



uOttawa

L'Université canadienne  
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES  
ET POSTDOCTORALES



FACULTY OF GRADUATE AND  
POSTDOCTORAL STUDIES

-----  
**François Poitras**

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

-----  
**Ph.D. (théologie)**

GRADE / DEGREE

-----  
**Faculté de théologie**

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**Transcendance et technique chez Gabriel Marcel:  
contribution à une éthique chrétienne**

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

-----  
**Gregory Walters**

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

-----  
CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

**EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS**

-----  
**Gabor Csepregi**

-----  
**Normand Provencher**

-----  
**Dale Schlitt**

-----  
**Noël Simard**

-----  
**Gary W. Slater**

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES /  
DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE AND POSTDOCTORAL STUDIES

**Transcendance et technique chez Gabriel Marcel :  
contribution à une éthique chrétienne**

**par**

**François Poitras**

**Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul  
en vue de l'obtention du doctorat de philosophie en théologie  
et du doctorat en théologie**

**Ottawa, Canada**

**Mars 2006**



Library and  
Archives Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Published Heritage  
Branch

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*  
*ISBN: 978-0-494-15038-2*  
*Our file* *Notre référence*  
*ISBN: 978-0-494-15038-2*

#### NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

#### AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

  
**Canada**

© François Poitras, Ottawa, Canada, 2006

## RÉSUMÉ

Cette thèse de théologie veut étudier le lien entre la transcendance et la technique dans la pensée de Gabriel Marcel afin d'apporter une contribution à l'éthique chrétienne. En effet, à une époque où l'omniprésence de la technique et de la science influence d'une manière significative la vie en société, il n'est pas surprenant que cela ait suscité de nombreuses réflexions de la part de philosophes au XXe siècle. Gabriel Marcel fait partie de ceux qui se sont penchés sur cette question. Sa réflexion porte moins sur la technique comme telle, que sur ses répercussions sur les relations entre les êtres humains. À cette dimension que nous pouvons appeler horizontale, s'ajoute une dimension verticale qui est la transcendance entendue comme une réalité qui fonde notre existence et lui confère un sens. Ultiment, cette transcendance se nomme Dieu.

De prime abord, le lien entre la transcendance et la technique n'apparaît pas évident. Cependant, Gabriel Marcel nous montre qu'il ne faut pas en rester à cette première impression. Bien qu'il reconnaisse que les progrès techniques apportent leur lot de bienfaits indéniables à la société humaine, il n'en a pas moins dénoncé les graves dérives.

Pour Gabriel Marcel, la déshumanisation des relations humaines par la technique provient de sa mauvaise utilisation. Plus profondément, elle tient à la façon dont l'homme se situe dans l'existence et du sens qu'il peut y trouver. Si l'homme se ferme à une réalité qui fonde son être et lui donne son sens, il risque de se refermer sur lui-même et de se considérer comme le seul point de référence de ses projets et de ses actes. Dans cette optique, le recours à Carl Mitcham nous aidera à préciser certaines questions au

sujet de la technique. Par exemple : quelles en sont les intentions ? Quels en sont les enjeux ?

La réduction de l'existence à la pensée abstraite, à la raison instrumentale, à l'analyse du réel qui ne laisse aucune place à ce qui ne tombe pas sous la vérification du modèle scientifique, place l'homme en-deçà de ce qu'il est appelé à être. Le monde n'est-il qu'une sphère close sur elle-même dans laquelle toutes les motivations profondes de l'homme et des actions qui s'ensuivent n'aboutissent qu'au néant ? Ou, au contraire, est-il le lieu où, pour peu qu'il en prenne les moyens, l'homme décèle un appel à la transcendance auquel il répond en devenant davantage ce qu'il est et en agissant en conséquence ?

Gabriel Marcel a relevé les symptômes de l'oubli de la transcendance qui risque de mener à une déshumanisation par la technique : réduction de l'homme au rendement, perte du sens de l'autre confiné à l'anonymat, instrumentalisation de la personne, technocratisation de la société, idolâtrie de la technique et, finalement, l'athéisme sinon théorique, du moins, pratique. Ces maux surgissent quand l'avoir, marqué entre autres par la possession d'objets matériels, le problématique et la réflexion première deviennent la grille exclusive à travers laquelle la réalité du monde est interprétée.

Pour éviter ce piège, l'homme est invité à renouveler son regard sur sa propre existence. Cela s'effectue par la redécouverte de l'émerveillement devant l'être des choses. Cette attitude originnaire face à l'existence conditionne une plus grande réceptivité à l'être, au mystère et à la réflexion seconde comme contrepoids à l'avoir, au problématique et à la réflexion première. La réflexion seconde, comme acte de distanci-

ation critique face à l'objectivation du réel, aide à maintenir l'activité technique dans une perspective où la dignité humaine est respectée.

L'homme aspire à être, c'est-à-dire à ne pas se laisser réduire à une entité soumise à la connaissance objective des sciences exactes; positivement, c'est une ouverture à une dimension qui nous comble. Cette exigence d'être, ou exigence « ontologique », selon l'expression de Gabriel Marcel, a sa source dans l'exigence de transcendance. C'est dans la reconnaissance de ce mouvement ascendant que l'homme peut emprunter des voies de récupération qui lui permettront d'orienter ses activités techniques en fonction de sa vocation véritable.

Ces voies, nous les appelons des dispositions cardinales. Ce sont l'intersubjectivité, la fidélité créatrice, la disponibilité, le recueillement et l'humilité. Chaque personne est invitée à emprunter ces voies grâce auxquelles elle pourra mieux se situer par rapport à elle-même, à autrui et à Dieu, le Toi absolu. À ces dispositions cardinales s'ajoutent également la foi, l'espérance et l'amour. Pourtant, c'est dans la réflexion philosophique que Gabriel Marcel analysera ces notions théologiques.

La foi, comme manière d'être par rapport à un Toi absolu reconnu et envers qui nous nous engageons, s'associe à l'espérance comme aspiration et accomplissement de l'homme en route, ou *homo viator*. Tout ce mouvement se réalise dans l'amour qui est rencontre, communion, présence à autrui et à l'Autre. Gabriel Marcel n'hésite pas à l'identifier à l'intersubjectivité.

Quand l'homme assume ces réalités, cela se répercute dans ses actes. L'éthique entre en jeu dans cette transformation intérieure. À l'exigence d'être correspond ce que nous appelons l'exigence éthique. La façon dont l'homme se situe par rapport à l'existence

conditionnera sa compréhension de l'éthique. Si l'existence est vécue comme don, il en sera de même pour l'éthique. Là où l'homme est habitué à comprendre le réel en vue de le maîtriser et de le transformer, l'éthique risque de devenir un moyen de cautionner une approche pragmatique et utilitariste de nos décisions. L'instrumentalisation et la déshumanisation de la personne par la technique pointe à l'horizon. Cette mentalité de l'emprise techno-scientifique sur le réel doit être réorientée vers une attitude de réceptivité, de disponibilité envers l'être que nous recevons. Une éthique fondée métaphysiquement sur le don transforme notre regard sur autrui. D'objet, il passe à la reconnaissance comme sujet.

Dans le contexte de la déshumanisation par la technique, le péché est compris comme un refus d'assumer l'exigence d'être, et l'exigence de transcendance qui en est la racine. Dans ce repli sur lui-même, l'homme demeure enclin à ne plus voir le caractère sacré de ses semblables et du coup, leur dignité. La redécouverte de la notion de l'homme créé à l'image de Dieu, comme fondement d'une éthique du don, devient interpellante pour quiconque est conscient que l'humanité a besoin de se réapproprier une réalité transcendante qui lui révèle sa véritable vocation.

Comme philosophe du seuil, c'est-à-dire de celui qui pousse la réflexion philosophique jusqu'aux frontières de la théologie, Gabriel Marcel constitue un défi. L'approche dialogale entre la philosophie et la théologie nous aide à comprendre que loin de s'opposer, ces deux disciplines, autonomes dans leur méthode, s'appellent l'une l'autre. Les pierres d'attente présentes au cœur de toute personne, et que la philosophie nous aide à identifier, sont confirmées et transfigurées par le mystère de la révélation en Jésus-Christ.

En ce sens, Gabriel Marcel nous initie à une meilleure compréhension d'une éthique chrétienne qui invite la communauté humaine - notamment dans le domaine de la technique – à déchiffrer le sens profond de nos aspirations, et à les placer sous le regard de Celui qui est « la lumière véritable, qui éclaire tout homme venant en ce monde » (Jn 1,9).

## REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer mes plus sincères remerciements à mon directeur de thèse, monsieur Gregory Walters, pour m'avoir accompagné avec générosité et compétence tout au long de ce travail ardu. Je remercie également les deux autres membres du comité de thèse, messieurs Normand Provencher et Noël Simard pour leurs judicieux conseils et leur encouragement lors de la révision de la thèse. Je veux aussi témoigner de ma reconnaissance envers les deux autres examinateurs, monsieur Dale Schlitt, recteur de l'Université Saint-Paul, ainsi que monsieur Gabor Csepregi, président du Collège universitaire dominicain d'Ottawa, dont la collaboration et la disponibilité furent à la hauteur de leur intérêt pour l'avancement de la connaissance.

Je veux aussi remercier les membres du personnel administratif de l'Université Saint-Paul, notamment ceux et celles de la Faculté des études supérieures en théologie et de la bibliothèque pour leur appui et leur dévouement.

Enfin, je veux témoigner de ma plus profonde gratitude envers mon épouse Michelle qui fit preuve de patience et de générosité lors de cette odyssee qui s'est terminée sur une note heureuse.

# TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION</b>	3
<b>Biographie</b>	19
<b>Sigles</b>	22
<b>Chapitre I. Typologie des approches de la technique</b>	23
1. La méthode de Carl Mitcham	23
1.1 La technique comme objet	27
1.2 La technique comme connaissance	33
1.3 La technique comme activité	38
1.4. La technique comme volonté	44
2. La technique selon Gabriel Marcel	49
2.1 Les définitions de la technique	50
2.2 Gabriel Marcel : technophile ou technophobe ?	56
2.3 La technique : une réalité neutre ?	60
2.4 Le mouvement de la pensée de Gabriel Marcel selon la typologie de Carl Mitcham	64
<b>Chapitre II. En route vers la transcendance : quelques éléments clés de la pensée de Gabriel Marcel</b>	77
1. Le sentir et le corps : considérations générales	77
1.1 Le sentir	83
1.2 Le rôle du corps	85
1.3 La participation	88
2. Réflexion première et réflexion seconde : à la recherche de l'être	90
3. Être et avoir	95
4. Problème et mystère	103
<b>Chapitre III. La transcendance et la déshumanisation par la technique</b>	108
1. La transcendance	109
1.1 Utilisation du mot transcendance	109
1.2 L'exigence de transcendance	113
1.2.1 La mort et la réflexion sur la transcendance	113
1.2.2 L'exigence ontologique	117
1.3 Un pas vers Dieu	120

2. L'oubli de la transcendance et le risque de déshumanisation par la technique	124
2.1 L'homme réduit à la fonction et au rendement	126
2.2 L'esprit d'abstraction	130
2.3 Les techniques d'avilissement	136
2.4 L'idolâtrie	141
2.5 L'athéisme	145
<b>Chapitre IV. La récupération de l'homme et les catégories théologiques</b>	<b>151</b>
1. Le dialogue entre la philosophie et la théologie chez Gabriel Marcel	151
2. La récupération de l'homme	157
2.1 Intersubjectivité	157
2.2 La fidélité créatrice	163
2.3 Disponibilité	168
2.4 Recueillement	175
2.5 Humilité	179
3. Les vertus théologiques au regard de la pensée de Gabriel Marcel	183
3.1 La foi, l'espérance et l'amour	183
3.2 La foi	184
3.3 L'espérance	190
3.4 L'amour	195
<b>Chapitre V. Aspects théologiques de l'exigence éthique à partir de la pensée de Gabriel Marcel</b>	<b>202</b>
1. De l'exigence ontologique à l'exigence éthique	204
1.1 Le don de l'éthique	209
1.2 Le péché	213
1.2.1 Le péché et le caractère sacré de la personne	219
2. L'éthique chrétienne et la philosophie de Gabriel Marcel	226
2.1 L'homme à l'image de Dieu	228
2.2 L'exigence christologique	231
<b>CONCLUSION</b>	<b>240</b>
<b>Appendice I :</b> Répertoire chronologique de l'utilisation du mot <i>technique</i> dans les principaux ouvrages philosophiques de Gabriel Marcel	253
<b>Appendice II :</b> Diagramme sur l'éthique comme voie de la réalisation de la personne dans l'Être transcendant.	276
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>277</b>

## INTRODUCTION

En 1935, l'acteur et réalisateur de génie, Charlie Chaplin, porta au grand écran la comédie dramatique *Les temps modernes* qui raconte l'histoire d'un ouvrier d'usine sombrant peu à peu dans la folie à cause du travail à la chaîne. Cette dénonciation du taylorisme, qui réduit l'être humain à n'être qu'un instrument anonyme et interchangeable au profit des exigences du capitalisme industriel, traduit un malaise profond à l'égard de cette conception du travail et une préoccupation face aux conséquences néfastes qu'il engendre.

Mais ce malaise ne se situe pas seulement dans le monde du travail. L'art a su exprimer, notamment dans la célèbre peinture *le Cri*, de Munch (1893), et les visages déformés dans certaines œuvres de Picasso, la détresse et le mal-être de l'homme<sup>1</sup> moderne dans la vie en général. La modernité, malgré son exaltation de l'autonomie humaine, sa confiance envers le progrès technique et la raison instrumentale<sup>2</sup>, n'a pas apporté le bonheur escompté.

Cette modernité essuya de sérieuses remises en question de la part de penseurs de l'école de Francfort tels qu'Adorno, Habermas, Horkheimer et Marcuse<sup>3</sup> qui, inspirés par

---

<sup>1</sup> Dans cette thèse, l'usage du masculin n'est nullement discriminatoire. Il n'a pour but que d'alléger le texte.

<sup>2</sup> Cette raison instrumentale réduit l'activité humaine aux critères de la productivité et du rendement, évacuant ainsi la question du sens et la réflexion éthique. Gabriel Marcel n'utilise pas ce terme, mais il en identifie la réalité. Voir Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, p.15-20; Gilbert HOTTOIS, « Crise du sens et superpuissance technicienne », dans *Urgence de la philosophie : actes du colloque du cinquantenaire de la Faculté de philosophie, Université Laval, 1985*, (sous la direction de Thomas De KONINCK et Louis MORIN), Québec, Presses de l'Université Laval, 1986, p. 19-27.

<sup>3</sup> Thomas ADORNO et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1970; Jürgen HABERMAS, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Denoël-Gonthier, 1978; Herbert

l'analyse marxiste, la psychanalyse et la redécouverte de la fonction critique de la raison humaine, dénoncèrent la désagrégation du sujet au sein d'une société caractérisée par le rationalisme techno-bureaucratique. Selon des perspectives et des préoccupations différentes, d'autres penseurs comme Heidegger, Jonas, Hottois et Ladrière<sup>4</sup> apportèrent aussi leur contribution. On assiste alors à une sorte de « désenchantement du monde<sup>5</sup> » où la sagesse et la contemplation ne semblent plus avoir droit de cité.

Quand la révolution copernicienne mit fin au géocentrisme, l'homme fut momentanément déstabilisé. Habitué de se voir au centre de l'univers, il n'en devient qu'un simple point parmi d'autres. Pascal en fait l'écho quand il écrit que l'homme, au sein de la nature, est « un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout<sup>6</sup>. »

En réponse à cette nouvelle donne, l'homme mobilisa toutes ses facultés afin de connaître, maîtriser et transformer cette nature. Cet élan s'est poursuivi jusqu'à aujourd'hui avec toutes les conséquences, bonnes et mauvaises, que nous pouvons constater. Dans cette évolution, la technique joua un rôle primordial. Mais actuellement, sa prépondérance est tellement grande, que l'on se demande si cela ne manifesterait pas l'unique façon pour l'homme d'assumer son humanité. Gilles Hottois ne dit pas autre

MARCUSE, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968.

<sup>4</sup> Martin HEIDEGGER, « La question de la technique » et « Science et méditation », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958; Gilles HOTTOIS, *Pour une éthique dans l'univers technicien*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1984; Hans JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1980; Jean LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, Saint-Laurent, Québec, Fides, 2000.

<sup>5</sup> Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985. Cette expression provient de Max Weber. Voir *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme : suivi d'autres essais*, Paris, Gallimard, 2003.

<sup>6</sup> Pascal, *Pensées*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Paris, Livre de Poche, 1962, p. 50.

chose lorsqu'il constate que la technique « se confond avec l'air même que nous respirons<sup>7</sup>. »

Mais cette constatation n'est pas tout à fait nouvelle, car quelque cinquante années auparavant, à Marseille, Gabriel Marcel donna une conférence intitulée *Position et approches concrètes du mystère ontologique*<sup>8</sup>. S'il est une seule œuvre qui mérite d'être lue par quiconque voudrait s'initier en peu de temps aux grandes arêtes de la pensée de Gabriel Marcel, c'est bien celle-là. Elle constitue à la fois une synthèse de sa pensée et un programme auquel il ne dérogera jamais tout au long de sa vie. D'ailleurs, le mouvement de sa pensée qui s'y trouve nous a guidé dans l'élaboration de notre étude.

Son diagnostic est clair : une société qui dirige ses énergies et ses activités uniquement par le développement de la technique en vue de répondre aux impératifs du profit, de la productivité et de la consommation ne peut que se déshumaniser. Elle favorise non seulement la perte du sens de l'émerveillement devant l'existence, mais aussi celui du mystère et de la transcendance. Devenant insensible à ces dimensions, l'homme se croit autosuffisant et devient son propre critère pour l'établissement des valeurs et du sens qu'il donne à sa vie. Une des conséquences tragiques de ce nouveau rapport au monde est l'objectivation d'autrui et son instrumentalisation. La personne humaine n'est plus respectée pour ce qu'elle est, mais pour ce qu'elle a et ce qu'elle peut

---

<sup>7</sup> Gilles HOTTOIS, *Pour une éthique dans un univers technicien*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, p. 5.

<sup>8</sup> *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris/Louvain, Vrin/Nauwelaerts, 1949.

apporter et rapporter. On perd le sens de ce qui, dans l'expérience humaine, va au-delà du processus de la vérification des sciences expérimentales<sup>9</sup>.

Dans son livre *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Gabriel Marcel cite le célèbre écrivain russe Maxime Gorki (1868-1936) :

Pour moi, je n'ai d'autre idée que l'homme : l'homme et l'homme seul, est à mon avis le créateur de toutes choses. C'est lui qui accomplit des miracles et dans l'avenir, il sera maître de toutes les forces de la nature. Ce qu'il y a de plus beau dans notre monde a été créé par le travail et la main intelligente de l'homme. ...Je m'incline devant l'homme parce que je ne sens et ne vois rien sur la terre hors des matérialisations de sa raison, de son imagination, de son esprit inventif<sup>10</sup>.

Devant ce monde où le lieu de l'homme n'est que l'homme lui-même, et où il cherche à se définir exclusivement à la lumière du *faire* plutôt que de l'*être* dans un univers clos que n'informe plus un « arrière-monde », comme aimait si bien le dire Gabriel Marcel, quelles voies devrions-nous emprunter pour retrouver notre vocation et notre lieu véritables ?

Lors de la conférence dont nous parlions plus haut, Gabriel Marcel propose des voies de récupération de l'être humain telles que l'intersubjectivité, la fidélité créatrice, le recueillement, l'humilité, la disponibilité, la foi, l'amour, l'espérance et la transcendance. Ces voies se conjuguent avec sa méthode de connaissance du monde et du réel qui devait faire sa marque grâce aux couples être et avoir, mystère et problème, réflexion première et réflexion seconde.

---

<sup>9</sup> *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 11.

<sup>10</sup> *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 302.

Mais en plus de cette analyse lucide sur les conséquences des progrès de la technique sur la communauté humaine, un autre aspect éveilla notre curiosité. Vers la fin de sa conférence, Gabriel Marcel introduit dans le mouvement de sa pensée une dimension théologique qui jette une lumière sur sa méthode :

La vie surnaturelle doit tout de même trouver dans la vie naturelle des prises, des points d'insertion – ce qui ne veut nullement dire qu'elle soit l'efflorescence de la vie naturelle : tout au contraire. Il semble que si l'on approfondit la notion fondamentale pour un chrétien de *nature créée*, on est conduit à reconnaître au fond de la nature et d'une raison qui lui est ordonnée un principe de radicale inadéquation à soi-même qui est comme l'anxieuse anticipation d'un autre ordre (...) je dirai que la reconnaissance du mystère ontologique, où j'aperçois le réduit central de la métaphysique, n'est sans doute possible en fait que par une sorte d'irradiation fécondante de la révélation elle-même<sup>11</sup> (...)

Le recours à la notion de révélation, fondamentale pour la théologie, fut la bougie d'allumage pour le sujet de notre thèse et confirma notre choix de faire route avec ce philosophe.

Ce choix s'appuie d'ailleurs sur plusieurs raisons. La première est que nous croyons fermement qu'une théologie qui se respecte doit tenir compte de la philosophie<sup>12</sup>. Les interrogations fondamentales de la philosophie constituent une préparation à recevoir celles de la théologie, d'autant plus qu'elles se recoupent fréquemment, par exemple sur les questions touchant la transcendance, le sens de la vie et de l'activité humaine, la mort, le mal, la souffrance, la recherche du bonheur, l'éthique ou la morale, etc.

---

<sup>11</sup> Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris/Louvain, Vrin/Nauwelaerts, 1949, p. 90-91.

<sup>12</sup> On lira, à profit, JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio*, Montréal, Médiaspaul, 1998, n. 38, p. 61; n. 66-67, p. 104-105.

La philosophie fournit un ensemble de concepts qui peuvent aussi servir à expliciter des notions théologiques. L'histoire de la théologie nous montre que différents systèmes philosophiques servirent de cadres conceptuels pour jouer ce rôle. Du platonisme à la philosophie de l'existence, en passant par l'aristotélisme et la phénoménologie, la théologie y trouva son profit pour répondre aux défis qui jalonnèrent l'histoire de l'humanité, et ce processus se poursuit toujours. À cet égard, nous considérons que Gabriel Marcel a une parole pertinente pour le monde d'aujourd'hui.

Une autre raison est le rapport que Gabriel Marcel entretient avec la foi chrétienne. Il tenait à cantonner sa réflexion dans le domaine de la philosophie. Mais étrangement, nous remarquons qu'il parsème, au cœur de sa réflexion philosophique, des notions de la pensée chrétienne soit pour les approfondir sous un angle philosophique, soit pour appuyer son propos. Dans ce dernier cas, cela se fait furtivement, notamment en ce qui concerne le thème de l'homme à l'image de Dieu dans les réflexions sur l'éthique. Intrigués par cette façon d'utiliser des notions de la pensée chrétienne, nous avons voulu pousser plus loin notre enquête, d'où un chapitre sur l'éthique chrétienne.

La dernière raison est que Gabriel Marcel établit sa réflexion aux frontières de la philosophie, de la théologie et de l'éthique. Même s'il ne se considère pas comme un systématicien, il évite de confondre ces domaines. Toutefois, il montre que nous ne devons pas craindre de les décloisonner, et que tout en respectant leurs méthodes respectives, nous pouvons établir un fructueux dialogue entre eux.

Aujourd'hui, nul doute que les rapides progrès scientifiques et techniques réalisés dans les champs de la biologie, de la génomique, de la médecine, des sciences pures, notamment de l'astrophysique, et des communications soulèvent beaucoup de questions.

Forcément, cela éveille l'intérêt de plusieurs chercheurs provenant de différents domaines, autant des sciences de la santé et des sciences pures que des sciences sociales et humaines. À cause de l'importance des enjeux, il ne faut pas se surprendre de voir le sociologue, le philosophe, l'historien, le juriste, voire le théologien côtoyer le généticien, le médecin, l'ingénieur et le technicien.

Gabriel Marcel a réfléchi sur le progrès de la technique et de ses conséquences sur les relations humaines. De prime abord, le lien entre la transcendance et la technique semble artificiel, voire non pertinent; mais nous sommes en droit de nous demander si, au contraire, un tel lien existe entre les deux. Bien qu'il n'ait pas écrit un livre spécifique sur la technique, Marcel en traite assez souvent au fil de ses réflexions. Dans ses livres tels que *Homo viator*, *Le mystère de l'être*, *Les hommes contre l'humain*, *Le déclin de la sagesse*, pour ne nommer que ceux-ci, nous découvrons les fondements d'une pensée grâce à laquelle nous pouvons savoir si une technique est déshumanisante ou non, et ce, en regard de la vocation de l'être humain à entrer en relation avec une réalité transcendante.

L'énoncé du problème s'exprime ainsi par plusieurs questions : qu'est-ce que la technique pour lui? Comment comprend-il la transcendance? Quel lien établit-il entre les deux? Quelles en sont les implications pour la théologie et l'éthique?

Certains auteurs contemporains comme Habermas, Hottos ou, plus près de nous, Daniel Jacques<sup>13</sup>, ont le souci d'éviter l'instrumentalisation de l'être humain en vertu de sa dignité. Toutefois, ils exercent leur réflexion en dehors de tout cadre religieux et

---

<sup>13</sup> Daniel JACQUES, *La révolution technique. Essai sur le devoir d'humanité*, Montréal, Boréal, 2002.

métaphysique à partir duquel l'homme trouverait un sens et un fondement à son existence et à son agir. Si leur diagnostic rejoint celui de Gabriel Marcel, ils s'en éloignent quant au remède à y apporter.

À cet égard, nous affirmons que pour Gabriel Marcel, plus l'homme oublie la transcendance, plus la technique risque de devenir déshumanisante. À l'inverse, plus l'homme intègre dans sa vie la transcendance, plus la technique devient humanisante. Cette thèse de théologie veut donc étudier le lien entre la transcendance et la technique dans la pensée de Gabriel Marcel afin d'apporter une contribution à l'éthique chrétienne.

Dans un premier temps, le but de notre recherche sera de vérifier ces corrélations. La valeur de cette hypothèse dépend largement de la compréhension de termes clés, à savoir : la technique, la transcendance et la déshumanisation. Par technique, Gabriel Marcel entend une activité rationnelle par laquelle l'homme entre en relation avec le réel dans le but de le modifier et de le maîtriser. Pour approfondir cette question, nous aurons recours à la typologie de Carl Mitcham. La transcendance se définit comme la réalité qui fonde l'être humain tout en le dépassant, et qui l'appelle à participer à son mystère. Ultimement, c'est Dieu en tant que le Toi absolu, source de la communion humaine. Quant à la déshumanisation, c'est le processus par lequel la personne humaine devient indisponible à *être*, c'est-à-dire à s'ouvrir à la transcendance qui lui confère sa dignité. Nous tâcherons d'éclaircir ces notions au cours de notre étude.

Dans un deuxième temps, nous voulons montrer que la pensée de Gabriel Marcel peut être féconde pour la réflexion théologique et éthique, notamment en ce qui a trait à une théologie de la création ou plus précisément, de l'homme à l'image de Dieu, et à une théologie du péché. De la façon dont l'homme conçoit son rapport avec Dieu, il décou-

lera un ensemble de décisions dont les conséquences peuvent révéler les meilleurs ou les pires aspects dans le monde de la technique.

Nous voudrions rappeler au lecteur que cette thèse de théologie constitue pour nous un défi à cause de sa dimension interdisciplinaire. Le sujet que nous traitons aurait fort bien pu être analysé exclusivement sous l'angle de l'une des trois disciplines que nous abordons, à savoir : la théologie, la philosophie et l'éthique. Mais le développement rapide de la transmission des connaissances dans le monde actuel oblige le chercheur, quel que soit son domaine, à ne plus se confiner à son champ d'étude. Bien que la théologie, la philosophie et l'éthique soient autonomes, et qu'à ce titre, elles possèdent leur propre objet, elles n'en demeurent pas moins interpellées à s'enrichir mutuellement. Dans cette perspective, il n'existe donc pas d'incongruité quand, à la lumière de la théologie, l'éthique devient l'éthique chrétienne, et que la philosophie entre dans un fécond dialogue avec ses deux partenaires. C'est ce que reflètera notre méthode.

Dans le premier chapitre de notre étude, qui portera sur la technique, la méthode que nous utiliserons s'inspirera principalement des travaux de Carl Mitcham, et plus précisément de sa typologie des approches sur la technique. L'utilisation de cette méthode servira non seulement à comprendre en quoi consiste la technique, mais aussi à évaluer la position de Gabriel Marcel à son égard, car cette typologie explique aussi les réponses variées à différentes époques face à la technique. Sur ce dernier point, notre étude représente un apport original, car jamais cette typologie ne fut utilisée pour effectuer une telle étude sur la pensée de Gabriel Marcel au sujet de la technique. Nous avons aussi repéré chronologiquement l'idée de technique afin d'en saisir la signification selon le contexte dans lequel elle se présente.

Dans les quatre autres chapitres de notre étude, nous effectuerons une montée progressive allant de la philosophie jusqu'à la théologie et l'éthique chrétienne. Par cette démarche, nous voulons répondre à un souhait que formulait Gabriel Marcel, et qui demeure toujours méconnu : « Si j'ai un vœu à émettre, cher ami, c'est que d'autres, pourvus d'un équipement scripturaire et théologique dont je suis absolument dépourvu, prolongent ma recherche dans le sens que je viens d'indiquer<sup>14</sup>. »

Nous avons voulu prendre acte de ce souhait, et c'est pourquoi notre étude représente un premier pas dans cette direction. Ici se trouve le deuxième apport original de notre étude. En effet, nous n'avons trouvé aucune thèse qui relève systématiquement des notions théologiques telles que l'homme à l'image de Dieu et le péché dans l'œuvre de Gabriel Marcel, et qui les explicite à l'aide des éléments de sa méthode. Sur bien des plans, la philosophie de Gabriel Marcel entre implicitement en dialogue avec la théologie. Ainsi,

pour un chrétien, il existe une conformité essentielle entre le christianisme et la nature humaine. Dès lors, plus on pénétrera profondément dans la nature humaine, plus on se placera dans l'axe des grandes vérités chrétiennes (...) La philosophie qui s'astreint à ne penser qu'en tant que philosophie, se place en deçà de l'expérience, dans une zone infra-humaine; mais la philosophie est une surélévation de l'expérience, pas une castration<sup>15</sup>.

Mais ce dialogue peut se faire aussi plus explicitement. Cette observation sur une question complexe à propos du rapport entre la philosophie et la théologie nous amène à préciser la méthode utilisée pour aborder cette deuxième partie.

---

<sup>14</sup> « Lettre-préface », dans Roger TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. La philosophie de l'être*, vol.1, 2<sup>e</sup> éd., Louvain, Nauwelaerts, 1968, p. 14.

<sup>15</sup> RI p. 109.

Comme nous l'indiquions plus haut, nous croyons qu'une théologie authentique ne peut se dissocier d'un outillage conceptuel philosophique rigoureux. Un rapport étroit entre les deux qui exclut à la fois le rationalisme et le fidéisme est, à notre avis, celui qui tient le mieux compte de la nature de l'homme et de ses aspirations les plus profondes. Nous reconnaissons donc « que la foi chrétienne n'exclut pas la réflexion philosophique, mais au contraire la promeut et même la suscite<sup>16</sup>. » C'est dans cet esprit que se déroulera notre étude.

Dans le domaine de l'éthique, Gabriel Marcel est un inspirateur; il propose des pistes, des orientations à partir desquelles des décisions pourront être prises pour le plus grand bien de l'humanité. Mais il n'est pas un éthicien au sens professionnel du terme. Il n'a rédigé aucun ouvrage ou guide sur des principes directeurs de l'agir éthique pour un domaine en particulier. Aux dires de Paul Ricoeur, Marcel « est un penseur éthique, en ce sens que toute son œuvre, dramatique et réflexive, vise à réveiller les puissances qui, en nous, ont pris le parti de l'être<sup>17</sup>. » Toutefois, peu relevèrent le défi de recourir explicitement à la pensée de Gabriel Marcel pour prendre ce « parti de l'être » dans les débats éthiques contemporains.

En ce qui concerne l'éthique chrétienne, notre méthode reflètera la pensée même de Gabriel Marcel en ce sens qu'elle s'appuiera davantage sur une éthique fondée sur l'Évangile, les vertus et la philosophie de l'être, plutôt que sur l'obligation et les impé-

---

<sup>16</sup> André LÉONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, coll. « Le Sycomore », Paris/Namur, Lethielleux/Namur, 1980, p. 31. Voir aussi JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio*, n. 77, p. 120-122.

<sup>17</sup> Paul RICOEUR, « Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl », dans *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 72.

ratifs catégoriques. La phénoménologie, chez Gabriel Marcel, lui permet de passer, selon les mots de Jean-Paul II, « du *phénomène* au *fondement*<sup>18</sup> », de trouver le sens et l'être profond de ce qui apparaît. Comme philosophe chrétien, il cherche à « découvrir les conditions d'intelligibilité de la foi<sup>19</sup> », et il en fera de même pour l'espérance et la charité. Le fait chrétien est assumé par une philosophie qui reconnaît que la révélation répond aux aspirations les plus profondes et universelles de l'être humain.

Dans ce mouvement qui part des quêtes de l'être humain vers la réalité divine, nous entendons, par éthique chrétienne, une science de l'agir humain qui trouve sa source en la personne de Jésus-Christ qui nous mène vers son Père dans la vie de l'Esprit. En ce sens, elle repose sur la primauté du don, de la rencontre et de l'amour; et c'est la raison pour laquelle nous montrerons que l'exigence éthique, dans un cadre philosophique, pointe vers l'exigence christologique.

De plus, nous considérons que l'éthique chrétienne repose sur une nature humaine à partir de laquelle les exigences éthiques peuvent être découvertes et transfigurées grâce à l'union à Dieu<sup>20</sup>. Nous verrons ainsi que Gabriel Marcel ne fait pas l'économie d'un fondement métaphysique grâce auquel l'homme peut reconnaître les exigences éthiques inscrites dans sa nature. En accord avec « l'éthique classique de Platon, d'Aristote et des Stoïciens », dont nous retrouvons les influences chez Gabriel Marcel, « ce qu'est

---

<sup>18</sup> JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio*, n.83, p.61.

<sup>19</sup> Gabriel MARCEL, « Testament philosophique », *Revue de métaphysique et de morale*, 74 (1969), p. 256.

<sup>20</sup> Jean-Louis BRUGUÈS, o.p., *Précis de théologie morale*, coll. « Cahiers de l'école cathédrale », Paris, Mame, 1994, p. 107.

l'univers détermine le mode sur lequel il *faut* que nous nous y comportions<sup>21</sup>. » Nous sommes conscients du fait que cette approche va à l'encontre d'une tendance actuelle qui remet en question une éthique fondée sur une ontologie<sup>22</sup>. Le débat n'en sera que plus intéressant.

À propos de notre étude, nous voulons en préciser les limites. Premièrement, il ne s'agit pas d'une reconstruction d'une théologie du péché et de l'homme à l'image de Dieu, ni celle d'une éthique chrétienne en particulier. Notre but, dans ce contexte, est d'identifier et de mettre en place les éléments qui peuvent servir à élaborer, suite à notre étude, un approfondissement des rapports entre la pensée de Gabriel Marcel concernant le lien entre la transcendance et la technique, les thèmes théologiques susmentionnés et l'éthique chrétienne. Nous voulons suggérer un type de dialogue et d'éclairage mutuels qui peuvent exister dans le contexte actuel. Nous sommes conscients qu'une thèse entière pourrait être écrite uniquement sur le dernier chapitre de notre étude, mais nous rappelons qu'il s'agit d'un premier pas en ce sens.

L'autre limite est qu'il ne sera pas question de présenter des normes à appliquer dans des cas particuliers. Notre démarche s'en tient aux fondements de l'agir éthique à partir d'une problématique bien précise. Elle peut s'inspirer de celle de Jean-Claude

Guillebaud :

La question n'est point morale au sens normatif du terme mais, pourrait-on dire, au sens anthropologique. Sur quelles fondations

---

<sup>21</sup> Oliver O'DONOVAN, *Résurrection et expérience morale : esquisse d'une éthique théologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 20.

<sup>22</sup> Jean DESCLOS, « De la théologie morale à l'éthique théologique », dans *Théologies en mutation. Parcours et trajectoire*, (sous la direction de M.BEAUDIN, A. FORTIN et R.MARTINEZ de PISON), coll. « Héritage et projet », 65, Montréal, Fides, 2002, p. 81-95.

poserons-nous finalement l'édifice de nos codes, de nos lois ou de nos disciplines, que mine sans cesse une irrémédiable incomplétude, ce « vide » moral ou spirituel qu'annonçait jadis Max Weber<sup>23</sup> ?

Enfin, précisons que Gabriel Marcel n'est pas un systématicien. Il n'existe pas un système « marcellien ». Cherchant plus à forer qu'à « construire<sup>24</sup> », il se réclame ouvertement de Platon et de Socrate même si on lui accole, à son corps défendant, l'étiquette d'existentialiste chrétien qu'il rejette à cause de la connotation sartrienne d'existentialisme<sup>25</sup>. Gabriel Marcel emprunte une méthode de recherche de la vérité sur l'homme et de sa situation dans l'univers qui procède par questions et réponses, à la manière de Socrate. Mais les réponses qu'il apporte ne sont jamais définitives dans leur formulation. Si les grandes articulations de sa pensée reposent sur des assises solides, leur analyse en profondeur laisse place à une souplesse d'expression qui récuse toute objectivation. Gabriel Marcel désigne sa réflexion comme un « socratisme chrétien<sup>26</sup> ».

Nous accompagnerons ce prophète pour notre temps pour qui l'homme a non seulement « à réapprendre la distinction du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste », mais aussi le sens de la transcendance grâce à une « cure de platonisme<sup>27</sup>. »

Nous avons divisé l'étude de notre sujet en cinq chapitres. Le premier chapitre portera sur la technique. Dans un premier temps, nous étudierons la technique à l'aide de la typologie de Carl Mitcham. Cette typologie nous permettra de présenter les principales caractéristiques de la technique, ainsi que les réactions qu'elles a suscitées à différentes

---

<sup>23</sup> Jean-Claude GUILLEBAUD, *La refondation du monde*, Paris, Seuil, 1999, p. 15.

<sup>24</sup> RI p. 23.

<sup>25</sup> *Le mystère de l'être I. Réflexion et mystère*, Paris, Aubier, 1951, p. 5; *En chemin, vers quel éveil ?* Paris, Gallimard, 1971, p. 228s.

<sup>26</sup> ME I p. 5.

<sup>27</sup> *Les hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe, 1951, p. 32.

époques. Puis, dans un deuxième temps, nous nous servirons de cette typologie pour évaluer de plus près la pensée de Gabriel Marcel sur la technique. Nous en profiterons pour répondre à une question controversée, à savoir si Gabriel Marcel est technophobe ou technophile.

Le deuxième chapitre nous initiera à la méthode philosophique de Gabriel Marcel. La reconnaissance de la personne comme être incarné constitue le point de départ essentiel de la philosophie concrète de Gabriel Marcel, d'où l'importance du rôle du corps dans son rapport au monde. Ensuite, nous expliquerons comment la personne peut découvrir sa vocation et le sens de sa présence au monde grâce aux couples réflexion première et réflexion seconde, être et avoir, problème et mystère. Ces éléments font déjà partie de la démarche de Gabriel Marcel dans la découverte de la transcendance.

Le troisième chapitre abordera le thème de la transcendance et son oubli qui risque d'engendrer une déshumanisation par la technique qui se manifeste sous plusieurs formes, comme la réduction de la personne humaine en une entité purement fonctionnelle, l'idolâtrie de la technique et la progression de l'athéisme.

Le quatrième chapitre abordera les voies de récupération de l'être humain que propose Gabriel Marcel, et que nous appelons des dispositions cardinales. Ce sont l'intersubjectivité, la fidélité créatrice, la disponibilité, le recueillement et l'humilité. Ensuite, nous analyserons l'approche philosophique que Gabriel Marcel effectue à propos de la foi, de l'espérance et de la charité comme préparation à une exigence éthique.

Enfin, le cinquième chapitre examinera les notions théologiques du péché et de l'homme comme image de Dieu dans la réflexion philosophique de Gabriel Marcel. En

tant que créé par Dieu, l'homme découvre que son lieu véritable d'épanouissement intégral ne se trouve que dans le Christ. Nous y proposons quelques pistes de réflexion sur la manière dont sa pensée peut contribuer à l'éthique chrétienne, notamment en regard du caractère sacré de la personne humaine et de sa dignité.

## Biographie

Gabriel Marcel naît à Paris le 7 décembre 1889. Son père, Henry Marcel, marié à Laure Meyer, occupe de hautes fonctions dans le domaine de la politique et de la culture comme conseiller d'État, représentant de la France à Stockholm, directeur de la bibliothèque nationale et des musées nationaux. Les nombreux voyages qu'il fait avec son père stimulent son intérêt pour la culture et les arts.

À l'âge de quatre ans, Gabriel Marcel perd sa mère. Cet événement devait marquer à jamais son existence, désormais consacrée à la recherche d'une présence autre que simplement physique de l'être aimé. La mort ne met pas un point final à la rencontre de personnes qui vivent dans l'amour véritable, d'où son intérêt pour les thèmes de l'intersubjectivité, de présence et de l'au-delà. D'ailleurs, il gardera toujours un intérêt pour les expériences métapsychiques.

Son éducation est prise en charge par Marguerite Meyer, sa tante, qui devient la seconde épouse de son père. Le milieu familial n'annonce pas l'intérêt qu'il vouera à la religion et la foi. Son père est agnostique et sa belle-mère, juive agnostique, se convertit à un protestantisme très libéral et se démarque par un rigorisme moral aride.

Après des études au lycée Carnot et à la Sorbonne, il est reçu à l'agrégation de philosophie en 1910. De 1912 jusqu'en 1941, il enseigne par intermittence dans plusieurs lycées (Vendôme, Paris, Sens, Montpellier), ce qui ne l'empêche pas de devenir lecteur aux maisons d'éditions Grasset et Plon, et critique dramatique pour dif-

férentes revues littéraires. Entre-temps, il épouse, en 1919, Jacqueline Boegner qui décèdera en 1947. À la suggestion de François Mauriac, il se convertit au catholicisme et reçoit le baptême le 23 mars 1929.

Dès l'apparition du *Journal métaphysique* (1914-1923), Gabriel Marcel manifeste son intérêt concernant l'intelligibilité de la foi confrontée aux approches des sciences de la nature. Son travail pour la Croix-Rouge, lors de la Première Guerre mondiale, devient déterminante dans la direction que prendra sa réflexion philosophique; car non seulement celle-ci se développe sur un « arrière fond religieux permanent<sup>1</sup> », mais l'expérience de chaque personne devient le lieu privilégié d'où surgissent des questions sur le sens de l'existence. L'abstraction et l'esprit de système font place à la philosophie concrète pour laquelle l'existence ne se réduit pas à l'emprise que nous pouvons avoir sur elle aux moyens de la technique et de la science. Elle devient un lieu à partir duquel l'homme peut découvrir une autre dimension, c'est-à-dire la transcendance.

Ses expériences de la Deuxième Guerre mondiale, et des années qui la précédèrent, lui firent prendre conscience du rôle déterminant que joua la technique dans le processus de déshumanisation de la personne humaine. À partir de l'horreur des camps de concentration nazis, des méfaits causés par des régimes politiques dictatoriaux et la montée d'un monde axé sur la technique et le rendement, Gabriel Marcel travaillera, de façon prophétique, à promouvoir la dignité de la personne humaine.

Une voie méconnue de la part de plusieurs, et par laquelle Gabriel Marcel exprimera sa préoccupation des rapports humains, est son œuvre théâtrale. Celle-ci recèle déjà des

---

<sup>1</sup>Gabriel MARCEL, « Regard en arrière », dans Étienne GILSON *et al.*, *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, p. 299.

intuitions philosophiques comme l'exigence d'être ou ontologique - expressions qu'il utilisera plus tard- l'intersubjectivité et la disponibilité, qui seront développées ultérieurement.

Une grande partie de ses livres provient de nombreuses conférences qu'il a données à travers le monde. Parmi les plus célèbres sont les Gifford Lectures qu'il prononça à Aberdeen en 1949-1950, et qui furent à l'origine d'une synthèse de sa pensée publiée sous le titre : *Le mystère de l'être*. Son apport à la réflexion contemporaine lui a valu de nombreux prix et nominations. Par exemple, en 1952, il est élu à l'Académie des Sciences morales et politiques. En 1964, il reçoit le Prix de la Paix, et en 1969, le Prix Érasme qu'il partage avec le physicien Carl Friedrich von Weizsäcker. Il s'éteint à Paris le 8 octobre 1973.

## Sigles

CQE	<i>En chemin, vers quel éveil ?</i>
DS	<i>La dignité humaine et ses assise existentielles.</i>
EA	<i>Être et avoir.</i>
EPC	<i>Essai de philosophie concrète.</i>
ERM	<i>Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel.</i>
FP	<i>Fragments philosophiques.</i>
HH	<i>Les hommes contre l'humain.</i>
HP	<i>L'homme problématique.</i>
HV	<i>Homo viator.</i>
JM	<i>Journal métaphysique.</i>
ME I	<i>Le mystère de l'être, vol.1. Réflexion et mystère.</i>
ME II	<i>Le mystère de l'être, vol.2. Foi et réalité.</i>
MR	<i>La métaphysique de Royce.</i>
PA	<i>Position et approches concrètes du mystère ontologique.</i>
PI	<i>Présence et immortalité.</i>
PST	<i>Pour une sagesse tragique et son au-delà.</i>
PT	<i>Paix sur la terre.</i>
RI	<i>Du refus à l'invocation.</i>
S	<i>Searchings.</i>
TR	<i>Théâtre et religion.</i>

## Chapitre I. Typologie des approches face à la technique

### 1. La méthode de Carl Mitcham

Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, la réflexion sur les relations entre le monde et l'activité technique progresse. La signification de la technique, sa nature et ses impacts suscitèrent dans le passé des débats qui, aujourd'hui, se poursuivent d'une manière encore plus intense et virulente. L'unanimité en ce domaine est loin d'être acquise, sauf sur la reconnaissance que le développement de la technique au cours des âges influença fortement à différents degrés la société humaine.

Certains auteurs modernes, tels que Jean-Yves Goffi et Carl Mitcham<sup>1</sup>, présentèrent un tableau qui résume les grands courants de pensée à l'égard de la technique. À l'aide de Mitcham, nous pourrions mieux voir où se situe Gabriel Marcel par rapport à la technique. Précisons toutefois qu'il ne s'agit pas d'effectuer une étude comparative entre Gabriel Marcel et Carl Mitcham. La raison pour laquelle nous avons choisi ce dernier est qu'il fournit une grille d'analyse nous permettant de mieux préciser la pensée de Gabriel Marcel sur la technique. C'est un outil méthodologique qui ajoute de la rigueur à notre approche chronologique.

---

<sup>1</sup> Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, Coll. « Que sais-je ? », Presses Universitaires de France, 1988; Carl MITCHAM, *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Avant de présenter les courants de pensée à l'égard de la technique, il importe de préciser que Mitcham identifie deux différentes philosophies de la technique qui entrent en tension. La première provient du milieu de l'ingénierie et de la technique (engineering philosophy of technology). Elle a des méthodes, des concepts et une épistémologie bien à elle. Le monde s'interprète en termes techniques, si bien que la culture est une forme de la technique (Kapp) et que l'économie et la politique ne sont que l'application de ses principes<sup>2</sup>. L'activité technique prolonge le pouvoir créateur donné à l'homme par Dieu, d'où sa dimension religieuse (Dessauer). La technique, comme génitif subjectif (subjective genitive)<sup>3</sup> et agent principal, devient la lunette à partir de laquelle la réalité est interprétée.

À l'opposé se trouve l'approche humaniste ou herméneutique de la philosophie de la technique (humanities philosophy of technology). Elle cherche à trouver la signification de la technique. Toutefois, cette réflexion ne s'exerce pas sur la technique prise isolément. La compréhension de la technique s'insère dans un vaste ensemble d'activités touchant l'art, la littérature, l'éthique, la politique et la religion. C'est à la lumière des critères propres à ces champs non techniques que l'on juge de la pertinence de la technique. Celle-ci devient l'objet de réflexion en tant que génitif objectif (objective genitive)<sup>4</sup>. Cette ligne de pensée se retrouve chez des auteurs tels que Mumford, Ortega, Heidegger et Ellul qui se veulent un contrepois à la vision économiste et utilitariste de la technique. D'ailleurs, comme nous le verrons plus loin, elle trouvera un écho

---

<sup>2</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 62.

<sup>3</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 62.

<sup>4</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 63.

important dans l'œuvre de Gabriel Marcel. Maintenant, faisons un pas de plus dans la méthodologie de Carl Mitcham.

Celui-ci rapporte trois manières d'être envers la technique. Il divise l'évolution de la technique en trois grandes époques : celle de l'antiquité, caractérisée par la méfiance à l'égard de la technique; celle de la Renaissance et des Lumières, favorable à la promotion de la technique; et finalement, celle du romantisme, ambivalente envers la technique. L'attitude, ou la manière d'être de chaque époque envers la technique est analysée au moyen d'une grille contenant quatre éléments conceptuels qui sont la volonté (transcendance), l'activité (éthique), la connaissance (épistémologique) et les objets (métaphysique). Dans les pages qui suivent, nous présenteront une courte synthèse sur chacun de ces éléments. Mais auparavant, il importe de dire quelques mots sur chacune des trois époques.

En premier lieu, celle de l'antiquité se caractérise par un intérêt minimal pour la technique. Celle-ci s'exerce à l'intérieur d'un cadre très étroit en répondant à des besoins reliés à la vie quotidienne, sans plus. Si invention il y a, ce n'est que par nécessité, et non par esprit mercantile. L'harmonie avec le cosmos se reflétait en intervenant le moins possible sur la nature. La priorité était donnée à la contemplation, au monde des Idées, en référence à Platon, auxquels les activités techniques, plus terrestres, pouvaient faire obstacle. En somme, l'activité technique ne constituait nullement un mal, mais elle requérait une grande vigilance de la part de ceux qui l'exerçaient.

Avec l'optimisme de la Renaissance et des Lumières, on entre dans un univers opposé à celui du monde antique. La défiance à l'endroit de la technique cède le pas à un enthousiasme et à un optimisme face aux sciences et à la capacité d'inventer de l'esprit

humain. La vocation de l'homme est d'étudier le monde et d'agir sur lui en le dominant et en le transformant; une distance s'établit ainsi entre l'homme et la nature. Contrairement au scepticisme antique, l'activité technique révèle l'homme à lui-même et lui permet de s'épanouir. Plutôt que d'y voir un danger de se détourner de Dieu, on y voit la conformité à sa volonté de nous voir utiliser les capacités de notre raison.

L'époque romantique qui suit se démarque par son ambivalence vis-à-vis la technique. En effet, malgré les apports positifs des sciences et des techniques pour la société suite à la révolution industrielle, leurs progrès engendrèrent des problèmes sociaux et économiques qui provoquèrent l'émergence d'une réflexion sérieuse sur leurs rôles dans la société. Si la conception romantique ne partage pas la méfiance de l'époque antique envers la technique, elle n'en retient pas moins l'idée de la modération. De même, si elle s'accorde avec l'époque de la Renaissance et des Lumières sur le bien-fondé de la science et de la technique, elle prend ses distances face à un engouement excessif et téméraire. Ce qu'elle recherche, d'abord et avant tout, c'est une forme d'harmonie entre le progrès technique et les besoins des gens vivant en société.

Après ce bref tour d'horizon, nous abordons maintenant les quatre concepts clés servant à mieux analyser l'attitude de ces époques face à la technique. Nous aurons tôt fait de nous rendre compte à quel point ces concepts laissent transparaître certains éléments propres à l'analyse de Gabriel Marcel.

### 1.1 La technique comme objet

Pour le commun des mortels, le mot « technique » s'associe habituellement au monde d'objets fabriqués tels que l'automobile, la télévision, le téléphone, l'ordinateur, etc.

Selon Mitcham, c'est l'aspect le plus évident sous lequel la technique se manifeste<sup>5</sup>.

Mais qui parle d'objets fabriqués le fait par rapport à des objets non fabriqués. À partir de ce constat, la question fondamentale qui se pose est de savoir s'il existe une différence entre ce qui se fait par nature et ce qui se fait artificiellement. Par exemple, y a-t-il une différence entre une araignée qui tisse sa toile et un tisserand qui travaille sur son métier ? Ou entre un oiseau qui construit son nid et un menuisier qui bâtit une maison ? Ici, il s'agit d'établir une « ontologie de la technique<sup>6</sup> » grâce à laquelle on cherche à comprendre sa nature. Selon l'époque interrogée, la réponse sera différente. Voyons cela de plus près.

Durant l'antiquité, la technique possédait un statut inférieur. Bien que l'on admettait son utilité pour répondre aux besoins matériels des hommes, en plus d'améliorer leurs conditions de vie, elle ne constituait pas un élément fondamental pour la définition de l'essence de l'homme. Ce statut inférieur de la technique dérivait, d'une part, de la différence établie entre l'art et la nature, et d'autre part, de la place de la connaissance dans la hiérarchie des activités humaines.

Chez les Grecs, l'art se limitait à reproduire et à imiter des objets dont le modèle se trouve dans le monde des Idées. La conception platonicienne considère que toute

---

<sup>5</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 161.

<sup>6</sup> Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, coll. « Que sais-je ? », Presses Universitaires de France, 1988, p. 52.

production matérielle n'est que la copie d'un modèle dont Dieu est l'auteur. Dans *La République*, Platon parle du lit comme modèle existant dans le monde des Idées; puis comme copie en tant que fabriqué par un artisan; et finalement, comme apparence parce qu'il est reproduit par l'artiste dans les œuvres d'art. Il existe donc une dégradation qui va du monde des Idées vers celui des apparences<sup>7</sup>. L'artisan agit comme intermédiaire entre ces deux mondes en reproduisant plus qu'il ne produit<sup>8</sup>.

Pour Aristote, « l'art, ou bien exécute ce que la nature est impuissante à effectuer, ou bien l'imité<sup>9</sup>. » Pour comprendre ce que signifie cette phrase, rappelons que pour Aristote, toute réalité est composée de matière et de forme. La forme donne à la matière sa configuration. Quand un artisan sculpte un cheval dans le marbre, il « informe » le marbre d'une forme qui est celle du cheval. Dans le domaine des choses naturelles, le père, en tant que principe générateur, contribuera à donner une forme à la matière (ou composé) qu'est le fils<sup>10</sup>. Mais entre les deux cas, il se présente une différence majeure. En ce qui concerne la sculpture, le marbre reçoit sa forme de l'extérieur : celle-ci n'est pas inhérente au marbre. Une telle sculpture ne peut reproduire sa propre forme. Par contre, dans la reproduction naturelle, la forme se trouve déjà à l'intérieur du générateur, elle lui est immanente<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, livre X, (596a-598d).

<sup>8</sup> François DAGOGNET, *L'essor technologique et l'idée de progrès*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 23.

<sup>9</sup> Aristote, *Physique*, II, 199a, cité dans Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, p. 38.

<sup>10</sup> Aristote emploie cet exemple selon les connaissances biologiques de son temps. Nous savons maintenant que l'homme et la femme sont les deux principes générateurs de la vie humaine. Toutefois, cela n'invalide pas l'argument d'Aristote sur le lien entre la matière et la forme, celle-ci se trouvant dans ces deux principes.

<sup>11</sup> Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, p. 38.

L'autre différence se situe dans la notion de continuité dans la conception. Lorsqu'un artisan veut sculpter dans le bois une œuvre en particulier, il doit d'abord concevoir la chose dans son esprit et ensuite la réaliser concrètement. Un laps de temps existe entre la conception et la réalisation d'une forme dans la matière : « la raison connaît et pense par repos et arrêt<sup>12</sup>. » Au contraire, dans la nature, la production s'effectue de façon continue, c'est-à-dire que la forme et la matière sont si intimement liées, qu'il n'existe pas de laps de temps entre la conception et sa réalisation concrète. Lorsque qu'un arbre pousse, sa forme se réalise dans la matière qu'est le bois de façon coextensive jusqu'à sa maturité. Cela est dû au fait que le principe qui confère la forme à la matière est immanent au générateur (ou au créateur) : « sont des choses naturelles celles qui, mues d'une façon continue par un principe intérieur, parviennent à une fin<sup>13</sup>. » D'où la supériorité de la production naturelle sur la production artificielle.

L'autre raison qui explique le statut inférieur de la technique est la place qu'occupe la connaissance dans la hiérarchie des activités humaines. Le travail manuel et le recours à la technique ne devaient servir qu'à répondre aux besoins utilitaires de la vie quotidienne. La *technè*, comme savoir-faire, servait à la fabrication d'objets ou au travail artisanal (*poiesis*). Bien qu'ils en eussent la possibilité, les Grecs ne voulurent pas faire de la technique une application de la science. Celle-ci relève du domaine de la contemplation ou *théoria*, idéal supérieur de l'activité humaine. Par conséquent, elle ne devait pas se mêler aux activités primaires liées aux besoins vitaux des hommes.

---

<sup>12</sup> Aristote, *Physique*, VII, 247b, cité dans Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, p. 38.

<sup>13</sup> Aristote, *Physique*, II, 199b, cité dans Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, p. 38.

Plus attirés par la pensée pure que par l'empirisme, les Grecs « eurent un sentiment "aigu" de la dignité de la pensée pure et de la valeur éminente de la contemplation<sup>14</sup>. » Mais un peu plus loin, le même auteur apporte une intéressante précision sur l'idée de désintéressement qui continua à faire son chemin jusqu'à aujourd'hui, comme nous le verrons plus tard : « Le dédain pour la technique, affiché même par des mathématiciens ou des mécaniciens aussi ingénieux que Platon ou Archimède se rattachait, au moins, à un idéal très pur : l'idéal de la connaissance désintéressée<sup>15</sup>. » De plus, on se méfiait de la transformation des choses. L'activité technique trop poussée risque de mener à une perte de contrôle, ce que veut éviter la contemplation qui recherche la maîtrise de soi et l'harmonie avec l'ordre du monde<sup>16</sup>.

Si, dans la conception antique, l'homme vivait dans un monde hiérarchisé où la vie contemplative avait la prééminence sur la vie active, il en va tout autrement chez les modernes. La distance entre le monde des dieux et celui des hommes, qui se répercutait dans la différence entre le naturel et l'artificiel, ne tient plus. Avec la révolution copernicienne, l'homme ne se sent plus situé au plus bas de l'échelle de la hiérarchie cosmique. Il se voit plutôt inséré au cœur de la nature et appelé à agir sur elle grâce à sa raison et à sa créativité. Au lieu de demeurer passif face à la nature, il cherche de plus en plus à en contrôler les éléments et à les transformer. Cette prétention à maîtriser de la sorte la nature implique un désir de puissance, ce que rejetait la pensée grecque.

---

<sup>14</sup> Pierre DUCASSÉ, *Histoire des techniques*, coll. « Que sais-je ? », Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p. 34.

<sup>15</sup> Pierre DUCASSÉ, *Histoire des techniques*, p. 48.

<sup>16</sup> Jacques ELLUL, *La technique, ou l'enjeu du siècle*, Paris, A. Colin, 1954, p. 48.

Francis Bacon, avec René Descartes, représente bien ce nouveau courant de pensée face à la technique. Dans le *Novum Organum*, Bacon écrit que :

S'il se trouve un mortel qui n'ait d'autre ambition que celle d'étendre l'empire et la puissance du genre humain sur l'immensité des choses, cette ambition, on conviendra qu'elle est plus pure, plus noble et plus auguste que toutes les autres<sup>17</sup>.

Dans le même sens, Descartes affirme que les connaissances acquises sur le fonctionnement des forces de l'univers que nous habitons nous permettront de devenir « maîtres et possesseurs de la nature<sup>18</sup>. » Cependant, pour s'imposer à la nature, l'homme doit paradoxalement obéir à ses lois : « On ne commande à la nature qu'en lui obéissant<sup>19</sup>. »

En découvrant les principes de fonctionnement des forces de la nature et en les appliquant aux arts mécaniques, il apparaît que la différence entre le naturel et l'artificiel s'estompe. En quoi diffèrent le naturel et l'artificiel si, pour fonctionner, ces deux éléments recourent aux mêmes types de cause ? En effet,

il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles. Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire des fruits<sup>20</sup>.

Avec l'époque romantique qui succède à la Renaissance et au siècle de Lumières, les antagonismes entre l'antiquité et l'époque moderne s'atténuent quelque peu. Sans entretenir de méfiance envers la technique, la vision romantique demeure prudente quant aux

---

<sup>17</sup> Francis BACON, *Novum Organum*, cité dans Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, p. 43.

<sup>18</sup> *Discours de la méthode*, VI, cité dans Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, p. 44.

<sup>19</sup> Francis BACON, *Novum Organum*, cité dans Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, p. 44.

<sup>20</sup> DESCARTES, *Principes de la philosophie*, IV, 203, cité dans Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, p. 45.

répercussions de la puissance technique dans des domaines aussi variés que l'économie, la politique, la vie sociale, la science et l'art militaire.

En accord avec Bacon et Descartes, elle considère que la technique est un prolongement de la nature dont la machine copie les principes<sup>21</sup>. Mais contrairement à l'époque moderne, elle ne considère pas que la machine sert à expliquer la nature : c'est plutôt la nature qui sert à comprendre la machine<sup>22</sup>.

Enfin, là où l'antiquité et l'époque moderne voyaient le monde comme une structure harmonieusement définie selon un plan géométrique précis, la vision romantique met l'accent sur le processus ou le changement à travers la catégorie esthétique du « sublime ». Les réalisations techniques ont permis à l'homme de se doter d'instruments puissants dont les conséquences peuvent être terrifiantes. Devant un tel déploiement, la fascination se mêle à la crainte. S'il se trouve une forme de beauté dans l'ordre de la nature et de l'artificiel, le sublime manifeste l'aspect troublant de ces deux ordres :

Tout ce qui est fait, en quelque sorte, pour aviver les idées de douleur et de danger, tout ce qui est, en quelque sorte, terrible, ou qui se rapporte à des choses terribles, ou qui opère d'une manière semblable à la terreur, est une source du sublime<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 292.

<sup>22</sup> « Contra the Enlightenment, however, the romantic view takes nature as the key to artifice rather than artifice as the key to nature. The machine is a diminished form of life, not life a complex machine. » MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 295 D'ailleurs, Descartes n'hésitait pas à assimiler le corps à une machine complexe. Cf. Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, p. 45.

<sup>23</sup> Edmund BURKE, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Idea of the Sublime and Beautiful*, (1757), pt.1, sec.7, cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 296. « Whatever is fitted in any sort to excite the ideas of pain, and danger, whatever is in any sort terrible, or is conversant about terrible objects, or operates in a manner analogous to terror, is a source of the sublime. » Pensons, à titre d'exemple, à la fascination exercée par les armes à feu aux États-Unis. (Toutes les traductions sont de nous).

## 1.2 La technique comme connaissance

Le deuxième élément conceptuel, soit la technique comme connaissance, pose la question suivante : la technique n'est-elle que l'*application* de connaissances scientifiques, ou constitue-t-elle en elle-même une forme de connaissance ? Le développement de la réflexion philosophique sur le sujet connaissant, concurremment à celle qui existait depuis longtemps sur l'objet à connaître, ajoute une couleur nouvelle au sujet de la technique comme connaissance.

Pour mieux comprendre ce dont il s'agit, rappelons qu'il existe une différence entre la connaissance technique qui porte sur les objets fabriqués, et la connaissance de la nature qui concerne les objets naturels. Celle-ci se subdivise en étude du vivant et du non-vivant. Analogiquement, la connaissance technique peut se subdiviser de manière semblable. Ainsi, l'architecture se réfère aux structures, tandis que la machinerie se rapporte à des éléments plus mobiles; même une classification des différentes formes de connaissances techniques qui vont des plus pratiques aux plus conceptuelles peut être établie :

1) La connaissance technique qui requiert des habiletés sensori-motrices. Elle met plus l'accent sur le « comment » que sur la connaissance théorique comme telle. Elle s'acquiert par essais et erreurs. Sa démarche recourt à l'intuition et à l'imitation. L'apprenti s'initiant à un art auprès de son maître en est un exemple.

2) La connaissance technique qui utilise des maximes provenant d'un savoir-faire éprouvé. L'illustration la plus simple est celle d'une recette de cuisine dont il faut suivre les instructions pour en arriver à un résultat.

3) La connaissance technique sous forme de lois descriptives ou de règles techniques. Ces lois, ou règles, dérivent directement de l'expérience. Toutefois, elles ne s'appuient pas sur un cadre théorique pour expliquer leur fonctionnement, et ne revêtent pas un caractère formellement scientifique<sup>24</sup>. Pensons à l'observation de panneaux de table coulissants pour expliquer le mouvement de plaques tectoniques lors d'un tremblement de terre. Ce procédé précède l'utilisation d'outils conceptuels provenant des sciences géophysiques.

4) Enfin, la connaissance technique fondée sur les théories techniques dont il existe deux sortes. La première, soit les « théories techniques substantielles » (substantive technological theories), est l'application de connaissances scientifiques dans des domaines pratiques, comme par exemple l'utilisation dans l'aéronautique de la théorie du mouvement des fluides. Quant à la deuxième, elle porte le nom de « théorie technique opératoire » (operative technological theories)<sup>25</sup> et concerne l'utilisation d'appareils par des personnes comme dans des opérations de recherches. La première sorte de connaissance technique met l'accent sur la fabrication d'un objet grâce à des connaissances scientifiques, tandis que la deuxième porte plutôt sur l'utilisation d'un objet fabriqué à l'aide de ces mêmes connaissances.

---

<sup>24</sup> Stanley CARPENTER, « Modes of Knowing and Technological Action », dans *Philosophy Today*, 18/3, (summer 1974), p. 164; Mario BUNGE, « Action », dans *Scientific Research, 2, The Search for Truth*, New York, Springer, 1967, p. 132, cités dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 193.

<sup>25</sup> BUNGE, « Action », dans *Scientific Research, 2, The Search for Truth*, p. 122-123, cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 193.

Cette classification des connaissances techniques axée sur la compréhension de certains phénomènes en vue de les canaliser pour la fabrication et l'utilisation d'objets est tributaire d'une école de pensée qui soutient que la technique est de la science appliquée. La science et la technique se différencient par des buts et des activités distinctes : celle-là vise à connaître le monde et l'univers; celle-ci cherche à contrôler et à manipuler certains de leurs éléments<sup>26</sup>. Cette approche privilégie la relation d'efficience entre la technique, comme savoir-faire, et la science, en tant que savoir. La technique n'est pas vue comme un processus heuristique en tant que tel; elle ne se comprend que sous son angle utilitaire. Cependant, malgré toutes les classifications établies dans le domaine des techniques, un aspect essentiel échappe à cette approche traditionnelle, soit l'enjeu philosophique dans la compréhension de la technique comme connaissance.

Dans l'expression « philosophie de la technique » (philosophy of technology), on peut considérer la technique soit comme un génitif subjectif, soit comme un génitif objectif. Dans le premier cas, la réalité du monde, englobant tout autant la sphère humaine que non humaine, est interprétée selon des méthodes et des concepts techniques<sup>27</sup>; son approche est propre au milieu de l'ingénierie et de la technique (engineering philosophy of technology). La technique, en tant qu'agent principal, est interprétante, plutôt qu'interprétée.

À l'inverse, comme génitif objectif, la technique devient l'objet de réflexion. Elle est interprétée, plutôt qu'interprétante, parce que la question de sa signification se pose à

---

<sup>26</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 198. Voir un des principaux représentants de cette école, Mario BUNGE, « Technology as Applied Science », dans *Technology and Culture*, 7/3, (summer 1966), p. 329-347, cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 193.

<sup>27</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 62.

son sujet. S'identifiant à l'approche humaniste ou herméneutique de la philosophie de la technique (humanist philosophy of technology), elle cherche à situer la technique par rapport aux autres champs d'activités tels que les arts, la religion, l'éthique, la politique, et à en limiter les prétentions :

Dans ses tentatives de tenir compte des aspects non-techniques de l'expérience humaine et d'apporter un critère non-technique pour réfléchir sur la technique, elle renforce une prise de conscience sur ce qui existe hors de la sphère du monde de la technique<sup>28</sup>.

Quant à une autre école, sensible à cette approche humaniste, elle soutient que la technique constitue plus une forme de connaissance qu'elle n'en est l'application<sup>29</sup>.

Dans bien des cas, les techniques se sont développées par essais et erreurs, sans outillage théorique. Elles précèdent souvent la science : l'homme préhistorique confectionnait des outils et des armes de chasse par la force des choses, et de telles activités ne représentaient pas l'application d'une connaissance scientifiquement élaborée<sup>30</sup>. Ainsi, l'activité technique exprime une manière de se situer dans le monde. Dans un langage heideggerien, on dirait une manière « d'être au monde ». D. Ihde parle d'une « antériorité existentielle de la technique sur la science<sup>31</sup>. » Une interaction se produit entre la

---

<sup>28</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p.63. « In its attempts to appreciate the nontechnical aspects of human experience and to bring nontechnical criteria to bear on the questioning of technology, it reinforces an awareness of the nontechnological. »

<sup>29</sup> Un porte-parole de cette école est Joseph AGASSI, *Technology : Philosophical and Social Aspects*, Boston, D. Reidel, 1985, cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 203 et 351.

<sup>30</sup> Sur cette question concernant l'antériorité de la technique sur la science, voir M.M. DAUMAS, *Histoire générale des techniques*, t.II, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

<sup>31</sup> D. IHDE, *Technics and Praxis*, Boston, D.Reidel, 1979, cité dans Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, p. 68.

technique et la science; la technique agit en quelque sorte comme un ressort pour la réflexion et le travail scientifiques<sup>32</sup>.

Au fil du temps, la conception de la technique comme connaissance changea. Dans l'antiquité, l'activité technique ne sert pas de porte d'entrée pour la connaissance du monde; c'est de préférence du côté de la *théoria* - ou de la contemplation – qu'il faut chercher la véritable connaissance des choses. La *poiesis*, liée à la technique, fait obstacle à cette vie contemplative en rendant difficile l'accès au monde des Idées. Autrement dit, plus l'homme se livre aux activités techniques qui relèvent de l'ordre terrestre, plus il devient étranger à la contemplation qui relève de la transcendance. Ce refus de considérer la technique comme une source de connaissance est corrélative à la distinction entre le naturel et l'artificiel, telle que nous l'avons vue plus haut.

Avec la Renaissance et le siècle des Lumières, la technique ne constitue nullement un empêchement à la connaissance. Au contraire, la technique fait partie du domaine de l'agir par lequel la science se révèle et se construit. La prééminence de la pensée sur l'action, comme jadis, fait place à un rapport d'égalité où la technique et la science interagissent. La démarche unilatérale de la technique vers la science appliquée peut aussi bien s'inverser. À cet égard, l'influence de Francis Bacon est déterminante. Pour lui, ce n'est qu'au moyen de rapports concrets avec les choses que s'acquiert la véritable connaissance<sup>33</sup>. La science devient également de la technique appliquée. Pensons au

---

<sup>32</sup> « While not denying that science can influence technology, this position argues that the science-technology interaction is not simply one of scientific dominance but entails complex mutuality. », MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 204.

<sup>33</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 287. Dans la même veine, MITCHAM écrit ceci : « ...knowledge acquired by a technical closure with the world is more true than abstract theory. », MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 289.

cyclotron qui sert à accélérer les particules, et grâce auquel la physique progresse dans la connaissance du monde de l'infiniment petit.

À cet enthousiasme devant la technique, la vision romantique apporte un bémol. Le danger réside dans le fait que la primauté de l'approche rationnelle et technique du réel se fasse au détriment de l'imagination, des sentiments et de la dimension affective de l'être humain<sup>34</sup>. Il s'agit d'une forme de prémonition<sup>34</sup> qui annonce déjà la déshumanisation progressive des sociétés occidentales à cause du développement débridé des secteurs techno-industriels.

L'écrivain Coleridge dénonce cette dérive et prône, en réaction, la redécouverte de l'imagination fondée sur une démarche à saveur platonicienne, et dont le rôle sert non seulement à participer à une réalité transcendante créatrice, mais aussi à unifier les éléments du réel<sup>35</sup>. Il est intéressant de noter que Gabriel Marcel écrivit un mémoire sur cet écrivain<sup>36</sup> qui, sans aucun doute, eut une influence marquante sur sa pensée.

### 1.3 La technique comme activité

La technique comme activité englobe un grand nombre d'éléments que nous ne pourrions pas exposer ici à cause de certains aspects moins pertinents pour notre propos et qui déborderaient du cadre de notre étude. Toutefois, avant de procéder à la comparaison

---

<sup>34</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 295.

<sup>35</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 295.

<sup>36</sup> *Les idées métaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling*. Il fut ensuite publié en 1971, deux ans avant la mort de Gabriel Marcel, aux éditions Aubier-Montaigne sous le titre *Coleridge et Schelling*.

habituelle entre les trois visions différentes sur la technique à travers les âges, nous donnerons quelques indications sur ce qu'elle signifie comme activité.

Cette facette de la technique comprend un vaste ensemble d'activités qui caractérisent nos sociétés industrielles. Des rapports de plus en plus étroits se sont créés entre la technique et la science dans une structure économique où l'efficacité et la productivité sont des critères essentiels à son maintien. Une gamme d'activités et de processus mis en place contribue à maximiser la production et à entretenir la qualité du produit. Ainsi, de la conception du produit jusqu'à son entretien, on passe par la production aux moyens d'opérations techniques plus ou moins complexes et par une organisation du travail fortement structurée.

La technique comme activité comprend quatre éléments : la fabrication, le design, la maintenance et l'utilisation (*making, design, maintenance, using*). La traduction de *making* par fabrication ne doit pas nous leurrer. Le terme *making* renvoie autant à la fabrication, comme dans la construction, qu'à une activité qui n'implique pas une aussi grande transformation de la matière provenant de la nature, par exemple, l'agriculture. L'activité technique concernant la fabrication se comprend à partir du rapport que l'homme entretient avec la nature. Les matériaux utilisés dans la construction d'une maison, tels des planches de bois, des clous, des briques, etc., ne se trouvent pas à l'état brut dans la nature; ils passent par un processus de transformation. En agriculture, l'activité technique consiste plus à aider la nature à mieux produire qu'à la transformer : la nature fait le plus gros du travail<sup>37</sup>. Cette distinction entre une intervention minimale

---

<sup>37</sup> Andrew G. VAN MELSEN, *Science and Technology*, Eburgh, Duquesne University Press, 1961, ix,

dans la nature et une intervention plus intensive se retrouve sous d'autres formes lorsqu'on parle de technologies douces (énergie éolienne) et de technologies dures (centrales thermiques).

L'autre élément est le design, ou la conception. L'imagination tient une grande part dans le design. Elle est au service d'une intention particulière, qui est de fabriquer un produit. Une remarque importante s'ajoute : Mitcham rapporte que le design est une « intention réifiée » ou « *reified intention*<sup>38</sup> ». Cette notion jouera un rôle important quand il sera question de la nature de la technique, notamment en ce qui touche sa neutralité, car à l'instar d'Heidegger, Gabriel Marcel n'accepte pas que la technique soit considérée comme une réalité neutre.

Une fois l'objet conçu et fabriqué, il reste à l'utiliser. Toutefois, il existe diverses façons de comprendre le sens de son utilisation. On peut l'entendre dans un sens purement technique. Par exemple, d'un fusil, on dira qu'il sert à tuer, ou dit d'une manière plus abstraite, qu'il sert à propulser un projectile à très grande vitesse et avec précision. Dans un autre sens, l'intention est mise à contribution. Alors, le fusil sert à tuer un animal à la chasse ou une personne en cas de légitime défense. La troisième façon de l'entendre est ou bien d'appuyer le doigt sur la gachette, ou bien commettre un vol de banque. Autrement dit, il peut y avoir une bonne et une mauvaise utilisation d'une arme à feu.

La question qui se pose ici consiste à savoir si la technique est neutre ou non. Jusqu'à quel point l'intention compte-elle dans la conception, la fabrication et l'utilisation d'un

---

p. 236, cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 211.

<sup>38</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 220.

objet ? Nous n'avons pas l'intention de répondre maintenant à cette question, mais soulignons que Mitcham montre sa préoccupation à ce sujet en mentionnant un chercheur qui a étudié ce problème<sup>39</sup>. Pour notre part, nous pensons qu'il serait difficile qu'une intention réifiée soit neutre...

Enfin, les objets utilisés subissent l'épreuve du temps, risquent de se fragiliser et de se briser, d'où l'importance de la maintenance. Dans cette activité, l'objet est manipulé par son utilisateur ou un technicien pour fins de réparation ou de vérification. Dans nos sociétés modernes, la maintenance des systèmes techniques mobilise d'énormes ressources. Elle met en place des structures qui dépassent souvent en complexité celles qui sont en place pour la fabrication<sup>40</sup>. Ces réseaux complexes de structures économiques et industrielles marquées par la valorisation du travail et la rationalisation de l'activité économique produisent un impact sur la vie en société.

D'où les questions suivantes :    quoi sert l'activité technique, et quelles en sont les conséquences ?

   une époque où la technique ne devait servir qu'à répondre aux besoins de la vie quotidienne, l'agriculture était considérée comme la moins complexe des activités techniques et la plus philosophique des occupations<sup>41</sup>. En effet, l'agriculture ne demande que peu d'activité de la part de l'homme, tandis que le plus gros du travail est laissé à la nature. Or, pour le Grecs, plus une activité technique requérait une part active de la part de l'homme dans la transformation et le contrôle de la nature, plus il fallait redoubler de

---

<sup>39</sup> James Russel WOODROFF, « The Question of the Neutrality in Technology », (Ph.D. diss., University of Rochester, 1993), dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 341.

<sup>40</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 234.

<sup>41</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 277.

vigilance quant aux conséquences. Socrate trouvait important de se poser des questions sur le *comment* de l'application de nouvelles techniques en tenant compte de la nature, de l'éthique et de la politique. Des questions sur ce qui est bien ou mal, juste ou injuste, pieux ou impie sont légitimes. Xénophon souligne un aspect de la pensée de Socrate qui n'est certes pas étranger aux oreilles de nos contemporains qui prônent une plus grande sagesse quant à l'utilisation de moyens techniques de plus en plus puissants et efficaces.

Socrate

n'était pas enclin à créer des amitiés avec des orateurs, des commerçants et des inventeurs, et pensait plutôt qu'ils devaient acquérir la modération [ *sôphrosunè* ] sans laquelle une personne ne pouvait que devenir injuste et complice du mal<sup>42</sup>.

Ce passage montre bien l'influence déterminante que la pensée grecque aura sur Gabriel Marcel en lui inspirant l'ouvrage *Le déclin de la sagesse* dans lequel il écrit, entre autres, que la maîtrise croissante exercée par l'homme sur la nature ne va pas nécessairement de pair avec le droit<sup>43</sup>.

Si, au plan personnel, l'activité technique, risque d'affecter la recherche de la vertu, elle risque d'affaiblir la stabilité politique à cause de la puissance qu'elle engendre. Les coutumes qui légitimaient les lois, risquent d'être supplantées par la force<sup>44</sup>. Le consensus social s'étirole à cause d'un déséquilibre des forces. Concentrée dans les mains d'un pouvoir tyrannique, la technique peut servir à opprimer le peuple.

---

<sup>42</sup>XÉNOPHON, *Memorabilia* 4, 3, cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 279. « was not eager to make his companion orators and businessman and inventors, but thought that they should first possess moderation [ *sôphrosunè* ]. For he believed that without moderation those abilities only enabled a person to become more unjust and to work more evil. »

<sup>43</sup>Gabriel MARCEL, *Le déclin de la sagesse*, Paris, Plon, 1954, p. 3.

<sup>44</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 280.

Encore une fois, l'époque moderne se situe à l'opposé de l'approche antique. À la modération grecque (*sòphrosunè*) face à la technique succède son exaltation. L'accent est mis sur les nombreux apports positifs de la technique. Par exemple, pour Hume, le développement des techniques sert à la socialisation des individus. En effet, les connaissances techniques, alliées à l'industrie, augmentent la production de richesses et les échanges commerciaux, terrains fertiles pour adoucir les mœurs :

Le commerce est un remède contre les préjugés les plus destructeurs, car il est une règle générale que partout où nous trouvons de bonnes manières, le commerce prospère ; et que partout où il y a du commerce, nous nous ouvrons aux bonnes manières<sup>45</sup>.

Voilà une conception idyllique des rapports commerciaux que les XIXe et XXe siècles auront fortement ébranlée...

Du même souffle, l'activité technique sert à la création de la richesse collective. À l'ère de la révolution industrielle, on assiste à la production à grande échelle de plusieurs biens accessibles à la population, contribuant ainsi à son bien-être. Il n'existe pas de pudeur face à l'accroissement de l'activité technique et de la possession de biens matériels.

Pendant la révolution industrielle, une certaine désillusion commence à poindre. La vision romantique remet en question la façon d'utiliser la technique, notamment dans un contexte où les activités économiques et industrielles prennent de plus en plus d'ampleur. En fait, il s'agit moins d'un rejet de la conception moderne de la technique qu'une

---

<sup>45</sup> David HUME, *Spirit of the Law*, 1.20.1, cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 287. « Commerce is a cure for the most destructive prejudices; for it is a general rule that wherever we find tender manners, there commerce flourishes; and that wherever there is commerce, there we melt with tender manners. »

réévaluation nuancée de celle-ci.

La vision romantique perpétue son attitude ambivalente envers la technique en empruntant des éléments aux conceptions antique et moderne. De celle-là, elle retient que l'activité technique doit s'harmoniser davantage avec l'ensemble du cosmos et se détacher du réductionnisme rationaliste et scientifique du réel; de celle-ci, elle se rappelle que l'activité technique fait partie intégrante de l'humanité et qu'en soi, elle n'est pas un mal nécessaire.

Toutefois, le progrès technique, sous la figure de l'industrialisation, peut se faire au détriment de liens affectifs, tant au niveau social que personnel. Une plus grande libération par rapport à la nature ne mène pas automatiquement à un renforcement des rapports sociaux :

L'industrialisation, dès lors, mine l'affection – sentiment et émotion – tant aux niveaux individuel que social. Ce fait concret s'allie facilement à une critique plus théorique des Lumières qui mirent l'accent sur la raison comme l'unique ou la principale faculté cognitive<sup>46</sup>.

#### 1.4 La technique comme volonté

Par contraste aux autres éléments conceptuels vus précédemment, la technique comme volonté est celle qui sollicite le plus la réflexion philosophique. Par la nature même des questions qu'elle suscite, c'est aussi celle qui se rapporte le plus au sujet de notre étude. En l'occurrence, ces questions sont : qu'est-ce qui oriente l'activité

---

<sup>46</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 295. « Industrialisation, then, undermines affection – feeling and emotion - at both the individual and social levels. And this practical fact readily becomes allied with a more theoretical criticism of Enlightenment emphasis on reason as the sole or principal cognitive faculty. »

technique ? Quelle intention manifeste-t-elle ? Qui sert-elle ? Que sert-elle ? Voilà bien des questions qui inspirèrent différentes réponses de la part de certains philosophes.

La technique peut être comprise comme un moyen de répondre à des besoins biologiques de base; une volonté de contrôler ou d'exercer un certain pouvoir; une manifestation de la liberté; ou bien une façon de s'auto-accomplir<sup>47</sup>.

L'histoire nous montre que le développement accru de la technique, s'accompagne d'une conception philosophique de l'homme par laquelle il se définit d'abord par la primauté de la liberté et de la volonté. Cela mène à une situation où les connaissances scientifiques et techniques sont confrontées à des questions d'éthique. Dans les cas de manipulations génétiques, que devient la modération (*sòphrosunè*) des Grecs dans un milieu où la volonté de connaître un objet semble liée à la nécessité de le manipuler, voire d'en changer les structures ? Du côté de l'environnement, comment se fait-il que des industries sachant que la pollution peut engendrer de graves maladies au sein de la population, continuent leurs activités comme si de rien n'était ? Savoir, mais ne pas agir, ou trop agir... Mitcham pose la question de la manière suivante : « L'analyse de l'étendue d'un tel comportement ne devrait-elle pas faire partie d'une éthique de la

---

<sup>47</sup> Oswald SPENGLER, *Man and Technics : A Contribution to a Philosophy of Life*, New York, Alfred A. Knopf, 1932; Frederick FERRÉ, *Philosophy of Technology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1988, cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 247. Frederick FERRÉ, *Philosophy of Technology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1988, cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 247; Lewis MUMFORD, *The Myth of the Machine*, 2 vol., New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1967/1970, cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 247; George GRANT, *Technology and Empire. Perspectives on North America*, Toronto, House of Anansi, 1969, cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 247; Jean BRUN, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, Paris, Presses universitaires de France, 1961, cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 249.

technique<sup>48</sup> ? » Le défi de la réflexion sur la technique comme volonté sera donc de trouver une cohérence entre l'intelligence et la volonté; la connaissance et l'action.

Mitcham recourt aux réflexions de Martin Heidegger pour préciser davantage le rôle de la volonté, notamment dans ses deux aspects : la volonté active (active will) et la volonté réceptive (receptive will)<sup>49</sup>.

L'activité technique, dans son développement et ses effets, dépend de la façon dont ses protagonistes se situent par face à la nature. Doivent-ils s'ajuster à son propre rythme et effectuer un minimum d'interventions nécessaires au fonctionnement de la société, ou bien au contraire, maximiser les moyens de la transformer afin d'en exploiter les ressources, sans égard à son rythme ?

Entre le moulin à vent et un barrage hydroélectrique, il existe une grande différence. Dans le cas du moulin à vent, une adaptation technique s'effectue par rapport au vent; tandis que la construction d'un barrage hydroélectrique exige une plus grande transformation du milieu. On force la nature à donner ce qu'elle possède; autrement dit, la technique l'« arraisonne » en lui demandant de rendre compte de ce qu'elle est<sup>50</sup>.

La technique peut à la fois révéler et cacher l'essence de l'homme. C'est la raison pour laquelle Heidegger refuse de lui donner un statut de neutralité :

Quand cependant nous considérons la technique comme quelque chose de neutre, c'est alors que nous lui sommes livrés de la pire façon : car cette conception, qui jouit aujourd'hui d'une faveur

---

<sup>48</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 260: « Should analysis of the dimensions of such behaviour form a substantial part of the ethics of technology ? »

<sup>49</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 268.

<sup>50</sup> L'arraisonnement traduit le terme allemand *Gestell* : « appel pro-voquant qui rassemble l'homme (autour de la tâche) de commettre comme fonds ce qui se dévoile. » Martin HEIDEGGER, « L'homme et la technique », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 26.

toute particulière, nous rend complètement aveugles en face de l'essence de la technique<sup>51</sup>.

Comment une réalité aussi manifeste dans ses conséquences, surtout après la révolution industrielle, peut-elle se voir conférer un tel statut ?

L'engouement excessif pour la technique crée une spirale d'activités dans lesquelles l'homme se perd et oublie la question de l'être, voire du sens. C'est le monde de la volonté active. Cependant, quand l'homme prend conscience du danger dans lequel cet engouement peut l'amener, alors il prend un recul, il se détache de la technique et en devient le maître, plutôt que le serviteur; alors, c'est la volonté réceptive qui joue son rôle.

Plus l'homme impose son rythme à celui de la nature, moins il devient apte à se poser des questions sur le sens et les effets à long terme de ses activités techniques. Celles-ci l'entraînent dans un univers où il devient de plus en plus difficile d'exercer instinctivement un jugement sur leur légitimité et leur pertinence. Ces activités sans réflexion produisent une opacité intérieure rendant l'homme étranger à lui-même.

Dans l'antiquité, la méfiance envers le progrès technique est illustrée à travers certaines figures mythologiques comme Prométhée et Icare. Par eux, on dénonce une attitude de défi, une prétention à vouloir se faire l'égal des dieux. Au lieu de s'en remettre à la nature et à la Providence, l'homme cherche plutôt à maîtriser lui-même sa destinée. Donc, l'activité technique reflète une prétention de la volonté humaine qui chercherait à renverser l'ordre d'un monde hiérarchisé et dominé par les dieux. Son-

---

<sup>51</sup> HEIDEGGER, « L'homme et la technique », p. 10.

geons au mythe de la tour de Babel qui reprend dans un contexte monothéiste le rejet de l'orgueil ou de l'*hybris* qui tente de « toucher les cieux ».

Durant la Renaissance, la perspective se renverse. Plutôt que de voir dans l'activité technique une façon de se détourner des dieux ou de Dieu, elle manifeste une conformité à la volonté de Dieu ou de la nature. Elle fait partie de la réalisation de l'intelligence humaine en vue de faire le bien. Francis Bacon justifiera le bien-fondé de la technique en réinterprétant le chapitre premier du livre de la Genèse sur la création : « La notion théologique contemporaine de l'homme qui utilise la technique pour prolonger la création ou co-crée avec Dieu dépend tout juste de la réinterprétation de la Genèse ébauchée par Bacon<sup>52</sup>. »

Pour Kant, l'activité technique manifeste l'avènement de l'autonomie de la raison humaine qui dépasse l'ordre de la nature animale. C'est une exigence de la nature même :

La nature fit en sorte que l'homme devrait, par lui-même, produire tout ce qui va au-delà d'une mise en ordre mécanique de son existence, et qu'il devrait participer à nul autre bonheur ou perfection que celle qu'il a créée lui-même, indépendamment de l'instinct<sup>53</sup>.

Dans la vision romantique, l'activité technique exprime plus une exigence voulue par la nature, que par une réalité transcendante. En ce sens, elle se situe dans la ligne kan-

---

<sup>52</sup> MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 285. « The contemporary theological notion of the human using technology to prolong creation or co-create with God depends on just the reinterpretation of Genesis adumbrated by Bacon. »

<sup>53</sup> Emmanuel KANT, *On History*, Indianapolis, Bobbs-Merill, 1963, p. 42, cité dans Carl MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 285. « Nature has willed that man should, by himself, produce everything that goes beyond the mechanical ordering of his existence, and he should partake of no other happiness or perfection than that which he himself, independently of instinct, has created by his own reason. »

tienne. Par la technique, l'homme s'exprime et se révèle dans la créativité. Cependant, au nom d'une modération provenant de la sagesse antique, la technique ne doit pas se développer aux dépens de certaines valeurs humaines. À cause des conséquences négatives reliées à ses progrès, la technique est invitée à s'imposer des limites, car autrement, elle risque de briser les liens sociaux<sup>54</sup>.

## 2. La technique selon Gabriel Marcel

Après cette présentation de la typologie des approches face à la technique selon Carl Mitcham, nous nous tournons résolument vers l'analyse de la pensée de Gabriel Marcel sur la technique. Pour ce faire, nous avons d'abord choisi de répertorier chronologiquement la notion de technique dans les principales œuvres de Gabriel Marcel, livres et articles compris. Un travail semblable sur les principaux concepts de la philosophie de Gabriel Marcel fut publié il y a quelques années<sup>55</sup>. Étrangement, cet excellent ouvrage ne contient pas un article spécifique sur la technique; celle-ci n'y est abordée qu'à l'intérieur d'autres concepts. Ce que nous proposons, c'est de combler ce manque afin de faciliter une lecture subséquente de la pensée de Gabriel Marcel sur la technique. Le lecteur retrouvera ce répertoire en appendice.

---

<sup>54</sup> Voir le concept de la technique comme activité. Dans son poème *The Excursion*, William Wordsworth (1770-1850) résume sous une forme lapidaire et juste cette exigence : « Arts, in themselves beneficent and kind, but all too fondly followed and too far. », cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 292.

<sup>55</sup> Simonne Plourde et al., *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, coll. « Recherches », 6, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1985.

## 2.1 Les définitions de la technique

Tout d'abord, il importe de bien comprendre dans quel sens Gabriel Marcel utilise le mot « technique ». Est-ce comme épithète ou comme substantif ? La lecture des textes montre clairement que le mot « technique » est pris comme substantif. Ensuite, Gabriel Marcel parle de la technique au sens général, et non dans un sens spécialisé tel qu'on peut le retrouver dans les domaines de la construction, des transports ou de la médecine.

Contrairement à Jacques Ellul ou à Lewis Mumford<sup>56</sup>, Gabriel Marcel n'a jamais consacré un ouvrage *in extenso* sur la technique. Il ne tente pas non plus, à l'opposé d'Heidegger, d'analyser l'étymologie du mot afin d'en saisir toutes les nuances<sup>57</sup>. Il se contente, au fil des décennies, de reprendre ses propres définitions de la technique, quitte à les retoucher ou à les reformuler. D'ailleurs, les définitions qu'il donne de la technique sont plutôt conventionnelles, tout en recelant un caractère quelque peu flottant – ce qui n'enlève rien à leur justesse – et servent de cadre général à partir duquel il élabore ses réflexions. Rappelons d'ailleurs que celles-ci portent prioritairement sur les répercussions des progrès de la technique sur les relations humaines, rejoignant ainsi l'approche humaniste ou herméneutique de la philosophie de la technique.

C'est dans *Être et avoir* qu'il donne pour la première fois une définition de la technique :

Par technique, j'entendrai, d'une façon générale, toute discipline tendant à assurer à l'homme la maîtrise d'un objet déterminé; et il est bien évident que toute technique peut-être considérée com-

---

<sup>56</sup> Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 1954; Lewis MUMFORD, *Technics and Civilisation*, New York, Harcourt Brace, 1934.

<sup>57</sup> Martin HEIDEGGER, « L'homme et la technique », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 18-19.

me une manipulation, comme un moyen de brasser ou de travailler une certaine matière qui peut d'ailleurs être elle-même purement idéale (technique de l'histoire ou de la psychologie). En second lieu, une technique est par essence même perfectible; elle est quelque chose qui est susceptible d'une mise au point de plus en plus précise, de plus en plus ajustée<sup>58</sup>.

Deux idées principales se retrouvent ici. La première est que la technique implique la manipulation contrôlée d'un objet ou d'une matière extérieure à soi-même; elle suppose donc une activité de transformation, ce qui rejoint la technique comme activité telle que nous l'avons vue chez Mitcham. La deuxième idée comporte un aspect incontournable de la technique qui se perpétue jusqu'à maintenant et qui soulève bien des questions : le progrès; et malgré l'absence du mot, la réalité s'y trouve.

Ce n'est pas avant 1944 que Gabriel Marcel offre une nouvelle définition de la technique. Dans *Homo viator*, il écrit que « la technique se présente comme l'ensemble des moyens systématisés qui permettent à l'homme de subordonner à ses fins une nature traitée comme aveugle ou même rebelle<sup>59</sup>. » Moins élaborée que la précédente, cette définition adopte un ton plus polémique, car elle insère la technique à l'intérieur d'une vision où l'homme ne vit pas en harmonie avec la nature. La subordination dont il est question ici rappelle la maîtrise d'un objet qu'implique la technique. Sauf que cette maîtrise se révèle être une dérive à cause d'une manière de considérer le monde ou la nature comme un élément manipulable à souhait. En anticipant un peu sur ce que nous dirons ultérieurement, cette forme de relation que l'homme établit avec la nature se rapporte plus au domaine de l'avoir.

---

<sup>58</sup> Gabriel MARCEL, *Être et avoir. Réflexions sur l'irréligion et la foi*, coll. « Foi vivante », 86, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 22.

<sup>59</sup> Gabriel MARCEL, *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944, (Nouvelle édition revue et corrigée, 1963), p. 148.

Dans *Les hommes contre l'humain*, la technique se définit comme

un ensemble de procédés méthodiquement élaborés, et par conséquent susceptibles d'être enseignés et reproduits, dont la mise en œuvre assume la réalisation de telle fin concrète déterminée (...) elle n'est en somme qu'une spécification de la raison dans son application au réel<sup>60</sup>.

Tout en revenant à un ton plus neutre, Gabriel Marcel précise davantage la définition en soulignant le caractère reproductible et communicable de la technique, condition indispensable pour son progrès. Il s'agit de la transmission des connaissances techniques qui s'échelonne à partir de leur apparition jusqu'aux temps modernes. On parlera de legs « par transmission orale des secrets de métier et des tours de main<sup>61</sup>. » Bien qu'il ne cite pas clairement ses sources, Gabriel Marcel tient compte de l'apport de Max Weber dans la définition que celui-ci livre sur la technique :

La technique rationnelle est pour nous la mise en œuvre de moyens orientés intentionnellement et méthodiquement en fonction d'expériences, de réflexion et – en poussant la rationalité à son plus haut degré – de considérations scientifiques<sup>62</sup>.

Aussi, il prend acte du rapport non antagoniste qui existe entre la raison et le réel. Dans ce rapport au concret, on concède à l'approche épistémologique de la Renaissance et des Lumières que le pragmatisme constitue un élément essentiel à la technique.

La prochaine définition provient du *Déclin de la sagesse*. La technique est « un savoir-faire spécialisé et rationnellement élaboré (...) Elles [ les techniques ] sont aussi perfectibles et transmissibles<sup>63</sup>. » Quant à la dernière définition, que l'on retrouve dans

---

<sup>60</sup> Gabriel MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, La Colombe, 1951, p. 64.

<sup>61</sup> L. WEBER, *Le rythme du progrès*, p. 131, cité dans André LALANDE, art. « Technique », *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol.2, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 1106.

<sup>62</sup> Cité dans G. MATHON, art. « Technique », *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t.14, Paris, Letouzay, 1947-, col. 815. Malheureusement, l'auteur n'indique pas la source précise de cette définition.

<sup>63</sup> Gabriel MARCEL, *Le déclin de la sagesse*, Paris, Plon, 1954, p. 15.

*Searchings*, elle reprend quasiment mot par mot celle du *Déclin de la sagesse* :

« I consider it a specialized and rationally elaborated skill that can be improved and taught to others<sup>64</sup>. » Comme elle ne comporte aucun changement majeur par rapport à la précédente, le commentaire qui suit englobe ces deux définitions.

La définition reprend la caractéristique de la perfectibilité mentionnée vingt ans plus tôt dans *Être et avoir*, ce qui montre une constance sur ce point précis. De plus, pour la première fois, Gabriel Marcel définit la technique comme un savoir – faire. Mais conçoit-il pour autant que la technique soit l’application de connaissances scientifiques ? Gabriel Marcel ne le formule pas aussi clairement dans ses définitions, mais dans ses critiques à l’égard de la technique, cette conception est sous-entendue. Le contexte de la guerre froide et la menace d’un conflit atomique montre sans aucun doute le rapport qui existe entre des connaissances scientifiques et leur application concrète, ou autrement dit, entre l’atome et la bombe atomique :

(...) le sort de la guerre et celui de la technique apparaissent comme maintenant indissolublement liés; et on peut affirmer que, tout au moins dans la phase historique où nous sommes, tout ce qui vient renforcer la seconde tend du même coup à rendre la première plus radicalement destructrice, et à l’infléchir plus inexorablement vers le suicide de l’espèce humaine<sup>65</sup>.

À la conception plus ancienne où la technique est vue comme un ensemble de procédés empiriques, orientés en vue d’obtenir un résultat particulier<sup>66</sup>, Gabriel Marcel

---

<sup>64</sup> « Science and Wisdom », dans *Searchings*, New York, Newman Press, 1967, p. 42-43.

<sup>65</sup> HH p. 63.

<sup>66</sup> Il est intéressant de comparer les définitions anciennes et modernes de la technique. Ainsi :

1) Jacqueline RUSS, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991, p. 287 : sens ancien : ensemble de procédés *empiriques* mis en œuvre pour réaliser certaines fins. Sens moderne : ensemble de procédés par lesquels on applique des connaissances *scientifiques* pour obtenir un résultat déterminé. 2) Paul FOULQUIÉ, s.j., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962,

ajoute une conception plus moderne où elle est comprise comme l'application concrète de connaissances scientifiques :

Quelles sont (...) les incidences d'un développement qui tend de plus en plus vers l'identification de la science et de la puissance, la différence entre science et technique devenant dans certaines régions de la science pour ainsi dire nulle<sup>67</sup>.

Mais ce passage ressemble plus à un constat qu'à une conclusion découlant d'une conception spécifique sur la technique comme telle. Il serait donc hasardeux de classer Gabriel Marcel dans l'école de pensée représentée par un Mario Bunge<sup>68</sup>. En fait, le progrès technique lors de la Deuxième Guerre mondiale et de l'après-guerre fut tellement associé aux connaissances scientifiques, qu'il devint presque normal de ne plus les dissocier, au risque de les confondre. Curieusement, Gabriel Marcel ose faire le pas probablement à son corps défendant, au point de montrer la science sous le même visage que la technique :

La science se présente à nous de plus en plus comme une emprise sur la nature; plus encore qu'un savoir, elle est un savoir-faire. Mais d'où vient que ce savoir-faire apparaisse comme de plus en plus confisqué au bénéfice des puissances qui, dans l'homme même, tendent à la destruction<sup>69</sup> ?

Si nous faisons abstraction de la perspective dans laquelle apparaissent les définitions

p. 712. Sens ancien : ensemble de procédés mis en œuvre pour obtenir un résultat particulier. Sens moderne : ensemble de procédés, fondés sur des connaissances scientifiques, et non plus empiriques, mis en œuvre pour obtenir un résultat déterminé. 3) André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol.2, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 1106 : sens ancien : ensemble de procédés bien définis et transmissibles, destinés à produire certains résultats jugés utiles. Sens moderne : (...) le mot technique se dit particulièrement des méthodes organisées qui reposent sur une connaissance scientifique correspondante (...).

<sup>67</sup> HH p. 49.

<sup>68</sup> Mario BUNGE, « Technology as Applied Science », dans *Technology and Culture*, 7/3, (summer 1966), p.329-347, cité dans MITCHAM, *Thinking through Technology*, p. 193.

<sup>69</sup> Gabriel MARCEL, « La science inhumaine », dans *Terre des hommes*, samedi 8 décembre 1945.

de Gabriel Marcel, celles-ci tombent facilement sous la critique de Martin Heidegger. Entendre la technique comme activité humaine et comme moyen en vue d'atteindre une fin est certes exact, mais cette conception instrumentale et anthropologique ne suffit pas à tirer de la technique sa véritable signification; elle doit prendre un tournant métaphysique en tant que mode du dévoilement de l'être<sup>70</sup>. Or, le projet de Gabriel Marcel ne porte pas sur une étude métaphysique, mais éthique de la technique; et c'est la raison pour laquelle il ne cherche pas tant à donner une définition formelle de la technique suite à une réflexion en soi sur celle-ci, qu'à identifier ses caractéristiques selon le contexte où l'enjeu principal est l'avenir de l'humanité.

L'étude des définitions de la technique nous amène à tirer certains enseignements. Premièrement, les définitions que Gabriel Marcel utilise sont surtout conventionnelles et mouvantes. Deuxièmement, elles ne proviennent pas d'une réflexion sur la technique en soi, sauf qu'elles servent de tremplin en vue d'une réflexion sur ses conséquences dans les relations humaines, d'où la prédominance d'une approche éthique. Enfin, ces définitions, à l'exception d'une, sont exemptes de connotation négative. Mais il en va tout autrement dans l'analyse que Gabriel Marcel effectue sur les dérives de la technique; ce qui nous incite à nous poser la question suivante : Gabriel Marcel est-il technophobe ou technophile ?

---

<sup>70</sup> Martin HEIDEGGER, « L'homme et la technique », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 10-11.

## 2.2 Gabriel Marcel : technophile ou technophobe?

Après avoir parcouru une typologie des approches face à la technique et examiné les définitions de Gabriel Marcel, nous nous rendons compte qu'il existe une tension entre la confiance et l'appréhension envers la technique. En d'autres termes, il demeure difficile d'être totalement indifférent à l'égard de la technique : ou bien elle suscite une forme d'enthousiasme et d'admiration, ou bien elle provoque un certain inconfort avec lequel on tente de s'accommoder, tant bien que mal.

La technique révèle-t-elle la bonté de l'homme ou sa malice ? Sommes-nous pris au piège de polariser ainsi la technique dans l'évaluation que nous voulons en faire ? Les choses ne semblent pas être aussi claires. Dans la typologie, nous remarquons que s'insinue une ambivalence à l'égard de la technique que ne partagent ni la méfiance excessive de l'antiquité, ni l'emballement de la Renaissance et des Lumières. De la technophobie à la technophilie, il se développe un vaste ensemble de positions et de jugements qui vont des plus pessimistes aux plus optimistes.

Mais que signifient la technophilie et la technophobie ? De façon très simple, est technophile celui qui adopte une attitude positive envers la technique; à l'inverse, le technophobe éprouve plutôt un malaise, voire de l'hostilité à l'égard de la technique. Une forme de technophobie prend sa source dans la conception antique de la technique. Comme nous l'avons vu plus haut, les activités reliées aux besoins primaires de la vie quotidienne telles que manger, boire, se laver, se vêtir, etc., se situaient au plus bas de la hiérarchie des tâches, par contraste avec la réflexion et la contemplation. Le progrès technique risque de distraire l'homme et de le détourner de cette contemplation par laquelle il cherche l'origine et le sens de l'existence. Cette forme de technophobie,

construite sur une opposition entre l'action et la contemplation, Jean-Yves Goffi la qualifie d' « intemporelle<sup>71</sup> ».

À cette forme de technophobie fondée sur une conception de la place de l'homme dans l'univers et sur une hiérarchisation de ses activités, un autre type de technophobie s'ajoute, tirant son origine des conséquences néfastes d'une alliance entre la technique et la science. À partir de la Renaissance et jusqu'au XIXe siècle, le passage autant quantitatif que qualitatif d'une société agricole, paysanne et traditionnelle à une société industrielle et urbaine crée un bouleversement sans précédent des rapports sociaux et économiques. Par exemple, l'avènement de la production agricole industrielle force le déplacement d'une grande partie des populations rurales vers la ville et favorise l'apparition de la paupérisation d'une nouvelle classe ouvrière.

Lors du siècle suivant, la révolution industrielle prend de l'ampleur et illustre de façon éclatante jusqu'où peut mener une alliance entre la technique et la science au service d'une économie fondée sur la production à grande échelle. Pour ce faire, on procède à une rationalisation accrue du travail et à l'instauration du machinisme industriel. La Grande-Bretagne du XIXe siècle devient un modèle d'exploitation inhumain d'hommes, de femmes et d'enfants. Les êtres humains constituent une main-d'œuvre à bon marché qui sert les intérêts des puissants chefs d'industries. Ce genre de capitalisme deviendra la cible de Karl Marx dans son ouvrage *Le Capital*. Lewis Mumford qualifiera

---

<sup>71</sup> Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, p. 5.

« d'âge paléotechnique » cette période où triomphe le capitalisme marqué par le charbon et l'acier<sup>72</sup>.

Enfin, la technophobie contemporaine dénoncera les abus commis par les liens étroits entre l'argent, la techno-science et le machinisme. Au lieu d'être au service de l'homme, ils en deviennent les maîtres :

Le savant ne fait pas appel à la science afin d'arriver à voir plus clair dans sa propre pensée, mais aspire à trouver des résultats qui puissent venir s'ajouter à la science constituée. Les machines ne fonctionnent pas pour permettre aux hommes de vivre, mais on se résigne à nourrir les hommes afin qu'ils servent les machines. L'argent ne fournit pas un procédé commode pour échanger les produits, c'est l'écoulement des marchandises qui est un moyen pour faire circuler l'argent<sup>73</sup>.

Pour le technophile, la technique ne constitue pas un obstacle au bonheur de l'homme. Elle n'est pas non plus une sorte de mal nécessaire dont on doit espacer les fréquentations sous peine d'en subir les mauvaises influences. Sa présence et son développement manifestent une dimension inhérente au génie créateur de l'être humain et, par le fait même, n'entre nullement en contradiction avec l'affirmation d'une quelconque forme de transcendance. D'ailleurs, lors de la Renaissance, le projet de Bacon n'a jamais eu pour but d'acculer l'homme à faire le choix entre Dieu ou l'homme de la technique. Dans un esprit baconien, les hommes considèrent tout naturel ce nouveau rapport avec la nature qu'ils veulent comprendre, utiliser et transformer.

Aux XVIII<sup>e</sup> siècle, l'esprit pratique cherche à améliorer le bien-être des hommes qui vivent en société. Il est clamé tout haut que les avantages matériels ne sont pas dus à la

---

<sup>72</sup> Cité dans Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, p. 96.

<sup>73</sup> Simone WEIL, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, 1980, p. 120, cité dans Jean-Yves GOFFI, *La philosophie de la technique*, p. 11.

réflexion philosophique, mais au progrès de la technique. Voltaire écrira que « c'est à un instinct mécanique qui est chez la plupart des hommes que nous devons tous les arts, et nullement à la saine philosophie<sup>74</sup>. » Dans cette foulée, l'âge industriel donnera de plus en plus accès aux biens matériels, ouvrant progressivement la porte à la société de consommation telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Le technophile met l'accent sur le fait que la technique nous libère de nombreuses servitudes héritées de notre nature biologique. Les conditions de vie des sociétés modernes, notamment en ce qui concerne le logement, les moyens de transport et de communication, ainsi que la santé, pour ne nommer que ceux-ci, offrent aux hommes l'occasion de jouir d'une plus grande liberté de corps et d'esprit<sup>75</sup>.

La technique permet à celui qui œuvre dans ce domaine de développer des qualités humaines. Gabriel Marcel admet que « tout progrès technique comporte un certain investissement (d'attention, d'ingéniosité, de persévérance, etc.) qui se traduit lui-même par un sentiment de puissance ou de fierté; et il n'y a rien là que de normal et de licite<sup>76</sup>. » La maîtrise de certains aspects du réel grâce à la compétence et la dextérité du technicien ou du savant peut devenir aussi une source de joie « foncièrement saine et même noble<sup>77</sup>. » Dans cette perspective, ce serait imprudent de faire bon marché de la technique sous prétexte qu'elle puisse devenir l'outil d'esprits soit mal intentionnés, soit inconscients de leurs choix.

---

<sup>74</sup> Cité dans Pierre DUCASSÉ, *La technique et le philosophe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p. 78.

<sup>75</sup> HH p. 65; DS p. 13.

<sup>76</sup> HH p. 64.

<sup>77</sup> DS p. 18.

### 2.3 La technique : une réalité neutre ?

Après ce parcours schématique, la réponse à la question qui consiste à savoir si Gabriel Marcel est technophile ou technophobe devient plus facile à donner. Il n'existe pas, contrairement à ce que certains auteurs affirment, une vision pessimiste et un rejet de la technique chez Gabriel Marcel<sup>78</sup>. Le point faible des critiques formulées à son encontre tient au fait qu'elles confondent l'évaluation que Gabriel Marcel fait de l'utilisation de la technique et la valeur qu'il attribue à la technique en elle-même. Autrement dit, une mauvaise utilisation de la technique ne doit pas mener à une condamnation de la technique en soi. Dès 1944, Gabriel Marcel prend soin de faire cette différence entre les techniques en elles-mêmes et les conséquences de leur utilisation dans nos sociétés :

Les progrès techniques considérés non pas en eux-mêmes, non pas bien entendu dans les principes qui les ont rendus possibles, mais dans leur incorporation à la vie quotidienne de chacun, n'ont pu s'effectuer sans une perte de substance humaine qui en est la contrepartie souvent malaisément discernable. (...) Mais là où il s'agit des rapports secrets entre les êtres, les ravages opérés par la révolution de la technique sont plus difficiles à reconnaître et à comprendre<sup>79</sup>.

La technique, quoique l'on puisse en mésuser, ne se présente pas comme un incident de parcours que l'on doit oublier. C'est un phénomène dont l'homme doit prendre acte et qu'il doit intégrer dans son évolution :

(...) c'est une illusion, disais-je, de s'imaginer que l'homme effrayé par les conséquences que peut engendrer le développe-

---

<sup>78</sup> Ces auteurs sont : J. LALOUP et J. NÉLIS, *Hommes et Machines. Initiation à l'Humanisme technique*, Paris, Casterman, 1953; J. LACROIX, *Le socratisme chrétien de Gabriel Marcel*, dans J. LACROIX, *Panorama de la philosophie contemporaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968; E. SOTTIAUX, *Gabriel Marcel. Philosophe et dramaturge*, Paris/Louvain, Béatrice-Nauwelaerts/Nauwelaerts, 1956. Du côté anglophone, mentionnons : S.V. ZVIDEMA, « G.M. : A critique », dans « *Philosophy Today* », 4, Winter 1966, p. 283-285.

<sup>79</sup> HV p.104.

ment de la technique, devrait s'interdire à lui-même l'usage de pouvoirs dont il a reconnu le caractère redoutable. La technique est quelque chose qu'il est désormais tenu de porter, d'assumer sous peine de se nier lui-même. Ce n'est pas un fardeau qu'il peut déposer pour alléger sa marche<sup>80</sup>.

Le retour à une époque où la science et la technique n'étaient ni aussi développées, ni aussi liées, constituerait une négation des progrès effectués en ces domaines et mènerait au déclin de notre civilisation. Ici, la technophobie gandhiste est directement visée<sup>81</sup>.

Dans la même veine, mais avec une insistance assez marquée sur le caractère positif de la technique, Gabriel Marcel ne considère nullement que « que la technique soit par elle-même un mal et que ses progrès doivent être condamnés. » Adhérer à ce jugement ne serait que du « pur enfantillage<sup>82</sup>. » D'ailleurs, suite à la définition qu'il en donne dans *Les hommes contre l'humain*, il affirme clairement que comprise ainsi,

la technique ne peut pas être considérée comme mauvaise; si on l'envisage en elle-même, je l'ai déjà dit, elle est beaucoup plutôt un bien ou l'expression d'un bien, puisqu'elle n'est en somme qu'une spécification de la raison dans son application au réel. Condamner la technique, c'est donc prononcer des mots vides de sens<sup>83</sup>.

Une telle défense de la technique dans un livre qui en dénonce sans hésitation les graves dérives montre un jugement équilibré de la part de son auteur. Toutefois, malgré ces considérations très positives sur la technique, une dernière question reste à éclaircir : selon Gabriel Marcel, la technique est-elle « neutre » ? Si nous la posons, c'est parce que

---

<sup>80</sup> Gabriel MARCEL, *L'homme problématique*, Paris, Aubier, 1955, p. 60-61; DS p. 39-40.

<sup>81</sup> DS p. 39-40. Gandhi souhaitait le retour d'une période pré-technique.

<sup>82</sup> HH p. 63.

<sup>83</sup> HH p. 63-64.

nous nous sommes rendus compte qu'il existe une interprétation de la pensée de Gabriel Marcel qui va en ce sens et avec laquelle nous aimerions entrer dans un court dialogue.

Dans son livre *Technique et dignité humaine. Perspectives contemporaines à partir de Gabriel Marcel*, Donatien Nseka affirme qu'à l'instar d'Habermas, Gabriel Marcel soutient « la thèse de l'innocence ou de la neutralité axiologique de la technique<sup>84</sup>. »

Pour étayer ce point de vue, l'auteur cite le passage suivant :

Je n'admets plus un seul instant qu'on puisse condamner les techniques, je crois que les techniques sont bonnes en elles-mêmes; en revanche, je pense qu'on pense qu'on peut en faire un mauvais usage et qu'on risque surtout d'attacher trop peu d'importance aux fins auxquelles ces techniques doivent rester subordonnées<sup>85</sup>.

Comment peut-on parler de la « neutralité » des techniques si, dans les prémisses, celles-ci sont considérées « bonnes en elles-mêmes » ? D'ailleurs, Gabriel Marcel emploie des expressions similaires en d'autres endroits pour souligner le caractère positif des techniques<sup>86</sup>. Il ne dit pas que les techniques sont bonnes *en autant* qu'elles soient bien utilisées; il précise qu'elles sont bonnes *en elles-mêmes*. Autrement dit, le statut des techniques ne dépend pas purement et simplement de leur utilisation. La qualité positive de la technique lui est conférée d'abord par le fait qu'elle provient des hommes qui se frottent aux réalités concrètes du monde et qui s'y adaptent grâce à leur intelligence. La technique naît des nécessités et des exigences de la vie qui s'imposent aux hommes ordonnés à l'inventivité. C'est en ce sens que Gabriel Marcel comprend la

---

<sup>84</sup> Donatien B. NSEKA,, *Technique et dignité humaine. Perspectives contemporaines à partir de Gabriel Marcel*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 1998, p. 221.

<sup>85</sup> NSEKA, *Technique et dignité humaine*, p. 221. L'auteur cite un passage de Gabriel Marcel dans ERM, p. 100.

<sup>86</sup> HH p. 50; 56; 63. DS p. 14.

technique comme « l'expression d'un bien, puisqu'elle n'est en somme qu'une spécification de la raison dans son application au réel<sup>87</sup>. »

Il semblerait d'ailleurs étrange qu'une spécification aussi inhérente à l'homme se trouve projetée dans une sphère de neutralité, n'attendant sa qualification morale qu'au moment de son utilisation. Rien, dans la pensée de Gabriel Marcel, ne suggère cette voie, d'autant plus qu'on n'y trouve pas le terme « neutre » pour qualifier la technique.

Dans cette optique, il vaut la peine de souligner la remarque que fit le philosophe Pierre Ducassé au sujet de Gabriel Marcel. En Occident, un fort courant considère que la technique n'est ni un mal, ni un bien « en soi ». Elle est totalement neutre, et sa qualification morale dépend de l'utilisation que l'on en fera, « mais pour Gabriel Marcel, le rapport concret qui tend à s'établir entre la technique et l'être humain compliquera nécessairement les choses<sup>88</sup>. »

Ce concept de neutralité prend sa source dans l'idéalisme kantien selon lequel seul le sujet peut se voir attribuer une qualification morale, bonne ou mauvaise. Les techniques, parce que purs instruments, ne peuvent qu'être neutres. En fait, elles « n'offrent que des intermédiaires à l'action<sup>89</sup>. » Le sujet, complètement séparé de l'objet, n'imprègne pas celui-ci d'une « intention réifiée », comme nous le mentionnions plus haut. Or, parce qu'une technique est élaborée par un sujet conscient animé par une fin en particulier, elle tient le rôle d'un intermédiaire intentionnel chargé d'un poids moral. Ainsi, « au minimum, on doit pouvoir retrouver dans les techniques mêmes, dans leurs formes, dans

---

<sup>87</sup> HH p. 63-64.

<sup>88</sup> DUCASSÉ, *Les techniques et le philosophe*, p. 7.

<sup>89</sup> L. BIBAUD et B. LATOUR, « Technique », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, t.2, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 2550.

leurs procédés, comme un reflet des valeurs morales du sujet<sup>90</sup>. » La « neutralité » de l'objet technique semble négliger ce lien profond entre le sujet et l'objet.

Ce court détour à propos de la neutralité de la technique ne mettra pas fin au débat, loin s'en faut ! Mais il permet au moins de prendre conscience des diverses interprétations qui existent de la pensée de Gabriel Marcel. Si, par rapport à lui, nous privilégions l'interprétation selon laquelle la technique n'est pas neutre, c'est non seulement par le refus de ce que nous considérons comme une séparation artificielle entre l'intention du sujet et son objet, mais aussi par cohérence avec l'idée de la responsabilité des personnes dans la dégradation des liens intersubjectifs.

Contrairement aux conclusions auxquelles peut nous mener une lecture superficielle des œuvres de Gabriel Marcel, nous découvrons chez celui-ci une conception positive de la technique, ainsi que de ses progrès. Néanmoins, la technique peut se dégrader et devenir un moyen tragique de déshumanisation qui revêt plusieurs formes. Dans la prochaine section, notre but sera justement de montrer comment se situe la pensée de Gabriel Marcel dans le temps à l'égard de la technique en commentant brièvement ses principaux ouvrages. Pour ce faire, nous nous inspirerons de la grille de Carl Mitcham.

#### 2.4 Le mouvement de la pensée de Gabriel Marcel selon la typologie de Carl Mitcham.

Comme nous l'avons spécifié au début du premier chapitre, notre but n'est pas d'effectuer une analyse comparative entre la pensée de Gabriel Marcel et celle de Carl Mitcham. D'un point méthodologique, la grille d'analyse de Carl Mitcham sert non seu-

---

<sup>90</sup> Laurent BIBAUD et Bruno LATOUR, « Technique », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, p. 2550.

lement à situer d'une manière plus rigoureuse la pensée de Gabriel Marcel à un moment précis de sa vie, mais aussi à en mieux saisir le mouvement dans le temps. De plus, les points de repères de cette grille d'analyse nous aident, sans trahir le caractère non systématique de la pensée de Gabriel Marcel, et c'est là le défi, d'en déceler les éléments permanents. Enfin, précisons que nous nous concentrons sur la grille qui se rapporte aux attitudes des trois grandes époques à l'endroit de la technique.

Le lecteur s'apercevra que l'espace donné à la réflexion sur la technique est inégale dans les œuvres de Gabriel Marcel. Certains livres n'en contiennent qu'une infime partie, tandis que d'autres en consacrent beaucoup plus. La longueur de nos commentaires reflètera ce fait.

### 1) *Journal métaphysique* (1913)

Déjà, Gabriel Marcel découvre qu'un lien existe entre la science et la technique :

(...) ce dont il n'y a pas de technique possible, il ne peut *a fortiori* y avoir de science<sup>91</sup>.

Une fois cet aspect épistémologique relevé, il ne pousse pas plus loin l'enquête sur les implications relatives à l'éthique et à la transcendance, contrairement à ce qu'il fera plus tard.

### 2) *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (1933)

Dans cette conférence, qui constitue un des chefs-d'œuvre de la pensée de Gabriel Marcel, se trouvent les grandes intuitions qu'il développera au cours des années subsé-

---

<sup>91</sup> Gabriel MARCEL, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, p. 47.

quentes . Ses positions face à la technique se prennent sous le signe de la prudence. La technique assumée par la face fragile de l'homme qu'est « le monde du problématique<sup>92</sup> » peut lui donner l'illusion qu'elle peut diminuer ses peurs et le tirer de sa situation précaire. L'homme donne à la technique un statut qu'elle ne mérite pas et du coup, risque de se compromettre en misant trop sur elle :

(...) nous devons reconnaître que cette technique se révèle incapable de le *sauver de lui-même*, et se montre même susceptible de conclure avec l'ennemi qu'il porte au fond de soi les plus redoutables alliances<sup>93</sup>.

L'emprise de la technique sur l'homme conduit celui-ci à une perte de contrôle sur ses propres réalisations. Le moyen d'échapper à ce piège et de se ressaisir consiste à recourir à la réflexion seconde qui se traduit par le recueillement<sup>94</sup>.

Gabriel Marcel fait preuve d'un scepticisme avoué face aux prétentions du progrès technique. Il affiche une attitude qui s'inspire de la conception antique et romantique au sujet de la technique. Tout en évitant un rejet formel de celle-ci, il s'interroge sur sa capacité à répondre aux attentes existentielles de l'homme.

### 3) A) *Être et avoir* (Journal métaphysique. 1928-1933)

Gabriel Marcel poursuit sa réflexion dans la même veine que l'œuvre précédente. Il réaffirme le lien entre la technique, le problématique (ou l'avoir), le désir et la crainte.

---

<sup>92</sup> Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris/Louvain, Vrin/Nauwelaerts, 1949, p. 71.

<sup>93</sup> PA p. 72.

<sup>94</sup> PA p. 72.

En contrepois, il apporte la dimension du métaproblématique qui répond plus adéquatement aux questions concernant « l'être tout entier<sup>95</sup> ».

La mention des vertus de patience et d'humilité<sup>96</sup>, ainsi que du métaproblématique, montre bien que Gabriel Marcel, sous ce rapport, se rattache à la pensée antique.

#### B) *Être et avoir* (Réflexions sur l'irréligion et la foi)

Dans cette deuxième partie d'*Être et avoir*, Gabriel Marcel développe plus en profondeur les conséquences du progrès technique sur la capacité de l'homme à garder le sens de la transcendance :

C'est en réalité dans l'esprit même de la technicité que résident, je crois, les difficultés les plus graves auxquelles se heurte aujourd'hui pour beaucoup de consciences parfaitement honnêtes l'idée même de vie, ou plus exactement, de vérité religieuse<sup>97</sup>.

C'est la première fois qu'il aborde explicitement un lien entre la technique et la religion.

Un nouvel aspect abordé est le rapport au monde qu'instaure l'esprit technique. Non seulement le monde est-il vu comme un lieu dont il faut exploiter et dompter ses principales composantes<sup>98</sup>, mais il est perçu comme un immense échafaudage, un mécanisme duquel l'homme ne semble plus se percevoir comme partie intégrante<sup>99</sup>.

Dans le cadre de cette réflexion, Gabriel Marcel définit la transcendance comme une « espèce d'intervalle absolu, infranchissable qui se creuse entre l'âme et l'être, en tant que celui-ci se dérobe à ses prises.<sup>100</sup> »

<sup>95</sup> Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 252.

<sup>96</sup> EA (1935), p. 78-79.

<sup>97</sup> Gabriel MARCEL, *Être et avoir. Réflexions sur l'irréligion et la foi*, coll. « Foi vivante », 86, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 21.

<sup>98</sup> EA (1968), p. 23.

<sup>99</sup> EA (1968), p. 23-24.

<sup>100</sup> EA (1968), p. 28.

Ici se présente nettement l'opposition qui existe entre la vision antique insistant sur l'harmonie avec le cosmos, et celle de la Renaissance où l'homme se considère maître de la nature en se posant comme une créature « en face » d'elle. Dans un autre langage, Gabriel Marcel confirme aussi le danger de voir la technique détourner l'homme de Dieu.

#### 4) *Du refus à l'invocation* (1940)

Cette œuvre, abordant très peu le problème de la technique, souligne tout de même la difficulté qu'elle a à favoriser l'accès à un être transcendant<sup>101</sup>. Le constat sur la technique comme moyen de domination sur les éléments du monde revient aussi<sup>102</sup>. L'approche antique continue toujours d'influencer Gabriel Marcel.

#### 5) *Homo viator* (1944)

Tout en reconnaissant les bienfaits des progrès techniques, il en observe quand même ses effets troubles : « (...) Mais là où il s'agit des rapports secrets entre les êtres, les ravages opérés par la révolution de la technique sont plus difficiles à reconnaître et à comprendre<sup>103</sup>. » Il revient aussi sur le thème de la difficile harmonisation de la technique avec l'ordre naturel des choses<sup>104</sup>. Il dénonce également le fait que l'homme de la technique ait de la réticence à se mettre « à la disposition de la vie<sup>105</sup>. »

Ces préoccupations, notamment sur les rapports entre les êtres, montrent l'attitude ambivalente influencée par la période romantique. Quant à ce qui a trait à l'harmonie

---

<sup>101</sup> Gabriel MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 191.

<sup>102</sup> RI p. 287.

<sup>103</sup> Gabriel MARCEL, *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944, (Nouvelle édition revue et corrigée, 1963), p. 104.

<sup>104</sup> HV p. 119.

<sup>105</sup> HV p. 148.

avec la nature, les vues de Gabriel Marcel relèvent encore de l'approche antique. À noter toutefois qu'en ne condamnant pas la technique en elle-même, il s'approche de l'attitude positive de la Renaissance.

6) *Le mystère de l'être* (1951)

À l'instar du *Refus à l'invocation*, cette œuvre majeure qui constitue jusqu'alors la meilleure synthèse de la pensée de Gabriel Marcel, aborde très peu la question de la technique. Cependant, on y retrouve la notion d'humilité dont la carence risque de transformer la technique en « technocratie ou technomanie<sup>106</sup>. »

7) *Les hommes contre l'humain* (1951)

Dans ce livre, Gabriel Marcel présente une analyse plus approfondie et plus serrée qu'il ne le fit auparavant sur les répercussions de la technique sur l'homme. Il ne cesse de rappeler comment il serait fautif de condamner la technique en soi :

Il n'y aurait, il faut le répéter, avec insistance, aucun sens à regarder la technique en général, ou une technique en particulier, comme étant par elle-même affectée d'un indice spirituel négatif. Il serait plus exact de dire qu'à la rigueur une technique prise en elle-même est bonne en tant qu'elle incarne une certaine puissance authentique de la raison<sup>107</sup>.

D'autre part, dans le prolongement de sa réflexion amorcée dans *Être et avoir*, il constate que le progrès technique crée des embûches au développement de la vie spirituelle, contemplative et réflexive. Ainsi, « ce qui paraît certain, c'est que le progrès et l'extrême

---

<sup>106</sup> Gabriel MARCEL, *Le mystère de l'être*, vol. II *Foi et réalité*, Paris Aubier, 1951, p. 86.

<sup>107</sup> Gabriel MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, La Colombe, 1951, p. 46-47. Voir aussi p. 50, 56, 63, 88, 98.

diffusion des techniques tendent à créer une atmosphère spirituelle, aussi peu favorable que possible à l'exercice de la réflexion<sup>108</sup>. »

En réitérant l'appel à une plus grande maîtrise de soi face au progrès technique<sup>109</sup>, il demeure fidèle à ce qu'il déclarait presque vingt ans auparavant, à savoir que l'homme a de plus en plus de difficulté à « maîtriser sa propre maîtrise<sup>110</sup>. » La fascination qu'exerce la technique sur l'homme risque d'entraîner celui-ci dans l'idolâtrie et l'orgueil<sup>111</sup>, ainsi que dans la perte du sens d'autrui. L'autre devient de plus en plus évanescent<sup>112</sup>.

Gabriel Marcel introduit furtivement certaines notions théologiques telles que le Christ, l'Esprit et le péché<sup>113</sup>. Il tient aussi compte de la dimension eschatologique de la dérive technique<sup>114</sup>.

Son attitude à l'égard de la technique demeure fondamentalement positive, c'est-à-dire qu'il ne la condamne pas comme telle. Toutefois, l'insistance sur les conséquences du progrès technique sans une régulation impliquant la dimension religieuse apparaît de plus en plus évidente, notamment par l'utilisation de certaines notions théologiques.

Gabriel Marcel cherche à rallier ce qu'il y a de meilleur dans chacune des trois attitudes face à la technique : l'importance de la transcendance pour l'antiquité; l'approche positive envers la technique pour la Renaissance et les Lumières; le souci de maintenir les liens sociaux pour le romantisme.

---

<sup>108</sup> HH p. 12. Voir aussi p. 45, 52, 58, 76.

<sup>109</sup> HH p. 46 et p. 198.

<sup>110</sup> PA p. 72.

<sup>111</sup> HH p. 50 et p. 75.

<sup>112</sup> HH p. 200.

<sup>113</sup> HH p. 25 et p. 97.

<sup>114</sup> HH p. 97 et p. 169.

### 8) *Le déclin de la sagesse* (1954)

Le titre nous dit déjà à quelle enseigne loge Gabriel Marcel. Dans ce livre, il confirme davantage sa réflexion autour de l'impact des progrès techniques sur l'homme. Il met encore l'accent sur le côté positif des techniques, tout en y ajoutant l'exultation qu'elle produit chez le technicien qui maîtrise son art<sup>115</sup>. Il ne déroge pas à ce qu'il prônait dans *Les hommes contre l'humain*, en ce sens qu'il sert une mise en garde contre l'enchaînement par l'orgueil que les techniques peuvent induire chez l'homme<sup>116</sup>. Cette attirance envers la technique peut détourner l'homme de la réflexion seconde que Gabriel Marcel n'hésite pas à identifier à la sagesse<sup>117</sup>. Il évoque encore le danger d'une césure entre le « connaissant et le connu », car si celui qui connaît oublie sa propre nature, l'aliénation qui s'ensuit entraîne un manque de respect envers tout sujet humain<sup>118</sup>. La notion de péché revient encore et désigne ici l'entraînement de l'homme dans le tourbillon de la technique<sup>119</sup>. D'ailleurs, nous y reviendrons au cinquième chapitre.

Gabriel Marcel montre qu'il se dissocie de plus en plus de la méfiance propre à l'antiquité face à la technique tout en gardant l'exigence d'une dimension transcendante pour faire contrepoids à ses abus. Du même souffle, il renforce la caractère positif de l'approche de la Renaissance et des Lumières. Le souci de sauvegarder la dignité du sujet humain montre l'influence du romantisme.

---

<sup>115</sup> Gabriel MARCEL, *Le déclin de la sagesse*, Paris, Plon, 1954, p. 18.

<sup>116</sup> DS p. 26.

<sup>117</sup> DS p. 25.

<sup>118</sup> DS p. 35.

<sup>119</sup> DS p. 34.

### 9) *Présence et immortalité* (1959)

Même si la question de la technique est à peine effleurée, il mentionne au passage des problèmes susceptibles d'apparaître avec le progrès des techniques, soit la réduction du réel aux représentations du monde technique<sup>120</sup> et le rapport dysharmonique de l'homme avec la nature<sup>121</sup>. On reconnaît d'emblée les préoccupations vues précédemment sous le regard de la pensée antique.

### 10) *La dignité humaine et ses assises existentielles* (1964)

Une dizaine d'années après la publication de *Le déclin de la sagesse*, Gabriel Marcel se porte à la défense de la dignité humaine à lumière de ses réflexions antérieurs auxquelles il ne déroge pas. Fidèle à lui-même, il rappelle l'importance du recueillement<sup>122</sup> et de l'humilité<sup>123</sup> pour lutter contre une emprise de la technique de plus en plus déshumanisante risquant, selon son expression, de mener à « une pulvérisation du sujet<sup>124</sup>. » L'influence de la pensée antique et du romantisme demeure toujours évidente.

### 11) *Searchings* (1967)

Dans ce texte, publié à la fin de sa vie, Gabriel Marcel nous offre un condensé de sa pensée à propos de la technique. Des éléments familiers reviennent, mais cette fois-ci présentés avec une amplification caractérisée par un sentiment d'urgence. Il se demande si la vision de la science et de la technique ne sont pas en voie de devenir la nouvelle forme de sagesse du monde moderne avec toutes les conséquences qui risquent d'en dé-

---

<sup>120</sup> Gabriel MARCEL, *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 68.

<sup>121</sup> PI p. 136.

<sup>122</sup> Gabriel MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 111.

<sup>123</sup> DH p. 217.

<sup>124</sup> DH p. 213.

couler; par exemple, le mépris de la réflexion philosophique ou de ce qui semblerait remettre en question le progrès technique<sup>125</sup>. Le pouvoir que l'homme acquiert au moyen de la technique l'amène à se voir plus comme créateur autosuffisant<sup>126</sup> et imbu de lui-même<sup>127</sup>.

Gabriel Marcel introduit aussi de nouveaux aspects, ou du moins précise sa pensée. Par exemple, dans le contexte de la guerre froide, il mentionne que la réduction de l'existence à la pensée technique est commune aux mentalités russe et américaine<sup>128</sup>. Il affirme clairement que la façon dont la technique évolue l'identifie comme un produit de l'idéalisme<sup>129</sup>. Enfin, Gabriel Marcel soulève le problème de la désacralisation de l'existence, notamment en ce qui concerne la famille et ce qui s'y rapporte<sup>130</sup>.

Ce texte, qui couronne de nombreuses années de réflexion sur la technique, hérite sans l'ombre d'un doute des approches de l'antiquité et du romantisme.

## 12) *Entretiens Ricoeur-Marcel* (1967)

Sans développer cette question comme il le fit auparavant, Gabriel Marcel, en continuité avec ce qu'il écrivit dans *Searchings*, réaffirme l'importance de la dimension du sacré chez l'être, et sur ce point, souligne son affinité avec Heidegger<sup>131</sup>. Il va de soi que l'attention accordée au respect de l'être humain montre l'influence du romantisme.

Dans ce premier chapitre, nous avons deux objectifs. Le premier était d'expliquer globalement la typologie de Carl Mitcham afin de mieux cerner la pensée de Gabriel

---

<sup>125</sup> Gabriel MARCEL, *Searchings*, New-York, Newman Press, 1967, p. 38, p. 44-45.

<sup>126</sup> S p.42-43.

<sup>127</sup> S p. 52.

<sup>128</sup> S p. 34.

<sup>129</sup> S p. 46.

<sup>130</sup> S p. 51.

<sup>131</sup> Gabriel MARCEL, *Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1968, p. 105.

Marcel sur la technique. Le découpage de la technique en ses différentes composantes que sont l'objet, la connaissance, l'activité et la volonté nous a permis d'identifier certaines tendances dans les réflexions de Gabriel Marcel. Par exemple, lorsque nous avons examiné la technique sous l'angle de la volonté, nous avons mieux compris en quoi elle implique la dimension de la transcendance.

Ensuite, nous avons passé au crible ces composantes à la lumière des attitudes de base de l'antiquité, de la Renaissance et des Lumières, puis du romantisme. Grâce aux recouplements des composantes avec ces attitudes de base, nous avons pu déterminer avec plus de certitude ce qui influença le jugement que porta Gabriel Marcel sur les conséquences du progrès technique sur le monde.

Notre deuxième objectif était de vérifier jusqu'à quel point la pensée de Gabriel Marcel fut constante sur une longue période de temps à propos de la technique. Indubitablement, Gabriel Marcel se montra, quant au fond de sa pensée, d'une fidélité sans faille. Si ses écrits de l'entre-deux guerres purent nous laisser croire qu'il se dirigeait du côté des technophobes, il affirmera explicitement, au lendemain du deuxième conflit mondial et ce, jusqu'à la fin de sa vie, que la technique est bonne en elle-même.

Les circonstances l'incitèrent régulièrement à revenir sur certains aspects de sa pensée, moins pour en changer les intuitions fondamentales que pour en préciser ou nuancer leurs significations. Cela se vérifie en ce qui concerne la technique. Gabriel Marcel ne s'attarde pas à l'étude de la technique comme telle, mais à ses effets souterrains, non décelables à court terme, mais surgissant peu à peu dans les personnes et les divers segments de la société.

En lisant bien attentivement ses analyses, nous avons constaté qu'il puise sa réflexion dans la pensée antique et romantique, surtout en ce qui a trait à la transcendance et aux liens sociaux, d'où, en ce dernier cas, l'importance donnée à la personne humaine. Cette influence se manifeste également dans le souci de maintenir des liens harmonieux avec la nature.

Son attitude positive envers la technique est tributaire de l'époque de la Renaissance et des Lumières. Selon lui, la technique exprime beaucoup plus les richesses de l'intelligence humaine que sa malice. Toutefois, la puissance d'attraction qu'exerce le développement des sciences et des techniques sur l'homme peut mener à de nombreuses dérives. Pour employer une image, les chevaux de la science et de la technique doivent être tenus par les brides de ce que l'on trouve de meilleur dans la pensée antique et romantique.

Tout au long du deuxième chapitre, nous avons donné quelques aperçus de ces dérives : l'esprit d'abstraction ou l'objectivation d'autrui, l'indifférence face à la réflexion, l'idolâtrie de la technique, le sentiment grandissant d'orgueil menant à l'autosuffisance et à la négation progressive d'une dimension transcendante qui fonde le monde, etc.

Ces dérives peuvent être désignées sous le terme de déshumanisation de l'être humain. Pour Gabriel Marcel, l'oubli de la transcendance est la cause principale de cette déshumanisation. Mais que signifie la transcendance pour Gabriel Marcel ? Quels en sont les éléments qui s'y rattachent afin de mieux les assumer et humaniser davantage notre monde ? Telles sont les questions auxquelles nous voulons répondre dans les deux prochains chapitres.

## **Chapitre II. En route vers la transcendance : quelques éléments clés**

Avant d'entrer de plain-pied dans l'étude de la transcendance chez Gabriel Marcel, il est essentiel de connaître certains éléments clés de sa méthode philosophique. La raison en est que le recours à la transcendance risque d'être perçue comme une réponse adventice et artificielle aux interrogations fondamentales sur l'homme si un effort sérieux de compréhension sur celui-ci n'est pas entreprise. La crédibilité de l'invocation de la transcendance ne peut s'établir que sur la base d'une écoute attentive des aspirations de l'homme, quelles qu'elles soient. L'homme qui connaît, qui cherche le bonheur et l'amour; qui souffre et qui meurt devient le sujet d'une telle écoute.

Par son approche particulière, Gabriel Marcel découvre des brèches dans les efforts de l'homme en quête de sens; et les éléments de sa méthode que nous présenterons nous aideront à identifier des voies qui nous donnent accès à une autre dimension qui, alors, n'apparaîtra plus comme une consolation facile, mais comme la source, au départ imperceptible, qui aime toute activité humaine afin de la mener à son accomplissement final.

### **1. Le sentir et le corps : considérations générales**

Le lien entre la transcendance et la technique ne semble pas évident au premier coup d'œil. Il prend plutôt l'allure d'un couple dépareillé. Mais pourquoi une telle impression existe-t-elle ? Dans un premier temps, il semble normal qu'il en soit ainsi, puisque leurs objets sont différents. Toutefois, lorsque nous observons les effets du progrès technique

sur nos sociétés, certaines questions surgissent, dont l'une porte sur le sens de l'activité technique. Nous assistons à l'amorce d'une tentative pour combler le hiatus entre la transcendance et la technique.

Dans le premier chapitre, nous avons vu que cette préoccupation s'est manifestée sous la forme d'une interrogation sur le rôle de la technique dans le développement des sociétés humaines. Les réactions face aux conséquences de la technique diffèrent selon les époques. Néanmoins, elles possèdent quelque chose en commun, à savoir qu'elles proviennent d'une réflexion, d'une part, sur la nature et l'utilisation de la technique, et d'autre part, sur le rapport que l'homme entretient avec la nature.

Mais cette réflexion s'effectue par un être qui vit dans un monde avec lequel il entre en relation à divers degrés. Inséré dans le monde, cet être prend progressivement conscience de sa présence. L'homme, cet « être incarné<sup>1</sup> », sent d'abord qu'il existe avant de réfléchir sur cette condition particulière. Il fait l'expérience de l'« existentialité<sup>2</sup> », c'est-à-dire de l'existence comprise comme une participation à tout ce qui, comme lui, existe. Ce premier type de contact avec le réel constitue la conscience immédiate<sup>3</sup>.

En réaction à l'idéalisme et au scepticisme, Gabriel Marcel choisit donc l'expérience concrète du réel comme le point de départ de son investigation philosophique. Il repousse l'idée que le sujet pensant s'impose au réel en le structurant et en l'organisant. Au contraire, c'est plutôt le réel qui s'impose au sujet pensant : « (...) je ne suis au monde que pour autant que celui-ci n'est pas ma représentation, pour autant, dirai-je, qu'il

---

<sup>1</sup> Gabriel MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 33.

<sup>2</sup> RI p. 36.

<sup>3</sup> RI p. 36; René DAVIGNON, *Le mal chez Gabriel Marcel : comment affronter la souffrance et la mort*, Montréal, Bellarmin, 1985, p. 39.

m'informe<sup>4</sup>. » Gabriel Marcel se rend compte que la compréhension du réel ne peut pas se faire sans cette mise au point, sinon tout effort de l'intelligence reviendrait à construire sur du sable. Le réalisme critique revient donc par le biais d'une approche qui redonne au corps toute son importance dans le processus de la connaissance.

La réflexion sur le rôle du corps dans la connaissance s'amorce déjà dans le *Journal métaphysique* et se poursuit dans *Refus et invocation*, ainsi que dans *Le mystère de l'être*. Notre but n'est pas d'en exposer tous les détails dans leur complexité, mais d'en souligner les grandes arêtes afin de mieux saisir l'épistémologie propre à Gabriel Marcel. Mais avant tout, l'entrée en matière passe inévitablement par le *Journal métaphysique*.

En effet, assez tôt dans sa réflexion philosophique, dès le 4 mai 1916, il écrit :

« Réalisé » ce soir avec une intensité prodigieuse :

- 1) que la sensation (conscience immédiate) est infaillible, qu'il n'y a en elle nulle place pour l'erreur.
- 2) qu'en ce sens la foi *doit* participer de la nature de la sensation (le problème métaphysique en ce sens c'est de retrouver par la pensée et par delà la pensée une nouvelle infaillibilité, un nouvel immédiat).
- 3) l'immédiat de la sensation est forcément un paradis perdu. La dialectique, le drame de la sensation c'est qu'elle doit être réfléchie, interprétée; par là l'*erreur* devient possible. L'erreur fait son entrée dans le monde avec la réflexion. Mais d'autre part la sensation non-réfléchie est en-deçà du plan du faillible.

Il s'agit de savoir si l'intellection ne participe pas, au plan de la pensée, de l'infaillibilité immédiate de la sensation<sup>5</sup>.

La sensation (ou le sentir) est une donnée incontournable sur le thème de la corporéité chez Gabriel Marcel. Celui-ci veut dépasser la dichotomie qui existe entre le corps et

---

<sup>4</sup> RI p. 44.

<sup>5</sup> Gabriel MARCEL, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, p. 131.

l'esprit. En fait, c'est après un long examen de sa pensée que l'on s'aperçoit que l'étude de la sensation avait pour but d'éviter que le sujet connaissant devienne lui-même réduit à un objet de connaissance, ce qu'il confirmera sans l'ombre d'un doute vers la fin de sa vie :

Je me permets de rappeler que c'est la réflexion sur le corps propre et sur la sensation qui me conduisit à penser que si moi, être humain, j'existe, c'est dans la mesure où j'ai un corps, où j'entretiens avec ce corps et par l'intermédiaire de ce corps avec le monde, des rapports que ne laissent en aucune façon réduire à ceux que détermine la pensée scientifique<sup>6</sup>.

Le sentir introduit l'homme dans un registre qu'il n'est plus accoutumé de vivre. Il est une voie par laquelle s'effectue une appropriation du réel dans toutes ses dimensions. En effet, à l'ère techno-scientifique et de la raison instrumentale, nous avons l'impression d'atteindre une forme d'achèvement, de sommet dans l'évolution de la civilisation. Il semble que ce soit le mode inévitable selon lequel l'homme doit s'accomplir. Or, ce qui apparaît comme un progrès peut n'être, en fait, que le résultat d'un arrêt de croissance ou paradoxalement, d'une excroissance développée à une étape particulière dont le caractère transitoire devient permanent. En anticipant sur ce que nous verrons plus loin, la réflexion première prend le pas sur la réflexion seconde.

Les progrès légitimes de la technique et de la science se réalisent souvent au détriment d'une dimension de la connaissance bien enfouie au cœur de nos multiples préoccupations. Le sentir nous introduit dans ce mode de connaissance. D'abord, le sentir ne se réduit pas aux cinq sens; et bien que leur rôle ne soit pas mis entre parenthèses, ce

---

<sup>6</sup> Gabriel MARCEL, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 264.

dont il s'agit ici, c'est la personne dans sa globalité capable de dire « je suis<sup>7</sup>. » Cette exclamation précède le cogito cartésien considéré comme le modèle épistémologique de toute connaissance du réel qui prévaut dans le monde des techniques et des sciences. La perception immédiate de soi-même, comme sujet, entre en conflit avec le rationalisme objectivant du cogito. Au lieu que le sujet saisisse le réel en se rendant disponible à une dimension qui le fonde et qui lui donne un sens, il se l'approprie par la voie réductrice de l'objectivité scientifique. Ainsi,

le rationalisme épistémologique qui fait de la science l'unique point de rencontre de toute considération valable de la réalité est donc condamné à méconnaître a priori « l'existentiel », à enfermer en dernière analyse le monde dans un « réseau d'abstraction » ou de structures quantitatives indifférentes et représentatives seulement des aspects les plus superficiels et grossiers de la vivante expérience de l'univers<sup>8</sup>.

Afin d'éviter une telle réduction du monde, une attention toute particulière sera donnée à la question du sentir dont l'exercice dépend du fait que j'ai un corps. Bien sûr, le corps peut se prêter à une étude objective de ses éléments, et c'est justement ce qui se passe dans les sciences bio-médicales. Dans ce cadre, l'objectivation s'exerce d'une façon positive<sup>9</sup>. Toutefois, si le corps peut être à la fois l'objet de connaissances scientifiques et techniques, et moyen de connaître le monde sensible, il n'en reste pas moins aussi la voie pour nous amener à connaître une dimension autre que celui-ci, car « je ne suis mon corps que pour autant que celui-ci présente un type de réalité essentiellement

---

<sup>7</sup> Gabriel MARCEL, *Le mystère de l'être*, vol. I *Réflexion et mystère*, Paris, Aubier, 1951, p. 127.

<sup>8</sup> Pietro PRINI, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Economica, Paris, 1984, p. 23.

<sup>9</sup> ME I p. 119-120. Cependant, le risque de dérive existe toujours. Pensons à l'eugénisme. Voir Jacques TESTART, *Le désir du gène*, François Bourin, Paris, 1992.

mystérieux, et qui ne se réduit pas aux déterminations, si complexes soient-elles, qu'il présente en tant qu'il est objet<sup>10</sup>. »

Mais l'emprunt de cette voie n'est possible que par l'affirmation d'une réalité qui, à première vue, peut sembler n'être qu'un truisme; néanmoins, dans un contexte où Gabriel Marcel cherche à s'éloigner d'une philosophie dont le présupposé serait l'impossibilité d'admettre « que quelque chose existe<sup>11</sup> », il devient nécessaire de trouver une assise solide pour qu'on ne puisse pas la remettre en question et à partir de laquelle une réflexion peut se développer. Cette assise, c'est ma propre existence. Elle constitue un « indubitable, non pas logique ou rationnel, mais existentiel; si l'existence n'est pas à l'origine, elle ne sera nulle part; il n'y a pas, je pense, de passage à l'existence qui ne soit escamotage ou tricherie<sup>12</sup>. » Cela veut dire aussi que le moyen par lequel je me rends compte de cet indubitable point de repère existentiel pour la réflexion, c'est mon corps : « J'existe : cela veut dire j'ai de quoi me faire connaître ou reconnaître soit par autrui, soit par moi-même en tant que j'affecte pour moi une altérité d'emprunt; et tout ceci n'est pas séparable du fait qu' « il y a mon corps<sup>13</sup>. » Mais cette expérience du sentir, bien qu'elle soit universelle, se réalise au sein de chaque sujet en particulier et n'est point interchangeable; personne ne peut prétendre la vivre à la place d'autrui : « (...) le sentir est indissolublement lié au fait que ce corps est mon corps et non pas un corps parmi d'autres<sup>14</sup>. »

---

<sup>10</sup> ME I p. 119.

<sup>11</sup> RI p. 25.

<sup>12</sup> RI p. 25.

<sup>13</sup> RI p. 27.

<sup>14</sup> ME I p. 120.

Maintenant que nous avons identifié les conditions grâce auxquelles le sentir peut s'exercer, à savoir l'affirmation de notre existence et la reconnaissance du rôle de notre corporéité singulière dans l'accès à une dimension plus vaste que l'univers « mathématico-expérimental <sup>15</sup> », il nous reste à expliquer en quoi consiste au juste le sentir (ou la sensation).

### 1.1 Le sentir

Dans un premier temps, nous aurions le réflexe de penser que le sentir implique la réception d'un message au même titre qu'un récepteur. Le sujet jouerait ce rôle de récepteur qui reçoit ce message émis à partir d'un objet externe : « Nous ne pouvons guère nous empêcher de traiter la sensation comme quelque chose qui est émis par X... et capté par un sujet, c'est-à-dire comme ce que, pour la commodité du langage, nous appellerons désormais un message<sup>16</sup>. » Cette manière de comprendre la sensation provient du sens commun et de l'approche des sciences modernes. Gabriel Marcel refuse de ramener la sensation à la simple traduction d'un message comme celui d'un ébranlement physiologique, car « ce serait lui substituer quelque chose à quoi elle ne laisse justement pas réduire<sup>17</sup>. » Plus précisément,

(...) le problème que nous devons nous poser est celui de savoir si la sensation prise en elle-même peut-être assimilée à un message. La réflexion nous montre que ceci est impossible; et que nous sommes dupes d'une illusion lorsque nous imaginons confusément que la conscience réceptive vient *traduire* en

---

<sup>15</sup> Pietro PRINI, *Gabriel Marcel...*, p. 21.

<sup>16</sup> JM p. 317 ; RI p. 37; ME I p. 121.

<sup>17</sup> RI p. 37.

sensation quelque chose qui lui est donné initialement comme phénomène physique, comme ébranlement par exemple<sup>18</sup>.

Si je sens que j'existe, c'est grâce à une perception directe, immédiate de mon existence, et cela ne passe pas par la traduction d'un message. En effet,

pour que mon activité de traducteur puisse s'exercer, il faut qu'elle porte sur un donné préalable; mais l'événement sensoriel que je suis sensé transcrire en langage sensoriel dans l'hypothèse envisagée, ne peut justement nous avoir été donné en aucune façon<sup>19</sup>.

La compréhension du terme « donné » mérite d'être précisée. Pour Gabriel Marcel, « ce qui m'est indubitablement donné, c'est l'expérience confuse et globale du monde en tant qu'existant (...) Qu'il nous suffise d'indiquer ici que cette assurance nous apparaît comme *constitutive* de ce qu'on a coutume d'appeler le sujet; elle ne lui est pas *apportée, fournie*<sup>20</sup>. » Ce « donné » n'est pas un objet que j'aurais à traduire, puisqu'il est inhérent à ma personne, corps-sujet. En ce sens, la sensation « est à la base de toute interprétation et de toute communication, elle ne peut donc être elle-même une interprétation ou une communication<sup>21</sup>. » L'intervention de mon corps dans le sentir nous amène à reconnaître « un immédiat non-médiatisable qui est la racine même de l'existence<sup>22</sup>. » Ceci nous amène donc à examiner d'un peu plus près comment Gabriel Marcel comprend le rôle du corps.

---

<sup>18</sup> RI p. 37

<sup>19</sup> ME I p. 123; JM p. 318.

<sup>20</sup> JM p. 313.

<sup>21</sup> RI p. 49.

<sup>22</sup> ME I p. 125.

## 1.2 Le rôle du corps

Le rapport que j'ai avec mon corps peut s'entendre de diverses manières, et il n'est pas sûr que la compréhension que je peux en avoir apparaisse aussi clairement à prime abord. Par exemple, que signifie l'expression « j'ai un corps » ? Peut-on l'entendre de la même manière que si je dis « j'ai un livre » ? Dire : « j'ai un livre », signifie que je reconnais l'existence d'une chose que je possède, tout en étant extérieure à moi-même; l'objet est là, devant moi, sans aucun rapport d'identité. Par contre, dire : « j'ai un corps », soulève un problème particulier. Dans ce cas, puis-je placer mon corps de telle sorte qu'il puisse être aussi extérieur à moi-même au même titre que le livre ? Évidemment, non. Ma personne ne peut se scinder en deux de telle sorte que mon esprit reconnaisse en face de lui ce corps dont il affirme en avoir la possession. En fait, « il n'y a pas à la rigueur de réduit intelligible où je pourrai m'établir en dehors ou en deçà de mon corps<sup>23</sup>. »

Une autre façon d'illustrer ce phénomène est la conception du corps comme instrument. Est-ce vraiment une façon adéquate de comprendre le corps ? Supposons que je tiens dans ma main un tournevis. Cet outil m'aide à exécuter certaines tâches que je ne pourrais pas accomplir normalement avec ma main; en quelque sorte, il est le prolongement de ma main. Encore une fois, cet outil se situe clairement à l'extérieur de moi-même. Or, si j'essaie de voir mon corps comme un instrument, de quelle réalité en sera-t-il au juste le prolongement ? Cette voie mène à une impasse, car

ce corps-ci, (*hoc corpus*, non pas *illud*), cet instrumentiste, puis-je le regarder comme étant lui-même un instrument- et de quoi?

---

<sup>23</sup> RI p. 31.

Il est tout à fait manifeste que je risque de m'engager ici dans une régression infinie : si l'instrumentiste est lui-même un instrument, de quoi est-il l'instrument ? etc.. [sic] Si je pense mon corps comme instrument, j'attribue par là, disons à l'âme dont il serait l'outil, les virtualités même dont il assurerait l'actualisation; cette âme, je la convertis en corps, et par conséquent le problème se pose à nouveau<sup>24</sup>.

Mais si j'essaie de résoudre cette ambivalence en disant que je suis mon corps, suis-je dans la bonne voie ? De nouveau, une difficulté apparaît, car si je m'identifie à mon corps, cela signifie que je me matérialise et que, du même coup, je me supprime comme sujet conscient, ce qui est inacceptable :

Cette identité supposée est un non-sens; elle ne peut être affirmée qu'à la faveur d'un acte implicite d'annulation du *je* et se change alors en une affirmation matérialiste : mon corps, c'est moi, mon corps existe seul. Mais cette affirmation est absurde; le propre de mon corps est de ne pas exister seul, de ne pas pouvoir exister seul<sup>25</sup>.

La compréhension que j'ai de la relation entre moi et mon corps semble se situer dans une impasse. Mais cette difficulté se résout dès que nous reconnaissons qu'il existe une tension entre dire que « j'ai un corps » et que « je suis mon corps »; ce rapport de différence et d'identité entre moi et mon corps, et qui ne peut se vivre par l'élimination de l'un de ces pôles au profit de l'autre, est une donnée incontournable de notre état d'être incarné :

Être incarné, c'est s'apparaître comme corps, comme ce corps-ci, sans pouvoir s'identifier à lui, sans pouvoir non plus s'en distinguer- identification et distinction étant des opérations corrélatives l'une à l'autre, mais qui ne peuvent s'exercer que dans la sphère des objets<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> RI p. 29; cf. JM p. 323; ME I p. 116.

<sup>25</sup> RI p. 30.

<sup>26</sup> RI p. 31.

Cela signifie que je peux me voir tantôt comme corps-sujet, tantôt comme corps-objet. Le corps-sujet expérimente le sentir comme un « immédiat non-médiatisable<sup>27</sup> », tandis que le corps-objet le vit comme message<sup>28</sup>. Le rapport qui existe entre le corps que *j'ai* et le corps que *je suis* est corrélatif au corps-objet et au corps-sujet. À une approche instrumentale, objectivante et médiante du réel, s'oppose une approche existentielle, immédiate et originaire qui précède toute réflexion. Ainsi, « l'existence n'est pas un *demonstrandum*, elle est un point de départ irrécusable, la pensée étant impliquée dans une présence originaire, dans une participation indécomposable qui la transcende<sup>29</sup>. »

Pour penser et exercer les puissances de ma raison sur le réel, je dois exister. La « conscience exclamative d'exister<sup>30</sup> » devancera toujours l'approche positiviste du monde. Le *je sens* du sentir ne se comprend que dans ma situation d'être incarné, « c'est-à-dire au fait d'être au monde<sup>31</sup>. » Gabriel Marcel ne se départira pas de cette conviction qu'il réitérera beaucoup plus tard en affirmant « que le fait d'éprouver des sensations est en réalité une spécification de l'être au monde<sup>32</sup>. »

Contrairement aux apparences, le sentir n'est pas un acte passif où le sujet subit quelque chose : « Sentir n'est pas subir; c'est seulement recevoir<sup>33</sup> »; mais cette réception a un caractère actif puisqu'elle s'inscrit dans la vocation du sujet à se réaliser concrètement. De plus, elle tient compte de la nature de celui-ci, car « on ne peut parler de

---

<sup>27</sup> ME I p. 125; cf RI p. 39.

<sup>28</sup> RI p. 39.

<sup>29</sup> Pietro PRINI, *Gabriel Marcel...*, p. 29.

<sup>30</sup> ME I p. 127.

<sup>31</sup> RI p. 33.

<sup>32</sup> Gabriel MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 67.

<sup>33</sup> ME I p. 134.

réception et par conséquent de réceptivité qu'en fonction d'une certaine préaffectation ou préordination<sup>34</sup>. »

### 1.3 La participation

Grâce au sentir, je vis une expérience originaire de participation au monde dans lequel j'existe, me donnant ainsi l'accès à une forme de connaissance autre que celle du domaine de la science et de la technique. Le sentir ne se dissocie pas de la participation, car « il est une participation immédiate de ce que nous nommons habituellement le sujet à une ambiance de laquelle nulle frontière véritable ne le sépare<sup>35</sup>. » Par le sentir, le sujet ne cherche pas à objectiver le monde; il y communité d'abord pleinement : « La sensation est à la lettre une communion<sup>36</sup> », écrit Merleau-Ponty. Elle exprime une unité primordiale entre le sujet et le monde.

L'exemple du paysan attaché à sa terre que Gabriel Marcel utilise pour expliquer la participation est éclairante. Au delà de ce que la terre rapporte économiquement au paysan, celui-ci y est attaché d'une manière qui dépasse toute description, toute analyse possible en concepts abstraits. Ainsi, le lien créé entre le paysan et sa terre illustre ce que veut dire la participation comme communion immédiate à une réalité qui ne se laisse pas réduire à une pure possession externe. Pour ce paysan, cet attachement « va au delà de ce qu'il voit, elle [la terre] est liée à son être<sup>37</sup>. » Une autre voie dont se sert Gabriel

---

<sup>34</sup> ME I p. 134.

<sup>35</sup> JM p. 322.

<sup>36</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 246, cité dans Jeanne-Parain VIAL, *Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveillé*, Paris, L'Âge d'Homme, 1989, p. 32.

<sup>37</sup> ME I p. 133.

Marcel pour nous faire comprendre ce que signifie la participation est l'art, et notamment la musique. Si nous comprenons bien son expérience personnelle, la beauté d'une pièce musicale l'introduit dans un état de réceptivité totale à une dimension qui transcende toute description. Les concepts cèdent la place à l'indicible. Le monde de l'art nous met en contact avec une forme de pureté originelle dans laquelle la création s'effectue. D'ailleurs, le monde de la musique devait exercer une influence déterminante dans la pensée de Gabriel Marcel. Par exemple, en travaillant au piano le *Pelléas et Mélisande* de Debussy, il observe que

nulle part plus que dans cette œuvre je n'ai pris conscience de l'analogie entre cet élément originel de l'univers que nous révèle l'artiste, et, d'une part, celui de l'expérience de l'enfant, d'autre part, celui qu'il nous est donné de retrouver par éclairs dans l'amour. Si on le considère négativement, le rôle essentiel joué par la musique dans mon œuvre philosophique pourrait d'ailleurs bien avoir consisté à mettre en déroute un certain conformisme spéculatif (...) Je n'hésiterai pas aujourd'hui à déclarer que si je me suis peu à peu détourné de la théorie de la connaissance, c'est justement parce que la musique m'a fait comprendre toujours davantage cette transcendance de la pensée par rapport à l'usage qu'elle fait d'elle-même lorsqu'elle s'applique aux objets et aux rapports qui les lient entre eux<sup>38</sup>.

À la forme de participation avec la nature et l'art s'ajoute celle qui se vit avec les multiples facettes de l'existence, à commencer par l'existence elle-même. Celle-ci ne se conçoit pas sans lien avec les autres qui partagent avec moi l'existence : « Le pour-soi ne peut-être entendu que comme participation : exister, c'est co-exister<sup>39</sup>. » Participer, c'est être immergé dans une destinée commune et universelle avec tous mes frères et

---

<sup>38</sup> Cité par Roger TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t.I, p. 26.

<sup>39</sup> Gabriel MARCEL, *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 162. Voir aussi Gabriel MARCEL, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 62.

soeurs humains<sup>40</sup>. La participation implique la rencontre entre sujets en ce qu'ils ont de plus profond et de plus authentique, et non le choc entre des entités anonymes qui n'ont en commun que le fait d' « être-là », sans connivence entre eux dans le mystère de l'existence. Gabriel Marcel appellera justement « intersubjectivité » cette rencontre entre les êtres sans l'opacité qui brouille leurs regards et qui bloque leurs relations. Elle « est essentiellement ouverture<sup>41</sup>. » Nous reviendrons là-dessus dans une prochaine section.

## 2. Réflexion première et réflexion seconde : à la recherche de l'être

Pour Gabriel Marcel, le point de départ de la réflexion philosophique est l'expérience humaine concrète : la vie, la mort, la souffrance, l'amour, la joie, la liberté, la beauté, l'espérance, etc. Ces réalités sont universellement vécues par des êtres humains dans leur singularité. Il existe donc une communion qui s'établit entre eux et à travers laquelle nous pouvons entrevoir un principe fondant cette expérience. Ce principe correspond à un universel qui est

la conscience de participer ensemble à un certain mystère central et indivisible de la destinée humaine. Ce qui me rapproche d'un être, ce qui me relie effectivement à lui, ce n'est pas du tout de savoir qu'il pourra vérifier et approuver une addition que j'aurai faite pour mon compte, c'est bien plutôt de songer qu'il a eu une enfance, qu'il a été aimé, que d'autres êtres se sont penchés sur lui et ont espéré en lui; c'est aussi de penser qu'il est appelé à souffrir, à décliner, à mourir<sup>42</sup>.

Cette approche du réel, clairement fondée sur l'intersubjectivité, confronte le rationa-

---

<sup>40</sup> RI p. 14.

<sup>41</sup> PI p. 188.

<sup>42</sup> RI p. 14.

lisme épistémologique relié au monde de la science et de la technique. Dans cet exercice, Gabriel Marcel présente des clés d'interprétation du réel qui demandent un effort de réflexion afin de nous dégager d'une vue superficielle sur l'existence masquant le sens de la vie. La réflexion première et la réflexion seconde forment un couple qui constitue une donnée incontournable de la méthode philosophique de Gabriel Marcel qui affronte des questions fondamentales telles que : comment pouvons-nous lire l'expérience humaine dans sa totalité ? Y a-t-il une manière de regarder la réalité qui m'entoure et dans laquelle je suis engagé qui puisse y trouver un sens ? Pour nous aider dans cette démarche, il convient de présenter l'incontournable synthèse de Roger Troisfontaines sur la méthode philosophique de Gabriel Marcel dont on reconnaîtra certains aspects abordés plus haut :

En réaction contre l'idéalisme, Marcel rejette, en effet, toute métaphysique de l'identité. L'être est, pour lui, participation non pas comme chez Platon à l'Idée, mais à l'Acte, à la Réalité. L'homme ne s'y élève que par une dialectique en trois temps. Au départ, avant même qu'il soit en état d'en prendre conscience ou de réagir personnellement, il se trouve engagé dans une situation qu'il n'a pas choisie et qui pourtant la constitue : c'est le stade de l'*existence*. Une première réflexion analyse ce complexe, dissocie les éléments confondus dans l'immédiation primitive : mais l'*objectivation* caractéristique de cette étape, si elle rend possible la science, risque de détruire la participation. Pour y remédier, une réflexion seconde s'exerçant sur la première permet à chacun de rétablir – s'il le veut – la communion avec le réel, de s'engager dans l'*être*. À la différence de l'existence, l'être requiert donc l'option de la personne qui, volontairement, maintient ou recrée son union avec le *monde*, avec *soi-même*, avec *les autres personnes* et avec *Dieu*. De l'existence à l'être par l'*objectivation* se joue toute la destinée de l'homme, s'accomplit l'ascension progressive de la situation imposée à l'engagement créateur<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup>Roger TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t.1, p. 44. Les mots en italique représentent ceux qui sont mis en évidence dans le texte.

La réflexion première, appelée aussi réflexion primaire, se situe au plan de la connaissance objective liée à la technique et à la science. Elle analyse, classe et définit les données du monde en vue d'une utilisation pragmatique de celui-ci. Elle « consiste en somme à dissoudre pour ainsi dire le concret en ses éléments<sup>44</sup>. » Ce type de réflexion, propre à la science, représente une façon de ne voir le « réel qu'à la troisième personne<sup>45</sup>. » La décortication du réel en ses divers éléments s'effectue de manière impersonnelle, sans lien profond entre le sujet et l'objet; la participation dont nous parlions précédemment est absente. C'est à cette réflexion que Gabriel Marcel fait allusion lorsqu'il l'associe au risque d'erreur et à l'éloignement de l'expérience de sentir<sup>46</sup>.

Néanmoins, il serait faux de croire que Gabriel Marcel condamne la réflexion première. Elle se situe au cœur de la méthode scientifique et garde toute sa légitimité pour aider l'homme à comprendre le monde<sup>47</sup>. Elle fait partie de notre constitution intellectuelle et n'est qu'une étape, un moment dans le processus de découverte du réel. En cela, Gabriel Marcel demeure cohérent avec sa position à l'égard de la technique. La réflexion première, essentielle à la vie de tous les jours, n'en reste pas moins un aspect limité de notre existence, car elle se situe en deçà d'une réponse satisfaisante à notre quête de sens. Dès lors, il faut faire appel à une autre forme de réflexion qui nous permettra de « sauver la mise », si l'on peut s'exprimer ainsi, afin que l'existence ne se réduise pas à une gestion absurde d'objets.

---

<sup>44</sup> Gabriel MARCEL, *Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1968, p. 65; ME I p. 97-98.

<sup>45</sup> JM p. 137.

<sup>46</sup> JM p. 131.

<sup>47</sup> ME I p. 107-108.

La réflexion seconde est la voie par laquelle l'homme reconnaît que son existence participe à un niveau de réalité qui lui insuffle tout son sens. Risquant de s'enfermer dans une représentation objectivée et atomisée du réel, l'homme doit s'efforcer de retrouver cette attitude originare lui permettant de reconstruire des liens avec le monde qui l'entoure, car « au lieu que la réflexion primaire tend à dissoudre l'unité qui lui est d'abord présentée, la réflexion seconde est essentiellement récupératrice, elle est une reconquête<sup>48</sup>. »

Au fond, la réflexion seconde est la philosophie qui se penche sur l'obnubilation, par les représentations techno-scientifiques du réel, de l'expérience humaine dans toutes ses implications. En effet :

Je tiens à observer en passant que cette réflexion du second degré ou à la deuxième puissance, cette réflexion s'exerçant sur une réflexion initiale, est à mes yeux la philosophie elle-même dans son effort spécifique pour restaurer le concret par delà les déterminations disjointes ou désarticulés de la pensée abstraite<sup>49</sup>.

En d'autres termes, la réflexion seconde cherche à redonner la primauté, et non l'exclusivité, à la synthèse plutôt qu'à l'analyse. Il est intéressant de noter qu'étymologiquement, analyser signifie défaire des liens. Forcément, analyser implique la réduction d'un tout en plusieurs éléments. À l'inverse, la synthèse veut dire mettre ensemble des éléments. Identifiée à la réflexion primaire, l'analyse entre en tension avec la réflexion seconde, « récupératrice, ou si l'on veut synthétique, c'est justement elle qui s'appuie

---

<sup>48</sup> ME I p. 97-98, 107.

<sup>49</sup> RI p. 34; ME I p. 92.

sur l'être, non sur une intuition, mais sur une assurance qui se confond avec ce que nous appelons notre âme<sup>50</sup>. »

La réflexion seconde est aussi un exercice d'écoute envers soi-même dans une vie où toutes les activités se succèdent les unes aux autres sans trouver un véritable centre, un point focal à partir duquel tout converge. Là où la vie humaine est perçue comme une réalité qui ne se ramène pas à une pure vie biologique et animale, la réflexion seconde amorce son travail. Une question surgit alors :

De quoi vis-tu ? Et il s'agit ici non pas seulement de la fin à laquelle une vie est subordonnée, mais beaucoup plutôt du combustible mental qui permet à la vie de continuer. Nous ne savons que trop qu'il y a des êtres désespérés qui dépérissent et se consomment comme des lampes à l'huile<sup>51</sup>.

Loin d'être un refuge dans un monde de concepts et d'idées abstraites, la réflexion seconde invite le sujet à passer d'un « niveau de vie à un autre<sup>52</sup> » et ce, en toute liberté, car cette montée vers une autre forme de compréhension de notre rapport avec le monde se réalise sans contrainte, « et nous constatons que notre liberté est impliquée dans la reconnaissance de notre participation à l'univers<sup>53</sup>. »

Mais pour mieux comprendre le rôle de la réflexion seconde, nous considérons de première importance l'examen de deux autres couples formés de concepts clés qui sont au cœur de la méthode de Gabriel Marcel, soit l'être et l'avoir, le problème et le mystère.

---

<sup>50</sup> PST p. 33.

<sup>51</sup> ME I p. 96.

<sup>52</sup> ME I p. 97.

<sup>53</sup> RI p. 35.

### 3. Être et avoir

La question de l'être chez Gabriel Marcel est vaste et complexe; une étude exhaustive sur ce sujet dépasserait largement le cadre de notre étude<sup>54</sup>. Toutefois, nous pouvons donner quelques indications sur la façon dont l'être est abordé par Gabriel Marcel. D'abord, celui-ci ne cache pas sa réticence à aborder cette question dans le cadre de la philosophie traditionnelle, notamment celle de l'aristotélisme présentée par une école scolastique tardive<sup>55</sup>. Vraisemblablement échaudé par les constructions abstraites et formelles de cette dernière, Gabriel Marcel préfère, et de loin, utiliser la voie de la philosophie concrète ou « à l'existence appréhendée concrètement<sup>56</sup>. »

Toutefois, cela ne l'empêche pas de reconnaître certains préalables thomistes dans sa recherche philosophique. Par exemple, le réalisme thomiste : « Ce qui est parfaitement clair pour moi, c'est que si le passage à l'objectivité, dans ce qu'il a de scandaleux, pour un certain type de raison, n'est pas placé dès l'origine, il devient impossible à effectuer<sup>57</sup>. » Après cette condition essentielle à la connaissance du réel, une autre exigence se présente : « Au fond j'admets que la pensée est ordonnée à l'être comme l'œil à la lumière. Formule thomiste (...) Je pense, donc l'être est : car ma pensée exige l'être; elle ne l'enveloppe pas analytiquement, mais se réfère à lui<sup>58</sup>. » En conséquence, le sujet ne peut penser qu'à l'intérieur de l'être. Il existe un milieu dans lequel la pensée s'exerce et dont elle n'est pas l'origine : « Poser l'immanence de la pensée à l'être, c'est recon-

---

<sup>54</sup> Pour approfondir cette question, voir Jean-Pierre BAGOT, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1958.

<sup>55</sup> Gabriel MARCEL, *Le mystère de l'être*, vol. II *Foi et réalité*, Paris Aubier, 1951, p. 8-9.

<sup>56</sup> ME II p. 32.

<sup>57</sup> Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 40.

<sup>58</sup> EA p. 51-52.

naître avec les réalistes que la pensée, dès qu'elle est, se réfère à quelque chose qui la dépasse et qu'elle ne peut résorber en soi sans trahir la véritable nature<sup>59</sup>. »

Gabriel Marcel ne donne aucune définition formelle de l'être. Pourquoi en est-il ainsi quand il donne des conférences sur le mystère de l'être ? Comme nous l'avions mentionné plus haut, son aversion envers une certaine présentation trop abstraite de la question de l'être l'a éloigné des sentiers traditionnels. Mais un autre facteur expliquant ce fait tient à son approche originale. L'être se laisse plus découvrir, reconnaître que définir; et le lieu de cette découverte est notre existence en ce qu'elle recèle de joie, de souffrance, de quête de bonheur et d'amour pour finalement se terminer dans la mort. Dans un tel contexte, auquel s'ajoute la vision techno-scientifique du réel, il ne faut pas se surprendre de voir Gabriel Marcel « tenter » de définir l'être par la négative, par opposition à une définition positive, trop ardue à établir :

Je proposerai seulement cette voie d'approche : l'être est ce qui résiste - ou serait ce qui résisterait- à une analyse exhaustive portant sur les données de l'expérience et qui tenterait de les réduire de proche à des éléments de plus en plus dépourvus de valeur intrinsèque ou significative<sup>60</sup> (...)

En d'autres termes, l'être préserve le sens et l'unité des diverses réalités de l'expérience humaine face à une approche qui tendrait à les dissocier. Le réel se compose d'une densité porteuse de sens, où tout ne se réduit « pas à un jeu d'apparences successives et *inconsistentes*<sup>61</sup> (...) »

---

<sup>59</sup> EA p. 49.

<sup>60</sup> Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris/Louvain, Vrin/Nauwelaerts, 1949, p. 52.

<sup>61</sup> PA p. 51. Le mot est en italique dans le texte.

La recherche de l'être se présente sous la forme du sentiment que la vie tourne à vide et qu'elle ne comble pas<sup>62</sup>; une sorte d'insatisfaction surgit dans l'esprit de la personne qui sent qu'elle n'«est» pas assez, qu'elle se situe en-deçà de ce qu'elle serait supposée vivre, au sens plénier du terme. Plénier, dans la mesure où ma vie ne se confond pas avec ce que je suis; la vie plénière assume l'être :

Il faut dire tout ensemble que je suis ma vie et que je ne suis pas ma vie, mais cette contradiction se laisse réduire si l'on comprend que je puis apprécier ma vie telle qu'elle est, au nom de la vie que je porte en moi, la vie que j'aspire à vivre, la vie que je devrais vivre pour être pleinement moi-même; c'est dans cette vie là que je m'enfoncé lorsque je rentre en moi-même<sup>63</sup>.

C'est la raison pour laquelle l'être, chez Gabriel Marcel, est compris d'abord comme infinitif plutôt que substantif<sup>64</sup>. L'infinitif renvoie à la forme verbale, donc à l'action, à l'accomplissement de quelque chose. L'homme en route, l'*homo viator* cherche à se réaliser, à s'accomplir, bref, à être. Or, un obstacle peut surgir sur cette route, et il peut, par contraste, nous aider à comprendre davantage ce que signifie « être » : l'avoir.

L'avoir comme obstacle ? Oui, mais pas absolu. Tout comme la réflexion première et la réflexion seconde, il forme avec l'être un couple dont les éléments font partie de la structure de l'homme. Cependant, un rapport de primauté de l'être sur l'avoir demeure, et ce qui va suivre nous aidera à comprendre pourquoi.

Dans son *Journal métaphysique*, Gabriel Marcel écrivait qu'«au fond tout se ramène à la distinction entre ce qu'on *a* et ce qu'on *est*<sup>65</sup>. » Le commun des mortels peut saisir

---

<sup>62</sup> ME I p. 44.

<sup>63</sup> ME I p. 152.

<sup>64</sup> PST p. 85.

<sup>65</sup> JM p. 301; EA p. 225. Les mots sont en italique dans le texte.

intuitivement la différence entre ce qu'il est et ce qu'il a. L'homme se rend compte que les choses existent indépendamment de lui; il peut les posséder et les utiliser; nous sommes dans l'ordre de « l'avoir-possession<sup>66</sup> » L'homme peut dire qu'il a un livre, une maison, une automobile. C'est la possession dans sa plus simple expression. Elle peut être montrée, car « la caractéristique de l'avoir, c'est d'être exposable<sup>67</sup>. » Cette forme d'extériorité est inhérente à l'avoir, mais elle ne s'y réduit pas<sup>68</sup>. Pour aider à comprendre cela, Gabriel Marcel part d'une réflexion sur le corps. L'essentiel de cette réflexion ayant déjà été présentée plus haut, rappelons seulement que l'avoir se retrouve dans l'expression « j'ai un corps ». En tant qu'être incarné, je ne peux pas faire l'économie de l'avoir. Mais nous avons vu l'impossibilité de réduire notre rapport au corps à une dimension purement instrumentale. En ce sens, « je ne puis donc dire que j'ai un corps, du moins à proprement parler, mais la mystérieuse relation qui m'unit à mon corps est à la racine de toutes mes possibilités d'avoir<sup>69</sup>. »

Par rapport au corps, Gabriel Marcel apporte l'exemple du suicide. Dans quelle mesure le suicide illustre-t-il ce que je peux faire de mon corps en tant qu'objet ? Si je dispose ainsi de mon corps, je me supprime également comme sujet conscient. Je ne suis donc pas aussi indépendant de mon corps que je le perçois à prime abord. Si je décide que mon corps m'appartient, j'en disposerai comme bon me semble et dans le cas qui nous concerne, je peux me permettre de me suicider. Au contraire, si je refuse de poser un tel acte, c'est parce que je considère que mon corps ne m'appartient pas pleinement

---

<sup>66</sup> EA p. 229.

<sup>67</sup> EA p. 233.

<sup>68</sup> EA p. 225.

<sup>69</sup> EA p. 122.

en vertu du fait que je ne le situe pas sous le régime de l'avoir : « N'est-il pas clair que chez l'être qui refuse de se tuer, parce qu'il ne s'en reconnaît pas le droit, parce qu'il ne s'appartient pas, la relation est tout autre<sup>70</sup> ? » C'est une relation fondée sur l'être. Nous y reviendrons plus loin.

Si l'avoir concerne un certain rapport avec les objets et le corps, elle inclut également le monde des idées. Je peux avoir des idées ou des opinions, ce qui est bien normal. Mais dès que je les objective et les transforme en possession, elle risque de devenir un obstacle sérieux à toute forme d'ouverture envers autrui. L'idée, dont je deviens l'esclave, « exerce sur moi un ascendant tyrannique; là est le principe du fanatisme sous toutes ses formes<sup>71</sup>. » Dans cet état d'aveuglement et en l'absence d'autocritique, je tyrannise les autres en leur imposant mes idées. L'idéologue fanatique à la pensée figée s'oppose au penseur authentique « perpétuellement en garde contre cette aliénation, cette pétrification possible de la pensée; il demeure dans un état perpétuel de créativité, toute sa pensée est toujours et à tout moment remise en question<sup>72</sup>. » On devine facilement qu'une interprétation du monde selon une approche exclusivement techno-scientifique peut prendre facilement le pli de l'avoir qui se dégrade en idéologie.

L'avoir, qui se vit donc sous de multiples rapports, « désigne, en effet, l'attitude que généralement nous prenons à l'égard des « objets<sup>73</sup>. » Elle peut servir d'indication sur notre degré d'implication dans l'être. Dans l'avoir, il existe une relation entre celui qui possède, le *qui*, et ce qui est possédé, le *quid*. La relation entre l'objet et moi ne se situe

---

<sup>70</sup> EA p. 227.

<sup>71</sup> EA p. 242.

<sup>72</sup> EA p. 242.

<sup>73</sup> Jeanne-Parain VIAL, *Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveilleur*, p. 48.

pas exclusivement au plan de l'extériorité et du pouvoir que j'ai de l'utiliser comme bon me semble. L'objet exerce une influence qui se répercute au-dedans de moi : « L'avoir comme tel est essentiellement *affectant* pour le qui; jamais, sauf de façon abstraite et idéale, il ne se réduit à quelque chose dont le qui peut disposer. Toujours il y a une sorte de choc en retour<sup>74</sup> (...) » Ce « choc », s'il ne dépasse pas le stade de la réflexion première pour être filtré par la réflexion seconde, entraîne le possesseur dans une spirale de dangereuse dépendance à l'égard de ce qu'il possède; c'est cette dérive que veut signifier Gabriel Marcel lorsqu'il écrit que « posséder, c'est être possédé<sup>75</sup>. » Plus loin, il décrit avec finesse et précision ce processus par lequel nous pouvons devenir presque littéralement hypnotisés par ce que nous possédons, c'est-à-dire autant les objets, nos idées et notre corps :

(...) je me trouve placé en face de choses parmi lesquelles certaines entretiennent avec moi des relations mystérieuses. Ces choses ne me sont pas *seulement extérieures*; c'est comme s'il y avait entre elles et moi une communication par le dedans; elles m'atteignent, pourrait-on dire, souterrainement; et dans la mesure précise où je suis attaché à ces choses, il est manifeste qu'elles exercent sur moi une puissance que cet attachement même leur confère et qui croît avec lui<sup>76</sup>.

Cela évoque le combat d'Ulysse contre le chant des sirènes. Ulysse demanda à ses compagnons de l'attacher au bas du mât du bateau et les enjoignit de ne l'en détacher en aucun cas, même si au beau milieu des tourments, il se trouvait à changer d'avis afin de rejoindre les sirènes prêtes à dévorer quiconque s'en approcherait. Nous pourrions commenter longuement ce récit à lumière des réflexions de Gabriel Marcel, mais nous nous

---

<sup>74</sup> EA p. 239.

<sup>75</sup> EA p. 99.

<sup>76</sup> EA p. 239.

contenterons de souligner qu'à l'instar des sirènes, « nos possessions nous dévorent<sup>77</sup> », et c'est l'aboutissement d'une situation où l'homme, s'illusionnant sur sa capacité de contrôler parfaitement ses possessions, finit progressivement par se faire assimiler par elles. Ainsi, « il semble bien être de l'essence de mon corps ou de mes instruments en tant que je les traite comme possédés, de tendre à me supprimer, moi qui les possède<sup>78</sup>. »

Souvent, de vieux adages manifestent une sagesse qui sait faire la différence entre l'être et l'avoir. Dans la pièce *L'Avare* de Molière, le personnage de Valère cite l'adage attribué à Socrate : « Il faut manger pour vivre et non pas vivre pour manger. » Déjà, une hiérarchisation est établie. La vie, plus englobante que la nourriture, relativise l'importance de celle-ci. La nourriture sert à la vie qui la dépasse infiniment plus en richesses de toutes sortes. Attribuer ainsi ce rôle à la nourriture revient à respecter la hiérarchie entre les éléments du réel et par le fait même, la primauté de l'être sur l'avoir. Par contre, centrer la vie sur la nourriture et en faire l'unique raison de vivre serait renverser l'ordre des choses et donner à l'avoir la prédominance sur l'être. Transformer un moyen en fin et l'essentiel en accessoire, c'est changer l'être en avoir. Cela peut se dire également du travail, du pouvoir, de l'argent, voire des personnes. L'inversion devient subversion.

Donc, il existe toujours la possibilité d'un passage de l'un vers l'autre, soit vers la progression, soit vers la régression. Cependant, l'inversion de l'avoir en être, ou de l'être en avoir, n'est jamais totalement irréversible. L'avoir peut toujours se changer en être dans la mesure où ce que je possède ne devient pas un obstacle à ce que je suis appelé à réaliser. L'attachement indu à une chose se transforme en détachement, sans s'identifier

---

<sup>77</sup> EA p. 241.

<sup>78</sup> EA p. 240.

à l'indifférence. Le détachement se comprend comme le recul que j'effectue face à la chose afin de ne pas basculer dans l'avoir. Si, comme l'exprime Gabriel Marcel, nos « passions nous dévorent »,

ceci est d'autant plus vrai, chose étrange, que nous sommes plus inertes en face d'objets en eux-mêmes inertes, et d'autant plus faux que nous sommes plus vitalement, plus activement liés à quelque chose qui serait comme la matière même, la matière perpétuellement renouvelée d'une création personnelle (que ce soit le jardin de celui qui cultive, la ferme de celui qui l'exploite, le piano ou le violon du musicien, le laboratoire du savant). Dans tous ces cas l'avoir tend, pourrait-on dire, non plus à s'anéantir, mais à se sublimer, à se transmuier en être<sup>79</sup>.

La primauté de l'être sur l'avoir se réalise sur un fond de lutte et de vigilance. Pourtant, il est bon de rappeler que l'avoir fait partie de l'être humain et qu'à ce titre, il doit être plus orienté que condamné. En ce sens, Gabriel Marcel a tenu à préciser ceci : « Je n'ai pas assez marqué dans *Être et Avoir* que l'avoir est, en effet, une condition indispensable au progrès vers l'être. Je dirais même que l'être ne s'établit que par la transmutation de l'avoir<sup>80</sup> (...) »

Après avoir présenté la réflexion première et la réflexion seconde, ainsi que l'avoir et l'être, il nous reste à présenter un dernier couple qui peut nous éclairer davantage sur la méthode de Gabriel Marcel : le problème et le mystère.

---

<sup>79</sup> EA p. 241.

<sup>80</sup> Lettre inédite de Gabriel Marcel citée dans Jeanne-Parain VIAL, *Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveilleur*, p. 50.

#### 4. Problème et mystère

L'expérience humaine peut être saisie soit dans l'ordre du problème, soit dans celui du mystère. Le passage de l'un à l'autre, comme chez les autres couples précédents, est aussi possible et influence de manière décisive notre façon de vivre.

Qu'il le veuille ou non, l'homme est engagé dans l'existence. S'il considère que celle-ci se ramène à la connaissance sensible et à la dimension utilitaire de la vie quotidienne, il aura tendance à tout objectiver en-dehors de lui-même sans s'y trouver impliqué intégralement, comme celui qui répare le moteur d'un véhicule. C'est le monde vu comme une immense équation mathématique à résoudre. Il n'y a pas une lumière de l'au-delà ou une réalité transcendante qui illumine notre monde; les solutions circulent dans un monde clos qui essaie de trouver sa propre justification. Imaginons un serpent se dévorant lui-même... D'ailleurs, la mentalité technocratique et uniformisante du monde moderne est, à maints égards, représentative de cette vision problématique du réel. Dans ce contexte, le problème se heurte au mystère, et Gabriel Marcel présente sa fameuse distinction entre les deux :

Le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui se situe tout entier devant moi. Au contraire le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si dans cette zone la distinction de l'*en moi* et du *devant moi* perdait sa signification<sup>81</sup>.

Le mystère dont il est ici question n'a pas le rôle d'une réponse « bouche-trou » à ce qu'on ne peut comprendre. Elle est une manière de me situer dans l'existence. Prenons une comparaison un peu fantaisiste pour expliquer cela. Imaginons un poisson à qui

---

<sup>81</sup> EA p. 145; Gabriel MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, La Colombe, 1951, p. 68-69.

nous demanderions ce qu'est l'eau : il nous répondrait sûrement que c'est le milieu dans lequel il vit. Mais dans un deuxième temps, si nous lui demandons de préciser davantage la nature de cette eau, il éprouverait probablement des difficultés à le faire. Pourquoi ? Justement parce qu'il est immergé dans cette eau. Il ne peut effectuer le recul nécessaire qui lui permettrait de mieux comprendre la nature de l'eau, dont l'une des caractéristiques est de mouiller. Si le poisson pouvait sortir de l'eau, se sécher et replonger à nouveau, il aurait une autre version de sa connaissance précédente de l'eau.

Cet exemple nous aide à mieux comprendre pourquoi Gabriel Marcel parle du mystère de l'être, ou qu'il place certaines réalités sous le signe du mystère, en l'occurrence le mal, l'amour, autrui, Dieu. Nous sommes tellement immergés dans ces réalités qu'il est impossible de s'en extirper afin de les analyser du dehors. Accepter le mystère signifie la reconnaissance de l'existence et de ses expériences comme étant inépuisables et que les mots ne suffisent pas à exprimer pleinement. Loin d'être une démission de l'intelligence devant l'inconnaissable, et qui s'apparenterait à une voie paresseuse, elle stimule un engagement dans les profondeurs de l'être contre toutes les formes de satisfactions illusives. Ainsi,

le mystère n'est pas interprété ainsi qu'il l'est chez les agnostiques, comme une lacune du connaître, comme un vide à combler, mais au contraire comme une plénitude, je dirai plus : comme l'expression d'une volonté, d'une exigence si profonde qu'elle ne se connaît pas elle-même, qu'elle se trahit sans cesse en se forgeant de fausses certitudes, tout un savoir illusoire dont pourtant elle ne peut se contenter et qu'elle brise en prolongeant l'élan même auquel elle a cédé pour les inventer. Dans cette recon-

naissance du mystère se transcende, plutôt qu'il ne se satisfait, cet appétit de connaître, ce *Trieb zum Wissen* qui est à la racine de notre grandeur et aussi de notre misère<sup>82</sup>.

L'articulation du mystère par rapport au problème se comprend aussi de la manière suivante : « (...) le mystère c'est un problème qui empiète sur ses propres conditions immanentes de possibilités, (non pas sur ses données)<sup>83</sup>. » Autrement dit, le problème se fait prendre à son propre jeu, car là où une réalité semblait tomber sous l'emprise d'une approche analytique et objective, une interrogation plus profonde surgit grâce à la réflexion seconde. Je découvre que le réel est plus que la somme des connaissances que j'acquiers sur ce qui m'entoure. Mon activité ne se limite pas à comptabiliser et à expliquer toutes les données vérifiables du monde qui m'entourent comme si elles n'existaient toujours qu'en face de moi. Je dois en arriver à m'interroger sur moi-même en tant que sujet connaissant, sur l'être que je suis « en tant que totalité<sup>84</sup>. »

Il se produit alors un saut qualitatif dans ma façon d'entrer en relation avec le réel. Du problématique, je passe au mystère ou plus précisément, au « méta-problématique<sup>85</sup>. » La connaissance doit se situer à un autre plan que la représentation purement techno-scientifique du monde. Ce n'est pas la connaissance qui enveloppe l'être, mais l'être qui enveloppe la connaissance parce que l'exercice de celle-ci dépend de celui-là :

Il existe bel et bien un mystère du connaître : la connaissance se suspend à un mode de participation dont une épistémologie quel-

---

<sup>82</sup> RI p. 198.

<sup>83</sup> EA p. 183. Cf. EA p. 169; PA p. 57. Dans le dernier cas, « un mystère c'est un problème qui empiète sur ses propres données, qui les envahit et se dépasse par là même comme simple problème. » On remarque que Gabriel Marcel apporte une nuance à la définition du mystère.

<sup>84</sup> PA p. 56.

<sup>85</sup> PA p. 57.

le qu'elle soit ne peut espérer rendre compte parce qu'elle même le suppose<sup>86</sup>.

C'est dans la mesure où je reconnais cette situation que je me rends disponible au mystère. Les grands principes fondateurs et structurants de la nature humaine tels que la liberté, la vérité, la beauté, la bonté, entre autres choses, ne sont ni créés, ni inventés par les hommes. Ils sont découverts par l'intelligence humaine. Découverts, parce que reçus; reçus, parce qu'intrinsèquement liés à la façon dont l'homme est situé ontologiquement par rapport à la transcendance qui en est la source. Parce que l'homme se trouve ontologiquement dépendant d'une cause quant à sa venue au monde, ce statut ontologique influe directement sur son activité épistémologique. Ce qu'il connaît est reçu, tout comme son existence. À tel état ontologique correspond tel état épistémologique. Dans cette optique, le mystère devient plus un éclairant qu'éclairé. L'attitude qu'il m'est alors demandé d'adopter dans la ligne du mystère fait quelque peu violence à l'approche rationnelle. Là où l'homme est habitué d'analyser, de calculer, de maîtriser et de transformer le monde dans lequel il vit, il est invité à recevoir un éclairage plutôt que de s'en créer artificiellement. Cette « clarté fallacieuse » fait place à un mode de connaissance où

le monde apparaît comme suspendu à un principe éclairant, mais il faut dire aussi que ce principe éclairant, nous ne pouvons l'éclairer lui-même que très imparfaitement, justement parce qu'il est éclairant, nous ne pouvons en réalité que nous approcher de lui, nous ne pouvons ni nous saisir de lui, ni nous installer en lui<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> PA p. 57.

<sup>87</sup> Gabriel MARCEL, « Mystère et existence », dans *Le Mystère. Semaine des intellectuels catholiques (18 au 25 novembre 1959)*, Paris, éd. Pierre Horay, 1960, p. 199.

À l'instar du sentir, qui n'est pas subir, mais recevoir<sup>88</sup>, la connaissance, dans l'ordre du mystère, est plus reçue que subie. Mais cette disponibilité ne s'impose pas à l'esprit de l'homme. Celui-ci, dans son appétit de connaître et de décrypter le monde qui l'entoure, aura tendance à oublier facilement la cause et le sens ultime de ces activités, à moins que ce soit la science elle-même qui s'attribue ce qui, autrefois, était dévolu à la religion<sup>89</sup>.

Nous voyons que la connaissance peut s'exercer soit sous le signe de la réflexion première, de l'avoir et du problème, soit sous le signe de la réflexion seconde, de l'être et du mystère. Mais nous aurions tort d'y voir des antagonismes irréconciliables au sens où nous serions obligés de choisir une catégorie à l'exclusion de l'autre. Amputer l'homme d'éléments qui font partie de sa nature sous prétexte qu'ils sont mal orientés causerait plus de mal que de bien. Le défi est d'instaurer un rapport de primauté d'une catégorie face à l'autre; cela demande un effort pour reconnaître les limites de certaines façons de connaître le réel afin de les resituer sur un autre plan, entre autres, celui du mystère.

Dans la pièce *L'Iconoclaste*, Gabriel Marcel fait dire à un personnage :

Va, tu ne te satisferas pas longtemps d'un monde que le mystère aurait déserté. L'homme est ainsi fait (...) Crois-moi : la connaissance exile à l'infini tout ce qu'elle croit étreindre. Peut-être est-ce le mystère seul qui réunit. Sans le mystère, la vie serait irrespirable<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> ME I p. 134.

<sup>89</sup> Sur la prétention de la science à succéder à la religion, les recherches de Hervé Fischer sur ce sujet sont particulièrement pertinentes. Par exemple : Hervé FISCHER, *Cyberprométhée. L'instinct de puissance à l'âge du numérique*, Montréal, VLB éditeur, 2003.

<sup>90</sup> Gabriel MARCEL, *L'Iconoclaste*, Paris, Stock, 1923, p. 47.

Ainsi, nous voyons que la méthode de Gabriel Marcel consiste à réfléchir sur les insuffisances de nos représentations du monde et d'y déceler ce qui en est l'origine. Sa méthode tient compte de l'être humain comme être incarné, d'où l'importance du corps pour entrer en contact avec le monde et participer à un mode d'appréhension du réel qui se situe bien au-delà du quantifiable et du mesurable.

De plus, la prise de conscience de nos insatisfactions témoigne de la recherche d'une autre dimension qui nous appelle à la découvrir et à y participer. Pour y arriver, des clés d'interprétation du réel dans lequel nous sommes plongés sont suggérées. La réflexion première, l'avoir et le problématique, bien qu'essentiels pour vivre dans notre monde, révèlent quand même leur insuffisance pour lui donner un sens plénier. Ces clés, qui constituent une première étape, doivent être complétées et surpassées par une autre série qui leur correspond, comprenant la réflexion seconde, l'être et le mystère. En empruntant cette voie, nous pouvons alors découvrir cette autre dimension qui est la transcendance.

### Chapitre III. La transcendance et la déshumanisation par la technique

Contrairement à ce que nous avons fait au sujet de la technique, nous n'emprunterons pas une approche chronologique pour étudier la transcendance chez Gabriel Marcel. Si l'analyse de la technique, comme réalité externe et observable, peut être répertoriée chronologiquement, il n'en va pas de même pour la transcendance. Celle-ci imprègne tellement l'œuvre de Gabriel Marcel que nous considérons comme artificielle toute tentative d'effectuer un découpage dans le temps sur l'évolution de sa pensée sur ce thème. D'ailleurs, notre principal intéressé admet lui-même cette difficulté dans la lettre préface du livre de Roger Troisfontaines<sup>1</sup>.

La transcendance, comme élément interprétant et fondateur du réel est une donnée permanente et prégnante dans l'œuvre de Gabriel Marcel, et même s'il existe des textes où celui-ci parle explicitement de la transcendance, ils ne font que manifester plus clairement ce qui anime constamment en sourdine sa pensée. Enfin, rappelons que dans la cadre de notre étude, l'accent est mis sur la relation entre l'oubli de la transcendance et la déshumanisation par la technique. Nous présenterons les traits essentiels de la transcendance chez Gabriel Marcel, sans toutefois pénétrer dans des méandres qui peuvent facilement, à eux seuls, faire l'objet d'une thèse.

---

<sup>1</sup> Roger TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. 1, p. 9.

## 1. La transcendance

Gabriel Marcel se distancie de l'utilisation trop large de la notion de transcendance dans la réflexion phénoménologique de son époque. Il veut revenir à une conception plus traditionnelle, tout en l'approfondissant davantage<sup>2</sup>. D'ailleurs, le terme transcendance est d'un usage délicat. Par exemple, la transcendance nous réfère presque automatiquement à un dépassement soit vertical, soit horizontal. Or, ce cadre spatial peut nous induire en erreur, surtout en ce qui concerne des réalités qui ne sont pas d'ordre matériel. Comme être incarné, il existe en nous un réflexe inévitable qui consiste à établir des points de repères spatio-temporels pour mieux comprendre des concepts que nous utilisons. Des mots ou des expressions tels que « dépasser », « s'élever », « au-delà de... », etc., représentent bien cet effort de compréhension à l'égard de la transcendance.

Gabriel Marcel avoue qu'il est bien conscient de ce phénomène :

Je découvre donc, nous confie-t-il, au départ ce que je pourrais appeler une aimantation par la transcendance; mais il va de soi que j'étais dès l'origine en garde contre toute représentation spatialisante de cet au-delà vers lequel j'étais comme irrésistiblement attiré<sup>3</sup>.

### 1.1 Utilisation du mot transcendance

Chez Gabriel Marcel, la transcendance comporte deux volets dans lesquels ces expressions peuvent nous aider à en comprendre la signification. Le premier de ces volets concerne sa méthode philosophique. Elle comporte un exercice dialectique entre

---

<sup>2</sup> Gabriel MARCEL, *Le mystère de l'être*, vol. I *Réflexion et mystère*, Paris, Aubier, 1951, p. 56.

<sup>3</sup> Gabriel MARCEL, « Testament philosophique », *Revue de métaphysique et de morale*, 74 (1969), p. 255.

des réalités qui, à première vue s'opposent, mais dont les rapports se résolvent sous un mode de dépassement. Prenons le cas de l'être et de l'avoir. Nous avons vu qu'une opposition existait entre ces deux éléments; mais au lieu d'être résolue par l'élimination de l'un ou l'autre de ces termes, elle le fut plutôt par un dépassement qui instaure une relation de primauté d'un de ces termes sur l'autre, c'est-à-dire de l'être sur l'avoir. Cependant, le philosophe René Habachi hésite à employer le mot « opposition »; il lui préfère le mot « tension » car pour lui, Gabriel Marcel voit des mutations, plutôt que des antagonismes<sup>4</sup>. Nous sommes parfaitement d'accord avec cette affirmation qui recoupe ce que nous avons écrit à la fin du chapitre précédent. Mais nous croyons que ce qui est perçu au préalable comme une opposition, se résout, en la transcendant, en tension.

Il en est de même entre la réflexion première et la réflexion seconde, ainsi qu'entre le problème et le mystère. En ce qui a trait au problème et au mystère, voici un exemple de la façon dont Gabriel Marcel applique sa méthode : « Le mystère abolit, en se posant, cette frontière entre *l'en-moi* et le *devant-moi*, qui tout à l'heure pouvait bien être reporté ou reculé, mais sans jamais cesser de se reconstituer à chaque moment de la réflexion<sup>5</sup>. » Ainsi, dans un premier temps, transcender signifie surmonter des oppositions en les dépassant.

Le deuxième volet nous amène à une dimension plus profonde et plus fondamentale de la transcendance. D'ailleurs, c'est celle qui sera le sujet principal du reste de notre

---

<sup>4</sup> René HABACHI, *Trois itinéraires...un carrefour : Gabriel Marcel, Pierre Teilhard de Chardin, Maurice Zundel*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1983, p. 21.

<sup>5</sup> Gabriel MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, La Colombe, 1951, p. 69.

chapitre. Elle nous mènera à réfléchir sur la source de notre être qui ne se confond pas avec nous, qui nous dépasse et qu'en dernière analyse, nous nommerons Dieu. Ici, la manière la plus convenable d'appréhender la transcendance est de la situer par rapport à son opposée : l'immanence. Cette approche, déjà éprouvée par la métaphysique et la théologie, Gabriel Marcel voudra se la réapproprier à l'intérieur de sa démarche :

Il me paraît infiniment préférable de garder présente à l'esprit l'opposition traditionnelle entre immanent et transcendant telle qu'elle est présentée dans les traités de métaphysique et de théologie<sup>6</sup>.

Cependant, notre condition d'êtres incarnés nous amène à faire des concessions en matière de langage pour tenter d'expliquer des réalités d'ordre philosophique; c'est pourquoi Gabriel Marcel n'hésitera pas à parler de « transcendance verticale<sup>7</sup>. » Plus précisément, « le transcendant, c'est, avant tout, l'irréductible, c'est ce qui ne se laisse pas absorber ou résorber dans un processus immanent<sup>8</sup>. » Nous observons maintenant un rapport dialectique entre la transcendance et l'immanence. Dans ce domaine, il n'est pas surprenant d'effectuer un tel lien. Comme le remarque Louis Dupré,

Il est important de retenir que le terme « transcendant », si essentiel en matière de religion, se développe dialectiquement et prend des significations diverses suivant les contextes. Une réalité est toujours transcendante *par rapport* à ce qui l'entoure<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Gabriel MARCEL, *Le mystère de l'être*, vol. I *Réflexion et mystère*, Paris, Aubier, 1951, p. 48.

<sup>7</sup> Pierre BOUTANG, *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang. Position et approches du mystère ontologique*, Paris, Jean-Michel Place, 1977, p. 79-80.

<sup>8</sup> Pierre BOUTANG, *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang ...*, p. 80.

<sup>9</sup> Louis DUPRÉ, *L'autre dimension. Essai de la philosophie de la religion*, coll. « Cogitatio Fidei », 90, Paris, Cerf, 1977, p. 22.

Cette remarque garde toute sa pertinence, même si la réflexion de Gabriel Marcel se situe, dans un premier temps, sur le plan philosophique, car sa visée ultime implique la question religieuse.

Toutefois, notons que si la transcendance se réfère à Dieu comme à son terme, elle inclut dans son processus la reconnaissance d'une réalité qui, sans se confondre avec Dieu, fait partie de cette autre dimension qui dépasse le visible. Gabriel Marcel défend l'existence d'un monde différent du nôtre, sans y être totalement étranger et dont nous pouvons pressentir la présence :

Or, lorsque nous parlons de l'autre monde, n'est-il pas manifeste que nous ne désignons pas sous ce nom un canton reculé, séparé du nôtre, par un espace ou une frontière quelconque, mais précisément une architecture qui non seulement ne coïncide pas avec la structure du monde habituel, mais la transcende infiniment. Rien d'ailleurs plus caractéristique que l'avalissement du mot sublime de transcendance chez les philosophes les plus récents<sup>10</sup>.

Cette dimension de la transcendance n'est pas souvent mise de l'avant dans notre argumentation à cause de l'objectif de notre étude; par contre, elle nous permet de voir à quel point la présence d'un monde invisible ne se dissocie pas des approches successives de la pensée de Gabriel Marcel vers la transcendance.

Après avoir précisé l'utilisation du mot transcendance selon ses différentes acceptations chez Gabriel Marcel, nous nous tournons maintenant vers cette transcendance qui interpelle l'homme dans ses expériences les plus déterminantes de son existence.

---

<sup>10</sup> Gabriel MARCEL, « De l'audace en métaphysique », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52, (1947), p. 235.

## 1.2 L'exigence de transcendance

Pour Gabriel Marcel, deux phénomènes constituent des lieux possibles d'interpellation pour l'homme lorsque sa vie semble perdre son sens : la mort et l'insatisfaction.

### 1.2.1 La mort et la réflexion sur la transcendance

La mort est un point de départ d'une réflexion sur la transcendance. Une prise de conscience lucide de son inéluctabilité peut éveiller des mouvements de désespoir que par notre liberté, nous avons le pouvoir d'endosser ou de juguler. Dans la perspective de s'engouffrer dans l'inexistence, y a-t-il une issue ? Il s'agit de trouver un « contre-poids ontologique » à la mort<sup>11</sup>. Ce contre-poids se nomme l'amour, auquel consent une liberté qui refuse le désespoir. Mais ce refus s'accompagne d'un saut, d'un relèvement par lequel la mort n'a plus le dernier mot. Son horizon n'est pas définitif; il est dépassé, ou plus précisément, transcendé. Nous entrons dans le domaine du métaproblématique : « Le métaproblématique, c'est le transcendant<sup>12</sup>. » Toutefois, transcender la mort ne signifie pas la mettre entre parenthèses tout en continuant de vivre comme si de rien n'était. Cette fausse paix ne ferait que reculer le moment de la confrontation avec la mort, que ce soit en me rappelant ma condition mortelle, ou à l'occasion d'une grave maladie.

Dans cette perspective, je peux considérer la mort soit comme problème, soit comme mystère. Comme problème, elle prend le visage d'une intruse dont je dois constamment repousser la venue. Elle apparaît étrangère à ma condition, tellement je me sens appelé à

---

<sup>11</sup> Gabriel MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 187.

<sup>12</sup> RI p. 187.

vivre. Comment résoudre le paradoxe d'un être qui, se sachant mortel, a autant de difficulté à assumer la mort ? Dois-je me comporter comme un condamné à mort ? En ce cas, la mort serait ce par quoi la vie puiserait son sens. La vie serait alors l'ombre de la mort. D'ailleurs, l'expression courante « regarder la mort en face », n'est-elle pas le symptôme d'une problématisation de la mort ?

Mais je ne suis pas obligé de choisir cette voie qui risque de mener à une conception absurde et désespérante de l'existence. Si la mort fait partie de la vie, alors je dois la traiter comme telle. Elle est inscrite dans mon être, et non à l'extérieur de celui-ci. Rappelons ce que nous avons écrit plus haut en abordant le mystère : ce n'est pas la connaissance qui enveloppe l'être, mais l'être qui enveloppe la connaissance. De même, ce n'est pas la mort qui enveloppe l'être, mais l'être qui enveloppe la mort. Le mystère de la mort ne s'assume et ne s'interprète qu'à l'intérieur du dynamisme de l'être.

N'étant plus objectivée, la réalité de la mort devient l'occasion de me resituer dans l'existence<sup>13</sup>; et c'est ici que revient la transcendance. Le recours à la transcendance, loin d'être une évasion du réel, exprime l'assomption de celui-ci à partir des interrogations fondamentales de l'être humain suscitées par ses expériences concrètes. Ces expériences, d'où surgissent tant d'insatisfactions et de manques, entraînent l'éveil à une réalité que nous ne pouvons pas nommer instantanément mais qui, progressivement, se dévoilera à nous comme la source qui peut nous aider à refaire l'unité en nous, à être davantage.

---

<sup>13</sup> Chez Gabriel Marcel, comme pour Karl Jaspers, la mort est une des situations limites qui confronte la personne à elle-même et l'incite à trouver sa place dans l'existence. Voir RI p. 284-326.

Ce recours à la transcendance requiert, dans un premier temps, la reconnaissance d'un engagement :

Je suis engagé in concreto dans un ordre qui par définition ne pourra jamais devenir objet ou système pour moi, mais seulement pour une pensée qui me dépasse et me comprend et à laquelle je ne puis, même idéalement, m'identifier. Les mots au-delà, transcendance prennent ici toute leur signification<sup>14</sup>.

Cet engagement avec une réalité autre que moi-même ne s'établit pas sur une relation purement extérieure. Il s'y dessine alors aussi une forme d'immanence, entendue au sens où la réalité transcendante est présente à nous, sans que nous en soyons l'origine. Cette présence suscite en nous un mouvement vers elle, et l'expérience de notre finitude nous amène à répondre à cette invitation. La mort donne un véritable coup de fouet à notre désir de vivre, et c'est la raison pour laquelle « la conscience de soi doit se montrer aussi intraitable dans sa protestation de vie, que l'est la nature dans son œuvre de mort<sup>15</sup>. »

Dans le passage suivant, Gabriel Marcel ne saurait exprimer plus clairement comment l'homme se situe par rapport à la transcendance :

Le propre de l'acte de transcendance pris dans son ampleur est d'être orienté; en langage phénoménologique, disons qu'il comporte une intentionnalité. Mais s'il est une exigence, un appel, il n'est pas une prétention; car toute prétention est autocentrique; et c'est sans doute par la négation de tout autocentrisme que le transcendant précisément se définit. Détermination toute négative, on l'accorde, mais qui dans cette négativité même n'est pensable que sur la base d'une participation à une réalité qui me déborde et m'enveloppe, sans que pourtant en aucune manière je puisse la traiter comme extérieure à ce que je suis<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> RI p. 96.

<sup>15</sup> Gustave MARTELET, *Évolution et création. Sens ou non-sens de l'homme dans la nature*, t. 1, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1998, p. 305.

<sup>16</sup> RI p. 188.

Si la mort peut susciter une réflexion qui manifeste l'exigence de transcendance, c'est aussi à partir d'un constat dur mais réaliste sur le monde moderne que Gabriel Marcel évoquera cette même exigence. Devant un monde cassé par la fermeture au vrai et à l'intelligence par l'atomisation, la collectivisation, la mécanisation; cassé par la bureaucratization dépersonnalisante, par les mots dont on altère le sens – liberté, démocratie, etc. - , et par le refus de réfléchir, une quête de sens, d'unité, de vérité et de purification surgit du fond de notre être.

Dans sa pièce de théâtre *Le monde cassé*, Gabriel Marcel nous présente le personnage de Christiane Chesnay, une femme blessée par le départ de son mari qui entre dans les ordres. Elle essaie d'oublier sa peine dans une vie mondaine et tourbillonnante, jusqu'au jour où elle prend conscience de la vacuité de ce monde et le confesse à Denise, son amie :

Tu n'as pas quelquefois l'impression que nous vivons...si ça peut s'appeler vivre...dans un monde cassé ? Oui, cassé comme une montre cassée. Le ressort ne fonctionne plus. En apparence, il n'y a rien de changé. Tout est bien en place. Mais si on porte la montre à son oreille...on entend plus rien. Tu comprends, le monde, ce que nous appelons le monde, le monde des hommes... autrefois, il devait avoir un cœur. Mais on dirait que ce cœur a cessé de battre. (...) Chacun a son petit coin, sa petite affaire, ses petits intérêts. On se rencontre, on s'entrechoque, ça fait un bruit de ferraille...Mais il n'y a plus de centre, plus de vie nulle part<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Gabriel MARCEL, *Le monde cassé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933. C'est l'une des nombreuses pièces de théâtre composée par Gabriel Marcel.

Cette protestation révèle une exigence de transcendance « éprouvée avant tout – comme une insatisfaction<sup>18</sup>. » Celui qu’habite cette exigence de transcendance « ne peut se satisfaire ni de ce qui est dans le monde, ni même du monde sans sa totalité<sup>19</sup> (...) » D’ailleurs, la réflexion philosophique qui mène à la découverte de cette exigence par la voie de l’insatisfaction n’est nullement étrangère à la religion. L’insatisfaction, le sentiment que toute l’existence humaine ne peut pas trouver uniquement son sens dans sa réalité délimitée dans le temps et l’espace terrestre est aussi à la base de la religion : « Le caractère le plus fondamental de l’attitude religieuse est peut-être l’insatisfaction devant la vie telle qu’elle est *donnée* et le désir de dépasser la situation réelle<sup>20</sup>. »

### 1.2.2 L’exigence ontologique

À cette exigence de transcendance correspond l’exigence ontologique, ou exigence d’être. Par être, nous entendons ce qui ne se laisse pas disperser et morceler en une série d’activités sans un principe d’unité ou d’harmonie qui leur confère un sens, une orientation<sup>21</sup>. Dans un contexte où sa « fonction », son travail vécu comme un mal nécessaire ne le satisfait pas entièrement, l’homme « ressent avec acuité ce manque, cette pauvreté, ce dessèchement. C’est à partir de là, nous l’avons déjà vu, que peut-être éprouvée ce que j’ai appelé l’exigence ontologique<sup>22</sup>. » Nous observons que c’est dans la perspective où l’être risque de se transmuier en avoir que l’exigence ontologique apparaît au sein de

---

<sup>18</sup> ME I p. 50.

<sup>19</sup> Gabriel MARCEL, *Le mystère de l’être*, vol. II *Foi et réalité*, Paris Aubier, 1951, p. 134.

<sup>20</sup> Louis DUPRÉ, *L’autre dimension. Essai de la philosophie de la religion*, p. 34. Voir aussi p. 24.

<sup>21</sup> Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris/Louvain, Vrin/Nauwelaerts, 1949, p. 50-51,66.

<sup>22</sup> ME II p. 42.

la conscience. Gabriel Marcel prend le soin de préciser que cette exigence ne se confond pas avec un vague sentiment que quelque chose ne va pas et qui s'estompera avec le temps. Son caractère n'a rien de superficiel, car « il s'agit d'une poussée intérieure venue des profondeurs et qui peut être interprétée aussi bien comme un appel<sup>23</sup>. » Pris positivement, cet appel à être signifie s'ouvrir et communier à une dimension transcendante qui nous comble; plus précisément, l'exigence d'être trouve sa source dans l'exigence de transcendance. Toutefois, ce qui est éprouvé, ce n'est pas d'abord l'exigence de transcendance, mais l'exigence d'être.

En effet, l'exigence d'être précède l'exigence de transcendance, mais elle ne la produit pas. Cependant, le terme « précéder » peut nous confondre. En fait, ces deux formes d'exigence sont concomitantes, mais notre condition temporelle nous oblige à les représenter sous forme séquentielle. Tant que nous sommes conscients de ces perceptions induites par notre temporalité, nous évitons ainsi de figer dans des images incongrues des catégories d'ordre métaphysique. Du côté de notre expérience humaine, l'exigence d'être surgit à cause des limites de notre finitude. Mais cette exigence, visant une plénitude humaine toute légitime, trouve son origine en une réalité qui la fonde et qui, par le fait même, la précède, c'est-à-dire la transcendance. Donc, ce qui fonde notre exigence d'être nous précède, mais n'est découvert par nous que dans un deuxième temps, celui de l'exigence de transcendance. Le manque de plénitude, humainement éprouvé dans l'exigence d'être, se prolonge en réponse à un appel dans l'exigence de transcendance, condition d'un surcroît d'être de la personne qui se comprend

---

<sup>23</sup> ME II p. 39.

comme volonté de dépasser ce que tout ensemble elle est et elle n'est pas, une actualité dans laquelle elle se sent à vrai dire engagée ou impliquée, mais qui ne la satisfait pas : qui n'est pas à la mesure de l'aspiration avec laquelle elle s'identifie. Sa devise n'est pas *sum*, mais *sursum*<sup>24</sup>.

L'exigence de transcendance se présente *en* nous comme un appel qui ne vient pas *de* nous. Par cette formulation nous échappons à la tentation de réduire la transcendance à un processus issu de l'immanence. À l'inverse, on écarte le risque de considérer la transcendance comme un fait totalement étranger à notre structure humaine. Donc, ni extrinsécisme, ni immanentisme, ce qui répond au souhait de Gabriel Marcel de rejeter toute tentative de penser en termes conflictuels le rapport entre la transcendance et l'immanence<sup>25</sup>.

L'exigence de transcendance ne succède pas à l'expérience humaine, pas plus qu'elle ne lui est parallèle. Elle est un principe d'interpellation au cœur même de l'expérience humaine. En ce sens, cette exigence se traduit par la substitution, par la pensée, « d'un centre à un autre<sup>26</sup>. » Elle permet à celui qui se laisse interpellé de voir, pour ne pas dire contempler, d'une façon nouvelle la réalité dans laquelle il s'insère. La contemplation, qui se rattache à cette exigence, ne se définit pas par un état final auquel on aboutirait à la suite d'une négation et du refoulement des multiples problèmes au cœur de notre monde. L'exigence de transcendance ne laisse pas le monde « derrière » soi, et en ce sens, elle est tout le contraire d'une fuite.

---

<sup>24</sup> Gabriel MARCEL, *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944, (Nouvelle édition revue et corrigée, 1963), p. 31.

<sup>25</sup> ME I p. 82.

<sup>26</sup> ME I p. 57.

Grâce à cette démarche, l'expérience humaine se délivre de plus en plus de ses scories tels que les préjugés, les conditionnements de toutes sortes, les fanatismes, etc., afin de s'ouvrir à la lumière de la vérité. En fait, Gabriel Marcel se demande « si l'exigence de transcendance ne coïnciderait pas dans son fond avec l'aspiration vers un mode d'expérience de plus en plus pur<sup>27</sup>. »

### 1.3 Un pas vers Dieu...

Si l'exigence de transcendance est un appel qui nous incite à lire notre expérience humaine à un niveau plus profond qu'elle nous apparaît à prime abord, nous pouvons nous interroger sur la provenance de cet appel. Transcender implique une ouverture vers une réalité qui nous dépasse tout en requérant un décentrement de soi-même. Cette ouverture se réalisera « sur la base d'une réalité qui me déborde et m'enveloppe, sans que pourtant en aucune manière je puisse la traiter comme extérieure à ce que je suis<sup>28</sup>. » Si, comme nous l'avons dit plus haut, la participation ne se sépare pas du sentir comme manière de découvrir notre présence au monde, elle inclut également une dimension qui se situe au-delà de celui-ci et qu'on appelle la transcendance.

En faisant un pas de plus, pouvons-nous nommer cette transcendance ? À cette question, Gabriel Marcel répond sans équivoque que « là où nous avons dû nous contenter de parler d'exigence de transcendance nous serons amenés à scruter l'exigence de Dieu<sup>29</sup>. » L'introduction de la question de Dieu apparaît, dans le déroulement de la

---

<sup>27</sup> ME I p. 67.

<sup>28</sup> RI p. 188.

<sup>29</sup> ME II p. 7.

pensée de Gabriel Marcel, comme la fidélité à une exigence de la nature humaine en quête d'une réponse qu'elle ne peut recevoir qu'en se rendant disponible à la révélation. À cet égard, le passage suivant constitue une précieuse indication de l'esprit dans lequel la pensée de Gabriel Marcel évolua :

Pour un chrétien, il existe une conformité essentielle entre le christianisme et la nature humaine. Dès lors, plus on pénétrera profondément dans la nature humaine, plus on se placera dans l'axe des grandes vérités chrétiennes (...) La philosophie qui s'astreint à ne penser qu'en tant que philosophie, se place en deçà de l'expérience, dans une zone infra-humaine; mais la philosophie est une surélévation de l'expérience, pas une castration<sup>30</sup>.

Ici, l'exigence de transcendance se mue en dialogue avec Dieu, le Toi absolu qui fonde le mystère de l'intersubjectivité où chacun ne se retrouve pleinement que dans la reconnaissance d'autrui. Nous reviendrons sur l'intersubjectivité au chapitre suivant. Pour l'instant, retenons le dialogue avec Dieu. Gabriel Marcel amorce ce dialogue de cette manière :

Que suis-je ? Toi, seul en vérité me connais et me juges; douter de Toi, ce n'est pas me libérer, c'est m'anéantir. Mais ce serait douter de Toi, bien plus, ce serait te nier que de regarder Ta réalité comme sujette à problème; puisque ces problèmes ne sont que par moi et pour moi qui les pose, et qu'ici c'est moi-même qui suis mis en question dans l'acte sans retour par lequel je m'efface et me soumets<sup>31</sup>.

Cette attitude tranche nettement avec celle de l'homme moderne tourné vers la technique et la raison instrumentale, induisant ainsi dans son esprit la tentation de l'auto-suffisance ontologique. Le recours à Dieu pour répondre aux interrogations les plus

---

<sup>30</sup> RI p. 109.

<sup>31</sup> RI p. 190.

fondamentales de l'existence apparaît comme une marque de faiblesse, un manque de courage face au destin de l'homme. L'homme doit apprendre à assumer une vie dont le sens n'est donnée par nul autre que lui-même. De chemin vers Dieu, selon une voie anthropologique, l'homme devient chemin vers l'homme. Cette façon de penser caractérise une vision de l'homme pour qui la question de Dieu est entièrement évacuée. Plus précisément, si Dieu il y a, c'est l'homme lui-même suite à un rapatriement métaphysique et religieux qu'illustre Feuerbach :

C'est l'essence de l'homme qui est l'être suprême... Si la divinité de la nature est la base de toutes les religions, y compris le christianisme, la divinité de l'homme en est le but final... Le tournant de l'histoire sera le moment où l'homme prendra conscience que le seul Dieu de l'homme est l'homme même. *Homo homini Deus*<sup>32</sup> !

Si, pour l'humanisme athée, la réalisation de l'homme ne s'effectue qu'en l'absence de Dieu, ce n'est, au contraire, qu'en sa présence qu'il peut en être ainsi selon Gabriel Marcel. L'homme, en entrant au fond de lui-même, se trouve devant deux possibilités : ou bien il n'y trouve que lui-même; ou bien il s'y trouve avec ce qui le constitue et le fait advenir de plus en plus à lui-même dans l'espace et le temps. Dans sa condition d'être incarné, l'homme a le choix de croître ou de stagner :

(...) La personne ne se réalise que dans l'acte par lequel elle tend à s'incarner (dans une œuvre, dans une action, dans l'ensemble d'une vie), mais qu'en même temps, il est de son essence de ne jamais se figer ou se cristalliser définitivement dans cette incarnation particulière. Pourquoi ? Parce qu'elle participe de la plénitude inépuisable de l'être d'où elle émane. Là est la raison profonde pour laquelle il est impossible de penser la personne ou l'ordre personnel, sans penser en même temps ce qui est au-delà

---

<sup>32</sup> Ludwig FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, (trad. Joseph Roy, 1864), p. 27, cité dans Henri DE LUBAC, *Le Drame de l'humanisme athée*, coll. « 10/18 », Spes, 1944, p. 25.

d'elle et de lui, une réalité supra-personnelle qui préside à toutes ses initiatives, qui est à la fois son principe et sa fin<sup>33</sup>.

Même si la pensée de Gabriel Marcel a des affinités avec le platonisme, elle en dépasse les limites en ce qui concerne l'incarnation. Là, où pour la platonisme, la réalité incarnée de l'homme est une condition déchue à laquelle il faut échapper par la contemplation, elle est, pour Gabriel Marcel, le lieu privilégié à partir duquel une montée vers la transcendance est possible, sans que ce mouvement s'identifie à une fuite de ce monde. L'incarnation, comme condition fondamentale de l'homme, forme un point d'équilibre entre le terrestre et le transcendant. Tout rejet du monde dans une spiritualité ou une philosophie désincarnée, comme tout repli sur soi comportant la négation de cette transcendance, porte la marque d'une dégradation de la vocation de l'homme, car pour Gabriel Marcel, « l'homme se produit, se construit sur fond de transcendance<sup>34</sup>. » Jeanne Parain-Vial, dans son étude sur Gabriel Marcel, veut « montrer qu'un monde qui, par orgueil refuse le Transcendant ne peut que se détruire et sombrer dans le désespoir<sup>35</sup>. »

Un tel refus du transcendant entraîne l'homme dans un état d'esprit où il se voit de plus en plus comme le créateur de ses propres normes et valeurs, et de moins en moins le dépositaire. Le déploiement de la puissance technique crée chez l'homme un sentiment d'autonomie qui amenuise progressivement le besoin de se référer à une réalité qui le fonde et le dépasse. Celui qui ne reconnaît plus ce lien fondateur fait face à de sérieux dangers. Ainsi,

---

<sup>33</sup> HV p. 31-32.

<sup>34</sup> Yves LEDURE, *Gabriel Marcel ou l'homme à la mesure de la transcendance*, dans Philippe CAPELLE (éd.), *Subjectivité et transcendance : hommage à Pierre Colin*, Paris, Le Cerf, 1999, p. 83.

<sup>35</sup> Jeanne PARAIN-VIAL, *Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveilleur*, p. 71.

l'homme de la technique, ayant au sens le plus profond perdu la conscience de soi, c'est-à-dire avant tout de ses régulations transcendantes qui lui permettent de repérer sa conduite ou ses intentions, est de plus en plus désarmé devant les puissances de destruction déchaînées autour de lui et devant les complicités que celles-ci rencontrent au fond de lui-même<sup>36</sup>.

Le contexte immédiat dans lequel ces lignes furent écrites est celui de la guerre froide entre les États-Unis et l'Union soviétique. Le spectre d'une guerre atomique entre ces deux super-puissances planait sur l'humanité, mais comme l'histoire nous l'a montré, la perspective d'une destruction mutuelle assurée écarta cette menace. Toutefois, ce serait se méprendre sur les intentions de Gabriel Marcel que de réduire son constat à ce contexte. Les puissances destructrices, dont l'homme de la technique peut devenir complice, ne se réalisent pas seulement à une échelle aussi grande et percutante que peut l'être une guerre planétaire. Tout en oeuvrant de manière plus silencieuse et souterraine, elles n'en demeurent pas moins nuisibles à long terme pour l'homme. Dans cette perspective, la deuxième partie de ce chapitre aura pour but d'identifier certaines conséquences d'une utilisation de la technique en-dehors de tout cadre métaphysique et religieux, spécialement celui qui concerne le lien dialectique entre la transcendance et l'immanence chez Gabriel Marcel.

## 2. L'oubli de la transcendance et le risque de déshumanisation par la technique

Gabriel Marcel est un penseur trop profond et subtil pour tomber dans le piège d'un raisonnement simpliste qui établirait une équation automatique entre l'oubli de la transcendance et la déshumanisation par la technique. La prise en compte de la transcendance

---

<sup>36</sup> HH p. 58.

n'entraîne pas, de facto, une humanisation de la technique; de même, son oubli ne produit pas, de facto, une déshumanisation par la technique. La reconnaissance d'une réalité transcendante ne garantit pas l'application de principes moraux qui informent de manière décisive nos choix quotidiens. L'histoire nous prouve que des incroyants eurent un sens plus profond de la justice et de la dignité humaine que bien des croyants; toutefois, l'inverse fut tout aussi vrai : bien des croyants témoignèrent d'un amour sans borne pour leurs frères humains, tandis que des incroyants firent preuve d'une brutalité sans limite à l'égard d'autrui.

Le lien entre l'oubli de la transcendance et la déshumanisation par la technique se révèle donc d'une manière plus nuancée et plus fine, car la relation de cause à effet ne se laisse pas facilement discerner, justement parce que cet exercice recourt à la réflexion seconde dans un monde qui n'en ressent pas encore l'urgence. Alors, comment ce lien s'établit-il ?

La technique, sans jamais perdre son caractère légitime propre à l'avoir, peut soit s'y cantonner, soit être assumée dans l'ordre du mystère et de l'être. Le passage de l'un à l'autre est progressif et s'inscrit dans une attitude globale de l'homme face à l'existence. Le mot « dégradation », souvent utilisé par Gabriel Marcel, évoque cette perte d'être, cette lente descente vers la réduction de l'homme à ce qui ne reflète pas sa véritable nature; c'est ce qui fait dire à Gabriel Marcel, dans une formule laconique et profondément juste, « Je ne suis pas ma vie<sup>37</sup> ». En effet, il existe une distance entre ce que je suis appelé à être et ce que je vis concrètement. La vie quotidienne ne se trouve pas souvent à la

---

<sup>37</sup> ME I p. 152.

hauteur de l'exigence d'être que l'homme porte en lui. Ce décalage, qui s'exacerbe dans notre société où prédomine la technique, se présente sous des formes variées que nous voulons maintenant souligner.

## 2.1 L'homme réduit à la fonction et au rendement

La fonction relève de l'avoir, « elle est par essence quelque chose qu'on a<sup>38</sup> », ce qui ne signifie pas qu'elle soit mauvaise en soi. La fonction est une activité légitime qui se déploie dans plusieurs domaines. On parle de fonctions vitales, de fonctions sociales, etc<sup>39</sup>. Dans la vie en société, les diverses fonctions qu'exercent les individus ont toutes leur utilité : « La noblesse de l'homme ne consiste-t-elle pas après tout à s'acquitter le mieux possible les fonctions qui sont les siennes<sup>40</sup> ? »

Mais la fonction risque de se dégrader si on la laisse prendre un espace qui ne lui revient pas, c'est-à-dire celui du sujet : « (...) mais dans la mesure où ma fonction me dévore, elle devient moi, elle se substitue à ce que je suis<sup>41</sup>. » L'homme ne s'identifie plus à ce qu'il est, mais à ce qu'il fait :

L'individu tend à s'apparaître à lui-même et à apparaître aussi aux autres comme un simple faisceau de fonctions (...) l'individu a été amené à se traiter lui-même de plus en plus comme un agrégat de fonctions<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 218.

<sup>39</sup> Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris/Louvain, Vrin/Nauwelaerts, 1949, p. 46-47.

<sup>40</sup> ME II p. 41.

<sup>41</sup> EA p. 218.

<sup>42</sup> PA p. 46. Voir aussi Gabriel MARCEL, *Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1968, p. 35-36.

L'homme fonctionnel est celui qui sait bien s'entretenir afin de demeurer le plus productif possible au sein d'un système axé sur le rendement. Telle une pièce mécanique, sa longévité est limitée; et quand la mort arrive, elle est vue « comme mise hors d'usage, comme chute dans l'inutilisable, comme *déchet pur*<sup>43</sup>. »

Miser ainsi sur la fonctionnalité de l'homme fait apparaître une façon de comprendre le service qui le trahit. Avant tout, servir n'est pas s'asservir. C'est la raison pour laquelle le service est une disposition à se consacrer à une « valeur supérieure<sup>44</sup>. » Elle implique un don de soi grâce auquel ma vie coïncide de plus en plus avec ce que je suis. Ce dévouement authentique manifeste concrètement l'exigence d'être. Il correspond aux questions « que sers-tu ou qui sers-tu<sup>45</sup> ? » qui renvoient l'homme à sa dignité et à sa grandeur.

Toutefois, l'homme fonctionnel est la réponse vivante à la question « à quoi sers-tu<sup>46</sup> ? » La perspective est tout autre. Cette question, au caractère impertinent, revient, sinon à demander à autrui de justifier son existence, à la situer à un niveau qui le dégrade. L'homme s'identifie à un outil, sans plus. Ce genre de rabaissement, inacceptable aux yeux de Gabriel Marcel, engendre des effets tragiques à l'endroit des êtres plus vulnérables :

Notons au demeurant qu'une représentation instrumentaliste de l'être humain entraîne inévitablement à longue des conséquences extrêmes, telles que la suppression pure et simple des infirmes et des incurables; ils ne « servent plus à rien », dès lors ils ne sont

---

<sup>43</sup> PA p. 48.

<sup>44</sup> HV p. 166.

<sup>45</sup> HV p. 166.

<sup>46</sup> HV p. 166.

plus qu'à mettre au rebut : pourquoi se donnerait-on la peine d'entretenir des machines hors d'usage<sup>47</sup> ?

À cette réduction de l'homme à ses fonctions s'ajoute celle à son rendement. Même si le rendement, tout comme la fonction, n'est pas en soi négatif<sup>48</sup>, le danger d'une dérive existe aussi. La réduction de l'homme à son rendement est le corollaire de sa réduction à ses fonctions. On s'attend, de la part de celui qui fonctionne, à l'obtention de certains résultats. La valeur d'un homme dépendra de ses performances<sup>49</sup>. Dans le monde moderne, c'est

l'homme dont le rendement est objectivement discernable qui est pris comme archétype; c'est-à-dire, remarquons-le bien, l'homme qui se trouve par son type d'activité être le plus directement assimilable à une machine. On peut dire que c'est à partir de la machine, et en quelque façon sur son modèle, que l'homme est de plus en plus couramment pensé (...)<sup>50</sup>

Cette mentalité influence de façon inavouée certains discours qui légitiment la pratique de l'euthanasie, car à quoi sert un être humain qui ne peut plus « produire »<sup>51</sup> ? Combien de personnes retraitées se mettent à sombrer dans l'ennui quand elles s'aperçoivent qu'elles ne produisent plus ? Le même critère de rendement s'applique aussi à l'égard de l'enfant à naître : on peut toujours disposer de celui qui ne produit pas encore, de celui qui est dépourvu des qualités qui lui permettraient de répondre aux exigences de la société technicienne moderne. Ainsi,

un être dont le rendement est tombé au-dessous d'un certain niveau et devient pratiquement nul apparaîtra, dans un monde

---

<sup>47</sup> HV p. 166.

<sup>48</sup> HH p. 130.

<sup>49</sup> HH p. 131.

<sup>50</sup> HH p. 133-134; Gabriel MARCEL, *Le déclin de la sagesse*, Paris, Plon, 1954, p. 37.

<sup>51</sup> HH p. 135.

soumis au primat de la technique, dans un monde technocratisé, comme une charge sans compensation pour la Société qui se croirait tenue de l'entretenir. Le terme d'entretien est ici tout à fait révélateur. L'entretien d'un homme est assimilé à celui d'une machine, d'un matériel quelconque – parce qu'effectivement l'homme est traité comme un matériel<sup>52</sup>.

Roger Garaudy confirme ce diagnostic concernant la réduction de l'homme à ses fonctions :

L'homme est dégradé lorsqu'il se réduit à un simple faisceau de fonctions vitales et sociales. Une société ainsi fondée réduit l'individu à une seule de ses dimensions, elle le rend semblable à une machine. Cette société technocratique traite l'homme comme un matériel<sup>53</sup>.

Dans l'ambiance de cette civilisation technique, l'intelligence spécialisée tend à devenir unidimensionnelle, c'est-à-dire qu'elle perd peu à peu la faculté de s'exercer sur d'autres dimensions de l'existence humaine tels que le sentiment, la croyance et « l'imagination sous toutes ses formes<sup>54</sup>. » Cette réduction provient d'une conception selon laquelle l'homme ne peut être compris et interprété autrement que par les approches techniques et scientifiques :

elle est « totalitaire » en ce sens qu'elle ne reconnaît aucune légitimité aux autres façons (intuitives, poétiques, métaphysiques, mystiques ou autres) d'appréhender le réel. Elle cadenasse, au sens propre du terme, l'horizon du savoir<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> HH p. 72.

<sup>53</sup> Roger GARAUDY, *Perspectives de l'homme. Existentialisme. Pensée catholique. Structuralisme. Marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 139.

<sup>54</sup> DS p. 27.

<sup>55</sup> Jean-Claude GUILLEBAUD, *La refondation du monde*, Paris, Seuil, 1999, p. 229. Ce « totalitarisme » de la rationalité techno-scientifique a déjà suscité de nombreuses réflexions. Notons, entre autres, *L'autre de la technique : perspectives multidisciplinaires*, ( sous la direction de Serge CANTIN et de Robert MAGER), coll. « Mercure du Nord », Québec/Paris, Les Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2000.

## 2.2 L'esprit d'abstraction

Dans la préface de son livre *Les hommes contre l'humain*, Gabriel Marcel écrit que son « œuvre philosophique se présente tout entière comme une lutte opiniâtre menée sans relâche contre l'esprit d'abstraction<sup>56</sup>. » L'esprit d'abstraction ne se confond pas avec l'abstraction comme opération cognitive de l'esprit. Cette dernière fait naturellement partie de l'intelligence humaine et sert à connaître le réel en séparant et classifiant les éléments qui le composent; par exemple, la blancheur est une abstraction. L'abstraction n'affecte en rien l'intégrité du réel en autant qu'elle en garde toujours une vue d'ensemble cohérente et sans exclusion. Mais un glissement dangereux se présente lorsque, d'un simple procédé de connaissance, on la transforme en moyen d'interprétation réducteur d'autrui : « Dès le moment où nous accordons arbitrairement la prééminence à une certaine catégorie isolée de toutes les autres, nous sommes victimes de l'esprit d'abstraction<sup>57</sup>. »

Appliquée dans les relations humaines, cette aberration mène à une déshumanisation assurée de la société. Thomas De Koninck rejoint Gabriel Marcel lorsqu'il constate que

notre temps est passé maître dans l'invention de catégories permettant d'immoler « à l'être abstrait les êtres réels », selon la juste formule de Benjamin Constant, et en particulier d'exclure tels ou tels humains de l'humanité<sup>58</sup>.

L'esprit d'abstraction vide l'homme de son substrat et le réduit à n'être qu'une entité dont l'importance et la viabilité dépendra du regard d'autrui. Il renie l'autre dans ses

---

<sup>56</sup> HH p. 7.

<sup>57</sup> HH p. 116.

<sup>58</sup> Thomas De KONINCK, *De la dignité humaine*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1995, p. 1.

dimensions les plus concrètes, c'est-à-dire dans son historicité, ses projets, ses aspirations les plus intimes, son besoin d'être écouté et aimé; et, par-dessus tout, son droit d'exister : « En réalité, laissée à elle-même, déracinée du concret, la raison se mue facilement en déraison<sup>59</sup>. »

S'il existe un phénomène qui illustre une telle pratique, c'est le fanatisme. Malgré son discours systématique et apparemment cohérent, celui-ci a un fondement irrationnel dont la source est un mélange de haine, de rancœur et de vengeance. En fait,

toute réduction dépréciatrice est à base de ressentiment, c'est-à-dire de passion, correspond au fond à une sorte d'attentat dirigé contre une certaine intégrité du réel, à laquelle seule une pensée concrète peut espérer faire droit<sup>60</sup>.

D'ailleurs, l'histoire ne nous montre-t-elle pas que la plupart des conflits sont à base passionnelle ? Par exemple, l'anti-sémitisme nazi montre de manière éclatante jusqu'où des hommes furent prêts à s'enfoncer dans le mensonge, la déformation des faits et l'utilisation dévoyée de la science, notamment de la biologie, pour justifier l'élimination massive de millions d'êtres humains. Les croisades du Moyen-Âge, les guerres de religion entre catholiques et protestants au XVIe siècle, la Révolution française, les deux guerres mondiales au XXe siècle, les tensions entre catholiques et protestants en Irlande du Nord, entre Juifs et Arabes au Moyen-Orient, la croisade des intégristes musulmans contre les religions juives et chrétiennes, etc., tout cela demande un travail de sape dans les fondations de la nature humaine, car

il est de toute nécessité que je perde conscience de la réalité individuelle de l'être que je puis être amené à supprimer. Pour le

---

<sup>59</sup> Thomas De KONINCK, *De la dignité humaine*, p. 2.

<sup>60</sup> HH p. 116.

transformer en tête de Turc, il est indispensable de la convertir en abstraction : ce sera *le* communiste, ou *l'*antifasciste ou *le* fasciste, etc...<sup>61</sup>

Dans ce contexte, le recours au dialogue est exclu. Tout ce qui proviendrait d'un parti est rejeté par l'autre. Un climat de méfiance et de mépris à l'égard de l'autre se diffuse de plus en plus et, le plus tragique dans tout cela, c'est qu'il se transmet de génération en génération.

La conscience, de plus en plus fanatisée, se caractérise par une insensibilité « à tout ce qui ne gravite pas à son sens d'aimantation propre<sup>62</sup>. » En fait, ce dont le fanatique a peur, c'est non seulement de l'autre, mais aussi de la vérité qui le confronte. Le fanatique considère la vérité comme un avoir qu'il s'approprie et à l'aune duquel il juge et condamne autrui. Il ne se laisse pas interpeller par elle; c'est lui qui l'interpelle, il l'« arraisonne », pour parodier Heidegger. Reconnaître la vérité, pour le fanatique, serait l'aveu d'une défaite. La vérité, non pas celle du fanatique, ne se prend pas, elle se reçoit; autrement, ce serait lui faire violence et devenir son ennemi<sup>63</sup>.

Le fanatique ne laisse aucune chance à son vis-à-vis : il ne lui donne pas l'occasion d'être. Il le réduit à une chose, il procède à une objectivation « dégradante » de la personne :

En réalité, il ne les conçoit plus que comme des obstacles à briser ou à renverser, car ayant complètement cessé de se comporter en être pensant, il a perdu jusqu'à la plus faible notion de ce qui peut être l'être pensant en-dehors de lui<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> HH p. 117.

<sup>62</sup> HH p. 108.

<sup>63</sup> HH p. 112.

<sup>64</sup> HH p. 111-112.

Mais l'esprit d'abstraction, dont le fanatisme est une des manifestations, ne se présente pas nécessairement sous des formes grotesques et exaltées que l'on retrouve chez des groupes extrémistes que nous présentent les médias. On peut le retrouver chez le tranquille savant généticien pour qui l'être humain constitue une matière manipulable à souhait et soustraite à toute forme de prescription, qu'elle soit philosophique, éthique ou religieuse : « La surpuissance opératoire, soucieuse exclusivement de sonder sans trêve ni fin la plasticité du vivant, du pensant, - en un mot : de l'être- est étrangère au respect de l'humain, et de l'être en général<sup>65</sup>. » On le voit également à l'oeuvre chez le gestionnaire et l'actionnaire courtois pour qui le travailleur n'est qu'un pion au milieu d'un système où la maximisation des profits à court terme l'emporte sur toute autre considération :

Dans la réalité, le marché, c'est surtout la domination et l'hypercompétition d'un petit nombre de firmes géantes pour le contrôle du monde (...) Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le but du marché est d'éliminer le « marché » afin de maximiser les profits<sup>66</sup>.

Dans les deux cas, l'être humain concret n'est plus considéré pour ce qu'il est, mais pour ce qu'il rapporte. Ces manipulations découlent d'une vision instrumentale de l'être humain telle nous l'avons vue plus haut; et l'on comprend mieux pourquoi l'esprit d'abstraction est « inséparable d'un manque d'amour qui consiste dans l'incapacité de trai-

---

<sup>65</sup> Gilbert HOTTOIS, « Crise du sens et superpuissance technicienne », dans *Urgence de la philosophie : actes du colloque du cinquantenaire de la Faculté de philosophie, Université Laval, 1985*, (sous la direction de Thomas De KONINCK et Louis MORIN), Québec, Presses de l'Université Laval, 1986, p. 22.

<sup>66</sup> Jean-Claude SAINT-ONGE, *L'imposture libérale. Marché, liberté et justice sociale*, Montréal, Écosociété, 2000, p. 47.

ter un être comme un être, et dans le fait de substituer à cet être individuel une certaine idée, une certaine désignation abstraite<sup>67</sup>. »

Ce refus d'ouverture à l'autre peut non seulement être à l'origine de conflits ouverts, mais aussi être la cause de conflits plus latents, plus larvés qui se manifestent par des tensions, des frustrations, des insatisfactions au cœur du monde moderne. L'esprit d'abstraction, qui ne reconnaît pas l'être humain dans toute sa profondeur, entretient aussi un système déshumanisant que l'on nomme technocratie. La technocratie, qui n'est nullement synonyme de technique, représente la dégénérescence de celle-ci. Quand le sens de la vie humaine s'édifie principalement sur la conjugaison des techno-sciences et de l'économie de marché, la déshumanisation commence son œuvre. Ainsi,

la raison instrumentale détermine l'étalon qui prévaut désormais. Parallèlement, une fois que les créatures qui nous entourent perdent la signification que leur assignait leur place dans la chaîne des êtres, elles se dégradent en matières premières ou en moyens assujettis à nos fins<sup>68</sup>.

Dans un monde technocratique, le visage d'autrui devient évanescent. Ici nous vient à l'idée de comparer cela à la situation des pilotes chargés de bombarder des villes lors de la Deuxième Guerre mondiale. Ces pilotes, bon gré mal gré, s'acquittèrent de leurs missions ingrates. Ils savaient que des enfants, des femmes et des vieillards mourraient sous les bombes; toutefois, ce savoir ne se transformait pas en empathie. Certes, plusieurs en firent un cas de conscience, mais l'urgence de la situation eut tôt fait de les ramener à l'accomplissement de leur devoir. Maintenant, si vous aviez demandé à ces mêmes pilotes de tuer froidement de leurs mains ces mêmes enfants, femmes ou vieillards, leur ré-

---

<sup>67</sup> Gabriel MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 163.

<sup>68</sup> Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 16.

action eût été tout autre : ils auraient protesté. Pourquoi ? Parce qu'ils auraient rencontré des visages, et non pas des êtres abstraits de leur existence concrète.

Un phénomène analogue apparaît dans les systèmes technocratiques. Beaucoup de décisions prises par des technocrates dans les secteurs économiques, sociaux, culturels et environnementaux ne tiennent pas compte des personnes dans leur vie concrète. Les délibérations qui précèdent l'adoption de politiques publiques se déroulent-elles dans un esprit qui favorisent la reconnaissance de ces personnes ? Hélas, cela n'arrive pas toujours. La technocratie encourage la perte d'une aptitude à rencontrer autrui réduit ainsi à n'être qu'un numéro perdu dans la masse anonyme. L'étiollement de l'*habitus* de la rencontre se remarque, par exemple, dans la prolifération fulgurante des guichets automatiques et des boîtes vocales à choix multiples. Le contact avec autrui se fait de plus en plus par des moyens intermédiaires impersonnels. On investit dans la non-rencontre.

Cette distance créée entre les êtres dans un monde technocratique a un rapport avec le nihilisme, aspect sur lequel nous reviendrons plus loin. Pour Gabriel Marcel,

c'est un fait à la fois mystérieux et profondément significatif que, dans le monde qui est aujourd'hui le nôtre, le nihilisme tend à prendre un caractère technocratique et que la technocratie est inévitablement nihiliste : je dis la technocratie; car entre la technique et la technocratie une différence doit être absolument maintenue en principe, bien que dans l'existence elle risque de devenir évanouissante. Seulement il n'est pas moins évident que cette connexion profonde n'est pas apparente, et qu'il est sans doute de son essence de ne l'être point. Le néant ou la négation pure est comme le secret jalousement bien gardé au cœur de la technocratie, et cela, quel que soit l'aspect sous lequel celle-ci se présente<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> HH p. 197-198.

Ces dérives techniques découlent d'un rapport au réel qui, paradoxalement, disqualifie de plus en plus celui qui en est au centre : l'être humain. L'esprit d'abstraction, au cœur de ce mal, se révèle aussi à travers les techniques d'avilissement.

### 2.3 Les techniques d'avilissement

L'homme, ainsi vidé de ce qui le constitue comme tel, devient une proie facile pour les manipulateurs au service de grands systèmes idéologiques, qu'ils soient politiques ou économiques. On assiste alors à la mise en oeuvre de ce que Gabriel Marcel appelle des techniques d'avilissement qu'il définit comme

l'ensemble de procédés délibérément mis en œuvre pour attaquer et détruire chez les individus appartenant à une catégorie déterminée le respect qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes, et pour les transformer peu à peu en un déchet qui s'appréhende lui-même comme tel, et ne peut en fin de compte que désespérer non pas simplement et intellectuellement, mais vitalement, de lui-même<sup>70</sup>.

Le drame des camps de concentration nazis pendant la Deuxième Guerre mondiale est le point de départ de cette réflexion. Le but des techniques d'avilissement est d'amener un être humain en-deçà de sa véritable valeur, à lui couper l'accès à sa dignité et à ce qui le confirme dans son humanité. Mais ce n'est là que le rôle du tortionnaire; la victime prend aussi part, à son corps défendant, à cette déshumanisation. Elle doit en arriver au point où elle-même se considère comme un sous-homme. Cette forme de mutilation envers soi rejaillit sur les relations avec les autres qui vivent la même situation. Les plus forts résistent en puisant dans leur réserve d'humanité contre une déchéance encore plus

---

<sup>70</sup> HH p. 36.

grande ; les plus faibles se prêtent aux compromissions avec leurs bourreaux, croyant, à tort, y trouver un quelconque sursis. Ultimement, ce processus de déshumanisation mène à la mort.

Mais pourquoi Gabriel Marcel recourt-il à un exemple aussi fort, voire extrême pour illustrer sa pensée ? Une lecture superficielle de celle-ci nous porterait à croire que le monde n'est qu'un immense camp de concentration où s'exercerait de manière plus ou moins diverse, et plus ou moins subtile les techniques d'avilissement. La réalité est plus complexe. Le fait que ces techniques d'avilissement soient apparues laisse inmanquablement des traces, et non seulement se propagent-elles, mais « elles ont pris pied dans le monde où nous vivons<sup>71</sup>. » Malheureusement, les techniques d'avilissement, au sens le plus fort du terme, existent encore aujourd'hui, et nous n'avons pas besoin d'en faire la démonstration.

Si nous parlons de techniques d'avilissement au sens fort du terme, c'est parce que la compréhension que Gabriel Marcel donne sur ces techniques est quelque peu flottante. D'un côté, il identifie ces techniques violentes et abjectes à l'utilisation qu'on en fait dans les camps d'extermination nazis. Par ailleurs, il évite de les identifier aux techniques de propagande, admettant toutefois une « intime parenté<sup>72</sup> » entre elles, même s'il finit par concéder que la propagande peut en arriver aussi à avilir les personnes<sup>73</sup>. Gabriel Marcel n'hésite pas à dénoncer l'influence funeste de la radio dans ces formes

---

<sup>71</sup> HH p. 41.

<sup>72</sup> HH p. 41.

<sup>73</sup> HH p. 54-55.

de propagande<sup>74</sup>. Mais cette forme d'avilissement, au sens faible du terme, n'en est pas moins subversive : elle agit plus sur le long terme, et son caractère plus sournois la rend plus difficilement discernable. Pour la clarté du propos, nous comprendrons les techniques d'avilissement comme tout moyen déployé, quel qu'il soit, dans le but de manipuler l'homme en faisant abstraction de sa dignité et de son exigence d'être.

Gabriel Marcel définit la propagande comme « un ensemble des moyens de persuasion mis en œuvre pour recruter des adhérents pour une entreprise ou un parti déterminé<sup>75</sup>. » La propagande n'est pas, *de facto*, mauvaise. Toute bonne cause peut être diffusée systématiquement par des moyens de communication appropriés qui respectent les règles de la civilité. Cependant, il existe toujours un coefficient de séduction et de corruptibilité qui risque d'atteindre des proportions inquiétantes lorsque la propagande est prise en main par l'État<sup>76</sup>. Même aujourd'hui, en plus de la sphère politique, ce danger guette aussi des institutions économiques, culturelles, sociales, techniques et scientifiques.

La prémisses d'une propagande dégénérée repose sur le fait que les individus ne soient plus capables d'exercer une distance critique vis-à-vis la propagande<sup>77</sup>. Ils forment une masse conditionnée par les exigences et les promesses du monde technique unidimensionnel. Nous trouvons là induite une forme de paresse spirituelle qui pousse l'individu

---

<sup>74</sup> HH p. 44. Dans le contexte actuel, le danger existe tout autant par le truchement de la télévision et de l'Internet...

<sup>75</sup> HH p. 42.

<sup>76</sup> HH p. 42.

<sup>77</sup> HH p. 42.

à demeurer en deçà de ses aptitudes à s'élever à une réflexion du second degré. Gabriel

Marcel se demande si l'état évolué de la technique

ne comporte pas une lourde rançon qui se traduit justement par un certain avilissement de l'être spirituel. Ceci ne veut pas dire qu'on puisse remonter le cours de l'histoire et qu'il faille briser les machines; mais seulement, comme l'a dit si profondément Bergson, que tout progrès technique, devrait être équilibré par une sorte de conquête intérieure, orientée vers une maîtrise toujours plus grande de soi. Reste à savoir malheureusement si le travail sur soi n'est pas de plus en plus difficile à obtenir d'un être qui bénéficie chaque jour des facilités que le progrès technique met à sa disposition. Il y a justement toutes les raisons d'y penser<sup>78</sup>.

Par exemple, ne remarquons-nous pas combien il est difficile de convaincre non seulement les industries à adopter des techniques de production plus écologiques, mais aussi une grande partie de la population à changer ses habitudes de vie pour sauvegarder l'environnement de notre planète ? Des compagnies d'automobiles s'ingénient à promouvoir l'achat de véhicules automobiles énergivores, sachant fort bien qu'ils menacent l'intégrité de notre planète. Pourtant, ces types de véhicules trouvent preneurs sans aucun recours à la coercition. Il semble que ce soit en toute « liberté » que l'individu achète le bien convoité. Or, dans ce cas et dans bien d'autres, l'individu croit répondre à son aspiration au bonheur en consommant des biens issus du progrès technique. Mais au fond, il ne fait que l'expérience d'ersatz de bonheur, sans encore le savoir clairement. Les éléments essentiels à une démarche vers la plénitude de l'être sont confondus avec ce qui n'est que leur pâle imitation, voire une falsification :

Ne pourrait-on pas dire que l'invasion de la technique tend à substituer la satisfaction à la joie, l'insatisfaction à l'inquiétude,

---

<sup>78</sup> HH p. 46.

et les satisfaits d'une part, les insatisfaits de l'autre ne tendent-ils pas à se rejoindre dans une commune médiocrité ? C'est que la technique se présente de plus en plus à des êtres, chez toute vie intérieure est trop souvent aveuglée, comme le moyen infaillible de réaliser un confort généralisé hors duquel ils ne peuvent concevoir le bonheur<sup>79</sup>.

Cette illusion du bonheur conditionnée par la société de consommation constitue une forme d'avilissement, car elle maintient l'homme en deçà de ce qu'il est supposé être. On peut rattacher ce phénomène à la question du divertissement chez Pascal. Dans l'optique de Gabriel Marcel, le divertissement serait un symptôme de cette perte d'être, de cette chute lente dans la déshumanisation. Pour Pascal,

l'homme est fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son métier; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or, l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin. Or à quoi pense le monde ? Jamais à cela; mais à danser, à jouer, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague, etc., à se battre, à se faire roi, sans penser à c'est qu'être roi, et qu'être homme<sup>80</sup>.

Dans une perspective légèrement différente mais qui recèle la même idée de fond, Gabriel Marcel affirme que dans un monde « livré aux techniques »,

la solidarité entre les hommes aura tendance à se transmuier en solidarité entre sous-hommes, c'est-à-dire entre des êtres qui tendent de plus en plus à se réduire à leur propre fonction avec une marge réservée à des divertissements d'où l'imagination sera de plus en plus bannie<sup>81</sup>.

Eut-il été un contemporain de Gabriel Marcel, Pascal aurait vraisemblablement adhéré à ces idées. À notre époque, les moyens d'évasion et de compensation mis à la disposition de l'homme pour qu'il oublie sa condition sont d'une telle ampleur qu'ils ne

---

<sup>79</sup> HH p. 47.

<sup>80</sup> Pascal, *Pensées*, texte de l'édition Brunschvicg, Paris, Garnier, 1958, p. 115-116.

<sup>81</sup> HH p. 56.

peuvent passer inaperçus pour un esprit averti qui y voit une façon de combler un vide et une indigence de la pensée. Ainsi,

le perfectionnement des techniques tend à créer par lui-même un monde aussi peu nourricier que possible et, par conséquent inapte, en principe, à favoriser l'exercice des pouvoirs du deuxième degré; ceux-ci, d'ailleurs, remarquons-le, correspondent assez exactement à ce que, en d'autres temps, on a nommé la sagesse<sup>82</sup>.

Vivant dans « une cage de fer<sup>83</sup> », l'homme cherche à effectuer une percée dans un monde qui semble sans issue. Cet homme sent qu'il passe à côté de quelque chose; qu'il n'a pas pu se réaliser pleinement et du coup, être reconnu par autrui. Devant un tel horizon, il n'est pas surprenant de voir apparaître chez l'homme une sorte d'inconfort, de malaise ressenti sous forme de vide. Il cherchera à combler ce vide dans ce que peut offrir le monde des techniques. Surgit alors la tentation de se créer des idoles.

#### 2.4 L'idolâtrie

Ce que Gabriel Marcel entrevoyait, à savoir la transition du « faire », bonne en soi, vers l'idolâtrie, s'est effectivement réalisé<sup>84</sup>. Lorsque la technique et la science s'enferment exclusivement sous le régime de l'avoir, du problématique et de la réflexion première, la tentation est grande de ramener l'activité humaine à l'assouvissement de besoins primaires tels que l'alimentation, le logement, les vêtements, etc. La société de consommation, au moyen de la publicité, élargit le domaine des besoins primaires en

---

<sup>82</sup> Gabriel MARCEL, *Le déclin de la sagesse*, Paris, Plon, 1954, p. 25.

<sup>83</sup> Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, coll. L'Essentiel, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 19. Expression que l'auteur emprunte à Max Weber et qui désigne certains conditionnements économiques et sociaux d'une société dominée par la raison instrumentale.

<sup>84</sup> EA p. 107.

faisant passer pour essentiels des biens matériels qui ne le sont pas. Combien de gadgets électroniques et d'habitudes de confort exagéré deviennent des impératifs hors desquels l'homme ne peut trouver son bonheur ? On confond l'utile avec l'essentiel. L'absence de réflexion seconde en fait tomber plusieurs dans le piège des promesses de la technique.

L'ère du « néo-positivisme logico-mathématique » nie cette réflexion du second degré<sup>85</sup> qui permet de discerner ce qui constitue vraiment le bonheur de l'homme, son véritable centre. Comme nous l'avons vu plus haut, l'exigence de transcendance, loin de rejeter les légitimes réalisations de l'homme, permet de les resituer selon leur véritable valeur, faute de quoi, elles se transforment en miroir aux alouettes. Gabriel Marcel n'est-il pas d'une étonnante actualité dans cette réflexion :

Dans le monde d'aujourd'hui, on peut dire qu'un être perd d'autant plus conscience de sa réalité intime et profonde qu'il est plus dépendant de toutes les mécaniques dont le fonctionnement lui assure une vie matérielle tolérable. Je serais tenté de dire que son centre de gravité et comme sa base d'équilibre lui deviennent extérieurs, qu'il se situe de plus en plus dans les choses, dans les appareils dont il dépend pour exister. Il ne serait pas excessif de dire que plus l'homme *en général* parvient à la *maîtrise* de la nature, plus l'homme en particulier est en fait *esclave* de cette conquête elle-même<sup>86</sup>.

La technolâtrie guette l'homme obnubilé par ses propres réalisations. La volonté de puissance s'exacerbe dans l'esprit de l'homme au fur et à mesure que progressent les techniques. Les développements spectaculaires et rapides des techniques dans les domaines de l'informatique, des communications, des jeux et de la biotechnologie, pour ne nommer que ceux-ci, le démontrent bien. Cette volonté de puissance, thème nietzschéen

---

<sup>85</sup> DS p. 23.

<sup>86</sup> HH p. 46; DS p. 26.

récurrent dans la réflexion contemporaine concernant les progrès techno-scientifiques, ne signifie pas d'abord le désir de dominer. Elle est la manifestation d'une puissance de vie, une énergie située au cœur de l'humanité et qui la pousse à se réaliser à travers ses activités, quelles qu'elles soient; c'est la tâche du Surhomme<sup>87</sup>.

Mais la puissance, comprise par une philosophie du soupçon qui rejette l'intervention de toute transcendance dans la vie des hommes, risque facilement de se transformer en énergie aveugle dont personne n'est plus responsable. Régulée par des êtres qui se reconnaissent moralement responsables de leurs décisions et de leurs actes, la puissance demeure bonne et constructrice. Mais dès que les acteurs idolâtrèrent la technique et le mode de vie qu'elle propose, ils entrent dans un état d'esprit où le « faire » s'impose avant l'être. La « puissance humaine » ne se trouve plus engagée moralement<sup>88</sup>.

L'homme qui agit

n'a plus le sentiment que c'est lui qui agit, que l'acte commence en lui et que, pour cette raison, il doit en répondre. Il semble qu'il n'existe plus en tant que sujet et que l'acte passe seulement à travers lui. Il a l'impression de n'être qu'un élément dans un ensemble<sup>89</sup>.

L'homme vivant à l'insigne d'un monde technique unidimensionnel aura tendance à se déresponsabiliser, car le critère de ses actes sera la fidélité au mouvement de découverte et de créativité suscité par le désir d'améliorer ses conditions d'existence, et ce au détriment de normes morales objectives et universelles.

---

<sup>87</sup> Hervé FISCHER, *CyberProméthée*, p. 47.

<sup>88</sup> Romano GUARDINI, *La puissance. Essai sur le règne de l'homme*, Paris, Seuil, 1954, p. 16-17.

<sup>89</sup> Romano GUARDINI, *La puissance. Essai sur le règne de l'homme*, p. 19.

Gabriel Marcel n'hésite pas à dire que la civilisation industrielle est commandée par les valeurs faustiennes d'émancipation, de puissance et de domination<sup>90</sup>. Les prouesses de la technique « exposent de plus en plus l'homme à la tentation d'attribuer à ses succès une valeur intrinsèque qui ne peut absolument pas leur appartenir. On pourrait dire tout simplement que le progrès technique expose l'homme au danger de l'idolâtrie<sup>91</sup>. »

Imbu de ses pouvoirs de comprendre, de maîtriser et de transformer les éléments du monde qui l'entoure, y compris lui-même, l'homme passe de la technolâtrie, à l'« auto-lâtrie<sup>92</sup>. ». Paradoxalement, cela se passe « au moment où la conception qu'il se forme de lui-même est la plus pauvre et la plus appauvrissante. Tout se passe comme s'il tentait de compenser cette idée déprimante de lui-même par la puissance mise à sa disposition par les techniques<sup>93</sup>. » Dans cette optique, l'envergure des progrès techniques et la fébrilité avec laquelle l'homme s'empresse ou envisage de les appliquer relève plus de la fuite en avant et d'un activisme compensatoire que d'un serein déploiement vécu sous le signe de la sagesse.

À titre d'exemple, nous n'avons qu'à mentionner ce fameux principe qui inspire tant de nombreux esprits à la fine pointe des techno-sciences, à savoir que tout ce qui est techniquement possible doit nécessairement être appliqué. Cette maxime porte le nom de « principe de Gabor », du nom de son auteur, Dennis Gabor. Plus précisément, elle s'énonce comme suit : « Tout ce qui est techniquement faisable doit être réalisé, que

---

<sup>90</sup> DS p. 10.

<sup>91</sup> HH p. 50.

<sup>92</sup> Jeanne-Parain VIAL, *Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveilleur*, p. 47.

<sup>93</sup> Jeanne-Parain VIAL, *Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveilleur*, p. 47.

cette réalisation soit jugée moralement bonne ou mauvaise<sup>94</sup>. » Elle est reprise aussi par Jacques Ellul et Roger Garaudy<sup>95</sup> non pas en tant que ses chantres, mais comme ses dénonciateurs. Ce leitmotiv de l' « anthropocentrisme pratique<sup>96</sup> » a des accents protagoréens. L'homme, mesure de toute chose, s'emplit d'un orgueil qui préside à ses intentions de dominer de le monde :

Je fais allusion avant tout à l'*hybris*, à l'esprit de démesure que semble comporter presque fatalement une entreprise qui consiste pour l'homme à vouloir s'asservir en quelque façon l'univers alors qu'il est de plus en plus évident qu'il s'est montré de plus en plus incapable de se maîtriser lui-même<sup>97</sup>.

S'il n'est donc pas sûr que la façon dont l'homme exerce son intendance sur le monde soit celle qui corresponde le mieux à sa vocation véritable, le même doute surgit quant à la prétention de l'homme à l'autosuffisance métaphysique et religieuse. Nous terminerons ce chapitre sur une autre conséquence de l'oubli de la transcendance, soit l'athéisme.

## 2.5 L'athéisme

Le pouvoir d'attraction des techniques omniprésentes dans notre monde crée facilement un climat où la distraction, au sens pascalien du terme, détourne l'homme d'une dimension grâce à laquelle il peut trouver un sens à sa vie. Faisant l'expérience de son autosuffisance, l'homme ne sent plus le besoin de recourir à « des régulations transcen-

---

<sup>94</sup> Jean-Claude GUILLEBAUD, *La refondation du monde*, Seuil, Paris, 1999, p. 219-220.

<sup>95</sup> Jacques ELLUL, *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977, cité dans Gilles HOTTOIS, « Crise du sens et superpuissance technicienne », p. 22; Roger GARAUDY, *Avons-nous besoin de Dieu?* Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 188.

<sup>96</sup> DS p. 89.

<sup>97</sup> DS p. 143.

dantales qui lui permettent de repérer sa conduite ou ses intentions<sup>98</sup>. » Dans un univers marqué par les techno-sciences, l'homme reconnaît difficilement la pertinence du religieux, du symbolique et de l'imaginaire. Ce sont des reliquats d'une mentalité archaïque dont on constate encore les soubresauts, mais qui, avec le temps, finira par céder la place à une compréhension plus exacte et plus objective du monde. On retrouve ici la conception comtienne que nous avons présentée plus tôt dans notre étude. Si elle est théoriquement séduisante et contestable à la fois, les faits semblent lui donner raison. Mais si ces faits sont exacts, on peut se demander s'ils s'inscrivent dans la vérité de l'homme...

Dans la société technicienne, l'athéisme ne fait pas l'objet d'une profession solennelle, loin s'en faut. Il se manifeste d'une manière plus diffuse et subtile. Il ne mène pas une guerre ouverte contre toute forme de transcendance. Toutefois, il peut faire sentir sa présence par des témoignages plus ouverts et directs : « Il y a donc une connexion entre la mentalité technicienne et l'esprit athéiste, connexion qui est souvent dissimulée, seulement implicite, et qui, dans certains cas, est parfaitement explicite, positive, affirmée<sup>99</sup>. »

Cette affirmation comporte des résonances avec ce que Gabriel Marcel appelle l'athéisme vécu qui « est à base de satisfaction et d'engourdissement au sein d'un monde de plus en plus livré à des techniques qui finissent par jouer pour elles-mêmes. Comment ne pas considérer cet engourdissement comme tendant vers une véritable mort spiri-

---

<sup>98</sup> HH p. 58.

<sup>99</sup> Jean LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, Tournai, Casterman, 1972, p. 77.

tuelle<sup>100</sup> ? » Écrites en 1968, ces lignes sont en parfaite continuité avec celles qui le furent lors des années trente. Constatant « que l'extraordinaire perfectionnement des techniques est lié à un appauvrissement maximum de la vie intérieure<sup>101</sup> », il analyse avec acuité et lucidité les conséquences de la distraction technicienne à l'égard de la foi vécue comme une réponse à un appel qui n'opresse en rien l'homme. Cette foi peut être l'objet d'un refus

qui prend la forme de l'inattention; c'est une incapacité de prêter l'oreille à une voix intérieure, à un appel adressé au plus intime de nous-mêmes. Il convient de remarquer ici que la vie moderne tend à encourager cette inattention, presque à s'imposer, dans la mesure où elle déshumanise l'homme, où elle le coupe de son centre, parce qu'elle le réduit à un ensemble de fonctions qui ne communiquent pas entre elles<sup>102</sup>.

Si ce constat vaut pour cette époque, il l'est *a fortiori* pour la nôtre, d'autant plus qu'en ce laps de temps, les moyens de distraction ont plus que décuplé. Dans ce contexte, Dieu apparaît comme une réalité superflue qui n'aide en rien à l'épanouissement terrestre de l'homme. Celui-ci peut fort bien se réaliser « dans un monde vidé de Dieu<sup>103</sup> » où il ne fait que passer pour aboutir à la mort définitive. La vie de l'homme qui se déroule en-dehors de la sphère spirituelle n'est pas étrangère à la façon dont la mort est assumée. L'homme aura beau compenser la négation d'un au-delà de la mort en surévaluant sa vie sur terre, cela ne garantit en rien qu'il en résultera un plus grand respect de la dignité humaine, car

---

<sup>100</sup> Gabriel MARCEL, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 245.

<sup>101</sup> EA p. 275.

<sup>102</sup> EA p. 311.

<sup>103</sup> RI p. 171.

si j'en viens à proclamer qu'il n'y a pas de vie après la mort, je serai presque fatalement amené à déprécier ou à dévaloriser une existence qui débouche sur le non-sens absolu de la dissolution; qui est de toute manière à la merci du non-sens radical de l'accident pur. Il faut ici souligner un paradoxe riche de signification : théoriquement, ceux qui se glorifient d'avoir « éteint les lumières » exaltent sans cesse la vie terrestre dans leurs paroles; mais celles-ci ne sont que du vent; et le fait indéniable, c'est que la vie humaine n'a jamais été traitée plus communément comme une denrée périssable et vile qu'à l'époque d'impiété massive qu'est la nôtre<sup>104</sup>.

Gabriel Marcel s'exprimait ainsi au tout début de la Deuxième Guerre mondiale, alors que le nazisme, le communisme athée et le fascisme sévissaient dans une grande partie du monde occidental. Le tableau du monde d'aujourd'hui, même s'il présente de nombreux points positifs, n'en demeure pas moins tragique à bien des égards. Gabriel Marcel parlait d'un monde cassé, et à ce titre, les mots de Simonne Plourde conservent leur pertinence lorsqu'elle déclare que le monde est « cassé en deux, parce que trop d'hommes imbus de technique et de science, n'admettent que la réalité visible (le monde de l'avoir) et ignorent, oublient ou nient le transcendant ou l'invisible (l'être)<sup>105</sup>. » Dans un tel monde en vase clos, le désespoir s'insinue inévitablement. C'est la raison pour laquelle le phénomène du suicide peut devenir « le point d'amorçage peut-être essentiel de toute pensée métaphysique authentique<sup>106</sup> » disait Gabriel Marcel en 1933... Aujourd'hui, le taux alarmant de suicide dans le monde occidental, notamment chez les jeunes et de plus en plus chez les personnes âgées, la montée du mal-être, la multiplication des cas de détresse psychologique, de dépression et d'épuisement professionnel,

---

<sup>104</sup> RI p. 126.

<sup>105</sup> Simonne PLOURDE, *Gabriel Marcel : philosophe et témoin de l'espérance*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1975, p. 203.

<sup>106</sup> PA p. 66.

etc., sont parmi bien d'autres maux que nous n'avons pas mentionnés, des signes évidents que l'humanité a pris une direction qui ne semble pas l'acheminer vers sa véritable destinée. Et pourtant, cette humanité n'a jamais été forcée de prendre ce chemin.

S'il est une réalité qui ne s'impose nullement à l'homme, c'est bien la transcendance. L'homme ne peut guère vivre plus que quelques jours sans boire, et que quelques semaines sans manger; et si jamais il oublie de boire ou de manger, son corps se chargera bien de le lui rappeler. Ces exigences naturelles obligent l'homme à demeurer à l'écoute de ses besoins vitaux. Il en va tout autrement avec la transcendance. Qu'est-ce que l'homme ressent après avoir passé plusieurs jours sans penser à Dieu, ou des années sans rythmer les matins et les soirs au regard de Dieu?

Dans les pages précédentes, nous avons étudié la transcendance et les conséquences de son oubli, notamment en ce qui touche le monde de la technique. La présence de la mort interroge l'homme sur le sens de son existence et éveille en lui une protestation qui prend la forme d'une recherche d'une réalité qui fonde cette même existence. Apparaît alors l'exigence de transcendance qui se révèle, dans un premier temps, dans l'exigence ontologique marquée par une insatisfaction de l'homme à l'égard des limites de sa propre vie. Ce n'est que dans la reconnaissance de cette transcendance qui, ultimement, est Dieu, que l'homme trouvera son véritable centre et sa vocation.

Cependant, si l'homme essaie de compenser sa finitude en dehors de cette transcendance, notamment en se gratifiant aux moyens de ses activités techniques, il risque de les transformer en puissances de déshumanisation. Quand l'homme de la technique ne vit

que pour et par elle, « c'est lui-même qu'il contemple et lui-même qu'il admire<sup>107</sup>. »

L'expérience qu'il fait de la puissance et de l'efficacité de ses réalisations techniques l'amène à croire qu'il peut devenir l'unique critère de ses actes, avec les effets tragiques que nous avons examinés plus haut. Alors, que faire? Existe-t-il une voie que l'homme peut emprunter afin non pas de se redéfinir, car il ne s'agit pas de refaire la nature humaine, mais de retrouver son véritable centre? Cela est possible, et Gabriel Marcel demeure toujours notre guide dans cet exercice de récupération, comme il aimait si bien dire.

---

<sup>107</sup> Jean DANIELOU, *Scandaleuse vérité*, [s.l.], Fayard, 1961, p. 130.

## **Chapitre IV. La récupération de l'homme et les catégories théologiques**

Face au risque de déshumanisation par la technique, Gabriel Marcel propose des pistes de solution pour récupérer l'homme, le sauver de ce qui peut porter atteinte à sa dignité. Mais pour ce faire, il importe de reconnaître chez la personne humaine des éléments qui la structurent et hors desquelles elle ne peut atteindre sa pleine stature.

Tout comme il existe, dans la morale classique, des vertus cardinales, nous retrouvons analogiquement chez Gabriel Marcel des dispositions cardinales qui orientent la personne humaine vers sa fin qui consiste à assumer sa vocation à communier au Toi absolu, ou à l'Autre. Et l'Autre, qui est Dieu, commence déjà à être pressenti dès ici-bas dans l'exigence d'être et de transcendance, comme nous l'avons vu au chapitre précédent.

Or, à cet égard, nous disions dans l'introduction que si la recherche de Dieu pour Gabriel Marcel s'effectuait principalement au plan philosophique, il n'en reste pas moins que ses incursions parcellaires dans le domaine de la théologie nous incitent à aller plus loin en ce sens et à préciser comment nous nous situons par rapport à sa méthode.

Dans l'introduction, nous soulignons aussi qu'un dialogue entre la théologie et des thèmes majeurs de la philosophie marcellienne n'a jamais été approfondi. À ce stade-ci, il vaut la peine de citer Gabriel Marcel pour faire écho à ce qu'il écrivait dans sa lettre préface présentée dans cette même introduction :

De toute façon, je crois qu'un mode de pensée théologique est aujourd'hui absolument périmé, et que la théologie doit trouver d'autres approches (...) il me semble, en vérité, que je sois plus appelé à stimuler et à alimenter la réflexion des théologiens, qu'à me considérer moi-même comme un théologien<sup>1</sup>.

### 1. Le dialogue entre la philosophie et la théologie chez Gabriel Marcel

Certains auteurs se sont penchés sur ce lien entre la philosophie et la théologie chez Gabriel Marcel. Par exemple, si Hans Fischer-Barnicol et Simonne Plourde s'entendent sur le fait que chez Gabriel Marcel, ces disciplines ne se confondent pas, et que l'utilisation de notions théologiques s'effectue dans une perspective philosophique, ils divergent toutefois d'opinion sur le degré d'influence de la théologie sur sa réflexion philosophique. Pour Fischer-Barnicol, les notions de mystère, de sainteté, d'incarnation, de résurrection, d'amour, d'espérance, de foi et de péché sont utilisées en dehors de toute école théologique :

(...) Marcel n'évalue pas ces termes à partir d'une doctrine théologique préconçue (...) Marcel utilise plutôt ces termes méthodiquement en les transposant dans un autre mode d'interrogation qui ne repose sur rien<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Gabriel MARCEL, dans Paul Arthur SCHILPP and Lewis Edwin HAHN, (ed.), *The Philosophy of Gabriel Marcel*, (Lasalle: Open Court, 1988), p. 455. « In any case, I think that one mode of theological thought is absolutely finished today and that theology must pursue other approaches (...) it seems to me that on truth I am likely to stimulate theologians or to offer them food for thought than to think as a theologian myself. »

<sup>2</sup> Hans FISCHER-BARNICOL, « Systematic Motifs in Marcel's Thought », dans Paul Arthur SCHILPP and Lewis Edwin HAHN, (ed.), *The Philosophy of Gabriel Marcel*, (Lasalle: Open Court, 1988), p. 439. « (...) Marcel does not evaluate these terms on the basis of a preconceived doctrine of theology (...) Rather Marcel uses these terms methodically in his transposition to another way of questioning, which rests on nothing. »

Quant à Simonne Plourde, elle soutient de façon plus nuancée qu'il est plutôt difficile de mesurer jusqu'à quel point la foi joua un rôle dans la pensée de Gabriel Marcel<sup>3</sup>. En examinant ses œuvres, il est clair qu'il connaissait la foi chrétienne avant son baptême en mars 1929.

Gabriel Marcel fut toujours conscient de la distinction entre la philosophie et la théologie. Néanmoins, il admet qu'un lien étroit existe entre les deux, qu'une fécondité réciproque doit les enrichir. La philosophie est l'amorce d'une réponse à un appel qui provient d'un autre ordre. Si les notions philosophiques utilisées par Gabriel Marcel ne supposent pas méthodologiquement la révélation, elles ne peuvent pas non plus en faire totalement abstraction<sup>4</sup>. Il parlera aussi d'une « convergence secrète<sup>5</sup> » entre la philosophie et la religion. Nous y trouvons une explication de l'utilisation de notions théologiques telles que la grâce, le péché, la sainteté, l'incarnation, la résurrection, la foi, l'espérance et la charité dans ses écrits philosophiques.

Chez Gabriel Marcel, ce passage de la philosophie à la théologie n'est pas indu. Si chacun de ces domaines possède sa propre méthode, la frontière entre les deux n'est pas hermétique. Voilà la raison pour laquelle « le discours de G. Marcel lorsqu'il se fait théologique (...) est à peu près indiscernable de son style philosophique<sup>6</sup>. » En fait, Gabriel Marcel passe par le questionnement philosophique avant d'en arriver à la théologie, car autrement, celle-ci risquerait de passer pour une avenue artificielle dont les

---

<sup>3</sup> Simonne PLOURDE, *Gabriel Marcel : philosophe et témoin de l'espérance*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1977, p. 216.

<sup>4</sup> Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris/Louvain, Vrin/Nauwelaerts, 1949, p. 89-90.

<sup>5</sup> Gabriel MARCEL, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 33.

<sup>6</sup> Xavier TILLIETTE, « Gabriel Marcel : sainteté et christologie », dans Philippe CAPELLE, (éd.), *Subjectivité et transcendance : hommage à Pierre Colin*, Paris, Le Cerf, 1999, p. 98.

réponses n'auraient aucune résonance avec les préoccupations philosophiques fondamentales. La philosophie n'est donc pas une étape sur laquelle on passe rapidement pour ensuite faire appel à la théologie qui viendrait en colmater les brèches.

Karl Rahner vient nous rappeler que la réflexion philosophique, qui tient compte des lieux principaux où se réalise l'homme, n'est pas forcément tenue de se maintenir dans une sphère totalement indépendante de la théologie, notamment en ce qui concerne la religion historique. Ainsi, « point besoin de nous soucier d'une coupure méthodologique aussi pure que possible entre la philosophie et la théologie », car la philosophie « ne peut jamais se faire comme si l'homme n'avait pas connu les expériences qui justement sont celles du christianisme (...) Une philosophie libre par rapport à la théologie est, en ce qui regarde notre situation historique, tout à fait impossible<sup>7</sup>. »

À l'aide de la philosophie, l'homme réfléchit sur sa condition et le sens de sa vie. Pour Gabriel Marcel, cet effort est déjà la réponse à un appel dont la confirmation se trouve dans la lumière de la révélation. Ainsi,

je dirai que la reconnaissance du mystère ontologique, où j'aperçois comme le réduit central de la métaphysique, n'est sans doute possible en fait que par une sorte d'irradiation fécondante de la révélation elle-même, qui peut parfaitement se produire au sein d'âmes étrangères à toute religion positive (...)<sup>8</sup>.

Mais en autant que l'homme ne se laisse pas réduire à l'avoir, à la réflexion première et au problème, le mystère ontologique, comme philosophie, « se porte ainsi d'un mou-

---

<sup>7</sup> Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 38.

<sup>8</sup> PA p. 91.

vement irrésistible à la rencontre d'une lumière qu'elle pressent et dont elle subit au fond de soi la stimulation secrète et comme la brûlure prévenante<sup>9</sup>. »

À l'inverse, la révélation n'est pas déduite de la raison, bien que celle-ci participe pleinement à sa réception et à son interprétation. Elle relève d'un ordre que l'homme ne peut se donner à lui-même; pas plus que l'homme ne se donne l'être, l'homme ne se donne la révélation. Si l'homme accepte de recevoir l'être, il sera mieux préparé à accueillir la révélation. Dès lors, dans la perspective philosophique de Gabriel Marcel,

la vie surnaturelle doit tout de même trouver dans la vie naturelle des prises, des points d'insertion – ce qui ne veut nullement dire qu'elle soit l'efflorescence de la vie naturelle : tout au contraire. Il me semble que si l'on approfondit la notion fondamentale pour un chrétien de *nature créée*, on est conduit à reconnaître au fond de la nature et d'une raison qui lui est ordonnée un principe de radicale inadéquation à soi-même qui est comme l'anxieuse anticipation d'un autre ordre<sup>10</sup>.

Cette réflexion aborde un sujet dont on trouvera un écho quelque trente années plus tard lors du Concile Vatican II quand le Père Schillebeeckx commentera qu'il lui est « impossible d'admettre la révélation si, auparavant, je ne puis établir l'existence d'un Dieu personnel à partir de mon existence humaine<sup>11</sup>. » En établissant un parallèle audacieux, nous pourrions dire que si l'exigence d'être pointe vers l'exigence de transcendance, l'exigence philosophique appelle l'exigence théologique. L'interrogation philosophique nous oriente vers la source.

---

<sup>9</sup> PA p. 91; Gabriel MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 110.

<sup>10</sup> PA p. 90-91.

<sup>11</sup> Cité dans Henri DE LUBAC, *Dieu se dit dans l'histoire. La révélation divine*, coll. « Foi vivante », Paris, Cerf, 1974, p. 204.

La présence de catégories théologiques dans l'œuvre de Gabriel Marcel montre qu'un fond chrétien existe dans sa pensée. Mais la profondeur de sa réflexion confirme que ces catégories, notamment le péché, la grâce et les vertus théologiques n'arrivent pas à l'improviste. Lorsqu'elles apparaissent dans les textes de Gabriel Marcel, elles étonnent, certes, mais ne choquent pas. Elles nous invitent à voir jusqu'à quel point celui qui philosophe est appelé à assumer sa réflexion à l'intérieur d'une réalité qui l'englobe et dont il n'est pas la source.

La philosophie et la théologie ne se côtoient pas parallèlement, car « l'identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l'affirmation de l'être » montre « la nécessité surtout, pour une philosophie concrète, de reconnaître qu'il y a un seul et même chemin<sup>12</sup>. » La vie concrète, comme tremplin d'une réflexion qui mène l'exigence ontologique vers l'exigence de transcendance, montre que la philosophie et la théologie lui apportent un sens à l'intérieur d'un mouvement propre à la méthode de Gabriel Marcel, soit celui qui consiste « à remonter de la vie vers la pensée et ultérieurement à redescendre de la pensée vers la vie pour tenter d'éclairer celle-ci<sup>13</sup>. » Dans ce mouvement, le questionnement philosophique appelle naturellement une réponse du même ordre, mais comme nous l'avons vu, cette réponse se trouve déjà fécondée par une lumière pressentie obscurément dès le départ, celle de la révélation, car pour Gabriel Marcel, « la religion ne lui est plus en quelque sorte extérieure, c'est la philosophie qui prépare le lit du christianisme, il y a homologie, osmose<sup>14</sup>. »

---

<sup>12</sup> Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 123.

<sup>13</sup> Gabriel MARCEL, *Le mystère de l'être*, vol. I *Réflexion et mystère*, Paris, Aubier, 1951, p. 49.

<sup>14</sup> Xavier TILLIETTE, « Gabriel Marcel : sainteté et christologie », p. 95.

L'expérience humaine ne s'identifie donc pas à un solipsisme où l'homme essaie de trouver en lui-même toutes les réponses à ses interrogations. Il vient un moment où l'homme doit s'ouvrir à une autre dimension pour ne pas s'asphyxier existentiellement. L'interrogation philosophique aiguillonne l'homme dans sa montée vers ce qui lui donne toute sa plénitude et son sens. Loin de faire violence à sa nature, cette ascension la confirme davantage. C'est donc dans cet esprit qu'il faut comprendre le chemin qu'emprunte Gabriel Marcel.

## 2. La récupération de l'homme

### 2.1 L'intersubjectivité

Nul doute que l'intersubjectivité constitue la clef de voûte dans la pensée de Gabriel Marcel. Les relations entre les êtres sont d'entrée de jeu impliquées dans sa réflexion sur l'être, par contraste avec les approches plus classiques où l'ontologie abordait plus directement la question de l'être sans tenir compte des liens intersubjectifs entre les personnes. Penser l'être ne peut s'effectuer que si je prends acte de la présence d'autrui : « Je ne me soucie de l'être que pour autant je prends conscience plus ou moins distinctement de l'unité sous-jacente qui me relie à d'autres êtres dont je pressens la réalité<sup>15</sup>. »

Mais d'où vient l'intérêt que Gabriel Marcel porta sur l'intersubjectivité ? Même si ce terme apparut relativement tard dans l'ensemble de son œuvre, soit après la Deuxième Guerre mondiale<sup>16</sup>, c'est durant son travail pour la Croix-Rouge, lors de la Première Guerre mondiale, que s'enclencha une recherche plus approfondie et soutenue

---

<sup>15</sup> Gabriel MARCEL, *Le mystère de l'être*, vol. II *Foi et réalité*, Paris Aubier, 1951, p. 20.

<sup>16</sup> Gabriel MARCEL, *En chemin, vers quel éveil ?* Paris, Gallimard, 1971, p. 114.

sur l'importance des relations avec les autres<sup>17</sup>. Le souci qui anime les membres d'une famille pour savoir ce qui advint de leurs êtres chers disparus pendant cette guerre relève plus que du simple renseignement. La douloureuse absence de l'autre se fait sentir et se manifeste chez les proches par le sentiment d'une présence qui confirme la force des liens qui les unissaient, sinon qui les unissent encore. La personne disparue ne se ramène donc pas à un objet perdu.

L'intersubjectivité ne se situe pas dans l'ordre de l'avoir et du problématique, mais de l'être. Elle constitue le cœur de toute relation humaine authentique en reconnaissant l'autre pour ce qu'il est. L'intersubjectivité se comprend comme « le fait d'être ouvert à autrui, de l'accueillir, et de devenir du même coup accessible à soi-même<sup>18</sup>. » Je ne suis moi-même qu'en autant que je reconnaisse l'autre, et que l'autre me reconnaisse également, d'où l'inanité de toute prétention à un individualisme qui se construirait sur la réduction d'autrui à une entité plus ou moins anonyme dont la valeur dépendrait de son utilité pour m'aider à réaliser mes propres fins.

Toutefois, avant que l'intersubjectivité implique des liens avec autrui, elle commence par un dialogue intérieur. Nous sommes appelés à « reconnaître que l'intersubjectivité affecte le sujet lui-même, que le subjectif dans sa structure propre est déjà, est foncièrement intersubjectif<sup>19</sup>. » Certaines expressions illustrent bien ce fait, par exemple, « entrer en soi-même », « délibération intérieure », etc. Les *Soliloques* et les *Confessions*

---

<sup>17</sup> CQE p. 95.

<sup>18</sup> ME I p. 13; Gabriel MARCEL, *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 88.

<sup>19</sup> ME I p. 198.

de saint Augustin vont aussi en ce sens. Je forme avec moi-même une « cité-cellule<sup>20</sup> » où les conversations et les tensions intérieures sont analogues à celles qui peuvent surgir avec autrui :

Chacun trouve en soi un autre lui-même qui n'est que trop enclin à s'abandonner et à désespérer, en sorte que dans sa propre cité intérieure il est tenu de déployer les mêmes efforts que dans la zone soi-disant extérieure où il est en communication avec son prochain<sup>21</sup>.

Il existe une correspondance entre ce dialogue intérieur avec moi-même et dans les rapports avec les autres. La rencontre avec soi-même est le passage obligé d'une communion authentique avec autrui. Gabriel Marcel formule bien cette exigence lorsqu'il écrit que « philosophiquement, le chemin qui mène de moi à l'autre, passe par mes propres profondeurs<sup>22</sup>. » D'ailleurs, dans la définition donnée précédemment de l'intersubjectivité, il inclut cette circulation entre moi et l'autre, tout en spécifiant qu'elle facilite cette rencontre avec soi-même; rencontre qui, en moi, forme « une communauté réelle, un *nous*<sup>23</sup>. »

Nous voyons bien que ce point de départ de l'intersubjectivité n'est pas le je, le sujet du cogito cartésien qui prend ses distances avec l'être, mais le sujet incarné, engagé dans l'existence qui implique l'ouverture vers l'autre<sup>24</sup>. Le sujet cartésien, ou toute autre approche qui s'en inspire est tournée sur lui-même, « héauto-centrique », tandis que le sujet de la relation intersubjective est « hétéro-centrique », ou tourné vers autrui. Dans

---

<sup>20</sup> Gabriel MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 64.

<sup>21</sup> ME II p. 161.

<sup>22</sup> PI p. 25; ME II p. 10.

<sup>23</sup> Gabriel MARCEL, *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944, (Nouvelle édition revue et corrigée, 1963), p. 77.

<sup>24</sup> RI p. 90-91.

cette perspective, le sujet ne peut prétendre à l'autosuffisance dans la connaissance de lui-même; l'autre est nécessaire pour le révéler davantage à lui-même<sup>25</sup>.

Suite au *nous* que je forme avec moi-même, un autre *nous* se dessine avec autrui. Dans l'optique de Gabriel Marcel, on ne peut établir une métaphysique de l'être en faisant abstraction du sujet dans toutes ses dimensions, notamment celle où il entre en relation avec d'autres sujets. En conséquence, nous aurons affaire à « une métaphysique du *nous sommes* par opposition à une métaphysique du *je pense*<sup>26</sup>. »

L'intersubjectivité s'exprime sous le signe de la communion qui est un *coesse*, un être-avec; être, c'est être-avec<sup>27</sup>. Mais cette communion, cette présence à autrui ne signifie pas juxtaposition. Je peux fort bien me rendre compte de la présence de quelqu'un sans m'en préoccuper; il est là, sans plus. Une table ou une chaise serait à sa place que la différence ne se ferait pas sentir. Je le traite à ce moment comme un objet, une réalité opaque. Au lieu de le considérer comme un *toi*, je le réduis à un *lui* qui tombe facilement dans l'avoir et le problématique. Le défi consistera donc à ne pas objectiver autrui, à convertir le *lui* en un *toi*<sup>28</sup>, afin de passer au *nous* et faire « l'expérience d'une communauté<sup>29</sup>. »

Cette communion avec autrui suppose en même temps que je fasse l'effort de l'extraire de la masse anonyme que représente le « on », ou la somme indifférenciée d'individus. Ici, Gabriel Marcel établit une distinction entre individu et personne :

---

<sup>25</sup> ME p. 11.

<sup>26</sup> ME I p. 11.

<sup>27</sup> PA p. 82; Pierre BOUTANG, *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang. Position et approches du mystère ontologique*, Paris, Jean-Michel Place, 1977, p. 88.

<sup>28</sup> Gabriel MARCEL, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, p. 162.

<sup>29</sup> JM p. 171.

(...) l'individu *c'est le on à l'état parcellaire*. L'individu n'est qu'un élément statistique – et d'autre part il n'y a de statistique possible qu'au plan du *on*. Je dirai encore que l'individu est sans regard, sans visage. C'est un spécimen, un grain de limaille<sup>30</sup>.

À l'inverse, la personne émerge de cet état, se situe et s'affirme par rapport à cette masse anonyme; elle « est négation active du *on*<sup>31</sup>. » Elle refuse de se laisser conditionner par des courants d'opinions fondées sur des arguments superficiels et fallacieux, ce que l'on retrouve souvent dans les faux consensus du *on*, « pensée déçue, une non-pensée, une ombre de pensée<sup>32</sup>. » Dans ce contexte, la technique ne peut pallier la conscience dégradée du *on*, étranger à la réflexion seconde. D'ailleurs, les attentes à l'égard de la technique pour résoudre moult problèmes de l'humanité ne seront pas comblées tant que les comportements des principaux intéressés ne changeront pas.

Devant ce conditionnement de la pensée, la personne ose s'affranchir de ce qui l'empêche d'exercer une saine critique à l'égard de la société et des idées qui y circulent. Si le *on* signifie l'abdication de la réflexion, la personne en exprime l'épanouissement. Elle doit assumer pleinement son pouvoir de réflexion, sous peine de s'aliéner et de retomber dans l'anonymat. Voilà pourquoi Gabriel Marcel affirme que « le propre de la personne, c'est d'*affronter* » et « que le courage est la vertu maîtresse de la personne (...)»<sup>33</sup>, ce qui lui permettra de retrouver son espace afin d'entrer en relation avec l'autre.

Une caractéristique fondamentale de l'intersubjectivité est la réciprocité. S'il m'incombe de reconnaître l'autre et de le respecter pour l'aider à être davantage, je ne peux

---

<sup>30</sup> RI p. 151; HV p. 25.

<sup>31</sup> RI p. 148; EA p. 182.

<sup>32</sup> RI p. 146.

<sup>33</sup> RI p. 147.

pas m'appréhender et me réaliser sans les autres<sup>34</sup>. Évidemment, si cela vaut pour moi, cela vaut aussi pour les autres. Chacun a ce devoir de reconnaissance envers autrui; il part du fait que

si les autres ne sont pas, moi-même je ne suis pas non plus. Je ne peux m'octroyer à moi-même une existence dont j'admettrais que les autres fussent privés; et ici, « je ne peux pas » ne signifie pas « je n'ai pas le droit », mais bien « cela m'est impossible »; si les autres m'échappent, je m'échappe à moi-même<sup>35</sup>.

Mais sur quoi repose cette intersubjectivité ? Comme l'exigence d'être s'enracine dans l'exigence de transcendance, l'intersubjectivité, qui est la forme selon laquelle se réalise la métaphysique du *nous sommes*, trouvera sa source dans le Toi absolu, ou Dieu. En effet, dans un premier temps, toute relation humaine où l'interlocuteur n'est pas traité comme un objet est dite personnelle. Gabriel Marcel emploie l'expression « d'être à être » pour désigner une telle relation<sup>36</sup>. Or, si cette relation d'être à être ne prend pas naissance, elle se ramène à un rapport d'objet à objet, et par le fait même, s'éteint. Dans le cadre d'une relation avec Dieu, si je le traite comme un objet, ou un *lui*, je m'illusionne. En fait, « si un *toi* empirique peut être converti en un *lui*, Dieu est le *toi* absolu qui ne peut jamais devenir un *lui*<sup>37</sup>. »

Là où je me rencontre dans mes profondeurs, où je reconnais l'autre en tant qu'autre, et non en tant qu'objet sans importance, Dieu est à la source :

En toi – pour nous : entre ce toi et ce nous (...) quel est ce lien vivant ? ne faut-il pas répondre que Tu es en quelque façon le garant de cette unité qui nous lie moi-même à moi-même, ou

---

<sup>34</sup> ME I p. 12.

<sup>35</sup> HV p. 183.

<sup>36</sup> JM p. 137.

<sup>37</sup> JM p. 137.

bien l'un à l'autre, ou bien les uns aux autres ? Plus qu'un garant qui assurerait ou confirmerait du dehors une unité déjà constituée : le ciment même qui la fonde<sup>38</sup>.

L'image du ciment est parlante, car elle montre que l'intersubjectivité qui renvoie à la communion, à l'unité entre les êtres, trouve « son fondement ontologique qui ne peut être que le Toi absolu, faute duquel cette réalité invisible se dissoudrait en une multiplicité d'apparence transitoire<sup>39</sup>. »

L'intersubjectivité, dont Dieu est le fondement, nous initie à d'autres dispositions cardinales grâce auxquelles l'homme peut se récupérer dans la mesure où il y porte attention.

## 2.2 La fidélité créatrice

Si, comme nous l'avons vu, l'intersubjectivité comprend l'ouverture et l'accueil de l'autre, elle nous introduit à la fidélité créatrice qui, aux dires de Gabriel Marcel, joue un « rôle axial » dans sa pensée<sup>40</sup>. Mais quel visage revêt cette fidélité ? Est-ce une forme d'engagement à laquelle nous sommes tenus, tant bien que mal, malgré l'usure du temps et les épreuves ? Prend-elle forcément l'image du fardeau ?

Dans un premier temps, il devient tentant de confondre la fidélité avec la constance ou la persévérance routinière et mécanique, « comme une disposition intérieure orientée vers le maintien pur et simple d'un état de choses existant comme une simple sauve-

---

<sup>38</sup> HV p. 77.

<sup>39</sup> Gabriel MARCEL, « Ce peu profond ruisseau... », dans Robert ARON, (éd.), *Mors et Vita*, Paris, Plon, 1951, p. 12.

<sup>40</sup> Gabriel MARCEL, *Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1968, p. 46.

garde<sup>41</sup>. » Cette forme externe de conformité à une relation finit par s'user si elle ne se ressourcent pas aux raisons profondes qui y présidèrent. Or, si la vocation de toute personne est de répondre à l'exigence d'être, il n'est pas surprenant qu'aux yeux de Gabriel Marcel l'être soit « le lieu de la fidélité<sup>42</sup>. »

La fidélité est un engagement dont les termes sont à l'opposé de ceux d'un contrat. Dans un contrat, les parties contractantes doivent respecter les conditions qui les lient pour un temps donné. Au terme du contrat, les parties impliquées ne sont plus liées et peuvent se tourner vers autre chose. La fidélité exclut cette juxtaposition temporaire de sujets qui se trouvent chacun en présence *de* l'autre, sans être présent l'un à l'autre. Ainsi, « par présence, je n'entends pas ici le fait de se manifester extérieurement, mais celui bien moins objectivement définissable de me donner à sentir qu'il est *avec moi*<sup>43</sup>. » Nous retrouvons donc ici le coesse, l'être-avec qui caractérise la communion, la formation d'un nous qui dure dans le temps et qui implique un travail en profondeur qui cherche à s'enraciner dans l'être contre toute objectivation qui relève de l'avoir et du problème.

Dans la fidélité authentique, l'engagement ne résulte pas d'un choix impulsif ou d'une disposition psychologique du moment qui me délieraient de mes promesses en temps opportun. Autrement, je mentirais à moi-même ainsi qu'à la personne envers laquelle je m'engage. Dans une société où les relations personnelles seraient construites sur de telles inconstances, la confiance n'existerait plus et la vie deviendrait insupportable.

---

<sup>41</sup> HV p. 116; RI p. 200.

<sup>42</sup> EA p. 55 ; Gabriel MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 94.

<sup>43</sup> RI p. 200; DH p. 94.

table<sup>44</sup>.

Pour éviter que mes engagements se modifient au gré de mes humeurs, « je dois d'abord me connaître; mais en fait, je ne me connaîtrai réellement que si je me suis d'abord engagé<sup>45</sup>. » Cette situation paradoxale ne peut se résoudre que dans un engagement entier de la personne. Les hésitations, les demi-mesures, les engagements vétilleux ne font que retarder la connaissance de soi-même et notre entrée dans l'être, car l'engagement « implique une certaine prise de l'être sur nous<sup>46</sup> » et une confiance en la vie fondée sur l'espérance qui voit au-delà des limites du temps. Nous reviendrons plus loin sur l'espérance.

Vue positivement, la fidélité est un constant travail de vigilance qui vise à garder sur autrui un regard toujours renouvelé. Dans une société marquée par l'éphémère et la consommation, il demeure tentant de considérer autrui comme une entité qui s'épuise, qui a « donné » ce qu'elle avait. Une fois ce jugement jeté sur cette personne, nous nous dispensons de poursuivre notre relation avec elle et nous nous mettons à explorer ailleurs en vue de trouver d'autres prospects, et le cycle recommence.

La fidélité comprend la disposition à se renouveler<sup>47</sup>. C'est la raison pour laquelle elle est créatrice, car un trait marquant de la création est la disponibilité à recevoir ce qui ne relève pas entièrement de nous afin d'éviter la stagnation due à nos propres limites :

Ce qui est essentiel chez le créateur, c'est l'acte par lequel il se met à la disposition de quelque chose qui sans doute en un certain sens dépend de lui pour être, mais qui en même temps se

---

<sup>44</sup> RI p. 209.

<sup>45</sup> RI p. 212.

<sup>46</sup> EA p. 63.

<sup>47</sup> HV p. 171.

présente à lui comme au-delà de ce qu'il est et de ce qu'il peut juger capable de tirer directement et immédiatement de soi<sup>48</sup>.

Le créateur se met donc à l'écoute de ce qui ne vient pas uniquement de lui; en un sens, il agit conformément au statut ontologique de toute personne qui est de recevoir l'existence, et non de se la donner à elle-même. Au cœur de son existence, la personne cherche à être davantage ce qu'elle est. Rappelons-nous la belle formule de Gabriel Marcel : « Je ne suis pas ma vie<sup>49</sup> », voulant dire qu'il existe une distance entre ce que je suis et ce que j'aspire à être. La personne veut répondre à un appel qui l'incite à se réaliser le plus possible, à aller au-delà non de ses limites, mais de ce qui la diminue, la dégrade, la confine en-deçà de sa véritable vocation. Dans cet élan, la personne veut

dépasser ce que tout ensemble elle est et elle n'est pas, une actualité dans laquelle elle se sent à vrai dire engagée ou impliquée, mais qui ne la satisfait pas : qui n'est pas à la mesure de l'aspiration avec laquelle elle s'identifie. Sa devise n'est pas *sum*, mais *sursum*<sup>50</sup>.

La fidélité est le mode selon lequel je m'engage à vivre dans la stabilité de l'être, ce qui ne signifie pas le statisme. Un phare est statique, mais un arbre est stable. Un phare ne vit pas; c'est un objet utile, mais qui ne recèle pas de vie intérieure. Il est inanimé. Au contraire, l'arbre, bien qu'il ne se déplace pas, est rempli de vie, d'une force de croissance grâce à la sève qui circule jusqu'aux plus fines ramures. Tout en étant bien enraciné dans le sol, il croît vers le haut. La personne, comme être incarné, assume son enracinement dans le réel, tout en cherchant ce qui lui donne sa plénitude et son sens.

---

<sup>48</sup> HV p. 30.

<sup>49</sup> ME I p. 152; RI p. 225.

<sup>50</sup> HV p. 31.

La fidélité créatrice, en tant que puissance de renouvellement<sup>51</sup>, tient sa force que d'une part, la création trouve son « enracinement dans l'être » et que d'autre part, la fidélité soit « la reconnaissance active d'un certain permanent non point formel à la façon d'une loi, mais ontologique<sup>52</sup>. »

Ancrée dans l'être, la fidélité créatrice confère à la présence son véritable sens, car il devient tentant de confondre la présence, entendue comme communion, et la présence comprise comme une simple figuration sans contact signifiant. La fidélité empêche toute relation de rouler sur la pente de la routine et de « la dispersion intérieure » parce que « c'est la présence activement perpétuée, c'est le renouvellement du bienfait de la présence<sup>53</sup> ».

Que l'on soit présent à soi-même, à autrui ou à Dieu, la fidélité créatrice signifie la volonté de perpétuer, malgré le pessimisme environnant et la tentation du désespoir, le témoignage de notre confiance en ce qui ne peut qu'être la route vers l'accomplissement de l'homme. Pour sa réalisation, « je dois être présent à la parcelle de création qui est en moi, le don qui m'a été accordé de toute éternité de participer au drame universel, de travailler par exemple à humaniser la Terre, ou au contraire, de la rendre plus inhabitable<sup>54</sup>. » Dans cette optique, la technique ne sera humanisante qu'à condition de favoriser le rôle vivifiant de la création, car

là où il y a création, il n'y a pas, et il ne peut y avoir dégradation : et dans la mesure où la technique est ou implique une création elle n'est aucunement une dégradation. La dégradation

---

<sup>51</sup> HV p. 171.

<sup>52</sup> PA p. 76-77.

<sup>53</sup> PA p. 78-79.

<sup>54</sup> HV p. 173.

commence à partir du moment où la création s'imite, se replie ou s'hypnotise sur soi, se crispe sur elle-même<sup>55</sup>.

Mais cette fidélité créatrice, sur quoi, ou plutôt sur qui repose-t-elle ? Qu'est-ce qui lui donne sa force et son sens ? Sur quelle réalité pourrai-je m'appuyer pour vivre une telle fidélité ? D'entrée de jeu, l'autosuffisance de l'homme est à exclure dans ce processus, car c'est à partir de son « indigence *ad summam altitudinam* », d'un appel envers « le recours absolu » qui « suppose une humilité radicale du sujet; humilité polarisée par la transcendance même de celui qu'elle invoque<sup>56</sup>. » Dieu constitue le socle sur lequel toute fidélité se construit, et la foi, comme « Fidélité absolue », comporte la reconnaissance que je ne puis atteindre seul ce à quoi je suis appelé.

En reconnaissant une réalité transcendante hors de laquelle il ne peut entièrement se réaliser, l'homme se rend conséquemment disponible à recevoir ce qui l'aide à atteindre ce but. C'est la raison pour laquelle nous voulons maintenant nous pencher sur la notion de disponibilité.

### 2.3 La disponibilité

C'est sans vouloir faire un jeu de mots possible à cause de l'étymologie que la disponibilité est une disposition cardinale qui contribue à la récupération de l'homme. Sa compréhension permet de mieux voir son rôle dans la réception de l'être tel que nous l'avons vue dans la fidélité créatrice, ainsi que dans les autres dispositions cardinales.

---

<sup>55</sup> PA p. 78.

<sup>56</sup> RI p. 217.

Aux yeux de Gabriel Marcel, la disponibilité demeure « une qualité fondamentale de tout esprit vivant<sup>57</sup>. »

Dans une première étape, le registre de l'avoir permet de mieux saisir la disponibilité. Quand je dis qu'un objet est disponible, cela signifie que je peux le prendre et l'utiliser dans un but particulier. Par exemple, mon ordinateur est disponible pour la rédaction d'un texte; ou mon automobile l'est pour me rendre à tel endroit. Mais pour qu'un objet soit disponible, il faut qu'il m'appartienne, temporairement ou en permanence, peu importe. La notion de disponibilité entre en corrélation avec celle d'appartenance.

La réflexion de Gabriel Marcel sur l'appartenance aide à comprendre la façon de vivre le don de soi et la manière de se situer face à soi-même, à l'autre et à l'être. Le dialogue intérieur se poursuit avec soi-même. Lorsque je dis que je m'appartiens, il découlera de l'idée que je me fais de cette appartenance une manière d'être envers soi-même ou plus précisément, de vivre la disponibilité. Est-ce que je m'appartiens comme un objet dont je peux disposer à ma guise, et en me prenant moi-même comme unique instance de décision et de choix moral ? L'exemple de l'anarchiste qui déclare « je n'appartiens à personne, nul individu, nulle communauté n'a le moindre droit sur moi<sup>58</sup> » et qui, par conséquent, entend faire ce que bon lui semble s'illusionne sur sa propre autorité, car tôt ou tard, il découvrira que les valeurs au nom desquelles il milite le précèdent. En ce sens, il se place inconsciemment sous le mode de la réceptivité de certaines valeurs dont il n'est pas la source. Tant qu'il ne le reconnaîtra pas, il aura

---

<sup>57</sup> « Testament philosophique », *Revue de métaphysique et de morale*, 74 (1969), p. 258.

<sup>58</sup> RI p. 61.

tendance à se prendre pour le centre quasi-absolu de ses décisions. En fait, « au centre d'un anarchiste conséquent, on trouvera une déification de soi qui le plus souvent ne s'avoue point<sup>59</sup>. »

Une telle autosuffisance ontologique, voire éthique, relève de l'avoir, du problématique et de la réflexion première. Nous voilà en présence d'un type d'appartenance où le sujet se referme sur lui. Paradoxalement, plus le sujet se disperse dans l'action, moins il sera présent à lui-même, car c'est dans la mesure où il reconnaîtra une réalité qui fonde son être et lui donne tout son sens qu'il assumera sa véritable vocation d'homme. La question se pose donc : « *être ou n'être pas à soi-même*<sup>60</sup> », et d'ailleurs Gabriel Marcel se demande justement s'il ne faudrait pas remplacer par cette expression la notion d'appartenance<sup>61</sup>. Suggestion intéressante, car elle nous met plus directement en contact avec l'être. Au lieu de me demander dans quelle mesure je m'appartiens, je peux me demander : jusqu'à quel point suis-je dans l'être et perméable aux mystère auxquels je réponde grâce à la réflexion seconde ?

De l'appartenance à l'avoir, je me dirige vers l'appartenance à l'être. Je dois apprendre à me déposséder de moi-même afin d'accueillir l'être :

La disponibilité s'oppose à la crispation d'un être centré sur lui-même et non pas seulement sur ses possessions, mais aussi bien sur ses idées, sur un certain acquis auquel il s'identifie et qu'il se refuse de remettre en question. C'est ici que prend racine la critique de l'avoir à laquelle j'ai cru devoir procéder, non sans trop pousser peut-être à la limite la distinction en soi nécessaire entre *avoir* et *être*, entre ce qu'on *a* et ce qu'on *est*<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> RI p. 62.

<sup>60</sup> RI p. 59.

<sup>61</sup> RI p. 59.

<sup>62</sup> « Testament philosophique », *Revue de métaphysique et de morale*, p. 258.

La disponibilité implique non seulement la présence à soi-même, mais aussi la présence à l'autre. Non pas une présence purement physique, mais aussi spirituelle au sein de laquelle l'autre se sent accueilli, car « l'être disponible est celui qui est capable d'être tout entier avec moi lorsque j'ai besoin de lui<sup>63</sup>. » L'autre que je rencontre n'est pas un numéro, mais un être qui a une histoire et qui mérite ma sympathie; ce qui ne signifie pas que je doive prendre sur moi sa propre misère. Au cœur de la disponibilité, l'autre, auquel je suis présent, est invité à poser sur lui-même un regard qui le valorise, qui le fait être davantage, parce que moi-même je suis disponible à l'être. Je porte en moi une lumière qui illumine l'autre; en ce sens, la disponibilité le fait advenir à sa véritable stature.

Pour que ma présence rende féconde une telle rencontre, je dois moi-même me rendre disponible à ce qui en constitue la source. M'appartenir, ou être à moi-même ne suffit pas, du moins, dans l'ordre de l'énoncé. Je suis appelé à faire un pas de plus et ajouter que j'appartiens à une autre réalité que moi-même. Dans la perspective d'une relation personnelle, si quelqu'un me dit « tu m'appartiens », ceci peut être entendu dans un sens négatif ou positif. Négativement, elle se situe dans l'ordre de l'avoir, et le danger de me faire manipuler comme un objet apparaît clairement<sup>64</sup>.

Toutefois, comprise positivement, elle implique cette réponse : « je t'admets comme participant à l'œuvre, à l'entreprise à laquelle je me consacre<sup>65</sup>. » Contrairement à la possession, ce genre d'appartenance laisse à l'autre un espace à l'intérieur duquel il

---

<sup>63</sup> PA p. 83.

<sup>64</sup> RI p. 58-59.

<sup>65</sup> RI p. 58.

répond librement à un appel à la communion. L'appartenance, dans le registre de l'être, se vit sous le signe du don et de l'accueil : j'accueille l'autre dans le don qu'il me fait de lui-même; à l'inverse, l'autre m'accueille dans le don que je lui fais de moi-même.

Cette appartenance à l'autre et à soi-même nous aide à mieux comprendre un niveau d'appartenance plus fondamental qui les unit, soit l'appartenance à l'être. Du monde clos de l'avoir, je passe au monde ouvert de l'être. Je ne suis à moi-même que si je reconnais que je ne suis pas l'unique source de ma personne. L'autosuffisance ontologique est incompatible avec cette reconnaissance que nous ne nous appartenons pas entièrement à nous-mêmes. De là, un rappel de la fidélité créatrice à l'être : « Au fond, je ne puis dire valablement *je m'appartiens* que dans la mesure où je crée; c'est-à-dire, reconnaissons-le, où, métaphysiquement parlant, je ne m'appartiens pas<sup>66</sup>. »

La tension entre l'avoir et l'être se résout, grâce à la réflexion seconde, à la reconnaissance de la primauté de l'être sur l'avoir :

j'appartiens d'abord en fait à ce que j'ai. Seulement tout le sens de l'évolution spirituelle consiste à me faire prendre conscience d'une appartenance opposée : appartenance à ce que suis, appartenance ontologique. Mais je pourrais dire tout aussi bien : appartenance créatrice<sup>67</sup>.

Pour être disponible, je dois donc assumer mon appartenance à l'être. Mais l'acceptation de cette appartenance demande une attitude essentielle qui est l'admiration. Elle implique une sortie de soi, une propension à recevoir ce que je ne peux me donner à moi-même. Mais pour recevoir, je dois admettre qu'il existe en moi des zones à combler. Si je me considère autosuffisant et rempli de moi-même, je ne deviens plus disponible à

---

<sup>66</sup> RI p. 130; EA p. 165.

<sup>67</sup> RI p. 130.

recevoir. C'est la raison pour laquelle l'admiration, comme « irruption », ne peut arriver « qu'au sein d'un être qui ne forme pas avec lui-même un système clos, hermétique, dans lequel rien de neuf ne peut plus pénétrer<sup>68</sup>. »

L'étymologie du mot « admirer » évoque l'idée de regarder vers quelque chose qui suscite la reconnaissance et l'étonnement dans une joie intérieure. Ce que nous ressentons à l'écoute d'un musicien virtuose ou d'un paysage magnifique illustre bien notre propos. L'authentique admiration est totalement étrangère à la jalousie; le ressentiment potentiel fait place à la reconnaissance d'une supériorité *absolue*<sup>69</sup>. Cette admiration ouvre l'accès à une expérience de communion dans la vérité de l'être où les écueils de l'avoir et du problématique sont surmontés.

L'admiration est une expérience de décentrement de soi et une lutte contre l'indisponibilité :

Dire : l'admiration est un état humiliant, c'est traiter le sujet comme puissance existant pour soi et se prenant soi-même pour centre. Proclamer au contraire que c'est un état exaltant, c'est partir de l'idée inverse d'après laquelle la fonction propre du sujet est de sortir de soi et se réalise avant tout dans le don et dans la création sous toutes ses formes<sup>70</sup>.

Quand le sujet de l'admiration se centre sur l'être, il ne risque pas de dériver vers l'avoir égocentrique qui se nourrit d'admiration servile et idolâtre.

L'indisponibilité apparaît quand l'être est « en quelque manière non seulement occupé, mais encombré de soi<sup>71</sup> » par divers soucis, qu'ils soient d'ordre matériel, psycho-

---

<sup>68</sup> RI p. 68.

<sup>69</sup> RI p. 69.

<sup>70</sup> RI p. 70.

<sup>71</sup> PA p. 86.

logique ou spirituel. L'être indisponible vit sous le règne de l'avoir qui l'opacifie et le rend insensible à l'exigence d'être et de transcendance. L'attachement excessif à ce qui est limité dans le temps et l'espace produit la crainte de perdre ce que l'on a; et la crainte est d'autant plus forte que le désir de posséder s'accroît davantage. La perspective de la mort considérée comme la fin définitive de toute existence exacerbe ce phénomène<sup>72</sup>.

La lutte contre cette dégradation de la personne indique déjà la véritable nature de celle-ci, à savoir la disponibilité que Gabriel Marcel comprend comme

une aptitude à se donner à ce qui se présente et à se lier par ce don; ou encore à transformer les circonstances en occasions, disons même en faveurs : à collaborer ainsi avec son propre destin en lui conférant sa marque propre. On a dit quelquefois de nos jours : « La personne est vocation »; c'est vrai si l'on restitue au terme de vocation sa valeur propre, qui est d'être un appel, ou plus précisément, une réponse à un appel<sup>73</sup>.

La personne est réponse à une réalité qui la fait advenir progressivement à l'être.

Cette réponse se vit en toute liberté, une liberté que Gabriel Marcel désigne par la belle expression « l'âme de notre âme<sup>74</sup> ». Elle n'est pas quelque chose que nous avons; elle

est si intimement liée à nous-mêmes qu'elle est « nous-mêmes en tant que sujet<sup>75</sup>. »

Contrairement à l'esprit sartrien où par la liberté l'homme autosuffisant essaie de s'ac-

commoder en tentant de se définir dans une existence située entre deux néants, la ré-

flexion de Gabriel Marcel nous invite à nous rendre disponible à ce qui nous fait être,

ce qui n'est nullement une servilité existentielle, car l'âme « sait qu'elle n'est pas à elle-

même, et que le seul usage entièrement légitime qu'elle puisse faire de la liberté consiste

<sup>72</sup> PA p. 86-87.

<sup>73</sup> HV p. 27-28.

<sup>74</sup> RI p. 78.

<sup>75</sup> RI p. 78.

précisément à reconnaître qu'elle ne s'appartient pas; c'est à partir de cette reconnaissance qu'elle peut agir, qu'elle peut créer...<sup>76</sup> »

Comme être incarné, l'homme en route ou l'*homo viator* doit demeurer vigilant contre les puissances de dispersion qui l'empêchent d'accéder vers un plus être. Cette lutte pour trouver son véritable centre s'effectue grâce au recueillement, que nous abordons dès maintenant.

#### 2.4 Le recueillement

Dans un monde en effervescence comme le nôtre, le recueillement peut sembler étrange aux yeux de certains. Toutefois, plusieurs réclament de plus en plus des zones de silence afin que les personnes puissent se refaire intérieurement. Que ce soit pour des raisons d'ordre psychologique, physique, spirituelle ou toutes à la fois, l'homme sent le besoin de ralentir dans un monde où tout va en s'accélération. Heureusement que ce sursaut existe, car Gabriel Marcel constatait déjà à son époque « un lien étroit entre l'accélération du rythme vital et l'apparition d'une humanité de plus en plus pauvre intérieurement (...) »<sup>77</sup> Cet effet est l'un des prix à payer pour le développement des techniques qui ont amené l'homme à s'imposer un rythme de vie contre-nature<sup>78</sup>.

Pour contrer les effets délétères des progrès techno-scientifiques qui empruntent l'avenue de l'avoir et du problématique, Gabriel Marcel propose le recueillement. Tout d'abord, elle n'est ni une fuite du réel, ni une négation de l'activité humaine comme

---

<sup>76</sup> PA p. 87.

<sup>77</sup> HV p. 104.

<sup>78</sup> HV p. 105.

telle, malgré ses dérives. Ce n'est pas non plus une mise en parenthèses d'une partie de mon existence face au monde, quitte à y replonger par la suite. Le recueillement n'est pas une activité qui s'exerce contre le monde. Bien au contraire, elle consiste plutôt à se recentrer au sein de ce monde en maintenant un lien vital avec ce qui lui donne tout son sens et son unité, c'est-à-dire l'être.

Le recueillement est avant tout « principe de récupération » grâce auquel « je peux me ressaisir<sup>79</sup>. » Il ne s'agit pas d'une auto-contemplation ou d'un regard égocentrique sur soi-même. En effet, « cette crispation, cette contraction, ce repli sur soi qui sont inséparables de l'orgueil, qui même le symbolisent – ne sauraient être confondus avec le retrait humble qui convient au recueillement et par où je reprends contact avec mes bases ontologiques<sup>80</sup>. » Étant l'acte par lequel nous nous dégageons d'une vision du réel conditionnée par l'avoir et le problématique, le recueillement nous replonge dans la réalité du mystère ontologique<sup>81</sup>.

Face à la technolâtrie, le recueillement permet à l'homme de se resituer par rapport à ses réalisations et à la place qu'il occupe dans l'univers. L'homme est invité à demeurer le maître avisé de ses œuvres, et non pas leur esclave dépourvu de sens critique et d'une capacité de recul à leur égard. Gabriel Marcel parle de l'homme « livré à la technique », c'est-à-dire

de plus en plus incapable de la maîtriser ou encore de *maîtriser sa propre maîtrise*. Car cette maîtrise de sa propre maîtrise, qui n'est que l'expression au plan de la vie active de ce que j'ai

---

<sup>79</sup> EA p. 164.

<sup>80</sup> PA p. 76.

<sup>81</sup> PA p. 63.

appelé la réflexion à la seconde puissance, ne peut trouver son centre ou son point d'appui que dans le recueillement<sup>82</sup>.

Ceci nous rappelle l'attitude des penseurs grecs de l'antiquité à l'égard de la technique, surtout en ce qui concerne une invitation à la modération ou *sôphrosunè*, inséparable de la maîtrise de soi<sup>83</sup>. Sauf qu'ici, Gabriel Marcel ne prône pas un développement minimaliste de la technique comme chez les Grecs. Le recueillement ne s'inscrit pas dans une attitude de méfiance envers la technique, ni dans un désir de se tourner avec nostalgie vers le monde des Idées. L'être incarné ne vit pas en exil dans un monde déchu. Ce serait faire fausse route que d'interpréter de façon platonisante la réflexion de Gabriel Marcel. En fait, « le recueillement est au contraire avant tout un acte par lequel on se tourne *vers*, et sans rien abandonner<sup>84</sup>. » Nous n'abandonnons ni nous-même, ni le monde. Ceci nous prépare à mieux comprendre pourquoi le recueillement sert de prélude à la contemplation.

Si le recueillement est l'acte par lequel je me rends disponible à l'être, la contemplation en constitue le prolongement par rapport au monde qui m'entoure. Dans la contemplation, le regard vers un objet change. Au lieu que le regard constate la présence brute d'un objet, il se met à interpréter la présence de cet objet dans un autre registre. Le point de départ de la contemplation n'est pas de décréter que le monde est une illusion, car « elle n'est possible que pour un être qui a assuré ses prises sur la réalité<sup>85</sup> », ce qui s'accorde avec le réalisme de Gabriel Marcel. Dans la contemplation, le monde se com-

---

<sup>82</sup> PA p. 76; EA p. 182.

<sup>83</sup> Voir la section sur « La technique comme activité » au premier chapitre.

<sup>84</sup> ME I p. 145.

<sup>85</sup> EA p. 278.

prend sous le registre de l'être et du mystère. Ce monde consistant, concret et réel, j'y suis engagé, non pas comme simple spectateur ou *homo spectans*, mais comme *homo particeps*<sup>86</sup> ou comme celui qui y participe en étant attentif à ce qu'il a à me révéler. Cette reconnaissance du monde, qui est le contraire de sa négation, je l'affirme en l'intégrant en moi-même grâce au recueillement. Ainsi, « il n'y a pas et ne peut y avoir de contemplation sans recueillement. Contempler, c'est se recueillir en présence de – et cela de telle façon que la réalité en présence de laquelle on se recueille entre de quelque façon dans le recueillement lui-même<sup>87</sup>. »

Le recueillement et la contemplation défient les puissances de divertissement, au sens pascalien du terme, en voulant les remettre à leur juste place. Toutefois, cela ne peut se réaliser que si l'homme reconnaît lui-même sa véritable place. De sa prétention à être ce qu'au fond, il n'est pas, ne peut surgir qu'un monde factice dont les énergies déployées à le faire perdurer sèment peu à peu une perte de sens et un dégoût de l'existence. Pour nous introduire à la dernière disposition cardinale, et non la moindre, pour faire un peu d'humour, qui de mieux que Gabriel Marcel affirmant « que ce n'est que dans le recueillement, on peut l'affirmer, que peuvent prendre naissance et se restaurer les puissances d'amour et d'humilité susceptibles de contrepeser à la longue l'orgueil aveugle et aveuglant du technicien enfermé dans sa technique<sup>88</sup>. »

---

<sup>86</sup> ME p. 138.

<sup>87</sup> ME p. 142.

<sup>88</sup> Gabriel MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, La Colombe, 1951, p. 76.

## 2.5 L'humilité

Dans tout ce mouvement de récupération de l'homme, l'expérience de la transcendance est à l'œuvre. Mais au départ, une question surgit : qui suis-je, moi qui suis appelé à vivre cette expérience ? En effet, l'expérience de cette relation implique deux sujets. Si je n'établis pas dès le commencement ce qui constitue la nature même de celui qui communique, je risque de m'engager vers une fausse piste, un dialogue inauthentique; et c'est ici que l'humilité, comme « mode de l'être<sup>89</sup> », entre en jeu.

L'humilité a souvent reçu une connotation négative. On l'a confondue, voire réduite à une attitude consistant à se mépriser, se diminuer vis-à-vis soi-même et les autres. En fait, il s'agissait plus d'une négation de sa propre personne que d'une véritable connaissance de soi par rapport à l'existence. Celle-ci renvoie au mystère de ma propre venue au monde et de ma condition mortelle : deux faits indubitables.

Je dois reconnaître que je ne suis pas maître de ma propre naissance. Je dépends radicalement et absolument d'une décision appartenant à deux personnes qui m'ont procréé. Ce non-contrôle irréfragable de mon origine marque ma vie d'un sceau indélébile qui oriente toute la vision que je peux avoir sur ma situation dans l'univers. Par la réflexion seconde, je m'efforce de me souvenir de cette condition reçue afin de ne pas succomber à la tentation de me croire autosuffisant.

Je peux également appliquer un semblable raisonnement par rapport à ma propre mort. Celle-ci ajoute d'une manière plus intense, parce que située dans un avenir et non dans un passé, comme ma naissance, le non-contrôle évoqué plus haut. Avant de naître,

---

<sup>89</sup> ME II p. 87.

je n'étais pas conscient de l'inéluctabilité de ma naissance. Par contre, je suis conscient de celle de ma mort.

L'oubli plus ou moins volontaire de cette condition risque de déclencher en moi le désir de posséder les choses et les personnes autour de moi pour compenser le non-contrôle de mon état indigent. Cet orgueil aura des répercussions sérieuses sur différents niveaux de relations. L'orgueilleux, crispé sur lui-même, produira une « rupture de tous les liens vitaux qui le rattachent à Dieu, à l'univers et à l'homme<sup>90</sup>. »

L'humilité, considérée comme « vertu métaphysique primordiale<sup>91</sup> » par Gabriel Marcel, est une disposition profonde de la personne face à l'être, et va à l'encontre d'une crispation existentielle, d'un enroulement sur soi :

Remarquons d'autre part que beaucoup de nos contemporains chez qui un orgueil d'essence prométhéenne est devenu comme un climat intérieur, auront une propension marquée à confondre malgré tout humilité et humiliation, - je veux dire par là à trouver humiliant, donc injustifiable, l'acte par lequel une conscience humaine est amenée à se reconnaître tributaire d'un autre que soi<sup>92</sup>.

Si je suis tributaire d'un autre que moi pour ma naissance, n'est-ce pas une initiation pour la reconnaissance d'un don reçu grâce à un Être plus englobant et transcendant à partir de l'expérience de la liberté, de l'amour, de la foi et de l'espérance qui m'habitent ? Je suis invité à m'ouvrir à l'autre et à l'Autre, car « si je prétends me suffire, ne rien devoir qu'à moi-même, jamais je ne rencontrerai l'autre, jamais je ne m'élèverai

---

<sup>90</sup> Max SCHELER, cité par Pierre ADNÈS, art. « Humilité », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 7, (1), Paris, Beauchesne, 1968, col. 1183.

<sup>91</sup> Gabriel MARCEL, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 13.

<sup>92</sup> ME II p. 87-88.

jusqu'à la communion, jamais je ne sortirai de mon isolement, de mon désespoir<sup>93</sup>. » Ce n'est que dans l'humilité que je peux vivre la disponibilité au transcendant en tant que source de mon existence : « Je ne suis rien par moi-même et je ne puis 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<sup>94</sup>. »

De concert avec le recueillement et la disponibilité, l'humilité implique que je ne suis pas à moi-même<sup>95</sup>. C'est renoncer à une prétention à tout trouver en moi-même. Je me souviens qu'une source indépendante de moi me prodigue l'existence. Elle constitue une forme de mémorial métaphysique d'un Je vis-à-vis d'un Toi fondateur.

L'humilité manifeste la lucidité de mon intelligence devant la lecture de mon existence. Elle conditionne toute la démarche d'une connaissance approfondie du mystère de la transcendance pour quiconque étudie le monde selon un angle particulier. Ce n'est pas seulement l'homme de *science* et l'homme de la *technique* qui réfléchissent, mais aussi l'*homme* de science et l'*homme* de la technique. Je ne peux suspendre l'humilité dans une sorte d'*epoché* husserlienne lorsque j'investis ma pensée dans la quête d'un sens à trouver au monde. D'ailleurs, Gabriel Marcel affirme que dans son œuvre philosophique, l'humilité y est « conçue comme requise pour l'approche de la vérité<sup>96</sup>. »

À son époque, Gabriel Marcel avait déjà identifié le combat que l'humilité devait livrer à l'orgueil, ou à l'*hybris*. À l'inverse de l'autosuffisance ontologique par lequel l'homme s'arroge le pouvoir de produire du sens et d'attribuer des valeurs aux choses

---

<sup>93</sup> Roger TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. II, p. 279.

<sup>94</sup> ME II p. 86.

<sup>95</sup> EA p. 105.

<sup>96</sup> Gabriel MARCEL, *Lettre préface*, dans Roger TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. I, p. 13.

en-dehors de toute référence à la transcendance, l'humilité « présuppose une certaine affirmation du sacré » par rapport à laquelle l'*hybris* constitue un « sacrilège<sup>97</sup> ». Cela est d'autant plus vrai que les progrès techno-scientifiques insufflent en l'homme un puissant désir de dominer et de transformer non seulement le monde qui l'entoure, mais aussi lui-même au moyen de la manipulation génétique. Dans cette perspective, il devient évident que les progrès techno-scientifiques mènent à une confrontation avec l'humilité dans la mesure où ils prétendent devenir l'unique critère de l'interprétation du monde<sup>98</sup>. Afin d'éviter une telle dérive, il convient de

pratiquer dans la mesure du possible cette vertu d'humilité qui pour des raisons évidentes est à présent si généralement discréditée, mais encore s'appliquer à mettre en lumière la valeur salvifique qu'est la sienne, dans un monde où l'exercice des techniques mises au service de la volonté de puissance risque sans ce contrepois d'engendrer l'orgueil, la folie et la mort<sup>99</sup>.

L'humilité est une acceptation réaliste de nos limites. Vouloir agir *comme si* nous n'étions pas aussi fragiles peut mener à une situation contre-nature risquant de provoquer des tensions profondes favorisant la névrose et la psychose, tant individuelle que sociale, surtout en l'absence de « références transcendantes<sup>100</sup> » dont le sujet n'est pas la source. Le philosophe et psychothérapeute Charles Beaudoin affirmait que « c'est refouler, précisément, que de perdre conscience de ses modestes limites<sup>101</sup>. »

À la suite de ce que nous venons de découvrir, il serait pour le moins difficile de voir comme un greffon artificiel le rôle de l'humilité dans le processus de récupération de

---

<sup>97</sup> ME II p. 86.

<sup>98</sup> ME II p. 86-87.

<sup>99</sup> DH p. 217.

<sup>100</sup> Tony ANATRELLA, *Non à la société dépressive*, Paris, Flammarion, 1993, p. 51.

<sup>101</sup> Charles BEAUDOIN, « Où la vertu d'humilité reprend ses droits », dans *Études carmélitaines*, 1947, p. 180.

l'homme. L'humilité est intrinsèquement liée à ce processus dans l'expérience de la transcendance comme rencontre avec l'Autre par la foi, l'espérance et l'amour.

### 3. Les vertus théologiques au regard de la pensée de Gabriel Marcel

#### 3.1 La foi, l'espérance et l'amour.

La somme d'ouvrages consacrés à l'étude de ces vertus théologiques est immense, et nous n'avons pas l'intention d'étudier chacune de ces vertus *per se*, même dans le cadre de la pensée de Gabriel Marcel<sup>102</sup>. Rappelons que notre but est de les approcher comme des voies de récupération de l'homme à l'égard d'une pratique déshumanisante par la technique. C'est en fonction de notre objectif et en respectant la méthode de Gabriel Marcel que nous aborderons ces éléments fondamentaux de sa pensée.

Lors d'une allocution, le théologien Jean Daniélou s'exprimait en ces termes :  
 « Combien auront mieux compris ce qu'est la foi après avoir lu du *Refus à l'invocation*, ce qu'est l'espérance après la lecture d'*Homo viator*, ce qu'est la charité, après avoir médité *Être et avoir*<sup>103</sup>. » La saisie philosophique de ces vertus ne s'exerce jamais en dehors d'un horizon théologique, ce qui ne nous surprend guère suite à ce que nous avons écrit au début de ce chapitre. Ajoutons que ces vertus s'associent inévitablement aux dispositions cardinales, ainsi qu'aux notions d'exigence d'être et de transcendance vues précédemment.

---

<sup>102</sup> Signalons que des études approfondies furent écrites sur la foi, l'espérance et l'amour respectivement par : Charles WIDMER, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, coll. « Cogitatio Fidei », 55, Paris, Cerf, 1971; Simonne PLOURDE, *Gabriel Marcel : philosophe et témoin de l'espérance*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1975; Jean-Pierre BAGOT, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1958.

<sup>103</sup> Jean DANIÉLOU, « Hommage à Gabriel Marcel », dans *Gabriel et la pensée allemande*, Présence de Gabriel Marcel, Cahier 1, Paris, Aubier, 1977, p. 82.

### 3.2 La foi

La foi, chez Gabriel Marcel, implique les principaux éléments que nous avons étudiés jusqu'à présent dans ce chapitre et dans le précédent, et sur lesquels nous ne reviendrons pas, sinon pour nous aider à situer la foi sous un angle particulier, à savoir dans son lien avec la récupération de l'homme.

S'il existe une réalité qui semble mise hors-jeu dans notre société technicienne, c'est bien la foi<sup>104</sup>. À une époque où n'est reconnu que ce qui tombe sous la coupe de la vérification scientifique, la foi apparaît comme le signe d'une fuite dans l'irrationnel, une démission de l'intelligence vis-à-vis les exigences d'une approche scientifique du réel, ou une forme de consolation par manque de courage d'affronter un monde dont le sens nous échappe, s'il en existe un...

Ce n'est qu'au cœur de sa méthode de philosophie concrète que l'on peut comprendre ce que signifie la foi pour Gabriel Marcel. Contre toute réduction de la foi au fidéisme, à une opinion, et même à une conviction close sur elle-même<sup>105</sup>, ce qui serait contraire à la fidélité créatrice, il la situe au centre de l'existence humaine, et non à sa périphérie. C'est pourquoi « la croyance en Dieu » se présente plutôt « comme mode de l'être<sup>106</sup>. » Dans une note, il précise que « dans la mesure où la croyance en Dieu est réelle, elle est une manière d'être, une modification ontologique<sup>107</sup>. »

---

<sup>104</sup> Un livre suggère bien ce constat : Normand PROVENCHER, *La foi, une étrangère dans le monde moderne ?*, Montréal, Fides, 1998.

<sup>105</sup> JM p. 85; ME II, p. 71; RI p. 175.

<sup>106</sup> JM p. 152.

<sup>107</sup> JM p. 152.

La foi se manifeste par un changement du regard sur l'existence. Elle ramène la personne à son véritable centre, qui est Dieu. La réflexion seconde joue un rôle capital dans cette démarche, ce qui veut dire que la foi n'implique pas seulement la volonté, mais aussi l'intelligence dans son sens le plus profond, c'est à dire cette capacité de lire à l'intérieur du réel pour y découvrir son sens. Cette intelligence, au sens philosophique, que l'on peut nommer aussi la raison, contribue à connaître l'existence de Dieu. Mais dans l'optique de Gabriel Marcel, son rôle ne consiste pas tant à prouver l'existence de Dieu aux moyens de démonstrations rationnelles, que d'identifier les conditions dans lesquelles ces démonstrations peuvent s'avérer les plus utiles.

À l'instar de Pascal qui constatait l'inefficacité des preuves « métaphysiques » de l'existence de Dieu pour la plupart des hommes<sup>108</sup>, Gabriel Marcel observe « qu'elles ne sont pas universellement convaincantes. Comment expliquer cette inefficacité partielle ? Elles supposent qu'on est préalablement établi en Dieu; et consistent au fond à ramener au niveau de la pensée discursive un acte tout différent<sup>109</sup>. » Cet acte est accueil du mystère, disponibilité à l'être. Nous retrouvons le sentir comme expérience originaire grâce à laquelle nous reconnaissons une réalité qui nous englobe avant même d'en discourir. Cela s'apparente avec ce que Jacques Maritain appelait « une intuition primordiale de

---

<sup>108</sup> Pascal, *Pensées*, texte de l'édition Brunschvicg, Paris, Garnier, 1958, p. 206. Nous aimerions souligner que chez Pascal et Gabriel Marcel, il existe une tendance à élargir la foi à la question de l'existence de Dieu. Cependant, cela n'enlève rien à la qualité et à la justesse de leur réflexion sur la foi comme engagement entier d'une personne envers Dieu. Comme l'a si bien montré Claude Tresmontant, la foi ne consiste pas à affirmer que Dieu existe, mais qu'il est capable d'accomplir, en Jésus-Christ, le salut de l'humanité. Bien que le lien entre la foi et l'affirmation de l'existence de Dieu par la raison soit indéniable, il ne permet pas pour autant de confondre ces deux éléments. Voir Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la crise du treizième siècle*, Paris, Seuil, 1964, p. 332-337.

<sup>109</sup> EA p. 141.

l'existence » dans laquelle la connaissance de Dieu, avant toute démonstration logique et conceptuelle, se retrouve<sup>110</sup>.

Cette disponibilité à l'être prédispose à la disponibilité à l'Être. Elle prend le visage d'une invocation au Toi absolu que je ne peux réduire à un lui, à un toi objectivé. Dieu n'est pas un « Cela métaphysique<sup>111</sup> ». Dans la prière, je l'invoque comme un « pur Toi<sup>112</sup> ». Ainsi, la foi, c'est « l'assurance invincible fondée sur l'Être même. Ici, et ici seulement, nous atteignons non seulement une inconditionnalité de fait, mais une inconditionnalité intelligible, celle du Toi absolu, celle qui s'exprime dans le *Fiat voluntas tua* du *Pater*<sup>113</sup>. » C'est aussi la reconnaissance de celui qui est à la source de l'intersubjectivité, car il « s'agit du fait d'être en circuit ouvert par rapport à la réalité reconnue comme un Toi, comme assimilable à un Toi<sup>114</sup>. » Avec un accent augustinien, Gabriel Marcel décrit que l'objet de cette foi « se présente encore à ma conscience comme intérieur à moi-même, comme plus intérieur que je ne le puis être, moi qui l'invoque et qui l'affirme<sup>115</sup>. » Cette intimité est de l'ordre de la présence, de la communion entre un Je et un Tu. Si être, c'est être-avec, croire, c'est être-avec le Toi absolu.

La foi relève de l'être, non de l'avoir. Dans la perspective marcellienne, l'expression « avoir la foi » ne rend pas entièrement compte de la profondeur de la foi. Il ne s'agit pas tant d'avoir la foi que d'être dans la foi. Gabriel Marcel précise davantage ce qu'il avait

---

<sup>110</sup> Jacques MARITAIN, *Approches de Dieu*, dans Jacques MARITAIN, *Ceuvres*, 1940-1963, coll. « Bibliothèque européenne », Paris, Desclée De Brouwer, 1978, p. 674-675. Cf. RI p. 231-232.

<sup>111</sup> JM p. 254.

<sup>112</sup> JM p. 159.

<sup>113</sup> RI p. 179.

<sup>114</sup> RI p. 222.

<sup>115</sup> Gabriel MARCEL, *Être et avoir. Réflexions sur l'irréligion et la foi*, coll. « Foi vivante », 86, Paris, Aubier-Montaigne, 1968. EA (1968) p. 65.

à l'esprit lorsqu'il comprenait la foi comme mode de l'être dans son *Journal métaphysique*. Ainsi, il voit « que la croyance ne porte pas seulement sur l'être (...) mais qu'elle est de l'être, qu'elle est mon être, qu'elle est vraiment le fond de ce que je suis<sup>116</sup>. »

Cette manière de voir la foi lève une ambiguïté lorsque quelqu'un nous demande si nous avons la foi, au même titre que si nous avons des yeux bleus ou des cheveux bruns. Comme si la foi était un don arbitraire dont le bénéficiaire en ignorerait la raison par rapport à celui qui en serait dépourvu. La foi est un don parce que je ne me la donne pas : je la reçois. Mais cette réception se réalise à même ma liberté, sans coercition, sinon, « la foi ne serait plus la foi<sup>117</sup>. » Je suis appelé à recevoir ce don et en ce sens, tout don, qu'il soit de l'ordre de la foi, de l'espérance ou de l'amour « est un appel auquel il s'agit de répondre<sup>118</sup>. » La qualité de cette réponse dépendra de l'attention que j'accorde à mon existence et à son sens qui se manifeste sous la forme de certaines exigences qui prennent le nom d'appel.

La foi est donc indissociable de l'exigence d'être et de transcendance. Elle sera proportionnelle à ma disponibilité à l'être. Or, cette disponibilité n'est jamais acquise définitivement. Un lutte s'engage en moi entre les puissances de dispersion et de recueillement pour que ma foi puisse coïncider avec ce que je suis. Autrement dit, suis-je à la hauteur de ce qu'exige cette foi ? Gabriel Marcel nous pose cette question :

Comment ne pas reconnaître que bien loin de laisser paraître et comme briller à travers moi cette lumière à laquelle je m'ouvre en tant que je crois, je l'échappe au contraire la plupart du temps? Dans la mesure où je ne suis pas transparent, je ne crois

---

<sup>116</sup> RI p. 222.

<sup>117</sup> EA (1968) p. 67.

<sup>118</sup> HV p. 80.

pas. Incrédulité et opacité se confondent ici; et ce que je viens de tenter d'exprimer en termes de croyance, je pourrais et je devrais le traduire aussi bien en termes d'amour ou de charité<sup>119</sup>.

Si cette lutte est déjà difficile pour celui qu'une vie de foi authentique est d'une importance capitale, qu'en est-il de ceux qui ne sont pas attentifs aux appels à *être* dans le tourbillon d'un monde de plus en plus technique ? Cette inattention à l'exigence d'être et de transcendance comme chemin vers la foi se présente, aux yeux de Gabriel Marcel, comme une forme de refus

à prêter l'oreille à une voix intérieure, à un appel adressé au plus intime de moi-même. Il convient de remarquer ici que la vie moderne tend à encourager cette inattention, presque à l'imposer, dans la mesure où elle déshumanise l'homme, où elle le coupe de son centre, parce qu'elle le réduit à un ensemble de fonctions qui ne communiquent pas entre elles<sup>120</sup>.

Cette observation se situe au centre de notre étude et confirme le lien qui existe entre l'oubli de la transcendance et le risque de déshumanisation par la technique. L'indifférence envers la transcendance tente toujours l'homme de la technique, et engendre « les difficultés les plus graves auxquelles se heurte aujourd'hui pour beaucoup de consciences honnêtes l'idéal même de vie, ou plus exactement, de vérité religieuse<sup>121</sup>. » Cela est d'autant plus vrai que plus une réalité est haute et profonde dans l'ordre de l'esprit et de l'être, moins elle nous apparaît contraignante. Nous avons le pouvoir de refuser cette

---

<sup>119</sup> RI p. 223.

<sup>120</sup> EA (1968) p. 68.

<sup>121</sup> EA (1968) p. 21.

« attestation perpétuée<sup>122</sup> » qu'est la foi envers Celui que j'invoque et qui détient « le secret de ce que je suis et de ce que je suis appelé à devenir<sup>123</sup>. »

Un autre écueil pour la foi est la « satisfaction », une forme d'infatuation existentielle que l'on retrouve dans l'autosuffisance ontologique. C'est une « taedium vitae » qui est déjà « une voie de décomposition<sup>124</sup> » dans un monde fermé sur lui-même. L'homme saturé de lui-même et de ses réalisations, aussi belles qu'elles soient, n'aura jamais assez de puissance pour s'insuffler une raison d'être qui le satisfera pleinement. Ce n'est pas diminuer l'homme que de lui montrer ses limites qui le prédisposeront, par un acte profond d'humilité, à accueillir Celui qui lui révèle sa véritable grandeur. Alors éclateront les murs qui enferment l'homme afin qu'il puisse s'élancer vers un horizon où il accomplira sa vocation inaugurée dans la foi. Cet élan de la foi, c'est l'espérance, et qui mieux peut nous y introduire que Gabriel Marcel lui-même par cette parole :

La distinction de l'ouvert et du clos ne prend son sens que par rapport à la foi; plus profondément encore, par rapport à l'acte libre par lequel l'âme accepte ou non de reconnaître le principe supérieur qui à chaque instant la crée, la fait être, par lequel elle se rend ou non perméable à une action à la fois intime et transcendante, hors de laquelle elle n'est que néant<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> EA (1968) p. 73.

<sup>123</sup> Gabriel MARCEL, *L'homme problématique*, Paris, Aubier, 1955, p. 75.

<sup>124</sup> EA p. 74.

<sup>125</sup> EA p. 75.

### 3.3 L'espérance

Ne pas souligner l'espérance dans la pensée de Gabriel Marcel serait un accroc de taille à notre étude. Sans l'espérance, sa pensée n'aurait pas sa raison d'être<sup>126</sup>. Elle est l'élan de la foi, la poussée qui fait avancer tout être toujours plus haut vers son accomplissement dans la communion avec le Transcendant. Tout comme la foi, l'espérance est en même temps un don et une réponse suite à une lecture que nous faisons de l'existence et du sens qu'elle nous révèle. Nous ne parlons pas du sens que nous créons, mais que nous recevons<sup>127</sup>. Dans cette lecture, nous ressentons un appel à aller au-delà de l'emprise d'un monde que nous risquons de prendre pour l'unique point de référence de notre vie. L'espérance est la vertu de l'*homo viator*, de l'homme en route vers la plénitude de son être. À juste titre, Gabriel Marcel se demande s'il ne serait « pas possible que l'espérance fût un autre nom de l'exigence de transcendance ou qu'elle fût cette exigence même, pour autant qu'elle est le ressort secret de l'homme itinérant<sup>128</sup> ? » L'espérance, c'est le sens assumé dans la transcendance.

Si l'espérance se vit dans le temps, elle voit au-delà du temps. Comme nous l'avons déjà vu, l'homme vit en tension entre l'être et l'avoir, le mystère et le problème, la réflexion première et la réflexion seconde. Il a le choix entre la réduction de son existence à l'avoir, à une interprétation close de l'aventure humaine, et l'accueil de l'être qui est

---

<sup>126</sup> PI p. 182.

<sup>127</sup> Joseph RATZINGER, *La foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Paris, Mame/Cerf, 1985, p. 32. Voir aussi sur l'idée de l'antériorité du sens à l'existence humaine, Jean GRONDIN, *Du sens de la vie*, coll. « L'essentiel », Montréal, Bellarmin, 2003, p. 60.

<sup>128</sup> ME II p. 163.

ouverture vers un monde qui lui insuffle tout son sens. L'interprétation de sa situation historique concrète va conditionner sa disponibilité envers l'espérance.

Sans tomber dans le platonisme, l'existence peut apparaître comme un état de captivité<sup>129</sup>. Cependant, une méprise demeure possible en ce qui concerne cette captivité. L'espérance n'est pas l'attente passive que quelque chose se réalise à la fin d'un parcours. Elle n'est pas un désir de délivrance de l'homme de sa prison temporelle que serait sa propre existence. La captivité est l'état dans lequel l'homme risque d'être happé par les forces de dispersion et de dégradation de l'avoir. Si l'homme ne se rend pas disponible à répondre aux exigences d'être et de transcendance, alors il sera tenté de se centrer uniquement sur lui-même et de considérer l'espérance comme une sorte d'évasion de ce monde. Ainsi,

plus l'homme s'installe, s'incruste dans la vie temporelle à l'exclusion de toute transcendance, moins l'espérance se présentera comme une réalité pertinente (...) 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 cœur même de l'espérance<sup>130</sup>.

Une existence humaine qui se résume à une succession d'activités en vue de répondre aux exigences utilitaristes d'une société dominée par les techno-sciences aura tôt fait de disqualifier l'espérance, parce qu'aliénante. Or,

l'inaptitude à l'espérance devient de plus en plus complète à mesure que l'être devient de plus en plus captif de son expérience et de la prison des catégories dans laquelle cette expérience l'emmure, à mesure qu'il se livre plus intégralement, plus désespérément au monde du problématique<sup>131</sup>.

---

<sup>129</sup> HV p. 40.

<sup>130</sup> HV p. 41.

<sup>131</sup> PA p. 87.

La relation que l'homme entretient avec le monde depuis qu'il l'organise et le transforme devient plus problématique, car au lieu que ce monde lui apparaisse comme une épiphanie de l'être devant lequel il s'étonne et agit en conséquence, il le voit comme le seul horizon en-deçà duquel il cherche à lui donner un sens. L'homme trouve la vérité de son être dans le *faciendum*, ou « l'opérationnel » rattaché « à l'avenir et à l'action<sup>132</sup>. » Quand l'action et l'avenir, dans un monde clos, deviennent les lieux exclusifs de la réalisation plénière de l'homme, alors le terrain se prépare pour édifier le nihilisme pratique, une existence où l'homme se sépare – *ne hilum* – de la transcendance, que nous n'hésitons pas à identifier comme « lieu ontologique » de la grâce<sup>133</sup>; la grâce qui, au dire de Gabriel Marcel, est un « afflux d'être<sup>134</sup>. »

L'homme, en tant que réponse unique de l'homme, forme un cercle nihiliste dont la frontière est délimitée par la mort. La mort comprise comme le point final de l'existence humaine donne à celle-ci son caractère absurde. À quoi servent donc les sacrifices et les efforts dont nous ne serions pas ultérieurement les témoins, de quelque manière que ce soit ? Toute la somme des activités humaines n'aboutissent-elles qu'à cette mort ? Est-ce là la véritable figure du désintéressement humain, qui tisse l'histoire ? Il n'est alors pas surprenant de voir poindre la tentation du désespoir.

Le désespoir aide, par contraste, à mieux comprendre l'espérance. Devant l'échec de l'idolâtrie techno-scientifique à combler les aspirations du cœur de l'homme, surtout lorsqu'elle substituait à l'espérance l'esprit d'abstraction et de domination du réel au

---

<sup>132</sup> Joseph RATZINGER, *La foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, p. 25.

<sup>133</sup> Olivier CLÉMENT, dans Paul EVDOKIMOV, *Dostoïevsky et le problème du mal*, coll. « Théophanie », Desclée de Brouwer, 1978, p. XI.

<sup>134</sup> HP p. 69.

moyen de la raison instrumentale<sup>135</sup>, un sentiment d'impuissance apparaît. Face à une épreuve qui semble sans issue, je peux me mettre à capituler graduellement et à dépérir – au sens propre ou figuré, selon la situation. Désespérer, c'est « se défaire (...) se laisser aller, renoncer à cet acte de redressement perpétuel faute de quoi un homme cesse d'être un homme (...) c'est perdre sa cohésion ou sa constance intérieure<sup>136</sup>. » Le désespoir, c'est le fruit de désillusions face à des espoirs irréalisés. En misant trop sur lui-même, l'homme risque de sortir aigri et pessimiste suite aux échecs répétés de se donner un monde plus juste et plus harmonieux. Paradoxalement, l'homme doit reposer d'abord sur ce qui ne relève pas de lui pour ensuite assumer, dans la liberté, son chemin dans l'être. Ainsi, « l'espérance, de toute évidence, porte non pas sur ce qui est en moi, sur ce qui appartient au domaine de ma vie intérieure, mais bien sur ce qui se présente comme indépendant de mon action possible, et particulièrement de mon action sur moi-même<sup>137</sup>. » Elle se présente alors comme une expérience de foi et

comme réponse de la créature à l'être infini auquel elle a conscience de devoir tout ce qu'elle a (...) Dès le moment où je m'abîme en quelque sorte devant le Toi absolu qui, dans sa condescendance infinie, m'a fait sortir du néant, il semble que je m'interdise à jamais de désespérer<sup>138</sup>.

Dans cette perspective, l'espérance ne se dissocie pas de l'humilité qui me prédispose à recevoir ce qui ne dépend pas exclusivement de moi, contrevenant ainsi aux pré-tentions rattachées au domaine de l'avoir.

---

<sup>135</sup> HV p. 76.

<sup>136</sup> Gabriel MARCEL, « Structures de l'espérance », *Dieu vivant*, 19 (1951), p. 74; HV p. 48.

<sup>137</sup> HV p. 53.

<sup>138</sup> HV p. 60.

L'espérance se situe dans l'expérience de l'étonnement devant la vie, d'une lutte contre tout dessèchement propre à une existence qui s'investit dans l'avoir en évacuant la question du sens. L'espérance est créatrice<sup>139</sup>, ouverture, et ne se laisse pas étouffer par le monde du problématique et du fonctionnel. Gabriel Marcel résume magnifiquement l'enjeu qui concerne l'espérance. Au cœur de toute épreuve, il existe

la tentation de me refermer sur moi-même, et du même coup de refermer sur moi le temps, comme si l'avenir, drainé de sa substance et de son mystère, ne devait plus être que le lieu de la répétition pure, comme si on ne sait quelle mécanique déréglée devait y poursuivre sans trêve un fonctionnement auquel ne présiderait plus aucune intention animatrice : mais un avenir ainsi dévitalisé, n'étant plus un avenir ni pour moi ni pour personne, serait bien plutôt un néant d'avenir<sup>140</sup>.

Le temps qui s'inscrit dans la trame du néant plonge l'homme dans le tragique du huis-clos, par opposition à l'espérance qui manifeste une exigence de transcendance implicitement présente au fond de nous et que le temps servirait à faire éclore :

le désespoir, c'est en un certain sens la conscience du temps clos, ou plus exactement encore, du temps comme prison – au lieu que l'espérance se présente comme percée à travers le temps; tout se passe comme si le temps, au lieu de se refermer sur la conscience, laissait passer quelque chose à travers lui (...) elle est une mémoire du futur<sup>141</sup>.

L'homme qui se souvient des appels de l'exigence d'être et de transcendance brise le cercle de l'avoir et du nihilisme qui se renforcent mutuellement et menacent l'intégrité des rapports humains. L'esprit d'abstraction qui amenuise l'importance de chaque personne est mis en cause par l'espérance qui implique l'intersubjectivité : « (...) l'espé-

---

<sup>139</sup> HV p. 74.

<sup>140</sup> HV p. 76.

<sup>141</sup> HV p. 68.

rance est toujours centrée sur un *nous*, sur une relation vivante<sup>142</sup>. » L'espérance est le mouvement vers l'accomplissement ultime de l'être en tant qu'être-avec, *coesse*, comme nous l'avons vu plus haut. La dimension intersubjective de l'existence se projette dans l'espérance, ce qui inspire à Gabriel Marcel la formule : « J'espère en toi pour nous<sup>143</sup>. »

Ce lien vivant entre le toi et le nous est garanti par le Toi absolu<sup>144</sup>. Mais plus encore, Gabriel Marcel n'hésite pas à reconnaître que sa métaphysique de l'espérance est indissociable du fait chrétien<sup>145</sup>, ce qui ne surprend guère, car sa pensée attribue au corps un rôle tellement important comme médiation dans la communion entre les êtres, qu'elle ne peut se résoudre que dans le fait que « toute espérance est espérance de résurrection » par laquelle chacun est appelé à être « renouvelé et comme promu à une dignité ontologiquement supérieure<sup>146</sup>. » Cette espérance, c'est l'amour qui l'aimante<sup>147</sup>, et nous terminerons ce chapitre sur ce dernier point.

### 3.4 L'amour

Tout autant que la transcendance, l'amour forme la toile de fond sur laquelle s'élabore le pensée de Gabriel Marcel. Ici, notre but n'est pas d'examiner en profondeur cette question, car ce travail a déjà été effectué<sup>148</sup>. Toutefois, il importe d'insister sur le fait que notre approche se rapporte au lien entre l'amour et la technique qui, à prime abord,

---

<sup>142</sup> Gabriel MARCEL, « Structures de l'espérance », p. 76.

<sup>143</sup> HV p. 77.

<sup>144</sup> HV p. 77.

<sup>145</sup> Gabriel MARCEL, « Structures de l'espérance », p. 78.

<sup>146</sup> Gabriel MARCEL, « Structures de l'espérance », p. 78.

<sup>147</sup> HV p. 56.

<sup>148</sup> Jean-Pierre BAGOT, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1958.

ne semble pas évident; mais dans le prolongement de ce qui précède, ce lien apparaîtra plus clairement.

Même si Gabriel Marcel aborde sous un angle philosophique les vertus théologales, il reconnaît leur « indissolubilité<sup>149</sup>. » Fait intéressant, il n'hésite pas à associer la charité à l'intersubjectivité : « Mais comment ne pas voir que l'inter-subjectivité, qui est apparue de plus en plus comme la pierre angulaire d'une ontologie concrète, n'est autre chose en dernière analyse que la charité elle-même<sup>150</sup>. » On trouve aussi ailleurs une identification de l'amour avec l'intersubjectivité<sup>151</sup>. Cette nuance ne devrait pas nous distraire de l'essentiel, à savoir qu'il n'y a pas d'amour ou de charité sans communion, sans présence véritable d'un être à l'autre.

En premier lieu, je dois être présent à moi-même. Cette présence est amour de soi et ne se confond pas avec l'égoïsme ou à une auto-lâtrie. Elle est la reconnaissance que je suis appelé à être, car être, c'est être aimé<sup>152</sup>. L'amour de soi est ouvert et me porte vers mon accomplissement, je m'y « regarde comme un simple germe à faire fructifier, ou comme un point d'affleurement possible du spirituel ou même du divin dans le monde (...) c'est se placer envers soi dans la plus haute disposition qui permettra d'obtenir de soi la réalisation la plus haute (...)»<sup>153</sup> » En ce sens, cet amour est à la racine de ma propre dignité. Il s'inscrit dans l'ordre de l'être et du mystère, et non de l'avoir et du

---

<sup>149</sup> ME II p. 171.

<sup>150</sup> ME II p. 171.

<sup>151</sup> ME II p. 157.

<sup>152</sup> ME I p. 61.

<sup>153</sup> RI p. 65.

problématique où je risque de me considérer comme un objet dont je peux disposer à ma guise.

L'amour va à l'encontre de cette objectivation de la personne, aussi bien envers elle-même qu'envers autrui. Dans la rencontre existe toujours le risque d'un regard objectivant que l'amour mue en reconnaissance de l'autre en tant que « tu », et non en tant que « lui » : « L'être que j'aime est aussi peu que possible un tiers pour moi; et en même temps, il me découvre à moi-même, puisque l'efficacité de sa présence est telle que je suis de moins en moins un *lui* pour moi<sup>154</sup>. » L'amour se révèle dans la valorisation réciproque des personnes qui se rencontrent dans l'être, et non dans l'avoir.

Quand j'aime un être, ce n'est pas parce qu'il forme un ensemble de qualités qui répondraient à des critères précis déterminés à l'avance selon mes désirs, mais parce que c'est lui dans sa totalité : « Rien de plus faux que d'identifier le *toi* à un contenu cerné, circonscrit<sup>155</sup>. » L'amour a un contenu inépuisable puisqu'il participe au divin<sup>156</sup>, et en ce sens, aimer, c'est voir l'infini de l'autre. Là se trouve toute la différence entre aimer quelqu'un pour ce qu'il *a*, et l'aimer pour ce qu'il *est*.

Dans l'amour se révèle ma disponibilité à l'être pour autrui. La fraternité humaine se tisse quand chacun s'emploie à devenir disponible à l'autre en tant que *toi*, lui-même chemin par lequel je me constitue comme sujet<sup>157</sup>. C'est tout le mystère de l'intersubjectivité qui se manifeste ici. Chacun se construit dans la rencontre qui est au cœur de

---

<sup>154</sup> JM p. 146.

<sup>155</sup> JM p. 157; p. 217.

<sup>156</sup> JM p. 157.

<sup>157</sup> Gabriel MARCEL, *Conférence à l'Université libre de Berlin*, 1950, dans Roger TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. II, p. 7.

l'expérience humaine dont le « poids ontologique » est « la charge d'amour dont elle est susceptible<sup>158</sup>. » Gabriel Marcel résume dans une formule indépassable cette expérience en proclamant que « le métaphysique, c'est le prochain<sup>159</sup>. »

L'amour ne se donne pas selon ce que l'autre peut produire, ou en regard de la fonction qu'il occupe. Il ne puise pas ses critères dans l'avoir et le problématique qui caractérisent l'utilitarisme. Il se réjouit de ce que l'autre est et contribue à l'accroissement du bien de celui qui le donne, tout autant de celui qui le reçoit : « L'homme fraternel est lié à son prochain (...) l'homme fraternel s'enrichit en quelque sorte de tout ce qui enrichit son frère, en raison de la communion qui existe entre son frère et lui<sup>160</sup>. »

Nous comprenons alors pourquoi la manipulation et l'objectivation de tout être humain contribue à l'appauvrissement de l'humanité, car à chaque fois que je nie l'autre dans son avènement, je me nie aussi. L'autre est un signe; il me fait signe de par son existence. De l'interprétation que j'en donnerai dépendra la manière dont j'en disposerai. Ferai-je une lecture dans l'être, ou dans l'avoir ? L'autre forme-t-il un monde clos qui n'a aucune résonance dans le mien ? Ou recèle-t-il des richesses auxquelles un monde ouvert me donnerait l'accès ? Du fait que l'autre partage avec moi une destinée humaine marquée par la naissance et la mort, et aussi par la vulnérabilité, il se développe une fra-

---

<sup>158</sup> DH p. 110.

<sup>159</sup> Gabriel MARCEL, *Discours à l'Assemblée générale des Foyers sociaux de Saint-Denis, Saint-Quen et Levallois*, 26-X-1951, dans Roger TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. II, p. 7.

<sup>160</sup> DH p. 191-192.

ternité à même cette condition commune que Gabriel Marcel appelle « l'universel<sup>161</sup> » et qui est aussi amour<sup>162</sup>.

En ce qui concerne cet amour oblatif ou « hétérocentrique », c'est-à-dire tourné vers l'autre, Gabriel Marcel précise que « l'amour humain – et ce mot doit être pris dans une acception assez large pour s'appliquer aussi à l'amitié, à la *philia*- comporte une réciprocité assez profonde pour que l'hétérocentrisme soit double, pour que chacun devienne centre pour l'autre<sup>163</sup>. »

Dans ce centre, la présence et la communion deviennent si fortes que j'espère la pérennité de l'être aimé, ce que Gabriel Marcel exprime à travers un de ses personnages : « Aimer un être, c'est dire : toi, tu ne mourras pas<sup>164</sup>. » Certes, la mort physique est inéluctable, mais au cœur de la médiation corporelle qui, dans notre condition incarnée, fut le moyen privilégié de rencontrer l'être aimé, il existe une réalité qui échappe à l'emprise de cette mort, « ce par quoi cet être est véritablement un être<sup>165</sup> » et qui se présente sous la forme d'un lien.

Cette « exigence de pérennité<sup>166</sup> » pour l'être aimé, Gabriel Marcel la situe dans le rapport entre Dieu et l'immortalité personnelle. Si l'on reconnaît que Dieu est le Dieu de la vie, alors la question de l'immortalité se résout d'elle-même. En effet, peut-on

dissocier radicalement la foi en un Dieu conçu en sa sainteté, de toute affirmation portant sur la destinée de l'unité intersubjective formée par des êtres qui s'aiment, et qui vivent les uns pour les

---

<sup>161</sup> RI p. 14.

<sup>162</sup> HH p. 12. Il est intéressant de noter que le livre *Les hommes contre l'humain* devait s'intituler, selon la préférence de Gabriel Marcel, *L'universel contre les masses*.

<sup>163</sup> PI p. 186.

<sup>164</sup> HV p.194; ME II p. 154.

<sup>165</sup> ME II p. 154.

<sup>166</sup> ME II p. 155.

autres (...) Mais est-il concevable qu'un Dieu qui s'offre à notre amour se dresse, pour le nier, pour l'anéantir, contre cet amour même<sup>167</sup> ?

C'est en ce sens que l'amour est indissociable de l'espérance<sup>168</sup>. L'espérance est une attestation que l'amour ne s'investit pas pour le néant. La disparition de l'être aimé prend le visage d'une présence souvent ressentie plus fortement que lors de son vivant. Cette présence dépasse en intimité la simple remémoration de l'absent. La mémoire perméable à l'amour rend possible cette présence qui se situe au-delà de « l'horizon terrestre<sup>169</sup>. » Indissociable de la foi, de l'espérance et de la charité, l'intersubjectivité permet la communion entre les vivants et les morts : « Cette relation se situera plus nettement dans un monde de disponibilité spirituelle totale, c'est-à-dire de pure charité et je note en passant qu'une dialectique ascendante de la fidélité créatrice correspond à la dialectique de l'espérance<sup>170</sup> ».

Dans un univers technique où le monde risque de se transformer en un monde clos où l'homme ne devient qu'une entité appréciée uniquement qu'en fonction de son rendement, et que la mort viendrait couronner de son néant, existe-t-il une issue ? Gabriel Marcel insiste pour nous rappeler que

ce progrès technique quel qu'il soit ne peut pas se suffire à lui-même, et qu'il dégénère en un jeu dérisoire s'il ne reste pas suspendu à l'affirmation d'un règne de la charité qui assure en des conditions, d'ailleurs bien imparfaitement représentables, cette unité de tous en tous dont ce que la théologie chrétienne

---

<sup>167</sup> ME p. 156-157.

<sup>168</sup> Gabriel MARCEL, « Structures de l'espérance », p. 79; PST p. 74; HV p. 185.

<sup>169</sup> ME II p. 158.

<sup>170</sup> PA p. 82.

appelle le « corps mystique » nous présente la seule notion susceptible de nous combler, je dirai même de nous désaltérer<sup>171</sup>.

Mais ce règne de la charité, Gabriel Marcel est conscient qu'il doit se traduire par des actions concrètes, une manière d'être qui porte un sens et qui participe d'une source dont l'homme n'est pas l'origine, mais à laquelle il est invité à communier. Celui qui est interpellé, c'est l'homme éthique qui puise sa force dans la fidélité créatrice dont « la vraie nature est d'être un témoignage, une attestation; c'est par là aussi qu'une éthique qui la prend pour centre est irrésistiblement conduite à se suspendre au plus qu'humain, à une volonté d'inconditionnalité qui est en nous l'exigence et la marque même de l'Absolu<sup>172</sup>. »

Ce chapitre nous a montré que les voies de récupération de l'homme sont organiquement liées entre elles. Elles forment une armature grâce à laquelle nous pouvons nous recentrer sur une transcendance qui repousse les forces de désintégration, autant individuelle que sociale. Quant à la foi, à l'espérance et à l'amour, l'effort de les comprendre sous un angle philosophique confirme que les pierres d'attentes sises au cœur de toute personne ne sont nullement étrangères à l'éclairage que leur apporte la réflexion théologique. Dans cette mouvance qui nous appelle à agir en conséquence, nous nous dirigeons vers une éthique fondée sur l'Absolu, et dont nous examinerons les implications dans le dernier chapitre de notre étude.

---

<sup>171</sup> HP p. 187.

<sup>172</sup> HV p. 176.

## Chapitre V. Aspects théologiques de l'exigence éthique à partir de la pensée de Gabriel Marcel

Les chapitres précédents nous ont préparé à mieux saisir en quoi consiste l'éthique pour Gabriel Marcel dans un contexte où les progrès techno-scientifiques posent des défis énormes pour l'humanité. Nous avons vu qu'aucun progrès technique véritable ne peut prendre forme sans que l'homme réfléchisse sur le sens de sa présence au sein de la nature, sur les activités qu'il y exerce et de leurs conséquences sur les relations humaines.

Or, cette réflexion, l'homme peut s'y livrer en incluant ou non, une référence à la transcendance. Mais pour Gabriel Marcel, tout comme il existe « une convergence secrète de la philosophie et de la religion<sup>1</sup> », il s'en trouve une également entre la philosophie morale, ou l'éthique philosophique, et l'éthique chrétienne. Cette dernière formulation, quoiqu'elle ne se présente pas aussi explicitement dans les écrits du philosophe, peut être déduite à partir de sa méthode.

Nous avons noté que Gabriel Marcel parsemait sa réflexion philosophique de notions théologiques, sans toutefois trop s'y attarder. Ce que nous voulons faire, dans ce chapitre, c'est relever ces aspects théologiques et les articuler avec son approche de l'éthique philosophique.

Si l'éthique chrétienne est fondée sur le Dieu de Jésus-Christ créateur et sauveur, il n'en reste pas moins que les outils utilisés pour en comprendre les modalités peuvent se

---

<sup>1</sup> Gabriel MARCEL, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 33.

trouver chez Gabriel Marcel. En d'autres termes, comment l'homme peut-il, au moyen de la réflexion philosophique, comprendre les exigences éthiques réalisées en Jésus-Christ ?

Aux yeux de Gabriel Marcel, la réflexion sur l'agir humain ne découle pas d'une conception improvisée de l'homme, mais d'un examen profond et attentif de sa nature et des aspirations qu'elle révèle. C'est la raison pour laquelle s'effectue un passage de l'exigence ontologique à l'exigence éthique. Mais tout comme l'homme ne crée pas, au sens absolu, son être, il ne crée pas non plus l'éthique : d'où une réflexion sur l'éthique comme don. Par ailleurs, Gabriel Marcel est l'un des rares philosophes à avoir fait le lien entre la technique et le péché. La déshumanisation à laquelle peut mener la technique est l'une des marques du péché, ce qui nous amène à aborder le caractère sacré de la personne qui n'est pas toujours reconnu.

Au cœur du dialogue entre l'éthique chrétienne et la philosophie de Gabriel Marcel, il y a l'homme. Dans sa réflexion, que Gabriel Marcel tient à garder en-deçà de la révélation, il n'hésite pourtant pas à utiliser les thèmes de l'homme à l'image de Dieu et de la Trinité pour appuyer et enrichir son argumentation. C'est pour nous une bonne raison d'explorer cette voie. Finalement, nous proposerons une réflexion sur l'exigence christologique. Cette expression, qui vient de nous, tient compte du fait qu'il existe chez Gabriel Marcel une christologie latente, « en filigrane, presque en demi-teinte<sup>2</sup>. » Nous trouvons donc intéressant, dans le prolongement des différentes exigences qui prennent

---

<sup>2</sup> Xavier TILLIETTE, « Gabriel Marcel : sainteté et christologie », dans Philippe CAPELLE, (éd.), *Subjectivité et transcendance : hommage à Pierre Colin*, Paris, Le Cerf, 1999, p. 98.

place dans la pensée de ce philosophe, d'intégrer cette autre exigence dans une avenue où la philosophie et la théologie entrent en dialogue.

### 1. De l'exigence ontologique à l'exigence éthique

L'exigence ontologique, dans ses implications les plus profondes, appelle l'exigence éthique. Qu'est-ce à dire ? Cela signifie que la réalisation de soi dans l'être ne s'effectue pas indépendamment de la présence d'autrui qui, tout comme moi, est aussi appelé à se réaliser. L'intersubjectivité, la rencontre d'un Je avec un Tu forme le lieu privilégié de l'exigence éthique. Les dispositions cardinales, ainsi que les vertus théologiques étudiées plus haut, sont des voies par lesquelles l'homme agit en vue de répondre à sa vocation à communier à l'autre et au Transcendant, c'est-à-dire Dieu.

D'ailleurs, Gabriel Marcel affirme clairement le lien entre l'éthique et l'ontologie quand il soutient que « la question posée ne se réfère pas seulement à une axiologie, mais aussi et essentiellement encore à une ontologie; et c'est d'ailleurs probablement ici qu'axiologie et ontologie se révèlent inséparables<sup>3</sup>. »

Est éthique l'homme qui opte pour l'être, le mystère et la réflexion seconde. Est éthique l'homme qui vit la fidélité créatrice et la disponibilité à l'égard de l'être. Paul Ricoeur a examiné le rapport entre l'éthique et l'ontologie sous l'angle de la fidélité créatrice et de la disponibilité; et notre analyse rejoint la sienne lorsqu'il écrit que « la prise

---

<sup>3</sup> PST p. 170.

de l'être sur nous (instance ontologique) et notre pouvoir de répondre ou non (instance éthique) sont mystérieusement conjoints<sup>4</sup>. »

L'homme, en tant qu'*homo viator*, réalise son être dans le temps par la voie de l'éthique. L'éthique devient le lieu où l'homme vérifie le sérieux avec lequel il veut accomplir son être, autant par ses actes que par son attitude envers lui-même, autrui et la transcendance. L'ontologie englobe donc entièrement le projet éthique de l'homme : « l'ontologie est un principe (l'homme est doué d'être), l'ontologie est à la fin (la visée du sujet éthique consiste dans l'accomplissement de son être)<sup>5</sup>. »

L'éthique ne s'identifie pas à l'adéquation de mes actes à des impératifs catégoriques dictés par la raison pratique (Kant), ni à une pure liberté autonome créatrice de ses propres valeurs (Sartre), ni à l'exercice de la volonté de puissance (Nietzsche). Alors, quelle est-elle, au juste ? Gabriel Marcel donne la réponse en en formulant la principale exigence : « (...) quel est le premier commandement éthique auquel j'ai à me conformer ? Sans nul doute possible, c'est de ne pas pécher contre la lumière<sup>6</sup>. » Nous reviendrons plus loin sur le thème du péché, mais pour l'instant, il importe de comprendre la portée du mot « lumière ».

Gabriel Marcel n'hésite pas à recourir au passage johannique de « la lumière éclairant tout homme venant au monde » (Jn 1, 9) pour expliquer ce qu'il entend par lumière. À ses yeux, c'est la meilleure expression pour définir la situation de l'homme, et il com-

---

<sup>4</sup> Paul RICOEUR, « Entre éthique et ontologie : la disponibilité », dans *Gabriel Marcel : colloque* organisé par la Bibliothèque nationale et l'Association « Présence de Gabriel Marcel », 28-30 septembre 1988, textes réunis par Michèle Sacquin, Paris, Bibliothèque nationale, 1989, p. 163.

<sup>5</sup> Geneviève DUSO, « Appartenance et disponibilité », dans *Gabriel Marcel : colloque* organisé par la Bibliothèque nationale et l'Association « Présence de Gabriel Marcel », 28-30 septembre 1988, textes réunis par Michèle Sacquin, Paris, Bibliothèque nationale, 1989, p. 179.

<sup>6</sup> Gabriel MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, La Colombe, 1951, p. 198.

plète cette affirmation en soutenant que « l'homme n'est homme que pour autant qu'il est éclairé par cette lumière<sup>7</sup>. » Resserrant davantage la signification de cette lumière, il la rattache au couple inséparable « de la Vérité et de l'Amour<sup>8</sup>. » Il se présente alors une double exigence, à savoir qu'il n'existe pas de vérité sans amour, ni d'amour sans vérité, sinon, on ouvre la voie au mensonge et à la déraison. Être dans la lumière, c'est se laisser habiter par la vérité et l'amour.

Vers la fin de sa vie, Gabriel Marcel revient sur ce thème de la lumière et, de façon plus explicite, la compare à l'être. Dans un passage révélateur, il précise que

nous ne pouvons pas, je pense, nous installer en quelque sorte dans l'être, nous ne pouvons pas nous en emparer, pas plus que nous ne pouvons voir le foyer d'où rayonne la lumière. Tout ce que nous pouvons voir, ce sont des zones éclairées par cette lumière. Cette comparaison entre l'être et la lumière est, je pense, tout à fait essentielle, et il est à peine besoin de faire remarquer qu'on rejoint ici le texte de l'Évangile selon saint Jean sur « la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde<sup>9</sup>. »

Pas plus que la lumière, l'être ne peut être saisi. La lumière qui provient du soleil éclaire le monde, mais l'homme ne peut toucher au soleil, car il se brûlerait. L'être, qui éclaire l'homme, échappe à son emprise. Voilà le paradoxe : l'homme baigne dans des réalités qui lui sont vitales mais qu'il ne peut accaparer.

L'homme, pour se réaliser, ne doit être que réception face à l'être. Dans une réflexion inspirée de Thomas d'Aquin, André Léonard explique que « l'être n'est donc pas un médiateur entre Dieu et les étants : émanant de Dieu, il est, si l'on peut ainsi s'exprimer, immédiatement absorbé par les étants dont il pose l'existence selon les diverses essences

---

<sup>7</sup> HH p. 199.

<sup>8</sup> HH p. 199.

<sup>9</sup> PST p. 33.

ou formes inventées par l'imagination créatrice de la pensée divine<sup>10</sup>. » Cet être est présent dans toute réalité existante « comme une plénitude qui les transcende et dont la surabondance inépuisable est en eux le signe de leur origine divine<sup>11</sup>. »

L'effort de Gabriel Marcel consiste justement à retracer la transcendance à travers l'être qui se réalise selon ses modalités propres. L'homme, au centre de ce processus, ne peut faire l'économie de son rapport à l'être quand il cherche à fonder une éthique. Or, ce fondement de l'éthique n'exclut pas une réflexion sur les essences qui forment l'armature de l'homme. Gabriel Marcel confesse qu'il aurait aimé poursuivre plus profondément ses travaux sur une « éthique fondamentale portant sur la nature ultime de ces essences » comme « modalités de la Lumière éclairant tout homme venant au monde<sup>12</sup>. »

Étonnamment, Gabriel Marcel s'exprime en des termes qui rejoignent ceux qu'André Léonard utilise. En effet, il parle des « essences auxquelles se suspendent l'affirmation religieuse, c'est-à-dire peut-être avant tout celle de notre condition d'êtres marqués du sceau divin appelés à une destinée immortelle<sup>13</sup>. » Il veut conjuguer le meilleur du platonisme, en l'expurgeant de son aspect désincarné, avec le meilleur du personalisme où le sujet se comprend dans son rapport avec autrui. Ainsi,

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,

---

<sup>10</sup> André LÉONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, coll. « Le Sycomore », Paris/Namur, Lethielleux/Namur, 1980, p. 265.

<sup>11</sup> André LÉONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, p. 265.

<sup>12</sup> Gabriel MARCEL, « Testament philosophique », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74/3, (1969), p. 258. Cf. p. 256.

<sup>13</sup> Gabriel MARCEL, « Testament philosophique », p. 256.

d'une intersubjectivité, dont la pensée scolastique a le plus souvent méconnu les droits<sup>14</sup>.

Ces essences, identifiées aux Idées platoniciennes de vrai, de bien et de beau reprises par la philosophie grecque et médiévale pour désigner les transcendants,

sont les modalités de la lumière qui pour parler comme saint Jean éclaire tout homme venant dans le monde (...) et si l'on entreprend de dégager les implications d'une telle formule, on s'aperçoit qu'elle suppose une multiplicité indéfinie d'êtres qu'elle suscite, non seulement pour les éclairer, mais pour qu'elles deviennent éclairantes à leur tour<sup>15</sup>.

Mais nous voyons la transformation qu'effectue Gabriel Marcel : du monde des Idées, ces modes de l'être se retrouvent en Dieu. L'homme se réalise en participant à ces perfections de l'Être,

car il est un plan où les transcendants communiquent, où le Vrai n'est séparable ni du Bien ni du Beau. Mais ce plan-là ne coïncide en aucun point avec celui de la science positive; c'est, il faut bien le dire, quelque chose comme une Atlantide de l'esprit-une Atlantide submergée<sup>16</sup>.

Ces essences, ou transcendants, sont des normes qui se trouvent en Dieu et auxquelles l'homme est appelé à participer après les avoir découvertes. En d'autres termes, l'homme est convié à se rendre perméable à ces modalités de la lumière afin de devenir plus conforme à son essence. La vocation de la personne est, dans cette perspective, réponse à un appel à se réaliser « dans l'acte par lequel elle tend à s'incarner » en participant « de la plénitude inépuisable de l'être d'où elle émane, (...) une réalité

---

<sup>14</sup> HH p. 87.

<sup>15</sup> Gabriel MARCEL, « Testament philosophique », p. 256; PST p. 10.

<sup>16</sup> Gabriel MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 181.

supra-personnelle qui préside à toutes ses initiatives, qui est à la fois son principe et sa fin<sup>17</sup>. »

À la lumière de ce que nous venons de voir, nous proposons cette définition de l'éthique qui concorde avec la pensée de Gabriel Marcel : l'éthique, c'est la voie par laquelle chaque personne réalise son exigence d'être en participant à l'Être transcendant.

### 1.1 Le don de l'éthique

L'éthique découle d'une conception de l'homme. Si l'homme n'est pas à l'origine de sa propre existence parce qu'elle est radicalement reçue, l'éthique demeure indissociable de ce trait fondamental. Gabriel Marcel affirme clairement que

chacun de nous est situé de façon à pouvoir reconnaître que son essence est don (...) qu'il est lui-même un don, et qu'en dernière analyse il n'est aucunement par soi; mais d'autre part c'est à partir de ce don fondamental que peut se déployer cette liberté qui ne fait qu'un avec l'épreuve au cours de laquelle chacun aura à décider de lui-même<sup>18</sup>.

L'homme éthique est celui qui, par ses actes et son engagement, ratifie sa réponse à l'exigence ontologique et de transcendance au moyen des dispositions cardinales et des vertus théologiques. Parce qu'il est don, l'homme possède la capacité de devenir disponible envers l'être et autrui. Claude Bruaire présentait le don comme un transcendantal essentiel à la compréhension de l'homme comme « être donné à lui-même<sup>19</sup>. » Ce que

---

<sup>17</sup> Gabriel MARCEL, *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944, (Nouvelle édition revue et corrigée, 1963), p. 31-32.

<sup>18</sup> ME II p. 174.

<sup>19</sup> Claude BRUAIRE, *L'Être et l'esprit*, coll. « Épiméthée », Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 52.

l'homme reçoit en son principe le définit aussi quant à sa fin : « le don d'être, l'être-de-don, est don en exigence de donner<sup>20</sup>. »

Dans cette perspective qui confirme celle de Gabriel Marcel, l'homme n'assume pas l'éthique malgré le fait qu'il existe, mais parce qu'il existe. L'éthique ne se vit pas sur le lourd constat métaphysique que l'homme est une « passion inutile » (Sartre) dont l'existence prend plus l'allure d'une corvée suscitée par la nausée, que d'une tâche nourrie par l'émerveillement devant l'être. Le ressort interne de l'éthique provient d'une attitude métaphysique face à l'existence.

Dans le cas où l'existence est reconnue comme un don absolu devant lequel surgit un émerveillement ou un étonnement, l'éthique sera comprise comme l'assomption concrète en actes et en attitude de notre personne face à une telle expérience. L'éthique de survie du nihilisme se mue en éthique de sur-vie, de sursum ou d'abondance de vie; non par compensation devant le néant, mais par attraction vers une Transcendance qui fonde notre existence.

Si l'homme ne se rend pas disponible à ce sens de l'émerveillement face à l'existence même des choses (Sein) et à leur intelligibilité (So-sein)<sup>21</sup>, s'il oublie que « l'existence n'est pas séparable d'un certain étonnement<sup>22</sup> », alors ce peut-être le symptôme d'une liberté « trop peu libre d'elle-même, trop peu dégagée de l'affirmation de sa propre autonomie, pour admirer autre chose qu'elle-même<sup>23</sup>. »

---

<sup>20</sup> Claude BRUAIRE, *L'Être et l'esprit*, p. 63.

<sup>21</sup> André LÉONARD, *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*, Paris, Cerf, 1991, p. 203.

<sup>22</sup> Gabriel MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 188.

<sup>23</sup> André LÉONARD, *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*, p. 202.

La liberté s'exerce donc à l'intérieur d'une éthique et d'une existence comprises comme dons. Située dans une telle perspective, la liberté, entendue dans un sens plus profond et plus englobant qu'une simple capacité de faire des choix<sup>24</sup>, implique un enjeu ontologique majeur :

l'ordre ontologique ne peut être reconnu que personnellement par la totalité d'un être engagé dans un drame qui est le sien tout en le débordant infiniment en tout sens – un être auquel a été impartie la puissance singulière de s'affirmer ou de se nier, selon qu'il affirme l'Être et s'ouvre à lui – ou qu'il le nie et du même coup se clôt : car c'est en ce dilemme que réside l'essence même de la liberté<sup>25</sup>.

La liberté, comme puissance intrinsèque d'accomplissement de ma personne, exprime mon consentement à m'humaniser davantage contre toute forme de déshumanisation<sup>26</sup> et trouve sa source véritable dans la transcendance<sup>27</sup>. La liberté de choix est assumée dans la liberté indissociable de mon être, si bien que dire « je suis libre, c'est dire : je suis moi<sup>28</sup> », mais un moi disponible à l'être et au mystère ancrés dans l'Être transcendant.

Au lieu de servir à une philosophie nihiliste qui proclame l'autosuffisance ontologique de l'homme, la liberté s'inscrit dans une attitude d'humilité ontologique face à l'existence comme don. La liberté n'est pas un outil au moyen duquel l'homme, comme pure indétermination, crée sa propre essence et ses valeurs en dehors de toute transcendance. Tout comme l'homme ne fonde ni son existence, ni son essence, il ne fonde

---

<sup>24</sup> Gabriel MARCEL, *Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1968, p. 87.

<sup>25</sup> Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 175.

<sup>26</sup> PST p. 128.

<sup>27</sup> HH p. 24.

<sup>28</sup> ME I p. 115.

pas son éthique. L'homme fonde moins l'éthique qu'il ne la reçoit. Il n'est pas le créateur absolu de l'éthique, mais grâce à sa raison, il possède la capacité de lire et d'interpréter les structures objectives de sa nature. Nous retrouvons la notion de loi naturelle à laquelle Gabriel Marcel fait allusion<sup>29</sup>. Ainsi, le verbe fonder garde toute sa pertinence en autant qu'il soit compris en un sens analogique plutôt qu'absolu.

Jean Grondin écrit qu'il existe « un fondement si fondamental qu'il échappe lui-même à toute entreprise de fondation<sup>30</sup>. » En d'autres termes, la morale, ou l'éthique, n'est pas tant créée que découverte, tout comme le sens de la vie. L'éthique se comprend dans l'ordre du don.

Le don fait signe à celui qui le reçoit. Dans le cas de l'homme, le don de l'existence et de l'éthique l'inscrit dans sa vocation à se réaliser en recevant ce qui le constitue comme homme. Mais dans un monde techno-scientifique, où la raison instrumentale et le pragmatisme dominant, comment rendre compte des réalités qui ne semblent pas répondre aux critères de vérifiabilité logico-mathématique ? Les exigences éthiques face aux développements techno-scientifiques apparaissent comme des obstacles au progrès. L'esprit positiviste « déclarera non pas même insolubles, mais même vides de sens ces questions fondamentales sur l'essence ou sur la destinée de l'homme auxquelles la science ne peut apporter aucune réponse<sup>31</sup>. »

Cette attitude face aux questions fondamentales sur l'homme engendre la devise que tout est permis jusqu'à preuve du contraire. Autrement dit, « toutes les façons qui ne

---

<sup>29</sup> HV p. 213.

<sup>30</sup> Jean GRONDIN, *Du sens de la vie*, coll. « L'essentiel », Montréal, Bellarmin, 2003, p. 105.

<sup>31</sup> Gabriel MARCEL, *L'homme problématique*, Paris, Aubier, 1955, p. 74.

sont pas fondées de manière "mathématique", c'est-à-dire d'une manière qui puisse faire l'objet d'une reconstruction analytique, pouvant être rejetées comme de simples opinions<sup>32</sup>. » Le vérifiable doit rendre à l'invérifiable la part qui lui revient. Cet autre mode de réceptivité et de compréhension du réel explique pourquoi la vocation de l'homme se réalise par des choix éthiques dont la nécessité s'appréhende dans une vérité placée au-delà de toute justification purement utilitariste<sup>33</sup>.

L'utilitarisme dont il est ici question concerne moins les intuitions fondamentales auxquelles il est rattaché chez Bentham et Stuart Mill, que ses dérives caractérisées par la course aux résultats où les considérations matérielles, pragmatiques et économiques l'emportent largement sur la recherche du bonheur authentique pour les personnes.

Peut-on « justifier » l'amour ? la fraternité ? le beau, le bien ou la vérité ? Ce qui est fondé sur la transcendance ne se justifie pas sous ce mode utilitariste; et c'est faute de l'avoir compris que la déshumanisation risque de se répandre davantage. Or, cette déshumanisation est l'une des diverses manifestations du péché, que nous aborderons maintenant.

## 1.2 Le péché

Gabriel Marcel prend au sérieux le lien entre la technique et le péché au point d'y consacrer un chapitre entier dans *Les hommes contre l'humain*. Cependant, le péché fait l'objet d'une approche plus philosophique que théologique. Aux yeux de Gabriel Marcel, la notion de péché philosophique soulignerait, entre autres choses, l'atténuation

---

<sup>32</sup> Jean GRONDIN, *Du sens de la vie*, p. 98.

<sup>33</sup> HV p. 137.

d'une prise de conscience de la présence du mal dans le monde, et l'adoption d'une attitude de satisfaction face aux réalités du monde<sup>34</sup>. L'une des raisons pour emprunter cette voie est de trouver un terrain d'entente commune avec les incroyants qui est la reconnaissance de la réalité du mal dans le monde. Plutôt que d'aborder le péché défini théologiquement comme « la rébellion de la créature contre son Créateur<sup>35</sup> », Gabriel Marcel le considère dans un premier temps comme une forme de mal qui se manifeste de plusieurs façons.

Rappelons que la tâche principale de l'éthique est « de ne pas pécher contre la lumière<sup>36</sup> », lumière qui comprend cette exigence d'amour et de vérité. S'il existe un temps où cette lumière eut de la difficulté à se frayer un passage, c'est bien celui de l'entre-deux guerres où la montée des fanatismes de toutes sortes devait aboutir au déclenchement de la Deuxième Guerre mondiale et des horreurs qui l'accompagnèrent. Par la suite, Gabriel Marcel devait constater, et ce jusqu'à sa mort, que le péché était multiforme et qu'il se manifestait autant dans les actes que dans les attitudes des hommes à l'égard de leurs semblables, de la vie en général et de l'Être transcendant.

Cette dernière remarque pourrait facilement ouvrir la porte à une réflexion sur l'option fondamentale et son rapport avec les actes humains particuliers de la personne qui adopte « une attitude de disponibilité totale envers le réel concret<sup>37</sup>. » Le vocabulaire

---

<sup>34</sup> Gabriel MARCEL, « Regard en arrière », dans Étienne GILSON *et al.*, *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, p. 315.

<sup>35</sup> HH p. 61.

<sup>36</sup> HH p. 198.

<sup>37</sup> Pierre GAUDETTE, *Le péché*, coll. « L'horizon du croyant », Ottawa, Novalis, 1991, p. 144.

employé dans cette expression rejoint celui de Gabriel Marcel. Doit-on s'en étonner lorsqu'on réfléchit sur des données aussi essentielles de la personne humaine?

Le lien que nous faisons plus haut entre les attitudes et les actes trouve son origine dans une disposition plus fondamentale de l'homme envers Dieu. En anticipant sur ce que nous verrons plus loin sur le péché comme *hybris*, la Bible montre qu'une attitude d'hostilité envers Dieu n'est pas séparable d'actes concrets mauvais. Ainsi, « le péché présente deux aspects inséparables. Il comporte tout à la fois un acte humain de rupture avec Dieu et une perturbation des relations de l'homme avec lui-même, le monde et les autres<sup>38</sup>. »

Dans une tentative de définir le péché selon une perspective philosophique, Gabriel Marcel soutient principalement « que tout péché authentique est péché contre la lumière, ou en un autre langage, contre l'universel<sup>39</sup>. » Cet universel s'identifie à l'esprit qui « est amour<sup>40</sup> » et qui informe tout effort de l'intelligence à s'ouvrir à la vérité ou plus précisément, à « l'esprit de vérité contre lequel nous sommes tous continuellement exposés à pécher<sup>41</sup>. »

Ici, cette vérité ne se confond pas avec l'exactitude mathématique. Si, dans le cadre des sciences exactes, le contraire de la vérité est l'erreur, il en va tout autrement quand l'homme s'interroge sur lui-même. En ce cas, l'envers de la vérité est le mensonge<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> François BUSSINI, *L'homme pécheur devant Dieu. Théologie et anthropologie*, coll. « Cogitatio fidei », 91, Paris, Cerf, 1978, p. 48-49. Voir aussi Ramon MARTINEZ de PISON LIÉBANAS, *Le péché et le mal*, Montréal, Médiaspaul, 2000, p. 35-41.

<sup>39</sup> Gabriel MARCEL, *Le mystère de l'être*, vol. II *Foi et réalité*, Paris Aubier, 1951, p. 182.

<sup>40</sup> HH p. 12.

<sup>41</sup> HV p. 185.

<sup>42</sup> Jean DANIÉLOU, *Scandaleuse vérité*, [s.l.], Fayard, 1961, p. 18 et s. La profonde méditation de Jean Daniélou sur la vérité vaut la peine d'être lue.

Pour l'homme, l'esprit de vérité consiste à reconnaître son être comme don, et donc de dépendre d'une réalité qui le dépasse. L'esprit de vérité lutte contre toute illusion sur soi-même, dont la prétention à s'autosuffire qui risque de mener aux formes de dégradations identifiées antérieurement.

L'esprit de vérité nous évite de tomber dans deux écueils. Le premier est celui de vouloir transformer les faits selon notre propre volonté<sup>43</sup>. Le refus de voir le réel tel qu'il est nous incite à le modifier pour servir nos intérêts ou nous protéger de ce qui peut nous faire souffrir. C'est un déni du réel par peur d'en assumer toutes les conséquences au cas où il serait reconnu comme tel. Au fond, il se ramène à une « lutte contre soi-même<sup>44</sup>. »

Le deuxième consiste à lutter contre l'indisponibilité à l'être. La disponibilité à l'être devient indissociable de la disponibilité à la vérité. La vérité n'est pas de l'ordre de l'avoir, car il s'agit moins de la posséder que d'en être habité. Ainsi,

dès le moment où s'introduit le mot participation, nous sommes conduits à substituer le terme être au terme vérité (...) Je déclarerais plutôt aujourd'hui que l'être et la vérité sont identiques, mais à condition de marquer (...) l'incommensurabilité de la Vérité par rapport aux vérités finies auxquelles la science nous donne accès, c'est-à-dire de reconnaître explicitement que les méthodes de vérification par rapport auxquelles une vérité se définit, sont ici invérifiables<sup>45</sup>.

Plus reçue et reconnue que fabriquée, la vérité nous dévoile la réalité profonde de l'homme et du réel. D'ailleurs, l'étymologie – *aléthéia* – désigne justement un dévoilement, la révélation de ce qui est caché. Gabriel Marcel emploie encore une fois la

---

<sup>43</sup> Gabriel MARCEL, *Le mystère de l'être*, vol. I *Réflexion et mystère*, Paris, Aubier, 1951, p. 81.

<sup>44</sup> ME I p. 81.

<sup>45</sup> Gabriel MARCEL, *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 17. Voir aussi la préface de Gabriel Marcel dans Pietro PRINI, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, p. 9-10.

métaphore de la lumière pour nommer la vérité. Les hommes forment une cité dans laquelle tous sont appelés à vivre cet amour de l'être et de la vérité<sup>46</sup>, cette cité « tire justement son existence de cette autre lumière qu'est la vérité<sup>47</sup>. » À cet égard, le péché ne consisterait-il pas, entre autres, à « s'imaginer que le développement hyperbolique de la technique contribue à modifier en quoi que ce soit la situation fondamentale de l'homme par rapport à cette lumière<sup>48</sup> » ? Les réalisations de l'homme serviront-elles à le déréaliser, à abolir son essence et sa vocation ?

Dans une sorte d'anticipation de la notion de « structures de péché » que Jean-Paul II allait développer dans l'encyclique *Sollicitudo in Rei Socialis*<sup>49</sup>, Gabriel Marcel se demande si « l'hypertrophie des techniques qui s'est produite depuis un siècle ne tendrait pas à la constitution de ce qu'il faudrait appeler un *corps de péché*, par opposition au *corps de lumière* dont la charité est le seul principe<sup>50</sup>. » À la même époque, dans *Le mystère de l'être*, l'implication personnelle de chacun dans un tel corps de péché, qui est aussi structure, est mise en relief : « Chacun de nous est pour le moins impliqué dans une foule de structures où il est impossible pour un esprit de bonne foi de ne pas déceler la présence du péché<sup>51</sup>. »

La technique qui se développe en-dehors de toute norme qui en jugulerait les excès risque non seulement de causer la déshumanisation de l'homme, mais aussi d'entretenir

---

<sup>46</sup> ME I p. 84.

<sup>47</sup> ME I p. 87.

<sup>48</sup> PST p. 305.

<sup>49</sup> Jean-Paul II, *Sollicitudo in Rei Socialis*, dans *L'Église et la question sociale. De Léon XIII à Jean-Paul II*, introduction de Louis O'Neill, Montréal, Fides, 1991, p. 436-439. Voir aussi Pierre GAUDETTE, *Le péché*, p. 94-96.

<sup>50</sup> HH p. 75.

<sup>51</sup> ME II p. 182.

cet état de fait. Le péché exerce ici son influence : « Nous voici en effet parvenus au point où il devient possible de comprendre comment la technique qui, au départ, apparaissait comme indifférente à la valeur, peut devenir une technique *de* péché – une technique au service *du* péché<sup>52</sup>. » Par exemple, Gabriel Marcel n'hésite pas à dénoncer l'usage que firent de la radio comme moyen de propagande, avant et pendant la Deuxième Guerre mondiale, les régimes totalitaires<sup>53</sup>. Nous pourrions établir un parallèle aujourd'hui avec tous les autres moyens de communication tels que la télévision et l'Internet où la pléthore d'informations qui y circulent ne va pas nécessairement de pair avec le respect de la dignité humaine.

Même si Gabriel Marcel veut d'abord réfléchir sur le péché sous un angle philosophique, il ne peut éviter la référence à sa dimension religieuse quand il pose cette question : « Mais ici ne retrouvons-nous pas la notion séculaire du péché telle qu'elle apparaît dans toutes les grandes traditions religieuses quelles qu'elles soient : je veux dire péché comme orgueil, comme *hybris*, et au fond comme révolte<sup>54</sup> ? » Paul Ricoeur, dans une approche biblique et dans la foulée de Gabriel Marcel, comprend aussi le péché comme *hybris* où l'homme construit son nid. L'homme se comporte en exilé volontaire et devient « un être étranger à son lieu ontologique<sup>55</sup>. »

Gabriel Marcel, en réponse à la révolte de Nietzsche contre le Dieu des chrétiens et leur supposée haine contre la vie, n'hésite pas à introduire la notion de péché originel

---

<sup>52</sup> HH p. 72; 63.

<sup>53</sup> HH p. 44.

<sup>54</sup> HH p. 75.

<sup>55</sup> Paul RICOEUR, *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 75.

pour mettre en contraste l'appel à la vie par rapport à la mort entendue non pas avant tout en son sens biologique, mais spirituel comme fermeture à l'amour :

(...) le sens de la croyance au péché originel a été ici totalement méconnu; la conscience du péché originel, c'est la conscience du principe de mort qui s'est introduit au sein de la vie authentique; la Rédemption, c'est l'acte par lequel Dieu a greffé une vie nouvelle – la Vie – sur une vie attaquée par la mort, et qui, sans cette greffe, serait sans nul doute condamnée<sup>56</sup>.

Dans cette perspective, « *le monde du péché est un monde où la mort est en quelque sorte chez elle*<sup>57</sup>. » Le péché affecte l'intégrité de l'intersubjectivité en ce sens que si la personne oublie son véritable lieu ontologique, elle aura tendance à oublier celui de l'autre. Une société tissée sur un tel fondement prépare le terrain à une évanescence progressive de l'essence de l'autre et, par le fait même, favorise la déshumanisation. Or, un des aspects fondamentaux de la personne humaine, c'est bien son caractère sacré qui fera l'objet de notre prochaine section.

### 1.2.1 Le péché et le caractère sacré de la personne

Le péché a des conséquences directes sur le respect de la dignité humaine. Le péché, comme refus de l'homme de se voir tel qu'il est dans un esprit de vérité, révèle un orgueil, un *hybris* qui va à l'encontre de l'humilité comme condition de rencontre avec soi-même, autrui et Dieu. Pour Gabriel Marcel, « l'humilité proprement dit présuppose

---

<sup>56</sup> HH p. 140.

<sup>57</sup> ME II p. 182.

une certaine affirmation du sacré. C'est par là que l'humilité s'oppose à la façon la plus radicale à l'*hybris*, qui est, peut-on dire, essentiellement sacrilège<sup>58</sup>. »

Or, un des fondements de la dignité humaine est le caractère sacré de la personne. Si Gabriel Marcel s'accorde avec la conclusion de Kant qui affirme que la personne humaine a droit au respect absolu selon la fameuse maxime : « Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen<sup>59</sup> », les prémisses ne concordent pas. Pour Kant, ce qui donne du prix à la personne, c'est qu'elle soit douée de raison : « L'autonomie (de la raison) est le principe de la dignité humaine et de toute nature raisonnable<sup>60</sup>. » Sans récuser l'importance de la raison pour fonder la dignité de la personne humaine, Gabriel Marcel juge que l'éthique kantienne dont l'application a pu bénéficier « d'un climat mental tout saturé de christianisme, et qui n'est plus celui de nos contemporains<sup>61</sup> », doit être repensée sur les bases d'une philosophie existentielle.

Dans son ouvrage intitulé *La Dignité humaine*, il précise de façon plus concentrée en quoi s'effectue le dépassement de la notion kantienne de la dignité humaine fondée sur la rationalité de l'être humain en tant qu'il se conforme à des maximes universelles :

Je crois profondément, en ce qui me concerne, que nous ne pouvons arriver à préserver le principe mystérieux qui est au cœur de la dignité humaine, qu'à condition de parvenir à expliciter la qualité proprement sacrale qui lui est propre, et cette qualité apparaît d'autant plus clairement que nous nous attache-

---

<sup>58</sup> ME II p. 86; S p. 56.

<sup>59</sup> Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris/Ligugé, Delagrave, 1978, p. 150.

<sup>60</sup> Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1969, p. 162.

<sup>61</sup> ME II p. 93.

rons davantage à l'être humain désarmé tel que nous le trouvons chez l'enfant, chez le vieillard ou chez le pauvre<sup>62</sup>.

L'être humain est plus que la somme de ses caractéristiques et des ses facultés tant physiques que psychologiques, intellectuelles et spirituelles. La dignité humaine se situe au plan de l'être, non de l'avoir. Dans cette perspective, le sacré est indissociable d'une manière de se situer face à la vie. Gabriel Marcel note déjà dans les années quarante que les hommes entretiennent un rapport de plus en plus trouble avec la vie et le temps. Par exemple, la révolution industrielle a bouleversé non seulement les conditions matérielles, mais aussi le rapport au temps. Là où le temps servait à l'enracinement et à l'intégration des traditions tout en favorisant le renforcement des identités, tant personnelles que communautaires, il devient un facteur de désintégration. Ce n'est pas, bien sûr, le temps en soi qu'il faut incriminer; mais à cause du rapport au temps qui change, nous avons l'impression que tout s'accélère. Du temps de l'être, on passe au temps de l'avoir.

L'homme se soustrait « au rythme cosmique » et le rythme humain « tend à devenir celui d'une machine<sup>63</sup>. » Il existe une « rupture d'un lien nuptial entre l'homme et la vie<sup>64</sup> » qui découle d'une « attitude mentale face à la vie<sup>65</sup> » En effet,

c'est précisément ce sens du sacré, ce respect fondamental devant la vie et devant la mort, considérée comme elle-même une phase nocturne de la vie, c'est cet état de poésie devant le créé qui, au cours des années récentes, a cédé à la poussée de l'orgueil, de la prétention, de l'ennui et du désespoir<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> Gabriel MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 168.

<sup>63</sup> HV p. 105.

<sup>64</sup> HV p. 213, 109, 119, 154.

<sup>65</sup> HV p. 98.

<sup>66</sup> HV p. 98.

Le sacré nous renvoie à l'idée d'une réalité à laquelle nous conférons un caractère intouchable et une valeur absolue<sup>67</sup>. La reconnaissance du caractère sacré et absolu de la personne est déjà un défi à l'époque durant laquelle Gabriel Marcel écrit ces lignes :

C'est justement le rappel à la conscience de l'élément sacré qui s'attache à une existence quelle qu'elle soit. On pourra bien entendu soutenir qu'il n'y a là qu'une survivance, et que la raison est tenue de mettre en lumière le caractère suranné de cette conscience sacrée. Ici encore nous nous trouvons en présence d'une option radicale (...) Il faut donc reconnaître, semble-t-il, que nous sommes en présence d'un certain absolu à reconnaître, si forte que puisse être la tentation de le refuser<sup>68</sup>.

Le sacré inclut la notion de respect. Le respect signifie la considération que l'on a envers un être. Mais l'étymologie du mot nous aide à comprendre une autre dimension du respect. Le mot latin *respectus* signifie aussi l'action de se tourner vers l'arrière. Nous y voyons l'idée d'un temps d'arrêt qui permet de nous situer par rapport au point de départ. Le respect est ce temps d'arrêt que nous prenons afin de nous demander où nous en sommes par rapport à notre origine et à notre vocation à réaliser. Le respect fait appel à « une attitude plus révérentielle que désigne le thème de piété » non pas au sens de dévotion, mais d'une conduite qui exclut « la prétention de maîtriser pour exploiter<sup>69</sup>. » Plus précisément, « ce comportement est d'une nature opposée à tout ce qui pourrait être de l'ordre du savoir-faire ou de la manipulation<sup>70</sup> », qu'elle soit d'ordre biologique, psychologique, religieuse ou politique.

---

<sup>67</sup> André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 15<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 937.

<sup>68</sup> ME II p. 164; Gabriel MARCEL, *Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1968, p. 106-107.

<sup>69</sup> PST p. 166.

<sup>70</sup> PST p. 162.

La reconnaissance du caractère sacré de chaque personne est indissociable de cette capacité d'émerveillement face à tout être, et des voies de récupération de l'être humain. C'est la raison pour laquelle la déshumanisation ne se sépare pas de la désacralisation quand l'activité technique se coupe d'une attitude révérentielle devant la vie :

Nous croyons aujourd'hui, même si cette connexion ne paraît pas au premier abord rationnellement justifiable, que ce sont les mêmes forces qui s'exercent en faveur de la désacralisation ou même simplement de la dévaluation de la vie, et qui tendent à déshumaniser l'homme, à l'humilier devant les produits de sa propre technique<sup>71</sup>.

Le lien entre le péché et la technique apparaît donc plus clairement : c'est dans la mesure où la technique se développe au détriment de la reconnaissance du caractère sacré de la personne humaine que le péché apparaît. Le péché, ici, est le rejet de la dignité humaine comme critère fondamental du progrès technique. Le péché n'est pas seulement acte, mais aussi attitude, position déshumanisante face à l'être et à la vie.

L'oubli du caractère particulier de l'homme encourage un type de progrès technique inauthentique, c'est-à-dire qui ne se construit pas dans la vérité de l'homme. En effet, « l'homme est un être (...) capable de prendre position en face de sa vie, non pas seulement de sa vie, mais de la vie elle-même; il n'est donc pas seulement un simple vivant, il est, ou plutôt il est devenu quelque chose de plus, et on pourrait dire que c'est par cette faculté de prendre position qu'il est esprit<sup>72</sup>. » Si l'homme n'agit pas selon son être d'après la maxime *agere sequitur esse*<sup>73</sup>, il risque de s'aliéner et de devenir de plus en

---

<sup>71</sup> PST p. 166.

<sup>72</sup> HV p. 109.

<sup>73</sup> « l'agir suit à l'être en acte », Thomas D'AQUIN, *Contra Gentiles*, livre IIIe, chapitre 69. (Paris, Cerf, 1993, p. 546).

plus étranger à lui-même et aux exigences morales inscrites en lui, suivant son essence métaphysique.

L'homme est convié à respecter sa nature par une attitude révérentielle, d'une « religio » qui

assure la solidité de ce pacte entre l'homme et la vie (...) et il n'est que trop compréhensible que là où cette *religio* a cédé à la pression impitoyable, non pas de la technique, mais d'une mentalité fascinée et désorbitée par les progrès de la technique, on voie se multiplier comme de nos jours les infractions à ce que nos pères appelaient encore l'ordre et la morale naturelle<sup>74</sup>.

Cette attitude révérentielle à l'égard de la vie manifeste une sagesse par laquelle l'homme fait preuve de modération dans l'exercice de ses puissances de transformation et de domination du monde dans lequel il vit. Nous retrouvons le thème de la modération ou *sôphrosunè* chère aux Grecs telle que nous l'avons vue en présentant la typologie de Mitcham<sup>75</sup>. Puisant aux sources de la philosophie stoïcienne pour qui l'harmonie entre l'homme et le cosmos est primordiale, Gabriel Marcel affirme que « le but essentiel de la connaissance et de la vie consiste à s'intégrer à l'ordre universel, et non point du tout à exercer une action transformatrice sur un monde que l'homme aurait à soumettre à ses désirs et à ses besoins<sup>76</sup>. »

La typologie de Mitcham trouve ici une application intéressante, notamment en ce qui concerne la technique comme activité et comme volonté. Dans ces deux cas, qui impliquent respectivement la maîtrise excluant une utilisation débridée de la technique, et un questionnement sur ses motifs véritables, on retrouve la nécessité de réfléchir sur la

---

<sup>74</sup> HV p. 119.

<sup>75</sup> Voir au chapitre premier, section 1.4.

<sup>76</sup> Gabriel MARCEL, *Le déclin de la sagesse*, Paris, Plon, 1954, p. 88.

pertinence de telle activité technique en particulier, ainsi que sur la nature du service qu'elle rend à la communauté humaine. Ce devoir d'évaluation qui s'impose fait partie de la sagesse.

Cette sagesse s'oppose à un « anthropocentrisme pratique<sup>77</sup> » dans lequel l'homme exerce ses activités en-dehors de toute transcendance et de toute question portant sur leur sens. Une coupure apparaît entre « le monde des sens » et « le monde du sens<sup>78</sup>. » Gabriel Marcel n'accepte pas la réduction des activités de l'homme à une pure application de ses capacités à répondre à des besoins matériels et d'accomplissement de soi. Ces buts, aussi nobles soient-ils, ne peuvent donner à l'homme sa véritable signification. Sous le mode de l'avoir et du problématique, les relations humaines dans un univers réductionniste risquent de se détériorer, car elles ne trouvent plus leur fondement dans une réalité transcendante. Gabriel Marcel n'hésite pas à faire une analogie entre les relations humaines et les réalités divines pour donner une assise ferme à la dimension sacrée de certaines réalités humaines. Ainsi,

ces rapports [humains] symbolisent des rapports transcendants vers lesquels ils orientent notre ferveur, mais encore tendent irrésistiblement à se défaire et à se dissoudre dans le mesure précise où ils sont méconnus et niés. En d'autres termes, contrairement à l'illusion tenace qu'entretient l'humanisme, il y aurait lieu d'affirmer que les relations familiales, comme les choses humaines en général, ne présentent par elle-mêmes aucune consistance, aucune garantie de solidité; c'est seulement là où elles sont référées à un ordre surhumain dont il nous est donné ici-bas de saisir que les indices, qu'elles revêtent un caractère authentiquement sacré<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> DS p. 89.

<sup>78</sup> Jean GRONDIN, *Du sens de la vie*, p. 64.

<sup>79</sup> HV p. 123.

Ce lien clairement établi entre la transcendance, le sacré et la viabilité des relations humaines est réaffirmé en crescendo dans un passage où l'homme ne se retrouve véritablement qu'en Dieu :

C'est qu'en vérité l'humain n'est authentiquement l'humain que là où il est soutenu par l'armature incorruptible du sacré : faute de cette armature, il se décompose et périt (...) lorsque l'homme, en niant Dieu, se renie lui-même, les puissance spirituelles que son reniement dissocie gardent leur vitalité primitive, mais disjointes, désunies, elles ne peuvent plus que retourner désespérément contre eux-mêmes les êtres de chair et d'âme que leur unité sauvegardée eût acheminés vers la vie éternelle (...) nous avons à recouvrer aujourd'hui le sens d'une certaine piété fondamentale envers la vie<sup>80</sup>.

Nier Dieu, c'est nier l'homme. La dignité humaine, fondée sur le caractère sacré de la personne, trouve son enracinement en Dieu même. Si le sacré est indissociable de l'expérience de Dieu<sup>81</sup>, il l'est aussi plus précisément de l'expérience de l'homme, à l'image de Dieu, bénéficiant de sa rencontre avec Jésus-Christ.

## 2. L'éthique chrétienne et la philosophie de Gabriel Marcel

La dernière section de ce chapitre aura pour but d'identifier les références plus explicites aux données de la révélation que Gabriel Marcel emploie, sans toutefois les développer comme justification des fondements de sa réflexion. L'éthique chrétienne prend sa source dans la révélation du Dieu de Jésus-Christ. Dieu crée l'homme en vue de vivre en communion avec lui. Le Dieu de la création est aussi celui de l'Alliance. L'Ancien Testament nous montre bien que Dieu n'a de cesse de poursuivre l'homme de

---

<sup>80</sup> HV p. 124. Vers la fin de sa vie, Gabriel Marcel élargira cette préoccupation à la question écologique, notamment la pollution. Voir CQE p. 262.

<sup>81</sup> Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, coll. « Cogitatio fidei », Paris, Cerf, 1988, p. 96.

son amour malgré ses infidélités. Les onze premiers chapitres de la Genèse révèlent, en plus du plan d'Alliance de Dieu, la dimension universelle du péché qui se propage dans le cœur des hommes. L'oubli de Dieu, l'idolâtrie, l'orgueil et l'injustice sont autant de maux que les prophètes d'Israël condamnèrent par la suite sans relâche, tout en exhortant les hommes à se convertir, à se tourner vers Dieu. La fidélité de l'homme envers Dieu se vérifie par des actes concrets qui découlent d'une transformation intérieure selon l'invitation que l'on retrouve dans le Lévitique : « Soyez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint » (Lv 19, 2).

Telle est la vocation de l'homme créé à l'image de Dieu (Gn 1, 26), et que le psalmiste exprime d'une autre façon lorsqu'il écrit : « À peine le fis-tu moindre qu'un dieu; tu le couronnes de gloire et de beauté, pour qu'il domine sur l'œuvre de tes mains; tout fut mis par toi sous ses pieds. » (Ps 8, 8-7). Cette domination n'est pas entendue comme une spoliation des biens de la création, mais comme une intendance responsable de ceux-ci. Or, pour que cela se réalise, l'homme doit participer de l'attitude de Dieu lorsqu'il vit que ce qu'il avait créé était bon (Gn 1,10 et s.). Gabriel Marcel compare cette exclamation de Dieu à une « admiration » ou à « un émerveillement pur<sup>82</sup>. » Comme image de Dieu, l'homme est invité à s'émerveiller de sa propre existence et à découvrir l'origine de sa dignité.

---

<sup>82</sup> HV p. 154.

## 2.1 L'homme à l'image de Dieu

Le thème de l'homme à l'image de Dieu revient à quelques reprises dans l'œuvre de Gabriel Marcel. Il fonde sa conception du respect de la personne humaine et, par le fait même, sa dignité. Dans un passage clé d'*Homo viator*, Gabriel Marcel recourt à ce thème pour défendre l'homme contre toute tentative de le réduire à une mécanique impersonnelle susceptible d'être l'objet de diverses manipulations :

Une semblable connaissance est proprement sacrilège et destructrice, elle ne va à rien de moins qu'à substituer son objet de sa nature unique, et du même coup *elle le dégrade effectivement*. Cela signifie (...) que la connaissance d'un être individuel n'est pas séparable d'un acte d'amour ou de charité par lequel cet être est posé dans ce qui le constitue comme créature unique, ou si l'on veut, comme image de Dieu : cette expression empruntée à un langage religieux est sans doute celle qui traduit le plus exactement la vérité que j'ai en vue à ce moment. Mais il n'est pas moins nécessaire de rappeler que cette vérité peut-être à chaque moment et par chacun de nous activement méconnue, et qu'il y aura toujours dans l'expérience de quoi donner raison à celui qui, à la suite de cyniques de tous les temps, prétend réduire ses semblables à de petites mécaniques dont il n'est que trop aisé de contrôler ou même de régler à sa guise tous ses mouvements<sup>83</sup>.

Quelques années plus tard, quand il souligne les limites du kantisme, Gabriel Marcel se demande si l'on « ne serait pas fondé à admettre que si la personne est digne d'inspirer le respect, c'est uniquement dans la mesure où elle bénéficie encore de l'aura qui entoure la créature formée à l'image du Créateur<sup>84</sup> ? » Une formulation analogue se trouve aussi ailleurs pour déplorer la réduction de l'homme au rendement<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> HV p. 28-29.

<sup>84</sup> HH p. 175.

<sup>85</sup> HH p. 131-132.

L'utilisation, par Gabriel Marcel, du thème de l'image de Dieu comme fondement de la dignité humaine nous aide à mieux comprendre sa méthode. Il existe un rapport étroit entre la philosophie et la théologie. Bien que les prémisses de sa réflexion soient philosophiques, il n'en reste pas moins que les conclusions auxquelles elles mènent sont confirmées, en dernière analyse, par les données de la révélation.

Par exemple, l'image de Dieu nous renvoie à la nature même de l'homme, ainsi qu'à sa vocation. Dans un registre philosophique, l'homme réalise son être en tension avec l'avoir, dans l'ordre du mystère et de la réflexion seconde. Cela nous aide à mieux comprendre que la vocation de l'homme est de croître dans le mystère même de Dieu dont il est l'image. Mais l'homme, pour se reconnaître comme image de Dieu et en déceler les implications, doit prendre un temps d'arrêt, effectuer un recul par rapport à ce qu'il vit afin de découvrir un sens à son existence. Cela correspond à la réflexion seconde et au recueillement par lesquels l'homme est invité à se recentrer sur son véritable lieu, qui est Dieu.

Vers la fin de sa vie, Gabriel Marcel confirme à nouveau l'image de Dieu comme point de départ essentiel en vue d'une véritable récupération de l'homme :

À l'heure présente, il n'y a probablement pas pour un philosophe conscient de ses responsabilités en même temps que des dangers qui menacent notre planète, de tâche plus imprescriptible que celle qui consiste à retrouver ces assurances existentielles fondamentales, constitution de l'être humain véritable en tant qu'Image de Dieu<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> PST p. 75.

Si l'homme est créé à l'image de Dieu, il est interpellé pour se rendre disponible à Dieu. La disponibilité à l'être prédispose l'homme à s'ouvrir à la présence de Dieu. Tout comme le Christ était totalement disponible envers son Père, l'homme est invité à accueillir le Christ dans sa propre vie. La disponibilité favorise la relation d'un Je avec un Tu. Le mystère de l'intersubjectivité se vit dans la donation réciproque où chacun fait de sa personne le lieu de l'autre. D'ailleurs, le thème de la demeure dans l'évangile de Jean est très révélateur : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon père l'aimera et nous viendrons en lui et nous ferons chez lui notre demeure » (Jn 14, 23).

Mais si le Père et le Fils demeurent chez celui qui l'accueille, c'est parce qu'eux mêmes demeurent l'un dans l'autre : « Je suis dans le Père, et le Père est en moi. » (Jn 14,11; voir aussi Jn 17, 21). Le rapport que chaque homme, en tant qu'image de Dieu, entretient avec Dieu, participe à la communion qui existe entre le Père et le Fils.

En fait, Gabriel Marcel n'hésitera pas à fonder sur le mystère de la Trinité les relations entre les êtres humains. Plutôt que de comprendre ces relations à partir du « donné humain », il propose de partir

du donné révélé, et en particulier du dogme de la Trinité ressaisi dans son ampleur, dans l'insondable richesse de ses prolongements concrets. En effet, contrairement à ce que suppose un humanisme incapable de dégager ses propres implications métaphysiques, il y a tout lieu de penser que le rapport entre Dieu le Père et Dieu le Fils n'est aucunement le produit d'une sublimation qui se serait exercée sur les rapports humains, mais que ce sont ces rapports humains eux-mêmes qui, au cours de l'histoire, se sont approfondis et renouvelés sous l'action d'une Idée transcendante, sans laquelle ce que nous appelons notre nature n'aurait jamais pu se déployer tout entière<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> HV p. 131.

Cet audacieux recours à la Trinité au beau milieu d'une réflexion philosophique ne nous surprend plus au point où nous en sommes. Déjà, dans *Être et avoir*, Gabriel Marcel relate les propos d'une personne engagée socialement qui s'interroge sur l'utilité du dogme de la Trinité, sans toutefois le remettre en question, dans le contexte du monde technique<sup>88</sup>. Gabriel Marcel déplore le fait que la vie se replie sur elle-même, que toutes les activités qu'elle génère l'aveuglent et l'empêchent d'aller à la source de son émergence. La vie cache la Vie, au lieu d'en être le tremplin vers sa découverte. Les préoccupations utilitaristes expulsent hors de leurs champs d'investigation tout ce qui ne « sert » pas, *hic et nunc*, aux besoins d'un monde technique. Un pressant appel à redécouvrir à quel monde et à qui l'homme appartient surgit ici, et c'est dans le Christ que l'homme trouve sa réponse; ce Christ, dont Gabriel Marcel dira dans une méditation d'inspiration augustinienne, « qu'Il m'est plus intérieur que moi-même<sup>89</sup>. »

## 2.2 L'exigence christologique

Le recours au donné révélé pour confirmer l'être de l'homme dans celui du Christ se trouve dans une réflexion sur la liberté et la grâce. Si l'homme reçoit la vie, si elle est « don fondamental (...) avec toutes ses implications concrètes », existe-t-il « une parole qui serait en quelque sorte la garantie de ce don ? (...) Cette parole ne peut-être qu'une révélation » et « le langage humain (...) ne peut très probablement s'interpréter que comme une réfraction de la Parole, c'est-à-dire du Verbe<sup>90</sup>. »

---

<sup>88</sup> EA p. 184.

<sup>89</sup> RI p. 134.

<sup>90</sup> ME II p. 123.

Cette affirmation est lourde de sens, car elle signifie, à notre avis, que l'exigence ontologique pointe ultimement vers l'exigence christologique. Le Christ interpelle secrètement l'homme en quête de sens et d'être. Cette interpellation peut être implicitement ou explicitement reconnue. Mais la réponse de l'homme ne peut venir qu'à condition qu'il se reconnaisse comme être recevant, comme nous l'avons vu plus haut. L'homme, image de Dieu, imite le Christ, lui-même image de Dieu (2 Cor 4, 4). Dans cet acte d'humilité par lequel nous nous retrouvons pleinement comme personne, le Christ apporte non seulement à notre agir moral un sens et un éclairage supérieur, mais il insuffle en nous une force, celle de l'Esprit, pour bâtir un monde nouveau<sup>91</sup>. Dans l'épître aux Philippiens, l'abaissement du Fils de Dieu qui partage la condition humaine pour ensuite retrouver ses prérogatives divines constitue un précieux enseignement (Ph 2, 6-11). Le Christ se place dans un état de réception totale vis-à-vis le Père qui le ressuscite. Tout comme le Christ reçoit tout du Père, l'homme est appelé à faire de même.

Les évangiles nous montrent bien que le Christ ne se définit que par rapport au Père, et la prière sacerdotale représente le sommet de ce type de relation où le mystère de l'intersubjectivité comprend non seulement le Père et le Fils, mais aussi les disciples envoyés dans le monde : « Comme toi Père tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous afin que le monde croie que tu m'as envoyé. » (Jn 17,21). La com-

---

<sup>91</sup> Servais PINCKAERS, o.p., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, coll. « Études d'éthique chrétienne », 14, Suisse/Paris, Éditions Universitaires Fribourg/Cerf, 3<sup>e</sup> édition, 1993, p.128-130.

munion entre les Personnes divines fonde la communion entre les hommes. La reconnaissance de ce fondement vérifie l'authenticité de la communion humaine :

Dieu est Lumière, en lui point de ténèbres. Si nous disons que nous sommes en communion avec lui nous alors que nous marchons dans le ténèbres, nous mentons, nous ne faisons pas la vérité. Mais si nous marchons dans la lumière comme il est lui-même dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres. (Jn 1, 5-7).

Quand Gabriel Marcel affirme qu'être, c'est être-avec, nous comprenons mieux que pour le chrétien, être, c'est être avec le Christ. Mais étant donné que l'amour implique la réciprocité, être, pour le Christ, c'est non seulement être avec le Père, mais aussi être avec nous. Cela explique pourquoi il s'identifie à chacun de nous dans l'amour qui nous est dû et que nous devons aux autres. Ainsi, nos omissions ou nos générosités envers autrui touchent le Christ, et le passage du jugement dernier en Matthieu 25, 31-46 illustre que nos actes et nos indifférences n'ont pas qu'une portée terrestre, mais également éternelle. Le Dieu vivant est celui qui s'incarne, de sorte que faire du tort à mon prochain devient « une atteinte à Dieu lui-même<sup>92</sup>. » Une relation concrète et mystérieuse existe donc entre « ce Dieu vivant et cette créature qui est mon semblable<sup>93</sup>. »

Tout comme l'exigence ontologique trouve sa source dans l'exigence de transcendance, l'exigence éthique trouve la sienne, en dernière analyse, dans l'exigence christologique. Le thème de l'image de Dieu est l'un des piliers de l'éthique chré-

---

<sup>92</sup> ME II p. 133.

<sup>93</sup> ME II p. 133.

tienne<sup>94</sup>, et le sermon sur la montagne élabore et radicalise l'invitation à la perfection que l'on retrouve dans le Lévitique. D'ailleurs, le Christ réitère cet appel : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père est parfait. » (Mt 5, 47).

L'homme à l'écoute de l'éthique chrétienne, n'est pas d'abord celui qui se conforme à une morale ou à des règles. Il ne répond pas, par devoir, à des impératifs catégoriques issus de la raison pratique. Il fonde son agir sur la personne du Christ. Le Christ est la source de l'agir moral de cet homme. Cela fait dire à Hans Urs von Balthasar, dans une formule frappante, que « le Christ est l'impératif catégorique concret<sup>95</sup>. » Même implicitement, l'exigence éthique du Christ peut être reconnue « en deçà de toute formulation dogmatique confessionnelle, sans pour cela perdre de sa valeur authentique et stimulante<sup>96</sup>. »

Le Christ est l'Emmanuel, le Dieu-avec-nous; mais il est aussi Dieu-pour-nous. Dieu, qui est amour (1 Jn 4,16), est venu parmi nous pour notre salut (Eph 1, 3-14). Dans cette œuvre de salut, le Christ nous enseigne un commandement nouveau, à la fois condition et manifestation du salut : « Je vous donne un commandement nouveau : vous aimer les uns les autres; comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. À ceci, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » (Jn 13, 34-35). Désormais, la disponibilité du Christ envers l'humanité est une invitation lancée à chaque personne pour qu'elle s'ouvre à l'autre. Ainsi,

---

<sup>94</sup> Philippe DELHAYE, « Thèmes fondamentaux d'une éthique chrétienne », dans Joseph RATZINGER et Philippe DELHAYE, *Principes d'éthique chrétienne*, coll. « Le Sycomore », Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1979, p. 29-32.

<sup>95</sup> Hans Urs VON BALTHASAR, « Neuf thèses pour une éthique chrétienne », dans Joseph RATZINGER et Philippe DELHAYE, *Principes d'éthique chrétienne*, p. 75.

<sup>96</sup> HV p. 157.

l'exigence éthique, quand on la prend vraiment au sérieux, a pour sens de nous détourner de nous-mêmes pour nous renvoyer à autrui comme un absolu. L'expérience éthique apparaît alors dans sa spécificité, comme la reconnaissance que l'autre nous revendique et qu'on ne peut échapper à cette revendication sinon en la refusant, c'est-à-dire en se détournant d'autrui<sup>97</sup>.

Si la réflexion de Gabriel Marcel a pour point de départ la situation concrète de l'homme comme être incarné, c'est qu'elle tient compte de l'histoire comme lieu de réalisation de son être. Mais plus que cela, il devient le lieu de réalisation de son salut. Sauf que ce salut n'est pas exclusivement terrestre. L'exigence éthique ne vaut pas seulement pour ce monde-ci, et le monde de la technique peut facilement nous faire oublier que la vie humaine se trouve limitée dans le temps, quoiqu'en disent ceux qui prétendent rendre l'homme immortel. L'histoire humaine se consomme dans le mystère de la résurrection. Gabriel Marcel affirmait que « le fait de la Résurrection de Notre-Seigneur conserve pour moi une primauté absolue. De tout moi-même, je m'associe à la parole de saint-Paul : si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine<sup>98</sup>. »

Le Christ accompagne l'homme dans l'histoire, et c'est la raison pour laquelle une réflexion sur l'exigence éthique et christologique à l'égard de la technique ne constitue pas une construction artificielle sur un aspect aussi important de l'activité humaine. Une intéressante citation de Schelling par Gabriel Marcel nous éclaire à ce sujet :

Des faits tels que la Résurrection du Christ sont comme des éclairs par lesquels l'histoire la plus haute, c'est-à-dire l'histoire vraie, l'histoire intérieure, pénètre par effraction dans l'histoire extérieure. En refusant ces faits, on transforme l'histoire en pure extériorité; en rejetant ces événements, on rejette en même temps

---

<sup>97</sup> Erich FUCHS, *Les paradoxes de l'éthique chrétienne*, Montréal/Genève, Fides/Labor et Fides, 1999, p. 77-78.

<sup>98</sup> Cité par Roger TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. II, p. 300.

tout ce qui donne à l'histoire sa consistance, sa valeur et son unique signification; et alors comme l'histoire, privée de contenu divin, paraît désolée, vide et morte, dès qu'on lui enlève sa relation avec l'histoire intérieure, divine, transcendante, c'est-à-dire avec la véritable histoire, avec l'histoire par excellence! Hors de ce rapport, il peut y avoir assurément un savoir extérieur des faits, un savoir qui intéresse la mémoire, mais la véritable intelligence de l'histoire est impossible<sup>99</sup>.

Cette prise au sérieux de l'histoire se voit confirmée dans les nouvelles questions que pose l'évolution des sciences et de la technique. Ces défis se trouvent au sein de l'histoire, notamment dans la relation que l'homme entretient avec la nature. Mais si l'histoire est le lieu de réalisation du salut, le Christ se situe au centre de ces nouvelles questions. Comme le dit Alexandre Ganoczy : « La foi en l'Esprit de Jésus-Christ et de Dieu qui donne la vie suscite la foi en la résurrection. À ce titre, elle peut servir de base à une *éthique visant à la sauvegarde et à l'encouragement de la vie*<sup>100</sup>. »

Néanmoins, cela pose une question à laquelle nous ne répondrons pas maintenant, mais qui aide à situer les enjeux pour une humanité qui s'édifie sur un système technocratique : qu'arrivera-t-il à « l'homme du refus<sup>101</sup> », à celui qui rejette tout lien avec la transcendance et qui, du coup, risque de participer à la déshumanisation du monde ? À qui devra-t-il rendre des comptes ? Au tribunal de l'histoire ? À la justice temporelle ?

Gabriel Marcel n'a jamais caché sa profonde conviction en un « arrière-monde<sup>102</sup> » auquel nous participons et « qui non seulement ne coïncide pas avec la structure du

---

<sup>99</sup> Gabriel MARCEL, « Jugement par l'Histoire et jugement sur l'Histoire », dans *Ici-France*, 6-VI-1947, [ sans page ], cité par Roger TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. II, p. 300.

<sup>100</sup> Alexandre GANOCZY, *Dieu, l'Homme et la Nature. Théologie, mystique, sciences de la nature*, coll. « Cogitatio fidei », 186, Paris, Cerf, 1995, p. 330.

<sup>101</sup> HH p. 197.

<sup>102</sup> Gabriel MARCEL, « De l'audace en métaphysique », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52, (1947), p. 233.

monde habituel, mais la transcende infiniment<sup>103</sup>. » L'homme qui se referme sur ses propres réalisations effectue une double fuite : fuite à l'endroit de Dieu, fuite à l'égard de sa propre vocation. Gabriel Marcel se demande alors

si le refus systématique de l'au-delà n'est pas à l'origine des convulsions qui, à notre époque, ont atteint leur paroxysme : peut-être un ordre terrestre stable ne peut-il être instauré que si l'homme garde une conscience aiguë de ce qu'on pourrait appeler sa condition itinérante; c'est-à-dire s'il se rappelle perpétuellement qu'il est tenu de se frayer un chemin précaire, à travers les blocs erratiques d'un univers effondré et qui semble de toutes parts s'échapper à lui-même, vers un monde plus fortement constitué dans l'être, et dont il ne lui est donné de percevoir ici-bas que les changeants et incertains reflets<sup>104</sup> (...)

Autrement, on risque de s'engager « dans une voie qui, tôt ou tard, mène à la perte<sup>105</sup>. » Cette perte se caractérise quand l'homme s'emplit de lui-même dans une attitude de fuite de son lieu ontologique :

Il est vrai qu'il y a aussi des conditions de fuite. Les principales sont l'esprit de « domination » et celui de « vaines paroles ». La domination veut oublier le néant en hypertrophiant le moi. Le moi gonflé de néant détruit ou asservit les autres, il prétend au savoir absolu et au pouvoir, il vide les autres de leur mystère et les fait graviter autour de son propre vide. C'est l'auto-déification du rien<sup>106</sup>.

C'est l'envers de l'humble parole de Jean le Baptiste quand, témoignant du Christ, il déclare « qu'il faut que lui grandisse et que moi je décroisse. » (Jn 3, 30). Loin d'être une dépersonnalisation de soi, cette croissance du Christ en nous n'est que la confirmation de notre lieu véritable en tant qu'image de Dieu, devenue l'homme nouveau

---

<sup>103</sup> Gabriel MARCEL, « De l'audace en métaphysique », p. 235.

<sup>104</sup> HV p. 202.

<sup>105</sup> HV p. 202.

<sup>106</sup> Jacques SERR et Olivier CLÉMENT, *La prière du cœur*, coll. « Spiritualité Orientale », 6, Éditions Monastiques, 1977, p. 69.

(Eph 4, 24; Col 3,10) supplantant le vieil homme, l'homme du refus, celui contre lequel nous sommes toujours en lutte, jusqu'au jour le Christ reviendra de la même manière qu'il est monté au ciel (Ac 1,11).

Avec un accent prophétique, voire dérangeant, Gabriel Marcel met au défi un monde technocratique dont les prétentions compensatoires face à l'absence de sens et d'une joie d'être, d'une « *gaudium essendi*<sup>107</sup> » comme fruit de l'Esprit, risquent de disqualifier le Christ :

Mais dans une perspective vraiment eschatologique, qu'est-ce qui nous empêche de croire qu'à la fin des temps seule une minorité persécutée incarnera dans sa vie et dans sa pensée la vérité du Christ ? Alors que prévaudra, de la façon la plus ostentatoire et la plus tyrannique, une technocratie en apparence triomphante, mais vouée à s'effondrer ou à se pulvériser sous la poussée de l'Esprit<sup>108</sup>?

L'essence et la vocation de l'homme donnent à son agir sa véritable signification. À partir de la réflexion philosophique, Gabriel Marcel nous montre qu'il est possible de connaître l'essence de l'homme et d'en reconnaître la vocation. Grâce à cette découverte, l'éthique se comprend comme une voie privilégiée par laquelle l'homme se réalise en participant à une réalité qui fonde le monde et lui donne son sens, c'est-à-dire Dieu. L'exigence éthique découle ainsi d'une reconnaissance de l'exigence ontologique.

Autant l'existence est un don radical fait à l'homme, autant l'éthique doit être comprise sous ce même registre. Cette situation fondamentale implique que l'homme éthique est celui qui s'assume comme un être de réception, à l'encontre de toute prétention à

---

<sup>107</sup> PST p. 73.

<sup>108</sup> HH p. 97.

l'autosuffisance ontologique et éthique qui peut mener à la tentation de dominer et de transformer le monde en ne tenant plus compte de la dignité humaine de chaque personne créée à l'image de Dieu.

Cette déshumanisation est l'une des faces du péché que dénonce Gabriel Marcel, et sa pensée nous montre que lorsque la philosophie est confrontée à des forces qui risquent de dégrader l'homme, elle peut être aimantée vers une réalité au nom de laquelle celui-ci a droit à un absolu respect. En dernière analyse, cet appel secret se dévoile progressivement à l'esprit disponible à retracer la source de cette exigence d'amour, c'est-à-dire le Christ.

Au terme de cette route avec Gabriel Marcel, nous pouvons maintenant passer à la conclusion où tout en rappelant les principaux thèmes étudiés ici, nous proposerons certaines avenues dans lesquelles ils apporteront un nouvel éclairage et des éléments de réponse à des questions cruciales pour l'avenir de notre société.

## CONCLUSION

Le déploiement de la science et de la technique au XXe siècle a exacerbé une tension qui existait entre l'homme et Dieu depuis l'avènement de Nietzsche et de Marx. Les réussites et prouesses techno-scientifiques donnent à l'homme un sentiment de puissance et de maîtrise sur le monde qui l'environne et sur lui-même; et la rivalité entre la liberté de Dieu et celle de l'homme que Sartre érigea en duel à finir semble maintenant un faux-problème<sup>1</sup>. L'homme se suffit à lui-même et devient son propre centre autour duquel gravitent son origine et sa destinée. Son autonomie et les fruits de ses activités ne le rendent redevable qu'à lui-même.

Ce fait n'a pas échappé aux Pères du Concile de Vatican II qui rappellent que

si, par « autonomie du temporel », on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu, et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur, la fausseté de tels propos ne peut échapper à quiconque reconnaît Dieu. En effet, la créature sans Créateur s'évanouit. Du reste, tous les croyants, à quelque religion qu'il appartiennent, ont toujours entendu la voix de Dieu, et sa manifestation, dans le langage des créatures. Et même, l'oubli de Dieu rend opaque la créature à elle-même<sup>2</sup>.

Tout au long de sa vie, Gabriel Marcel s'est efforcé de débusquer, d'analyser et de faire connaître les risques de déshumanisation de l'homme à cause d'un usage inconsidéré de la technique. Par usage inconsidéré, nous entendons l'utilisation de la tech-

---

<sup>1</sup> Dans le contexte post-moderne dans lequel nous vivons, Nietzsche et Sartre continue encore de faire parler d'eux : Laurent-Michel VACHER, *Le crépuscule d'une idole. Nietzsche et la pensée fasciste*, Montréal, Liber, 2004; Jacques MARCHAND, *Introduction à la lecture de Jean-Paul Sartre*, Montréal, Liber, 2005.

<sup>2</sup> Vatican II, *L'Église dans le monde de ce temps*, partie I, chapitre 3, n. 36, 2.

nique en dehors de toute référence à la transcendance et à une attitude de sagesse qui en découlerait. Cette sagesse a pour but de nous mettre en garde contre l'anthropocentrisme pratique auquel l'homme succombe si facilement à cause de la fascination qu'exerce sur lui la technique.

Cependant, il serait fautif d'incriminer la technique en elle-même. Nous avons vu que la technique est le fruit du génie humain, et qu'elle constitue un ensemble complexe de méthodes, d'analyses, d'organisations, de créativité et d'applications diverses dans les différentes sphères de l'activité humaine. L'étude de Carl Mitcham nous a montré que la technique progressa constamment à travers les âges, tout en étant confrontée à des réactions allant des plus prudentes jusqu'aux plus exaltantes.

Grâce à la grille d'analyse de Carl Mitcham<sup>3</sup> sur la technique étudiée successivement comme objet, connaissance, activité et volonté, puis évaluée en fonction de l'attitude des époques de l'antiquité, de la Renaissance et des Lumières, ainsi que du romantisme, nous avons constaté, chez Gabriel Marcel, une position équilibrée qui ne cède ni à la naïveté, ni à une méfiance induite. Ne conférant pas, à la suite d'Heidegger, un statut neutre à la technique, Gabriel Marcel n'a jamais imaginé la technique entachée d'un élément mauvais, d'un vice caché indépendant de la volonté humaine. Il partage l'optimisme de la Renaissance et des Lumières qui regarde la technique comme un bien et une richesse de la créativité humaine. Néanmoins, rien ne l'empêche de pondérer cet optimisme par la sagesse prônée par la philosophie grecque de l'antiquité. Une dérive

---

<sup>3</sup> Voir chapitre I.

demeure toujours possible, et la réaction romantique, suite à la révolution industrielle, a senti le danger d'une détérioration des rapports humains et de l'harmonie avec la nature.

Ce nouveau phénomène incita Gabriel Marcel à concentrer surtout ses réflexions sur l'analyse des conséquences de l'activité technique sur les relations humaines, plutôt que sur le rapport entre l'homme et la nature. Ainsi, la question qui consiste à savoir si l'homme est un être « contre-nature<sup>4</sup> » l'intéresse moins que celle qui concerne les conditions qui rendent l'activité technique humanisante. Nous n'avons jamais vu chez Gabriel Marcel une vision antagoniste entre l'homme et la nature. Nous sommes convaincu qu'il appuierait l'affirmation selon laquelle « la nature n'existe pas seulement autour de nous, mais elle existe aussi en nous et autour de nous<sup>5</sup>. » C'est en fonction de cette situation que l'homme assume sa responsabilité d'exercer sur la nature un devoir d'intendance sapientielle.

Cette voie de la sagesse, notamment platonicienne, Gabriel Marcel s'en inspira largement, sans toutefois y sacrifier notre condition d'être incarné. La montée vers la transcendance ne se fait ni indépendamment, ni malgré l'union de l'âme et du corps. Son approche phénoménologique n'est nullement discriminatoire à l'endroit de la dualité corps-âme. Il ne s'agit pas de savoir si c'est le corps ou l'âme qu'il faut préserver de la déshumanisation, mais bien l'être humain tout entier à la recherche d'une plénitude, d'un accomplissement de son être.

---

<sup>4</sup> C'est la question à laquelle Yves Gingras a voulu répondre dans *Éloge de l'homme techno-logicus*, Montréal, Fides, 2005.

<sup>5</sup> Alexandre GANOCZY, *Dieu, l'Homme et la Nature. Théologie, mystique, sciences de la nature*, coll. « Cogitatio fidei », 186, Paris, Cerf, 1995, p. 13.

Au sein d'un « monde cassé », pour reprendre le titre d'une de ses pièces de théâtre, Gabriel Marcel utilise une méthode qui permet d'identifier ce qui conditionne la déshumanisation pour ensuite la combattre. Sa fameuse approche par les couples avoir-être, réflexion première-réflexion seconde, et mystère-problème, montre qu'il existe une tension dans l'homme entre ce qui, d'une part, lui permet d'entrer en contact avec le réel et d'y exercer des activités de transformation et de manipulation, et d'autre part, ce qui lui ouvre l'accès au sens de sa présence au sein de l'univers et des exigences qui en découlent.

Nous remarquons que la difficulté à trouver un sens à la vie est inversement proportionnelle au degré de développement techno-scientifique d'une société. En dépit de ce développement, l'homme devient vulnérable à des forces obscures qui l'entraînent vers l'ennui et le désespoir. Par la négative, l'homme sent qu'il est appelé à autre chose qu'une existence réduite aux domaines de l'avoir, du problématique et de la réflexion première.

Cette prise de conscience d'un appel à être plus qu'un exécutant anonyme perdu dans cette « termitière<sup>6</sup> » humaine dépersonnalisante relève de l'exigence ontologique. Cette exigence est un ressort au nom duquel l'homme se rebelle contre ce qui le divise et ne le rend pas heureux dans sa finitude dont la mort en présente la marque inévitable. Mais en amont de cette exigence d'être, se trouve l'exigence de transcendance ou de Dieu, lieu véritable de l'homme. Oublier ce lieu, ou lui être indifférent risque de mener l'homme sur les voies de la dégradation de lui-même et des relations avec autrui.

---

<sup>6</sup> Gabriel MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, La Colombe, 1951, p. 139.

« L'homme d'aujourd'hui ne craint rien tant que d'être anéanti par une transcendance<sup>7</sup>. » Gabriel Marcel nous montre le prix d'une émancipation totale de l'homme par rapport à la transcendance. En dépit de ce lourd bilan, il propose de redécouvrir les voies de récupération de l'homme qui demandent, de sa part, une véritable attention à lui-même et à l'être. Nous avons étudié ces voies ou dispositions cardinales : l'intersubjectivité, la fidélité créatrice, la disponibilité, le recueillement et l'humilité. Elles ne sont pas les seules, mais nous avons trouvé qu'elles sont parmi les plus représentatives de la pensée de Gabriel Marcel dans son effort de récupération de l'homme. À notre avis, elles peuvent servir de points d'ancrage pour le développement d'une vie spirituelle que Gabriel Marcel définit comme « l'ensemble des activités par lesquelles nous tentons de réduire en nous la part de l'indisponibilité<sup>8</sup>. »

Mais ces dispositions cardinales sont inséparables de la foi, de l'espérance et de l'amour (ou charité). La réflexion philosophique de Gabriel Marcel nous montre que ces trois vertus sont organiquement liées. Concevoir la foi comme manière d'être remet au premier plan le rôle actif de l'homme dans sa quête de sens et son assentiment à Celui qui la suscite. Cependant, cette foi n'est pas statique; elle porte en elle une énergie d'accomplissement vers un monde pressenti mais non encore pleinement dévoilé. Cet élan de la foi, c'est l'espérance. Mais la foi et l'espérance n'ont de sens que dans l'amour identifié à l'intersubjectivité, à l'accueil inconditionnel de l'autre. Il n'est pas superflu de rappeler « qu'être, c'est être aimé<sup>9</sup>. » Comment ne pas reconnaître, dès lors, l'œuvre

---

<sup>7</sup> Adolphe GESCHÉ, « Dieu, preuve de l'homme », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 112, (1990), p. 4.

<sup>8</sup> Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 100.

<sup>9</sup> Gabriel MARCEL, *Le mystère de l'être*, vol. II *Foi et réalité*, Paris Aubier, 1951, p. 157.

implicite, aux yeux de plusieurs, de Celui qui aime vers lui chaque personne soucieuse d'être aimée et de demeurer pour toujours avec ceux qu'elle aime?

Ainsi, l'approche philosophique qu'offre Gabriel Marcel de ces vertus théologiques suscite une riche discussion sur les rapports entre la philosophie et la théologie. Néanmoins, Gabriel Marcel ne facilite pas la tâche au philosophe et au théologien. Le premier peut lui reprocher l'intrusion de données étrangères à la philosophie et qui relèvent plutôt de la théologie; le deuxième peut déplorer l'utilisation de notions théologiques pour appuyer certaines affirmations philosophiques, car la théologie ne sert pas à remplir les espaces que la philosophie ne comble pas.

Il ne faut donc pas se méprendre sur les intentions de Gabriel Marcel. Premièrement, il n'est pas théologien – et n'a jamais prétendu l'être; deuxièmement, il n'a jamais voulu construire un système. Il opte pour une philosophie ouverte : non pas parce que les systèmes philosophiques soient incapables d'intégrer, à la suite de leurs développements, certains éléments absents de leurs intuitions fondamentales, mais simplement parce qu'il veut demeurer fidèle à son approche socratique dont nous parlions dans notre introduction.

Cela se reflète dans l'utilisation de thèmes théologiques au cœur de sa réflexion philosophique. Gabriel Marcel n'a jamais voulu faire l'économie du fait chrétien dans l'histoire de l'humanité. Par rigueur et respect de sa méthode, il maintient sa réflexion en-deçà de la révélation, comme il le rappelle souvent. Toutefois, cette méthode n'exclut pas la prise en compte de résonances théologiques dans sa réflexion philosophique. Tout comme Maurice Blondel qui voulait « étudier les conditions métaphysiques

susceptibles de rendre intelligible cette destinée surnaturelle<sup>10</sup> » de l'homme, Gabriel Marcel, par un chemin différent, cherchait aussi à trouver dans les aspirations de celui-ci et sa quête de sens, un terrain propre à l'accueil de la révélation : « Ainsi la philosophie est à la fois antécédente et conséquente de la Révélation. Sa recherche qui aboutit à des énigmes prépare et justifie le recours à une lumière qui aide à relancer le mouvement de la pensée<sup>11</sup>. »

Que l'on soit croyant, athée ou agnostique, un fait demeure clair : le développement de sciences et des techniques a de grandes répercussions sur les rapports humains. Pour être humanisante, la technique doit se subordonner à l'exigence d'être, dont la transcendance est la source, sinon, elle se mue en avoir qui est objectivation, réification de l'être humain, sans égard à sa dignité et à son aspect sacré. Afin d'éviter une telle dégradation, l'être humain doit devenir disponible à cette exigence d'être grâce au recueillement qui se définit par une rentrée en soi-même.

Par le recueillement, la personne se ressaisit comme unité<sup>12</sup> au moyen de certaines questions : qui suis-je et que vais-je faire de ma vie ? Plus précisément, comment vais-je me situer face aux activités humaines ? Vais-je les subir ou les maîtriser ? Cela demande un discernement à l'endroit des progrès techniques, car plus ils sont importants, plus ils demandent de l'acuité de la part de l'être humain afin d'en déceler les contrefaçons.

---

<sup>10</sup> Claude TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Paris, Cerf, 1963, p. 274.

<sup>11</sup> René VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, coll. « Philosophie et Théologie », Paris, Cerf, 2002, p. 144.

<sup>12</sup> Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris/Louvain, Vrin/Nauwelaerts, 1949, p.63.

Les scientifiques qui travaillent dans le domaine des sciences biologiques se retrouvent parfois dans une situation délicate, car ils doivent naviguer entre les exigences des milieux techno-industriels où la course aux profits devient prioritaire, et les intérêts de la communauté humaine. Plus les sciences progresseront, plus grand sera l'effort de conversion intérieure pour « maîtriser sa propre maîtrise<sup>13</sup>. » Par conséquent, l'homme de *science* a le devoir sérieux d'être aussi un homme de *sens*. Cela ne signifie pas que l'homme de science doit aussi devenir philosophe et théologien, ou du moins, spécialiste en sciences religieuses; mais parce que la nature de ses recherches et de leurs applications produit des impacts importants dans la société, il importe qu'il se rende disponible à certaines questions fondamentales concernant la personne humaine. Gabriel Marcel a raison de citer Bergson, pour qui « tout progrès technique devrait être équilibré par une sorte de conquête intérieure, orientée vers une maîtrise toujours plus grande de soi<sup>14</sup> », faute de quoi, l'engouement face à la technique se mue en « technolâtrie » aveugle et dévastatrice pour l'humanité. La rationalité techno-scientifique, conçue comme l'unique mode d'appréhension du réel, est une forme de folie dont Chesterton en fit l'écho dans sa formule géniale : « Le fou a tout perdu, sauf la raison<sup>15</sup>. »

D'un autre côté, la philosophie et la religion ne doivent pas craindre les progrès techno-scientifiques. L'analyse scientifique en profondeur du réel est une démarche naturelle de la raison humaine qui veut connaître l'univers dans lequel elle est engagée. Le dévoilement des structures complexes de notre monde par le truchement de la biologie,

---

<sup>13</sup> PA p.72.

<sup>14</sup> HH, p.46.

<sup>15</sup> Cité dans Paul EVDOKIMOV, *L'amour fou de Dieu*, Seuil, Paris, 1973, p. 14.

de la physique, de la chimie et d'autres disciplines scientifiques, nous convie à la fascination à l'égard de la création et, par la suite, à son Créateur. Teilhard de Chardin ne signifiait pas autre chose lorsqu'il écrivait que « la Science ne doit donc pas nous troubler dans notre Foi par ses analyses. Elle doit au contraire nous aider à mieux connaître, comprendre et apprécier Dieu<sup>16</sup>. » Suite à l'analyse du réel, un mouvement inverse se produit qui est la synthèse ou l'unification des éléments analysés vers un centre de convergence dont il est à la fois la source et la finalité, soit Dieu<sup>17</sup>. La philosophie et la religion, en considérant l'analyse et la synthèse comme deux moments vitaux de la connaissance, au même titre que le sont l'expiration et l'inspiration pour le mouvement respiratoire, risquent beaucoup moins de tomber dans une quelconque forme de fondamentalisme ou d'intégrisme réfractaire aux sciences.

Pour Pascal, deux excès sont à éviter : « Exclure la raison, n'admettre que la raison<sup>18</sup>. » C'est au nom de ce sain équilibre que la méfiance entre les différents paradigmes doit faire place à leur émulation mutuelle. L'optimisme naïf du scientisme positiviste et sa prétention à faire advenir un âge d'or pour l'humanité, tout autant que le rejet de la science par certains courants philosophiques et religieux sont renvoyés dos à dos. Les deux ne servent, ni ne respectent la personne humaine dans son intégralité, c'est-à-dire dans ses besoins de connaître, d'aimer et d'être aimé, et de donner un sens à sa vie.

---

<sup>16</sup> Teilhard de CHARDIN, « Science et Christ », dans *Œuvres de Teilhard de Chardin*, t. 9, *Science et Christ*, Paris, Seuil, 1965, p. 61.

<sup>17</sup> Teilhard de CHARDIN, « Science et Christ », p. 47-48.

<sup>18</sup> Pascal, *Pensées*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Paris, Livre de Poche, 1962, p. 20.

Par contre, si le bonheur de la personne humaine est au cœur du processus heuristique de ces diverses disciplines, la déshumanisation de notre société subira un net recul. Teilhard de Chardin l'a bien compris lorsqu'il considère que les progrès des sciences peuvent aiguillonner un sérieux travail de réflexion morale et religieuse<sup>19</sup>.

C'est ici qu'entre en jeu l'exigence éthique. Pour Gabriel Marcel, l'éthique se comprend dans le prolongement du statut ontologique de l'homme. Tout autant que ce dernier reçoit l'être, il reçoit aussi l'éthique. En fait, le chemin de l'exigence ontologique vers l'exigence éthique demande à l'homme beaucoup d'humilité. Il doit mettre son intelligence et sa volonté à contribution pour découvrir dans sa nature les structures objectives grâce auxquelles il pourra se réaliser. Si, ce qu'il est, et ce par quoi il est appelé à se réaliser sont donnés, l'homme ne devrait pas prétendre à l'autosuffisance. Comme être de réception, il a pour devoir de ne s'imposer à quoi que ce soit, où à qui que ce soit sans se poser la question suivante : « Qu'est-ce que je sers ? »

Cette question invite l'homme à se décentrer de lui-même pour aller à la rencontre de l'autre, et à découvrir son caractère sacré qui fonde sa dignité humaine. Parce que je participe, avec l'autre, à cet état de réception radicale par rapport à l'existence, je n'ai pas le droit d'exercer une mainmise sur lui, et inversement. Ce statut ontologique, dans l'optique de l'homme créé à l'image de Dieu, confère à chaque personne son caractère sacré qui demeure toujours fragile.

En effet, Gabriel Marcel a analysé avec lucidité la propagation du mal au XXe siècle, ce mal qu'il associe au péché comme fermeture à la vérité et à l'amour. Dans un monde

---

<sup>19</sup> Teilhard de CHARDIN, « Science et Christ », p. 59.

« où le mal est partout dénoncé, nulle part avoué; toujours subi, jamais commis<sup>20</sup> »,

Gabriel Marcel lance un appel à la responsabilité de chacun face à lui-même et à autrui.

La réduction de l'être humain à une entité qui « fonctionne » dans un monde soumis aux exigences de la raison instrumentale et entretenu par des structures politiques et économiques complices de cette déshumanisation est l'un des pires maux du monde moderne.

Cette approche philosophique du péché commis contre l'homme qui mérite plus qu'un horizon clos par les impératifs de la productivité et de la mort définitive, stimule la réflexion en éthique chrétienne.

Dans l'introduction, nous avons précisé que notre étude constituait un premier pas vers un approfondissement théologique de la pensée de Gabriel Marcel. Le thème de l'homme à l'image de Dieu au sein d'une réflexion sur la technique ne nous apparaît plus incongrue, sauf aux yeux de ceux qui croient que l'homme se suffit à lui-même et qui s'efforcent de fonder une éthique athée, ou plus précisément, un kantisme sans Dieu<sup>21</sup>. Pourquoi faudrait-il s'arrêter à mi-chemin dans la recherche de la cause ultime qui met en branle, au cœur de notre conscience, cette exigence de découvrir des normes qui assurent le respect de tout être humain en raison de sa dignité ?

La disponibilité à l'être pour nous prédisposer à la rencontre du Christ, lui-même totalement tourné vers le Père, n'est-ce pas un exemple de cette contribution que Gabriel Marcel peut apporter pour expliciter davantage le mystère du salut comme don ? Et les dispositions cardinales comme moyens de combattre la déshumanisation de l'homme par la technolâtrie, ne forment-elles pas une armature concrète pour une éthique comme voie

---

<sup>20</sup> Henri de LUBAC, *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris, Communio/Fayard, 1980, p. 97.

<sup>21</sup> Luc FERRY et Marcel GAUCHET, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004.

de réalisation de l'homme vers sa vocation véritable ? En ce sens, elles constituent une invitation à approfondir sous un autre éclairage le message du Sermon sur la montagne et la vie dans l'Esprit.

La philosophie, comme antécédente et conséquente de la révélation ? Cette belle formulation, que nous citons plus haut<sup>22</sup>, résume le mieux la manière dont nous comprenons l'alliance que Gabriel Marcel établit entre la philosophie et la théologie. De même que ces deux chemins, offerts à l'homme pour chercher et trouver son véritable lieu, s'entrecroisent, l'éthique philosophique entre aussi en dialogue avec l'éthique chrétienne pour que l'homme trouve la voie de son accomplissement en actes et en attitudes.

Notre contribution ne fait que débiter, et le fait d'avoir montré le risque d'une déshumanisation progressive de la technique sans référence au transcendant, selon Gabriel Marcel, renforce notre conviction que son message doit être entendu. Des questions cruciales dans le domaine de la bioéthique devront être surveillées de plus près, notamment le clonage reproductif et thérapeutique, la création d' « enfants-médicaments », l'euthanasie et l'avortement. Le développement des nouvelles techniques de communication et d'information posent aussi de nombreuses questions.

Nous avons la responsabilité de nous réapproprier les questions prophétiques de Gabriel Marcel, et de les appliquer avec toute la rigueur possible afin de discerner l'in-humain de l'humain, l'éthique close de l'éthique ouverte, l'oblitération de l'image de Dieu en l'homme, de sa révélation.

---

<sup>22</sup> p. 247.

Enfin, quoi de mieux que de laisser le dernier mot à Gabriel Marcel qui voyait l'homme comme *homo viator*, ou celui qui est en route vers son lieu véritable. Ce lieu, c'est l'Autre; l'Autre qui orientait secrètement, sans violenter ni l'intelligence, ni la volonté et ni la liberté de celui qui écrivait ces lignes :

Je crois pouvoir dire que ceux qui ne sont plus de ce monde, mais qui peuplent mon cœur, se présentent à moi, toujours plus distinctement, sinon comme des intercesseurs, tout au moins comme des médiateurs, en sorte que les retrouvailles auxquelles j'aspire de tout mon être, ne peuvent prendre leur sens que dans la lumière du Christ. La lumière du Christ : j'éprouve un étrange émoi à articuler ces mots, car ils ont pour moi quelque chose d'insolite, mais ils signifient que pour mon esprit, le Christ est bien moins un objet sur lequel je pourrais me concentrer mon attention qu'un Éclairant, qui peut d'ailleurs devenir visage, ou plus exactement regard. Mais justement, on ne regarde pas, à proprement parler, un regard, on en est pénétré, et peut-être d'autant plus qu'on se sent soi-même regardé<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Gabriel MARCEL, *En chemin, vers quel éveil ?* Paris, Gallimard, 1971, p. 287.

## Appendice I

Répertoire chronologique de l'utilisation du mot *technique* dans les principaux ouvrages philosophiques de Gabriel Marcel.

### 1) *Journal métaphysique*

(...) ce dont il n'y a pas de technique possible, il ne peut *a fortiori* y avoir de science<sup>1</sup>.

### 2) *Position et approches concrètes du mystère ontologique*

Le monde du problématique est en même temps celui du désir et de la crainte, qui ne se laissent point séparer l'un de l'autre; c'est aussi sans doute le monde fonctionnalisé ou fonctionnalisable que j'ai défini au début de cette méditation, c'est enfin celui où règnent les techniques quelles qu'elles soient. Il n'y a pas de technique qui ne soit directement ou qui ne puisse être mise au service de tel désir, de telle crainte; et inversement tout désir ou toute crainte tendra à inventer des techniques qui lui soient appropriées<sup>2</sup>.

À la question : que peut l'homme ? nous répondons encore : l'homme peut ce que peut sa technique; mais en même temps nous devons reconnaître que cette technique se révèle incapable de le *sauver de lui-même*, et se montre même susceptible de conclure avec l'ennemi qu'il porte au fond de soi les plus redoutables alliances.

*Livré à la technique*, ai-je dit : il faut entendre par là, de plus en plus incapable de la maîtriser ou encore de *maîtriser sa propre maîtrise*. Car cette maîtrise, qui n'est que l'expression au plan de la vie active de ce que j'ai appelé la réflexion à la seconde puissance, ne peut trouver son centre ou son point d'appui que dans le recueillement.

---

<sup>1</sup> *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, p. 247. Ici, et subséquentement, les mots en italique se trouvent tels quels dans les textes originaux.

<sup>2</sup> *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris/Louvain, Vrin/Nauwelaerts, 1949, p. 71-72. Cette conférence fut donnée en 1933 à Marseille.

On m'objectera que l'homme le plus imbu de la croyance à la technique est forcé de reconnaître qu'il existe des domaines immenses sur lesquels en fait il n'y a pas de prise.

(...) Il faut ajouter que plus la disproportion ira en croissant entre les revendications de l'intelligence technicienne et la fragilité, la précarité persistante du substrat matériel qui en demeure après tout le siège au moins apparent – plus iront en s'exacerbant les possibilités permanentes de désespoir au fond de cette intelligence. En ce sens il y a réellement une corrélation dialectique intime entre un optimisme du progrès technique et une philosophie du désespoir qui presque inévitablement s'en exhale (...)

On pourra dire : mais après tout cet optimisme du progrès technique était animé par une grande espérance : comment ceci peut-il se concilier avec une interprétation ontologique de l'espérance<sup>3</sup>?

### 3) A) *Être et avoir*. Première partie : Journal métaphysique (1928-1933).

La patience et l'humilité, vertus dont nous avons aujourd'hui oublié jusqu'au nom, et dont la nature s'enveloppe de nuit à mesure que se perfectionne l'outillage technique et impersonnel de l'homme, qu'il soit d'ailleurs logique ou dialectique<sup>4</sup>.

En ce moment, je me demande aussi s'il n'y aurait pas lieu de montrer que les différentes techniques sont des défenses salutaires contre cet état d'impuissance. (...) Valeur salubre de faire en tant que tel. Mais passage possible à l'idolâtrie de la technique (...)<sup>5</sup>

Un monde où triomphent les techniques est un monde livré au désir et à la crainte, - car il n'y a pas de technique qui ne soit au service d'un certain désir ou d'une certaine crainte<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> PA p. 72-73.

<sup>4</sup> *Être et avoir*. Première partie : Journal métaphysique (1928-1933). Paris, Aubier, 1935, p. 78-79.

<sup>5</sup> EA p. 107.

<sup>6</sup> EA p. 110.

Corrélation du technique et du problématique; tout problème authentique est justiciable d'une technique, et toute technique consiste à résoudre des problèmes d'un type déterminé<sup>7</sup>.

(...) le *on* c'est l'homme de la technique, de même que c'est le sujet de l'épistémologie, lorsque celle-ci considère la connaissance comme une technique, et c'est, je crois, le cas chez Kant. Au contraire, le sujet de la réflexion métaphysique s'oppose essentiellement au *on*; essentiellement, ce n'est pas *n'importe qui* (le man in the street) . Toute épistémologie qui prétend se fonder sur la pensée en général va vers la glorification de la technique et de l'homme de la rue (démocratisme de la connaissance qui au fond la ruine). D'ailleurs, il ne faut pas oublier que cette technique est-elle même dégradée par rapport à la création qu'elle présuppose et qui est elle aussi transcendante au plan où règne le *n'importe qui*. Le *on* aussi est du dégradé<sup>8</sup>.

Nous sommes ici au cœur même du monde habituel, du monde de l'expérience courante avec ses périls, ses angoisses, ses techniques<sup>9</sup>.

Il me paraît évident que l'ordre de l'avoir se confond avec celui du problématique – et d'ailleurs du même coup avec celui où des techniques sont possibles. Le méta-problématique est en effet un méta-technique. Toute technique suppose un ensemble d'abstractions préalables qui la conditionnent, mais se révèle impuissante là où c'est l'être tout entier qui est en question.

À la racine de l'avoir, comme du problème ou de la technique, il y aura une certaine spécialisation ou spécification de soi, liée d'ailleurs à l'aliénation partielle dont j'ai parlé tout à l'heure<sup>10</sup>.

## B) *Être et avoir*. Réflexions sur l'irréligion et la foi.

C'est en réalité dans l'esprit même de la technicité que résident, je crois, les difficultés les plus graves auxquelles se heurte

---

<sup>7</sup> EA p. 149.

<sup>8</sup> EA p. 182-183.

<sup>9</sup> EA p. 238.

<sup>10</sup> EA p. 252.

aujourd'hui pour beaucoup de consciences parfaitement honnêtes l'idée même de vie, ou plus exactement, de vérité religieuse<sup>11</sup>.

Par technique, j'entendrai, d'une façon générale, toute discipline tendant à assurer à l'homme la maîtrise d'un objet déterminé; et il est bien évident que toute technique peut-être considérée comme une manipulation, comme un moyen de brasser ou de travailler une certaine matière qui peut d'ailleurs être elle-même purement idéale (technique de l'histoire ou de la psychologie).

(...) Une technique se définit par rapport à certaines prises que l'objet lui offre (...). Cet objet lui-même n'est tel que par les prises que nous pouvons avoir sur lui.

(...) Parallélisme entre le progrès des techniques et le progrès dans l'objectivité. Un objet est d'autant plus objet, il est, si je puis dire d'autant plus exposé qu'il sert de matière à des techniques plus nombreuses et plus perfectionnées.

En second lieu, une technique est par essence même perfectible; elle est quelque chose qui est susceptible d'une mise au point de plus en plus précise, de plus en plus ajustée<sup>12</sup>.

(...) toute puissance au sens humain du terme implique la mise en œuvre d'une technique. (...) Le monde lui-même tend de ce point de vue à apparaître tantôt comme simple chantier d'exploitation, tantôt comme un esclave dompté<sup>13</sup>.

Et c'est ici que nous voyons la jonction avec l'idéalisme. L'homme, non plus comme esprit mais comme puissance technique apparaît ici encore comme unique foyer d'ordre ou d'organisation dans un monde qui ne le vaut point, qui ne l'a pas mérité, qui l'a selon toute apparence produit par hasard - ou plutôt auquel il s'est arraché par un acte violent d'émancipation<sup>14</sup>.

Ce sujet [l'homme] lui-même apparaît comme objet de techniques possibles<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> *Être et avoir*. Réflexions sur l'irrégion et la foi, Coll. « Foi vivante », 86, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 21. Réédition de la deuxième partie d'*Être et avoir*. Deuxième partie : Foi et réalité, Paris, Aubier, 1935.

<sup>12</sup> EA (1968), p. 22.

<sup>13</sup> EA (1968), p. 23.

<sup>14</sup> EA (1968), p. 23-24.

<sup>15</sup> EA (1968), p. 25.

Il faut cependant remarquer en outre que là où les techniques prévalent ainsi en tous sens, seul reste inexpugnable dans le sujet - j'entends en fait, dans la réalité concrète- le sentiment immédiat du plaisir et de la peine. Et il est tout à fait naturel qu'avec cet extraordinaire perfectionnement des techniques coïncide une sorte d'exaspération de ce qu'il peut y avoir de plus immédiat et je dirai en même temps de plus élémentaire dans l'affectivité; (...) En fait nous voyons bien que l'extraordinaire perfectionnement des techniques est lié à un appauvrissement de la vie intérieure. La disproportion entre l'outillage qui est mis à la disposition de l'être humain et les fins que celui-ci est appelé à réaliser paraît de plus en plus flagrante<sup>16</sup>.

Mais cette communauté n'est possible que parce que ces individus ont réussi à préserver en eux-mêmes l'espèce de palladium contre lequel se dresse toute technique comme telle, et qu'il faut appeler l'âme<sup>17</sup>.

(...) nous voyons se définir un ordre qui contraste sur tous les points avec le monde où règne les techniques. La religion dans sa pureté, c'est-à-dire en tant qu'elle se distingue de la magie et s'oppose à elle, est exactement le contraire d'une technique. Elle fonde en effet un ordre où le sujet se trouve mis en présence de quelque chose sur quoi toute prise lui est précisément refusée. Si le mot transcendance a une signification, c'est bien celle-là; il désigne exactement cette espèce d'intervalle absolu, infranchissable qui se creuse entre l'âme et l'être, en tant que celui-ci se dérobe à ses prises<sup>18</sup>.

Et ici encore je pense que les progrès de la technique, l'habitude de considérer la connaissance elle-même comme une technique qui ne mord en rien sur celui qui l'exerce ont contribué puissamment à nous aveugler<sup>19</sup>.

(...) cette insistance sur les imperfections du monde est liée à l'incapacité d'appréhender le mal en tant que mal, le péché en tant que péché. Et ici encore, c'est bien l'intelligence

---

<sup>16</sup> EA (1968), p. 26.

<sup>17</sup> EA (1968), p. 27.

<sup>18</sup> EA (1968), p. 28.

<sup>19</sup> EA (1968), p. 33.

technicienne qui apparaît. Le monde est traité ici comme une machine dont l'agencement laisse singulièrement à désirer (...) L'homme seul est quelqu'un en face d'une mécanique impersonnelle<sup>20</sup>.

C'est par rapport à cet ensemble et à lui seul que la notion de salut peut elle-même prendre un sens, au lieu qu'elle en est entièrement privée dans un monde spirituel où règne l'idée d'un ordre naturel qu'il appartient à la technique de restaurer partout où il se trouve avoir été accidentellement troublé<sup>21</sup>.

(...) la liaison entre l'idée de la vie, ou du primat du vital et de que nous avons dit de l'esprit de technicité est évidente. Car la maîtrise de l'objet reste relative, après tout, à la vie considérée comme quelque chose qui vaut en soi – qui en soi sa justification<sup>22</sup>.

#### 4) *Du refus à l'invocation*

(...) là sans doute est la donnée seconde qui nous permet de reconnaître dans le saint (...) l'intercesseur auprès de Celui que nul progrès de la technique et de la connaissance de ce qu'on appelle la moralité ne rapprochera jamais de qui l'implore du fond de sa chambre de torture<sup>23</sup>.

Les choses qui sont dans le monde au sein duquel je m'oriente sont à connaître et se prêtent à notre connaissance, et même, dans une certaine mesure, à la technique par laquelle nous les dominons<sup>24</sup>.

#### 5) *Homo viator*

Les progrès techniques considérés non pas en eux-mêmes, non pas bien entendu dans les principes qui les ont rendus possibles,

---

<sup>20</sup> EA (1968), p. 34.

<sup>21</sup> EA (1968), p. 35.

<sup>22</sup> EA (1968), p. 36-37.

<sup>23</sup> *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 191.

<sup>24</sup> RI p. 287.

mais dans leur incorporation à la vie quotidienne de chacun, n'ont pu s'effectuer sans une perte de substance humaine qui en est la contrepartie souvent malaisément discernable. (...) Mais là où il s'agit des rapports secrets entre les êtres, les ravages opérés par la révolution de la technique sont plus difficiles à reconnaître et à comprendre<sup>25</sup>.

(...) et il n'est que trop compréhensible que là où cette *religio* a cédé à la pression impitoyable, non pas de la technique, mais d'une mentalité fascinée et désorbitée par les progrès de la technique, on voie se multiplier comme de nos jours les i-fractions à ce que nos pères appelaient encore l'ordre et la morale naturelle<sup>26</sup>.

(...) l'homme d'aujourd'hui tend de tout son pouvoir à instaurer un ordre de choses où les mots « se mettre à la disposition de la vie » ne présentent plus littéralement aucun sens; cela avant tout pour autant qu'il affirme le primat de la technique et de l'intelligence technicienne. (...) La technique se présente comme l'ensemble des moyens systématisés qui permettent à l'homme de subordonner à ses fins une nature traitée comme aveugle ou même rebelle.

(...) ce qui apparaît maintenant digne d'admiration, c'est avant tout la prouesse technique sous toutes ses formes, ce n'est plus aucunement le cours spontané des choses qu'il importerait au contraire de régler, de domestiquer à peu près comme on éluse une rivière<sup>27</sup>.

## 6) *Le mystère de l'être*

(...) l'incompatibilité de l'humilité et de la technique – pour autant que celle-ci prétend s'exercer sur le domaine entier de activités humaines. En d'autres termes, pour autant qu'elle tend à devenir technocratie ou technomanie<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> *Homo viator*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 104.

<sup>26</sup> HV p. 119.

<sup>27</sup> HV p. 148.

<sup>28</sup> *Le mystère de l'être*, vol. II *Foi et réalité*, Paris, Aubier, 1951, p. 86.

### 7) *L'homme problématique*

(...) c'est une illusion, disais-je, de s'imaginer que l'homme effrayé par les conséquences que peut engendrer le développement de la technique, devrait s'interdire à lui-même l'usage de pouvoirs dont il a reconnu le caractère redoutable. La technique est quelque chose qu'il est désormais tenu de porter, d'assumer sous peine de se nier lui-même. Ce n'est pas un fardeau qu'il peut déposer pour alléger sa marche<sup>29</sup>.

(...) ce progrès technique quel qu'il soit ne peut pas se suffire à lui-même, et qu'il dégénère en un jeu dérisoire s'il ne reste pas suspendu à l'affirmation d'un règne de la charité qui assure en des conditions, d'ailleurs bien imparfaitement représentables, cette unité de tous en tous dont ce que la théologie chrétienne appelle le « corps mystique » nous présente la seule notion susceptible de nous combler, je dirai même de nous désaltérer<sup>30</sup>.

### 8) *Les hommes contre l'humain*

(...) le mystère est coextensif à ce que j'appellerais volontiers le méta-technique. Qu'entendre par là, sinon la sphère infrangible où les techniques n'auront jamais accès ?

Ici apparaît l'intime connexion entre réflexion et mystère qui est au principe de toute mon œuvre. Seulement, nous sommes forcés de constater que plus les techniques progressent, plus la réflexion est en recul - et je ne crois pas qu'il puisse y avoir là rien de fortuit. Je ne dis pas d'ailleurs que cette connexion soit à proprement parler fatale; mais ce qui paraît certain, c'est que le progrès et l'extrême diffusion des techniques tendent à créer une atmosphère spirituelle, aussi peu favorable que possible à l'exercice de la réflexion<sup>31</sup>.

Je ne suis pas du tout sûr que ceci ne puisse pas être jusqu'à un certain point généralisé, et que tout progrès technique, pour celui qui en bénéficie *sans avoir participé à l'effort de conquête dont ce progrès est le couronnement*, ne comporte pas une lourde

---

<sup>29</sup> *L'homme problématique*, Paris, Aubier, 1955, p. 60-61.

<sup>30</sup> HP p. 187.

<sup>31</sup> *Les hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe, 1951, p. 12.

rançon qui se traduit justement par un certain avilissement de l'être spirituel<sup>32</sup>.

(...) mais seulement comme le disait Bergson, que tout progrès technique devrait être équilibré par une sorte de conquête intérieure, orientée vers une maîtrise toujours de plus en plus grande de soi. Reste à savoir si ce travail sur soi n'est pas un pas de plus en plus difficile à obtenir d'un être qui bénéficie chaque jour davantage des facilités que le progrès technique met à sa disposition. Il y a justement toutes les raisons de le penser. Dans le monde d'aujourd'hui, on peut dire qu'un être perd d'autant plus conscience de sa réalité intime et profonde qu'il est plus dépendant de toutes les mécaniques dont le fonctionnement lui assure une vie matérielle tolérable. Je serais tenté de dire que son centre de gravité et comme sa base d'équilibre lui deviennent extérieurs, qu'il se situe de plus en plus dans les choses, dans les appareils dont il dépend pour exister. Il ne serait pas excessif de dire que plus l'homme en général parvient à la maîtrise de la nature, plus l'homme en particulier est en fait esclave de cette conquête elle-même.

(...) nous en venons à nous demander si, dans des conditions qui restent d'ailleurs à préciser, une technique qui paraît en soi indifférente aux valeurs, mais qui traduit dans l'ordre matériel un acquis intellectuel positif, ne risque pas de devenir en fait un moyen de dégradation<sup>33</sup>.

Il n'y aurait, il faut le répéter, avec insistance, aucun sens à regarder la technique en général, ou une technique en particulier, comme étant par elle-même affectée d'un indice spirituel négatif. Il serait plus exact de dire qu'à la rigueur une technique prise en elle-même est bonne en tant qu'elle incarne une certaine puissance authentique de la raison<sup>34</sup>.

Ne pourrait-on pas dire que l'invasion de la technique tend à substituer la satisfaction à la joie, l'insatisfaction à l'inquiétude, et les satisfaits d'une part, les insatisfaits de l'autre ne tendent-ils pas à se rejoindre dans une commune médiocrité ? C'est que la technique se présente de plus en plus à des êtres, chez qui toute vie intérieure est trop souvent aveuglée, comme le moyen

---

<sup>32</sup> HH p. 45.

<sup>33</sup> HH p. 46.

<sup>34</sup> HH p. 46-47.

infaillible de réaliser un confort généralisé hors duquel ils ne peuvent concevoir le bonheur<sup>35</sup>.

On pourrait se demander si l'homme de la technique n'en vient pas à regarder la vie elle-même comme une technique tout à fait imparfaite et où le bousillage serait la règle. Comment, dans ces conditions, ne s'arrogerait-il pas le droit d'intervenir dans le cours même de la vie, comme on écluse une rivière ?

Quelles sont (...) les incidences d'un développement qui tend de plus en plus vers l'identification de la science et de la puissance, la différence entre science et technique devenant dans certaines régions de la science pour ainsi dire nulle<sup>36</sup>.

De même qu'au niveau de l'individu la technique serait entièrement bienfaisante si elle demeurait au service d'une activité spirituelle orientée vers des fins supérieures, de même au plan international la technique pourrait être considérée comme un don inestimable si elle s'exerçait au bénéfice d'une humanité unifiée, ou plus exactement concertante. Mais dès le moment où ceci n'est réalisé ni au plan de l'individu, ni au plan des grandes collectivités humaines, il devient tout à fait manifeste que la technique est appelée à se changer au contraire en malédiction.

Il n'y aurait, encore une fois, aucun sens à regarder la technique comme étant par elle-même une expression du péché.

Mais ce qui est vrai, c'est que les progrès de la technique exposent de plus en plus l'homme à la tentation d'attribuer à ses succès une valeur intrinsèque qui ne peut absolument pas leur appartenir. On pourrait dire tout simplement que le progrès technique expose l'homme au danger de l'idolâtrie<sup>37</sup>.

(...) une civilisation où la technique tend à s'émanciper de plus en plus de la connaissance spéculative, et finalement à mettre celle-ci en question, une civilisation où l'on peut dire que toute possibilité de contemplation est finalement récusée, s'acharnent inévitablement vers une philosophie qu'il vaudrait mieux qualifier de *misosophie*<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> HH p. 47.

<sup>36</sup> HH p. 49.

<sup>37</sup> HH p. 50.

<sup>38</sup> HH p. 52.

Il ne saurait être question, encore une fois, d'incriminer les techniques prises en elles-mêmes, justement parce que là où elles remplissent exactement leurs fonctions elles n'ont pas d'en-soi, elles ne sont pas en-soi (...) Mais ce qui doit surtout nous frapper dans ce que j'ai appelé l'émancipation technique, c'est le fait que ce qui est au départ un ensemble de moyens au service d'une fin tend à être cultivé pour soi-même, et par conséquent à devenir centre ou foyer d'obsession. C'est en ce sens que l'abus de la technique, comme je l'ai indiqué en passant, risque de donner lieu à une véritable idolâtrie, qui n'est d'ailleurs pas reconnue comme telle, et dont l'essence exclut une reconnaissance<sup>39</sup>.

Je suis d'ailleurs bien loin de soutenir qu'il y ait là une dégradation fatale. Mais ce qu'on peut en dire, c'est qu'il est de moins en moins probable, dans un monde livré aux techniques, que l'individu trouve en lui le pouvoir de se libérer d'un ensemble de contraintes qui se présentent dans bien des cas comme des séductions (...) Dans un semblable monde, le domaine propre de la vérité est de plus en plus désaffecté et déserté (...)<sup>40</sup>

(...) l'homme de la technique, ayant au sens le plus profond perdu la conscience de soi, c'est-à-dire avant dire avant tout des régulations transcendantales qui lui permettent de repérer sa conduite ou ses intentions, est de plus en plus désarmé devant les puissances de destruction déchaînées autour de lui et devant les complicités que celles-ci rencontrent au fond de lui-même<sup>41</sup>.

(...) le sort de la guerre et celui de la technique apparaissent comme maintenant indissolublement liés; et on peut affirmer que, tout au moins dans la phase historique où nous sommes, tout ce qui vient renforcer la seconde tend du même coup à rendre la première plus radicalement destructrice, et à l'infléchir plus inexorablement vers le suicide de l'espèce humaine. (...) L'étatisation de la science et de la technique est sans aucun doute une de pires calamités de notre temps.

On ne voit pas du tout en effet, que la technique soit par elle-même un mal et que ses progrès doivent être condamnés. On ne

---

<sup>39</sup> HH p. 56.

<sup>40</sup> HH p. 57.

<sup>41</sup> HH p. 58.

pourrait même le prétendre, semble-t-il, sans verser dans le pur enfantillage<sup>42</sup>.

Qu'est-ce en dernière analyse qu'une technique, sinon un ensemble de procédés méthodiquement élaborés, et par conséquent susceptibles d'être enseignés et reproduits, dont la mise en œuvre assume la réalisation de telle fin concrète déterminée ? Comme je viens de le dire, il est évident que la technique ainsi définie ne peut pas être considérée comme mauvaise; si on l'envisage en elle-même, je l'ai déjà dit, elle est beaucoup plutôt un bien ou l'expression d'un bien, puisqu'elle n'est en somme qu'une spécification de la raison dans son application au réel. Condamner la technique, c'est donc prononcer des mots vides de sens. Mais il importe à la vérité de ne pas s'en tenir à une définition abstraite et de s'interroger sur le rapport concret qui tend à s'établir entre la technique d'une part et l'être humain d'autre part<sup>43</sup>(...).

La vérité est qu'une technique, pour celui qui a à *l'inventer* ne se présente pas simplement comme un moyen ; au moins pour un temps, elle devient par elle-même une fin, puisqu'elle est à trouver, à constituer; et on conçoit très bien que l'esprit qui s'absorbe dans ce travail tende du même coup à se distraire de la fin réelle à laquelle en principe cette technique doit être subordonnée. (...) Je serais tenté de dire que tout progrès technique comporte un certain investissement (d'attention, d'ingéniosité, de persévérance, etc.) qui se traduit lui-même par un sentiment de puissance ou de fierté; et il n'y a rien là que de normal et de licite<sup>44</sup>.

Le développement ou l'invasion de la technique ne peut pas ne pas entraîner pour l'homme l'oblitération, l'effacement progressif de ce monde du mystère qu'est à la fois celui de la présence et celui de l'espérance.(...) On peut dire que le perfectionnement de la technique contribue de toute évidence à rendre l'homme de plus en plus terrestre; (...) plus l'homme s'apparaîtra comme rivé à la terre, plus il sera nécessairement conduit à multiplier et à perfectionner les techniques qui lui permettent d'y assurer ses prises et comme d'y affermir son établissement<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> HH p. 63.

<sup>43</sup> HH p. 63-64.

<sup>44</sup> HH p. 64.

<sup>45</sup> HH p. 70.

La technique tend à superposer à la vie, et en un certain sens à lui substituer une superstructure presque entièrement factice, mais qui devient en fait pour les hommes le milieu dont ils ne semblent plus pouvoir se passer<sup>46</sup>.

Mais on voit aussitôt que *le monde des techniques étant ainsi orienté ne peut, en dernière analyse, déboucher que sur le désespoir*. Car il exclut par définition toute possibilité de recours là où les techniques se révèlent efficaces – et d’abord, bien entendu, en présence de la mort. Comment, du point de vue de ce monde, celle-ci pourrait-elle être autre chose que la mise au rebut d’un être devenu inutilisable, et qui n’est plus rien dès le moment où il ne sert plus à rien ? Mais il me semble que nous abordons ainsi l’essentiel. Nous voici en effet parvenus au point où il devient possible de comprendre comment la technique qui, au départ, apparaissait comme indifférent à la valeur, peut devenir une technique *de péché et du péché* – une technique au service du péché.

(...) le développement de la technique tend inévitablement à instaurer la prééminence de la catégorie de rendement. Dans ces conditions, un être dont le rendement est tombé au-dessous d’un certain niveau et devient pratiquement nul apparaîtra, dans un monde soumis au primat de la technique, dans un monde technocratiqué, comme une charge sans compensation pour la Société qui se croirait tenue de l’entretenir<sup>47</sup>.

Mais il apparaît aussi de plus en plus clairement qu’en se comprenant sur le modèle des produits de sa propre technique, l’homme se dégrade à l’infini et se condamne à renier, c’est-à-dire en fin de compte à annuler les sentiments fondamentaux qui pendant des millénaires ont dirigé sa conduite<sup>48</sup>.

Mais ici ne retrouvons-nous pas la notion séculaire du péché telle qu’elle apparaît dans toutes les grandes traditions religieuses quelles qu’elles soient : je veux dire péché comme orgueil, comme *hybris*, et au fond comme révolte ? Et j’inclinerais à me demander aujourd’hui si l’hypertrophie des techniques qui s’est produite depuis un siècle ne tendent pas à la constitution de ce

---

<sup>46</sup> HH p. 71.

<sup>47</sup> HH p. 72.

<sup>48</sup> HH p. 74.

qu'il faudrait appeler un *corps de péché*, par opposition au *corps de lumière*, dont la charité est le seul principe<sup>49</sup>.

(...) ce n'est que dans le recueillement, on peut l'affirmer, que peuvent prendre naissance et se rassembler les puissances d'amour et d'humilité susceptibles de contrepeser à la longue l'orgueil aveugle et aveuglant du technicien enfermé dans sa technique<sup>50</sup>.

On pourrait imaginer un refus dans le domaine de l'action qui se traduirait, par exemple, par le rejet des techniques. On peut concevoir un gandhisme philosophique. Mais le philosophe a-t-il vraiment à se créer un cadre d'existence aussi étranger que possible aux conditions de la vie moderne ?<sup>51</sup>

Mais dans une perspective véritablement eschatologique, qu'est-ce qui nous interdit de croire qu'à la fin des temps seule une minorité persécutée incarnera dans sa vie et dans sa pensée la vérité du Christ ? Alors que prévaudra, de la façon la plus ostentatoire et la plus tyrannique, une technocratie en apparence triomphante, mais vouée à s'effondrer ou à se pulvériser sous la poussée de l'Esprit ?<sup>52</sup>

(...) qu'entre le monde technique et celui de la spiritualité pure, la médiation du philosophe est de plus en plus indispensable. Autrement, les techniques risquent d'envahir un domaine qui doit demeurer inviolé; mais, d'autre part, et par une sorte de dangereux choc en retour, les purs spirituels risquent de porter sur les techniques une condamnation en fait peut-être inopérante, mais qui risque néanmoins de plonger les esprits dans la plus redoutable confusion<sup>53</sup>.

(...) il existe un nombre toujours croissant d'êtres dont la conscience est à proprement parler défocalisée; et les techniques qui ont transformé le cadre de vie de ces êtres à une allure prodigieusement rapide - je vise bien entendu avant tout le cinéma et la radio - contribuent de la façon la plus puissante à cette défocalisation<sup>54</sup>.

---

<sup>49</sup> HH p. 75.

<sup>50</sup> HH p. 76.

<sup>51</sup> HH p. 88.

<sup>52</sup> HH p. 97.

<sup>53</sup> HH p. 99.

<sup>54</sup> HH p. 110.

Cette réduction de la vie à l'immédiatement vécu, et cela dans un monde où triomphe la technique sous les espèces du cinéma, de la radio, etc... ne peut qu'aboutir à une grossièreté sans précédent<sup>55</sup>.

Les esprits optimistes paraissent puiser aujourd'hui un réconfort dans le fait qu'une certaine unité planétaire tend à s'instaurer sous nos yeux à la faveur des techniques modernes<sup>56</sup>.

Mais nous constatons précisément que les progrès de la technique, considérés *in concreto*, ont pour conséquence une réduction de plus en plus marquée du divers humain, un extraordinaire nivellement des sociétés, des manières de vivre<sup>57</sup>.

Par des chemins sinueux, et peut-être hasardeux, nous cherchons à scruter ce que, dans le titre de mon exposé, j'ai désigné sous le nom de conscience eschatologique. Elle se définit déjà pour nous négativement par le refus catégorique d'adhérer à une philosophie des masses qui s'appuie sur la considération des techniques, et de l'apport fourni par ces dernières à ce qu'il serait sans doute bien téméraire d'appeler la civilisation<sup>58</sup>.

On pourrait se livrer à des réflexions de même nature sur la disparition progressive de sens de l'hospitalité, tout au moins dans les pays submergés par les progrès techniques<sup>59</sup>.

(...) bien que les techniques, je l'ai à maintes reprises, ne puissent aucunement être regardées comme mauvaises en soi, tout au contraire – il faut reconnaître que, si un effort proprement ascétique n'est pas fait pour les maîtriser et les maintenir à la place subalterne qui doit rester la leur, elles tendent à se disposer, à s'organiser autour de ce que appelé l'homme du refus. C'est un fait à la fois mystérieux et profondément significatif que, dans le monde qu'est aujourd'hui le nôtre, le nihilisme tend à prendre un caractère technocratique et que la technocratie est inévitablement nihiliste : je dis la technocratie; car entre la technique et la technocratie une différence doit être absolument

---

<sup>55</sup> HH p. 137.

<sup>56</sup> HH p. 165.

<sup>57</sup> HH p. 166.

<sup>58</sup> HH p. 169.

<sup>59</sup> HH p. 192.

maintenue en principe, bien que dans l'existence elle risque aujourd'hui de devenir évanouissante. Seulement il n'est pas moins évident que cette connexion profonde n'est pas apparente, et qu'il est sans doute de son essence de ne l'être point. Le néant ou la négation pure est comme le secret jalousement gardé au cœur de la technocratie, et cela, quel que soit l'aspect sous lequel celle-ci se présente<sup>60</sup>.

Mais comment ne pas voir que la technocratie consiste justement avant tout à faire abstraction du prochain et, en fin de compte, à le nier ?<sup>61</sup>

### 9) *Le déclin de la sagesse*

Il est absurde de faire le procès de la technique prise en elle-même ( et je vais y revenir de manière qu'il n'y ait pas la moindre équivoque sur ma pensée) <sup>62</sup>.

En ce qui concerne le fait que la technique en elle-même ne saurait être condamnée, il y aurait lieu, me semble-t-il, de poser un certain nombre de principes qui me paraissent difficilement contestables. Partons d'abord d'une définition : disons très simplement qu'une technique c'est un savoir-faire spécialement et rationnellement élaboré, et ne manquons pas d'ajouter que les techniques dont nous avons à nous occuper ici sont des savoir-faire qui contribuent à la transformation du monde. Ils présentent quelques caractères fondamentaux sur lesquels on ne saurait trop insister. Ils sont spécialisés, et presque toujours à l'intérieur de cette spécialité même, ils sont susceptibles de donner lieu à des spécialisations nouvelles. Ils sont perfectibles. Et enfin, ils sont transmissibles<sup>63</sup>.

Je me suis reproché ces derniers temps, et notamment à l'occasion des conférences que j'ai faites en Amérique du Sud, de n'avoir pas mis un accent assez fort, dans mes écrits antérieurs, sur ce que j'appellerai volontiers la valeur positive des techniques. Je ne fais pas ici seulement allusion à leur utilité, qui

---

<sup>60</sup> HH p. 198.

<sup>61</sup> HH p. 200.

<sup>62</sup> *Le déclin de la sagesse*, Paris, Plon, 1954, p. 14.

<sup>63</sup> DS p. 15.

ne pourrait être contesté que par des fous. En réalité, cette valeur positive va au-delà de l'utilité pure et simple. Il est manifeste que le technicien qui est en possession de sa technique éprouve, à l'exercer, une joie qui est foncièrement saine et même noble.

Toute technique vaut par la précision même qu'elle exige chez celui qui l'exerce, et je voudrais appeler l'attention sur la connexion qui lie précision et probité (...) Dans le domaine technique, l'inexactitude est inévitablement punie, et elle peut l'être de façon terrible. D'où, chez le technicien et pour lui, un problème de responsabilité permanente<sup>64</sup>.

Peut-être, pourrait-on dire en langage chrétien – mais ce langage, à vrai dire, s'impose non seulement à la foi mais aussi à la réflexion – que le propre des techniques est d'induire l'esprit en tentation. Dans cette formule, cependant, il convient d'introduire immédiatement une précision, une rectification. Il serait de toute évidence absurde de parler des techniques comme si elles détenaient un pouvoir qui leur serait propre; ce qui peut induire en tentation, c'est toujours un être<sup>65</sup>.

(...) un être qui est passé maître dans l'exercice d'une ou plusieurs techniques, sera, en principe, porté à regarder avec méfiance tout ce qui est étranger à ces techniques (...) En revanche, il a le plus souvent la plus grande répugnance à admettre qu'une activité méta-technique puisse ou doive être prise en considération<sup>66</sup>.

Le perfectionnement des techniques tend à créer par lui-même un monde aussi peu nourricier que possible et, par conséquent inapte en principe, à favoriser l'exercice des pouvoirs du second degré; ceux-ci d'ailleurs, remarquons-le, correspondent assez exactement à ce que, en d'autres temps, on a nommé la sagesse<sup>67</sup>.

Là où le contrepois fait défaut, les techniques, s'abandonnant en quelque sorte à leur propre poids, s'alourdiront d'une charge d'orgueil qui ne fait nullement partie de leur essence. Seule-

---

<sup>64</sup> DS p. 18.

<sup>65</sup> DS p. 21.

<sup>66</sup> DS p. 23.

<sup>67</sup> DS p. 25.

ment, n'oublions pas, encore une fois, que les techniques n'ont pas de réalité intrinsèque. Elles ne se laissent dissocier que par une abstraction, en réalité vicieuse, de l'être qui les utilise, qui s'y complait et, et finalement, risque d'en devenir prisonnier<sup>68</sup>.

Ce péché est lié de la façon la plus étroite à une certaine représentation technique du monde. Je dirais volontiers qu'à la suite de l'acte par lequel l'homme projette sur le monde la lumière d'une connaissance technicisée, une image de plus monstrueuse lui est renvoyée, et de ce monde et de lui-même, image de plus en plus difforme, de plus en plus indéchiffrable<sup>69</sup>.

L'axiome socratique impliquait l'idée d'une certaine identité entre le connaissant et le connu, idée qu'est au principe toute la philosophie traditionnelle jusqu'à Hegel. Mais tout se passe comme si ce postulat était de plus en plus révoqué en doute à la suite du développement hyperbolique des techniques, développement dont ce qu'on a appelé l'accélération de l'histoire n'est peut-être, à certains égards, qu'un corollaire. Dans ces conditions, le sujet sera de moins en moins traité comme sujet, et par conséquent de moins en moins respecté<sup>70</sup>.

Ce serait justement succomber aux mirages conjoints de l'idéologie et de la sentimentalité que d'espérer je ne sais quelle révolution gandhiste, quelle régression vers un stade pré-technique. Les techniques, l'homme les a maintenant assumées, il ne lui appartient plus de les déposer comme un fardeau trop lourd. Ce renoncement serait une abdication dont les conséquences ne pourraient être, à tous égards, que catastrophiques. De même qu'en se déchristianisant, l'homme tend à retomber au-dessous de la civilisation païenne, de même, en renonçant à ce que, tout de même, on a le droit d'appeler les conquêtes de la science, il se vouerait à la pire des déchéances<sup>71</sup>.

(...) comment il est possible de lutter efficacement contre cette espèce de loi de gravitation qui risque d'entraîner l'homme des techniques vers les excès de la technocratie<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> DS p. 26.

<sup>69</sup> DS p. 34.

<sup>70</sup> DS p. 35.

<sup>71</sup> DS p. 39-40.

<sup>72</sup> DS p. 40.

(...) d'un côté nous voyons se constituer tout un ensemble de techniques qui ont pour objet propre l'aménagement du monde et de la vie pour autant que celle-ci est assimilable à un ensemble de processus naturels<sup>73</sup>.

(...) il est bien évident que les techniques, qui depuis un demi-siècle se sont développées et spécialisées de façon si prodigieuse, sont orientées vers un aménagement rationnel de toutes les ressources dont l'homme peut disposer (...) Cette énorme multiplication des moyens mis à la disposition de l'homme et des recettes portant sur l'utilisation de ces mêmes moyens, que cette multiplication dis-je, s'opère, aux dépens des fins mêmes qu'ils sont censés servir, ou si l'on veut des valeurs qu'il s'agit pour l'homme de servir et de sauver. Tout se passe très exactement comme si l'homme, encombré du poids de ses techniques, savait de moins en moins à quoi s'en tenir sur ce qui est important et sur ce qui ne l'est pas, sur ce qui est précieux et sur ce qui est vil<sup>74</sup>.

(...) l'universel est maintenant du côté de la technique, du côté des procédés mis en œuvre pour réaliser certaines fins pratiques<sup>75</sup>.

#### 10) *Présence et immortalité*

(...) de prospecter et de déblayer un terrain sur lequel le mystère qui s'attache à la mort d'autrui puisse être enfin, je ne dis pas élucidé, mais au moins affronté. On ne dira jamais assez combien ce défrichage est nécessaire pour des êtres aussi prisonniers que nous le sommes des images empruntés au monde des techniques<sup>76</sup>.

Montrer comment l'admiration dégénère dans un monde soumis à l'hégémonie ou à la technique. La nature assimilée à une bête domptée. Tout ce qui est bon se fait malgré et en un sens contre elle. Il s'agit d'arracher à la vie le moyen de la rendre viable, on ne songe plus à lui prêter rien qui ressemble à une complicité bienveillante<sup>77</sup>.

---

<sup>73</sup> DS p. 77.

<sup>74</sup> DS p. 103.

<sup>75</sup> DS p. 106.

<sup>76</sup> *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 68.

<sup>77</sup> PI p. 146.

### 11) *La dignité humaine et ses assises existentielles*

Le recueillement, faudrait-il encore ajouter, et tout ce qui procède de lui, est méta-technique, et implique un dépouillement qui est aux antipodes de tout-savoir faire<sup>78</sup>.

(...) ce qu'il tend à advenir de la dignité humaine dans le monde en voie de technicisation auquel l'homme est aujourd'hui livré<sup>79</sup>.

L'aliénation, c'est ici le fait que dans un monde où les techniques affirment de plus en plus leur hégémonie, l'être humain subit ce que je serais presque tenté d'appeler une véritable énucléation<sup>80</sup>.

L'éclatement du monde objectif qui nous montre un visage de plus en plus étrange et menaçant, n'entraîne-t-il pas en fait une pulvérisation du sujet ? Je veux dire que des techniques conçues plus ou moins sur le modèle de celles qui ont fait leur preuve dans le domaine de la nature, seront maintenant appliquées au sujet lui-même, qui, du même coup, cessera d'être traité comme sujet ? (...) On assiste à une violation généralisée de l'intimité qui est sans aucun doute un des traits les plus alarmants du monde actuel<sup>81</sup>.

(...) pratiquer dans la mesure du possible cette vertu d'humilité qui pour des raisons évidentes est à présent si généralement discréditée, mais encore s'appliquer à mettre en lumière la valeur salvifique qu'est la sienne, dans un monde où l'exercice des techniques mises au service de la volonté de puissance risque sans ce contrepois d'engendrer l'orgueil, la folie et la mort<sup>82</sup>.

### 12) *Searchings*

What significance are we to assign to wisdom in an age so patently controlled by science, or by the innumerable techniques that go to make it up ? What novel attitude toward life is the hegemony of science and technology likely to create ? Is wisdom liable to degenerate into a list of technical process and thereby

---

<sup>78</sup> *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p.119.

<sup>79</sup> DH p. 204.

<sup>80</sup> DH p. 211.

<sup>81</sup> DH p. 213.

<sup>82</sup> DH p. 217.

relinquish the outstanding value moralists of the past assigned to it ?<sup>83</sup>

Death is simply the normal end of a particular piece or apparatus or a machine that has served his time (...) It is quite easy to recognize the common denominator in Russian and American thought. Both modes of thinking have a purely technological conception as their base.

First, why do I put so much emphasis on humility ? Because technical progress with all that it entails, seems to contain a constant provocation to boundless pride<sup>84</sup>.

I often said previously that technical skills can easily become dangerous when they are no longer engaged in serving meta-technical ends<sup>85</sup>.

What do I mean when I say the people around me have entered the era of technology ? I certainly want to do more than simply reiterate that in recent times technology has made remarkable progress. What I particularly want to stress is man's growing tendency to understand the world around him – and himself – in terms of technology. But then, of course, I should specify what I mean by technology. I consider it a specialized and rationally elaborated skill that can be improved and taught to others. When we speak of technology we do not have in mind the cumulative sum of a variety of different skills. Technology is not a unity we can amass. It is human reason insofar as it strives to manage, so to speak, the earth and everything living within it.

To maintain as I do that man is being misled to understand the world and himself in reference to technology, that man is under the impression he can modify the world methodically by his own industry in such a way as to satisfy his needs in an increasingly perfect manner (...) Man tends to look upon himself as alone being capable of giving meaning to an otherwise meaningless world. Doubtless this will have a remarkable effect on man's ability to admire the things around him; there will be an increased tendency to admire the products of his own technology

---

<sup>83</sup> « Science and Wisdom », in *Searchings*, New York, Newman Press, 1967, p. 25.

<sup>84</sup> « Science and Wisdom », p. 34.

<sup>85</sup> « Science and Wisdom », p. 38.

– as they appear to afford a matchless measure of perfection and precision<sup>86</sup>.

By and large, the characteristic attitude of technocratic thinking does not consist solely in propounding the principles we elucidated above, but also in considering as somehow futile *everything* that would obstruct the forward movement of technology.

Therefore, I think everyone will agree that because of scientific and technological progress, man has come to look upon himself as a creator rather than an agent<sup>87</sup>.

No one will object, I am sure – as Heidegger seems to have clearly foreseen as a possibility – that in its peculiar way technology is an heir of idealism<sup>88</sup>.

For a person who has not been totally absorbed by the technical and, let us say, dehumanized world, contemplation of the most frail creatures is better suited than anything else to incite him to adoration<sup>89</sup>.

We are now in a position to recognize that in a world where technology enjoys absolute primacy, a desacralizing process inevitably sets in that is directed against life and all its manifestations and particularly against the family and everything connected with it<sup>90</sup>.

(...) in the technical era the sacral can only reveal itself on condition we are converted (taking of course the word *conversion* in its usual sense) (...) the development itself is aimed at a general and fundamental rejection of the sacral, and this to the degree it encourages ever more explicitly a Promethean attitude – with its attendant hubris, or pride<sup>91</sup>.

---

<sup>86</sup> « The Sacral in the Era of Technology », in *Searchings*, New York : Newman Press, 1967, p. 42-43.

<sup>87</sup> « The Sacral in the Era of Technology », p. 44-45.

<sup>88</sup> « The Sacral in the Era of Technology », p. 46.

<sup>89</sup> « The Sacral in the Era of Technology », p. 50.

<sup>90</sup> « The Sacral in the Era of Technology », p. 51.

<sup>91</sup> « The Sacral in the Era of Technology », p. 52.

Conversion is first of all the movement by which the consciousness turns away from the oppressive and distressing spectacle that the technocratic view of the world offers, or – and this amounts to the same thing – by which consciousness transcends the obsession with numbers through the numberless<sup>92</sup>.

### 13) Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel

Je n'admets plus un seul instant qu'on puisse condamner les techniques, je crois que les techniques sont bonnes en elles-mêmes; en revanche, je pense qu'on pense qu'on peut en faire un mauvais usage et qu'on risque surtout d'attacher trop peu d'importance aux fins auxquelles ce techniques doivent rester subordonnées<sup>93</sup>.

Oui, c'est d'ailleurs bien pour cette raison que dans mes dernières conférences je suis revenu si souvent sur la question du sacré, me demandant ce que le sacré pouvait devenir dans un monde livré aux techniques. C'est là, je pense, qu'existe un accord entre Heidegger et moi sur cette dignité sacrale de l'être<sup>94</sup>.

---

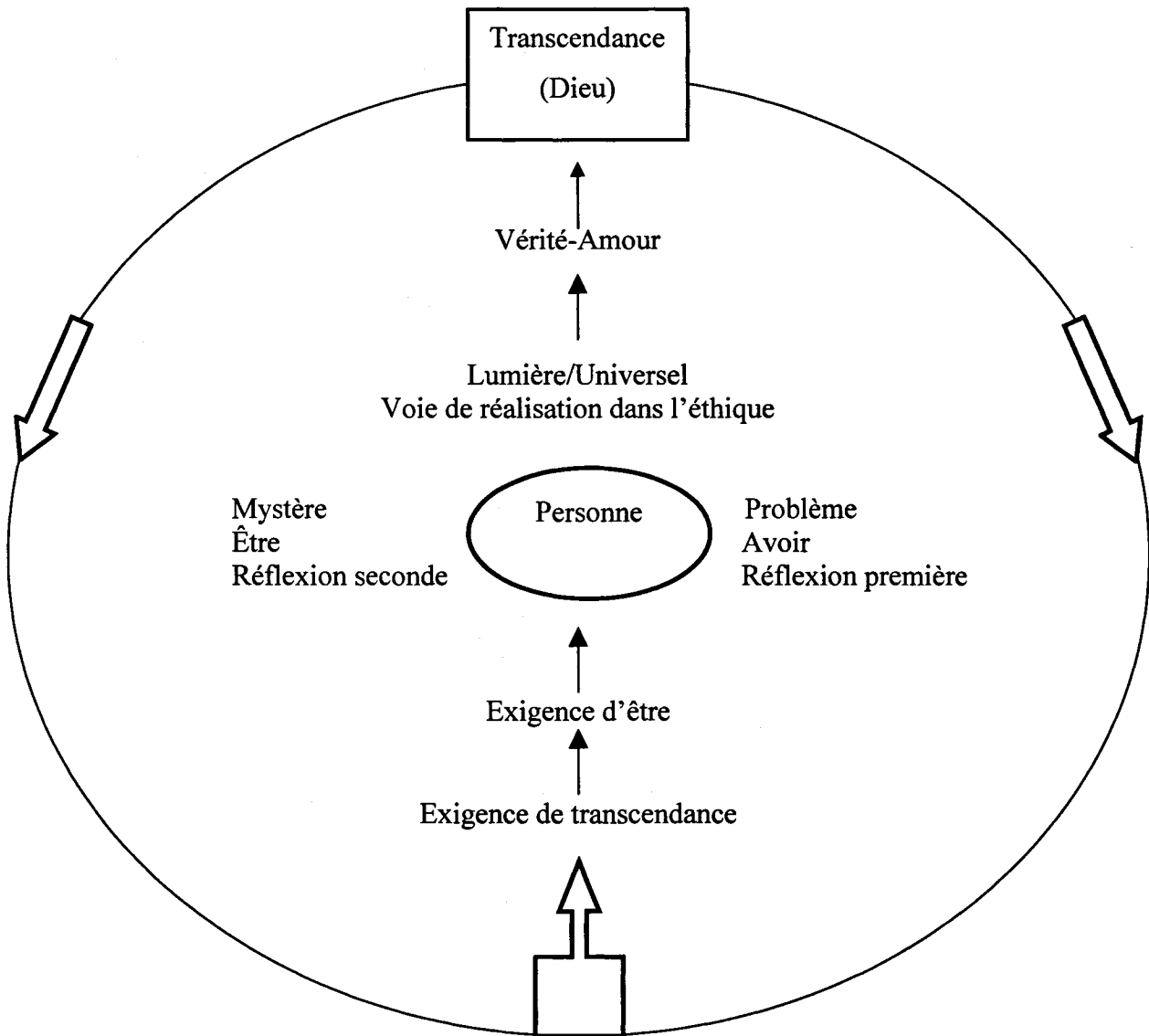
<sup>92</sup> « The Sacral in the Era of Technology », p. 53.

<sup>93</sup> *Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1967, p. 100.

<sup>94</sup> ERM, p. 105.

## Appendice II

Diagramme sur l'éthique comme voie de la réalisation de la personne dans l'Être transcendant.



## BIBLIOGRAPHIE

### I. Principaux ouvrages de Gabriel Marcel (ordre chronologique)

#### a) Livres

*L'Iconoclaste*, Paris, Stock, 1923.

*Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927.

*Le monde cassé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

*Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935.

*Être et avoir. Journal métaphysique*, coll. « Foi vivante », 85, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

*Être et avoir. Réflexions sur l'irréligion et la foi*, coll. « Foi vivante », 86, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

*Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris, Desclée, 1933.

*Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris/Louvain, Vrin/Nauwelaerts, 1949.

*Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940.

*Essai de philosophie concrète*, coll. « Idées », 119, Paris, Gallimard, 1967.

*Homo viator*, Paris, Aubier, 1944. (Nouvelle édition revue et corrigée, 1963).

*La métaphysique de Royce*, Paris, Aubier, 1944.

*Le mystère de l'être*, vol. I *Réflexion et mystère*, Paris, Aubier, 1951.

*Le mystère de l'être*, vol. II *Foi et réalité*, Paris Aubier, 1951.

*Les hommes contre l'humain*, La Colombe, 1951.

*Les hommes contre l'humain*, Paris, Éditions Universitaires, 1991.

*Le déclin de la sagesse*, Paris, Plon, 1954.

*L'homme problématique*, Paris, Aubier, 1955.

*Théâtre et religion*, Lyon, Vitte, 1958.

*Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959.

*Fragments philosophiques (1909-1914)*, Louvain et Paris, Nauwelaerts, 1964.

*La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964.

*Paix sur la terre*, Paris, Aubier, 1965.

*Searchings*, New-York, Newman Press, 1967.

*Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1968.

*Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968.

*En chemin, vers quel éveil ?* Paris, Gallimard, 1971.

#### b) Articles

« Existence et objectivité », *Revue de métaphysique et de morale*, XXXIII (1925), p. 175-195.

« Note sur la condamnation de soi », *Esprit*, VIII (Novembre 1940), p.17-20.

« Autour de Heidegger », *Dieu vivant*, 2 (1945), p. 89-100.

« Le témoignage comme localisation de l'existentiel », *Nouvelle revue théologique*, LXVIII (1946), p. 182-191.

« Regard en arrière », dans Etienne GILSON et al., *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, p. 291-319.

« De l'audace en métaphysique », *Revue de métaphysique et de morale*, 52 (1947), p.233-243.

« Existentialisme et pensée chrétienne », *Témoignages*, 13 (1947), p. 35-42.

« Theism and Personal Relationship », *Cross Currents*, I (1950).

« Jaspers et la situation du monde contemporain », *Preuves*, (Décembre 1951) p. 42-44.

« Structures de l'espérance », *Dieu vivant*, 19 (1951), p. 73-80.

« Rilke et la philosophie de l'existence », *La Table Ronde*, 49 (Janvier 1952), p. 55-64.

« Testament philosophique », *Revue de métaphysique et de morale*, 74 (1969), p. 253-262.

« Lettre-préface », dans Roger TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. La philosophie de l'être*, vol.I, 2e éd., Louvain, Nauwelaerts, 1968, p. 9-14.

## II. Ouvrages sur Gabriel Marcel

### a) Livres

- BAGOT, Jean-Pierre, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1958.
- BERNARD, Michel, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel. Étude critique*, Le Puy, Cahiers du Nouvel Humanisme, 1952.
- BELAY, Marcel et al., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neufchâtel, La Baconnière, 1976.
- BOUTANG, Pierre, *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang. Position et approches du mystère ontologique*, Paris, Jean-Michel Place, 1977.
- CHENU, Joseph, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Paris, Aubier, 1948.
- DAVIGNON, René, *Le mal chez Gabriel Marcel : comment affronter la souffrance et la mort*, Montréal, Bellarmin, 1985.
- DAVY, M.-M., *Un philosophe itinérant, Gabriel Marcel*, Paris, Téqui, 1938.
- De CORTE, Marcel, *La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Téqui, 1938.
- GILSON, Etienne et al., *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947.
- LE THAN TRI, Joseph, *L'idée de participation chez Gabriel Marcel. Superphénoménologie d'une intersubjectivité existentielle*, Saigon, Nguhen Dinh Vuong, 1961.
- NSEKA, Donatien B., *Technique et dignité humaine. Perspectives contemporaines à partir de Gabriel Marcel*, Louvain-la Neuve, Academia-Bruylant, 1998.
- PARRAIN-VIAL, J. *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Paris, Seghers, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Gabriel Marcel : un veilleur et un éveilleur*, Paris, L'Âge d'homme, 1989.
- PLOURDE, Simonne, *Gabriel Marcel : philosophe et témoin de l'espérance*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1975.
- PRINI, Pietro, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

- RICOEUR, Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Temps Présent, 1947.
- SACQUIN, Michèle (textes réunis par), *Gabriel Marcel* : colloque organisé par la Bibliothèque nationale et l'Association « Présence de Gabriel Marcel », 28-30 septembre 1988, textes réunis par, Paris, Bibliothèque nationale, 1989.
- SOTTIAUX, Edgar, *Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge*, Paris et Louvain, Nauwelaerts, 1956.
- TILLIETE, Xavier, *Philosophes contemporains : Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.
- TROISFONTAINES, Roger, *À la rencontre de Gabriel Marcel*, Bruxelles, La Sixaine, 1947.
- \_\_\_\_\_, *De l'existence à l'être. La philosophie de l'être*, 2 vol., 2e éd., Louvain, Nauwelaerts, 1968.
- WIDMER, Charles, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris, Cerf, 1971.

#### b) Articles

- BLIN, Georges, « Gabriel Marcel, métaphysicien de la foi », *Fontaine*, IX (1945), p.118-134.
- COLIN, Pierre, « La philosophie de Gabriel Marcel », *Dieu vivant*, 27 (1955), p. 127-134.
- CROTEAU, Jacques, « Gabriel Marcel, homme de communion », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 26 (1956), p. 491-497.
- DANIÉLOU, Jean « Hommage à Gabriel Marcel », *Gabriel et la pensée allemande*, Présence de Gabriel Marcel, Cahier 1, Paris, Aubier, 1977.
- De CORTE, Marcel, « L'ontologie existentielle de Gabriel Marcel », *Revue néo-scholastique*, XXXVIII (1935), p. 470-500.
- \_\_\_\_\_, « Réflexions sur Gabriel Marcel et Jean-Paul Sartre », *Revue de philosophie*, (1946), numéro spécial intitulé *L'existentialisme*, Paris, Téqui, 1947, p. 34-38.
- DUSO, Geneviève, « Appartenance et disponibilité », *Gabriel Marcel* : colloque organisé par la Bibliothèque nationale et l'Association « Présence de Gabriel Marcel », 28-30 septembre 1988, textes réunis par Michèle Sacquin, Paris, Bibliothèque nationale, 1989, p. 179-183.

- GRASSET, Bernard, « La sagesse selon Gabriel Marcel », *Filosofia Oggi*, 28, (2005), p. 31-52.
- JOUVE, Raymond, « Un théâtre de la sincérité : Gabriel Marcel, métaphysicien et dramaturge », *Études*, CCXI (1932), p. 21-34; p. 171-184.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, « Être et avoir », *La Vie intellectuelle*, XLV (1946), p. 98-109.
- MESNARD, Pierre, « Gabriel Marcel, dialecticien de l'espérance », *La Vie intellectuelle*, LV (1946), p. 134-150.
- RICOEUR, Paul, « Entre éthique et ontologie : la disponibilité », dans *Gabriel Marcel : colloque organisé par la Bibliothèque nationale et l'Association « Présence de Gabriel Marcel »*, 28-30 septembre 1988, textes réunis par Michèle Sacquin, Paris, Bibliothèque nationale, 1989, p. 157-165.
- THIBON, Gustave, « Une métaphysique de la communion : l'existentialisme de Gabriel Marcel », *Revue de philosophie*, (1946), p. 144-164.
- TILLIETTE, Xavier « Gabriel Marcel : sainteté et christologie », dans Philippe CAPELLE, (éd.), *Subjectivité et transcendance : hommage à Pierre Colin*, Paris, Le Cerf, 1999, p. 87-99.
- WAHL, Jean, « Le journal métaphysique de Gabriel Marcel », *Revue de métaphysique et de morale*, 37 (1930), p. 75-112.

### III.Ouvrages en anglais

#### a) Livres

- CAIN, Seymour, *Gabriel Marcel*, London, Bowes and Bowes, 1963, New York, Hillary House, 1963. South Bend, Regnery/Gateway, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Gabriel Marcel's Theory of Religious Experience*, New York, Peter Lang, 1995.
- COONEY, William, *Contributions of Gabriel Marcel to Philosophy: a Collection of Essays*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1989.
- FISCHER-BARNICOL, Hans, « Systematic Motifs in Marcel's Thought », in Paul Arthur SCHILPP and Lewis Edwin HAHN, (ed.), *The philosophy of Gabriel Marcel*, Lasalle, Open Court, 1988, p. 439.

- GALLAGHER, Kenneth T., *The Philosophy of Gabriel Marcel*, New York, Fordham, UP, 1962.
- McCOWN, Joe, *Availability : Gabriel Marcel and the phenomenology of Human Openness*, Missoula, Scholars Press, 1978.
- MITCHAM, Carl and GROTE, Jim, edited by, *Philosophy and Technology. Readings in the Philosophical Problems of Technology*, New York, Free Press, 1983.
- MITCHAM, Carl and MACKEY, Robert, edited by, *Theology and Technology: Essays in Christians Analysis et Exegesis*, Lanham, University Press of America, 1984.
- MICELI, Vincent E., *Ascent to Being: Gabriel Marcel's Philosophy of Communion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.
- O'MALLEY, John B., *The Fellowship of Being. An Essay on the Concept of the Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1986.
- PAX' Clyde, *An Existential Approach to God : A Study of Gabriel Marcel*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.
- PECCORINI, Francisco L., *Selfhood as Thinking Thought in the Work of Gabriel Marcel : A New Interpretation*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1987.
- SCHILPP, Paul Arthur and HAHN, Lewis Edwin, edited by, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, Lasalle, Open Court, 1984.
- TRAUB, Donald F., *Toward a Fraternal Society : A Study of Gabriel Marcel's Approach to Being, Technology and Intersubjectivity*, New York, Peter Lang, 1988.

#### b) Articles

- ADAMS, P., « Marcel : Metaphysician or Moralist ? », *Philosophy Today*, 10 (Fall 1966), p. 182-189.
- LUTHER, A., « Marcel's Metaphysic of the We Are », *Philosophy Today*, 10 (Fall 1966), p. 190-193.
- ZVIDEMA, S.V., « G.M. : A critique », dans *Philosophy Today*, 4 (Winter 1966), p. 283-285.
- WALTERS, Gregory, « Technology, Transcendence and Modernity : Marcel and Jaspers », *Yearbook of the Karl Jaspers Society*, 12 (1999), p. 105-135

#### IV. Autres ouvrages

- ADNÈS, Pierre, art. « Humilité », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 7, (1), Paris, Beauchesne, 1968.
- ADORNO, Thomas et HORKHEIMER, Max, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1970.
- ANATRELLA, Tony, *Non à la société dépressive*, Paris, Flammarion, 1993.
- AUBERT, Jean-Marie, *Philosophie de la nature*, Paris, Beauchesne, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Pour une théologie de l'âge industriel*, coll. « Cogitatio Fidei », 59, Paris, Cerf, 1971.
- BAUM, Gregory, « Structures de péché », dans Jean-Claude PETIT et Jean-Paul BRETON, *Seul ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, coll. « Héritage et Projet », 48, Montréal, Fides, 1992.
- BEAUDOIN, Charles, « Où la vertu d'humilité reprend ses droits », dans *Études carmélitaines*, Desclée de Brouwer, 1947.
- BIBAUD, Laurent et LATOUR, Bruno, art. « Technique », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, t. 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- BRUAIRE, Claude, *L'Être et l'esprit*, coll. « Épiméthée », Paris, Presses universitaires de France, 1983.
- BRUGUÈS, Jean-Louis, o.p., *Précis de théologie morale*, coll. « Cahiers de l'école cathédrale », Paris, Mame, 1994.
- BUBER, Martin, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969.
- BUSSINI, François, *L'homme pécheur devant Dieu*, coll. « Cogitatio Fidei », 91, Paris, Cerf, 1972. François BUSSINI, *L'homme pécheur devant Dieu. Théologie et anthropologie*, coll. « Cogitatio fidei », 91, Paris, Cerf, 1978.
- CLÉMENT, Olivier, dans Paul EVDOKIMOV, *Dostoïevsky et le problème du mal*, coll. « Théophanie », Desclée de Brouwer, 1978, p.II-XXIV.
- COMTE-SPONVILLE, André, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Presses universitaires de France, 2001.
- DANIÉLOU, Jean, *Scandaleuse vérité*, Paris, Fayard, 1961;
- \_\_\_\_\_, *L'oraison problème politique*, Paris, Fayard, 1965.
- \_\_\_\_\_, *L'avenir de la religion*, Paris, Le Signe/Fayard, 1968

- \_\_\_\_\_, *La crise actuelle de l'intelligence*, coll. « Flèches », Paris, Apostolat des éditions, 1969.
- De KONINCK, Thomas, *De la dignité humaine*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1995.
- DELHAYE, Philippe, « Thèmes fondamentaux d'une éthique chrétienne », dans Joseph RATZINGER et Philippe DELHAYE, *Principes d'éthique chrétienne*, coll. « Le Sycomore », Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1979.
- De LUBAC, Henri, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1962.
- \_\_\_\_\_, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 10/18, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Athéisme et sens de l'homme*, coll. « Foi vivante », 67, Cerf, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Dieu se dit dans l'histoire*, coll. « Foi vivante », 159, Cerf, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris, Communio/Fayard, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Sur les chemins de Dieu*, coll. « Traditions chrétiennes », Paris, Cerf, 1983.
- DUBARLE, Denis, *Approches d'une théologie de la science*, coll. « Cogitatio Fidei », 22, Paris, Cerf, 1967.
- DUPRÉ, Louis, *L'autre dimension. Essai de philosophie de la religion*, coll. « Cogitatio Fidei », 90, Paris, Cerf, 1977.
- DURAND, Guy, *Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils*, Montréal, Fides/Cerf, 1999.
- EVDOKIMOV, Paul, *Dostoïevsky et le problème du mal*, coll. « Théophanie », Desclée de Brouwer, 1978.
- FISCHER, Hervé, *Cyberprométhée. L'instinct de puissance à l'âge du numérique*, Montréal, VLB éditeur, 2003.
- FOULQUIÉ, Paul s.j., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- FRIEDMAN, Georges, *La puissance de la sagesse*, [s.l.], Gallimard, 1970.
- GANOCZY, Alexandre, *Dieu, l'homme et la nature. Théologie, mystique et sciences de la nature*, Paris, Cerf, 1995.
- GAUDETTE, Pierre, *Le péché*, coll. « L'horizon du croyant », Ottawa, Novalis, 1991
- GEFFRÉ, Claude, *Un nouvel âge de la théologie*, coll. « Cogitatio Fidei », 68, Paris, Cerf, 1972.

- \_\_\_\_\_, « Esquisse d'une théologie de la révélation », *La révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 171-205.
- GESCHÉ, Adolphe, *Dieu pour penser, II. L'homme*, Paris, Cerf, 1993.
- GOFFI, Jean-Yves, *La philosophie de la technique*, coll. « Que sais-je ? », Presses Universitaires de France, 1988.
- GRASSÉ, Pierre-Paul, *L'homme en accusation. De la biologie à la politique*, Paris, Albin Michel, 1980.
- GRONDIN, Jean, *Du sens de la vie*, coll. « L'essentiel », Montréal, Bellarmin, 2003.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude, *La refondation du monde*, Seuil, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Le principe d'humanité*, Seuil, 2001.
- GUARDINI, Romano, *La puissance. Essai sur le règne de l'homme*, Paris, Seuil, 1954.
- \_\_\_\_\_, *Liberté, sens et destinée*, Paris, Seuil, 1957.
- \_\_\_\_\_, *Les sens et la connaissance de Dieu*, Cerf, Paris, 1957.
- \_\_\_\_\_, *Le monde et la personne*, Paris, Seuil, 1966.
- HABERMAS, Jürgen, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Denoël-Gonthier, 1978.
- HEIDEGGER, Martin, « La question de la technique » et « Science et méditation », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
- HOTTOIS, Gilles, *Pour une éthique dans l'univers technicien*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1984.
- JACQUES, Daniel, *La révolution technique. Essai sur le devoir d'humanité*, Montréal, Boréal, 2002.
- JASPERS, Karl, *Philosophy*, vol. 1, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1969.
- JERPHAGNON, Lucien, *Qu'est-ce que la personne humaine ?* coll. « Mésopé », Paris, Édouard Privat, 1961.
- JONAS, Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1980.
- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1969.
- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris/Ligugé, Delagrave, 1978.

- KERANS, Patrick, *Sinful Social Structures*, New York/Paramus/Toronto, Paulist Press, 1974.
- LACROIX, Jean, *Panorama de la philosophie contemporaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- LADRIÈRE, Jean, *L'articulation du sens*. Tome 1 : *Discours scientifique et parole de foi*. Tome 2 : *Le langage de la foi*, coll. « Cogitatio Fidei », 124/125, Paris, Cerf, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Les enjeux de la rationalité*, Saint-Laurent, Québec, Fides, 2000.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 15<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol.2, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- LALOUP, Jean. et NÉLIS, Jean, *Hommes et Machines. Initiation à l'Humanisme technique*, Paris, Casterman, 1953.
- LATOURELLE, René, *L'homme et ses problèmes à la lumière du Christ*, coll. « Recherches », Théologie 26, Montréal, Tournai/Montréal, 1981.
- LÉONARD, André, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1980.
- LÉONARD, André, *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*, Paris, Cerf, 1991.
- MARCHAND, Jacques, *Introduction à la lecture de Jean-Paul Sartre*, Montréal, Liber, 2005.
- MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968.
- MARITAIN, Jacques, *Approches de Dieu*, dans Jacques MARITAIN, *Œuvres*, 1940-1963, coll. « Bibliothèque européenne », Paris, Desclée De Brouwer, 1978.
- MARTINEZ de PISON LIÉBANAS, Ramon, *Le péché et le mal*, Montréal, Médiaspaul, 2000.
- MARTELET, Gustave, *Évolution et création*, tome 1, coll. « Théologie », Montréal/Paris, Médiaspaul/Cerf, 1998.
- MATHON, G., art. « technique », dans *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t.14, Paris, Letouzay, 1947-, col. 814-838.
- MESLIN, Michel, *L'expérience humaine du divin*, coll. « Cogitatio Fidei », 150, Paris, Cerf, 1988.

- MOUNIER, Emmanuel, *Le personnalisme*, coll. « Que sais-je ? », 395, Paris, Presses universitaires de France, 1949.
- \_\_\_\_\_, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, 1946.
- MOUROUX, Jean, *Sens chrétien de l'homme*, coll. « Théologie », 6, Aubier, 1945.
- MOURRAL, Isabelle et MILLET, Louis, *Précis de philosophie pour le monde technique*, Paris, Éditions universitaires, 1994.
- NEUFELD, Karl H., « La relation entre philosophie et théologie selon Karl Rahner », dans Hans Urs VON BALTHASAR et al, *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, coll. « Le Sycomore », Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1983, p. 85-108.
- PASCAL, *Pensées*, texte de l'édition Brunschvicg, Paris, Garnier, 1958.
- PASCAL, *Pensées*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Paris, Livre de Poche, 1962.
- PINCKAERS, Servais o.p., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, coll. « Études d'éthique chrétienne », 14, Suisse/Paris, Éditions Universitaires Fribourg/Cerf, 3<sup>e</sup> édition, 1993.
- PLATON, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- PROVENCHER, Normand, *La foi, une étrangère dans le monde moderne ?*, Montréal, Fides, 1998.
- RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983.
- RATZINGER, Joseph et DELHAYE, Philippe, *Principes d'éthique chrétienne*, coll. « Le Sycomore », Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1979.
- RATZINGER, Joseph, *La foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Paris, Mame/Cerf, 1985.
- RICOEUR, Paul, *Finitude et culpabilité, II -La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.
- RICOEUR, Paul, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », dans François BOVON et Grégoire ROUILLER, Éd., *Exegesis : problèmes de méthodes et exercices de lectures (Genèse 22 et Luc 15)*, coll. « Bibliothèque Théologique », Neuchâtel, Delachaux/Niestlé, 1975, p. 216-228.
- RUSS, Jacqueline, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991.
- SAINT-ONGE, Jean-Claude, *L'imposture libérale. Marché, liberté et justice sociale*, Montréal, Écosociété, 2000.

- SERR, Jacques et CLÉMENT, Olivier, *La prière du cœur*, coll. « Spiritualité Orientale », 6, Éditions Monastiques, 1977.
- TAYLOR, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.
- TESTART, Jacques, *Le désir du gène*, Paris, François Bourin, 1992.
- THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles*, Paris, Cerf, 1993.
- TRESMONTANT, Claude, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1956.
- \_\_\_\_\_, *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques*, Paris, Seuil, 1976.
- \_\_\_\_\_, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Problèmes du christianisme*, Paris, Seuil, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Les métaphysiques principales. Essai de typologie*, Paris, O.E.I.L., 1989.
- \_\_\_\_\_, *La métaphysique du christianisme et la crise du treizième siècle*, Paris, Seuil, 1964.
- VACHER, Laurent-Michel, *Le crépuscule d'une idole. Nietzsche et la pensée fasciste*, Montréal, Liber, 2004.
- VIRGOULAY, René, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, coll. « Philosophie et Théologie », Paris, Cerf, 2002.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, « Neuf thèses pour une éthique chrétienne », dans RATZINGER, Joseph et DELHAYE, Philippe, *Principes d'éthique chrétienne*, coll. « Le Sycomore », Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1979.

## V. Articles

- DESCLOS, Jean, « De la théologie morale à l'éthique théologique », dans *Théologies en mutation. Parcours et trajectoire*, (sous la direction de M.BEAUDIN, A. FORTIN et R.MARTINEZ de PISON), coll. « Héritage et projet », 65, Montréal, Fides, 2002, p. 81-95.
- GEFFRÉ, Claude, « Révélation et expérience historique des hommes », *Laval théologique et philosophique*, 46/1, 1990, p. 3-16.
- GESCHÉ, Adolphe « Dieu, preuve de l'homme », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 112 (1990), p. 3-29.
- HOTTOIS, Gilbert « Crise du sens et superpuissance technicienne », dans *Urgence de la philosophie : actes du colloque du cinquantenaire de la Faculté de philosophie*,

*Université Laval, 1985*, (sous la direction de Thomas De KONINCK et Louis MORIN), Québec, Presses de l'Université Laval, 1986, p. 19-27.

RICOEUR, Paul, « La philosophie et la spécificité du langage religieux », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 55 (1975), p. 13-26.

#### VI. Documents ecclésiastiques

JEAN-PAUL II, *La réconciliation et la pénitence. Exhortation apostolique post-synodale*. Montréal, Éditions Paulines, 1985.

JEAN-PAUL II, *Sollicitudo in Rei Socialis*, dans *L'Église et la question sociale. De Léon XIII à Jean-Paul II*, introduction de Louis O'Neill, Montréal, Fides, 1991.

JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio*, Montréal, Médiaspaul, 1998.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction sur la liberté chrétienne et la libération*, Montréal, Fides, 1986.

VATICAN II. Les seize documents conciliaires, coll. « La pensée chrétienne », 2<sup>e</sup> édition, Montréal/Paris, Fides, 1967.

#### VI. Documents gouvernementaux

*Énoncé politique des trois Conseils sur l'éthique de la recherche avec des humains*, Ottawa, Travaux publics et Services gouvernementaux Canada, 1998; Commissaire à la protection de la vie du Canada,

*Le dépistage génétique et la vie privée*, Ottawa, Travaux publics et Services gouvernementaux Canada, 1995.

#### VII. Thèses

CHARRON, Joseph L., *Experimentation on Humans. A Moral Theological Study with an Orientation from Gabriel Marcel*, Carthagen, Academia Alfonsiana, 1971. (Extrait d'une thèse de doctorat).

COX, Harvey, *Religion and Technology : a Study of the Influence of Religion on Attitudes toward Technology with Special Reference to the Writings of Paul Tillich an Gabriel Marcel*, Mass., Harvard University, 1962.

MICHAUD, Jean-Paul, *La notion de transcendance chez Gabriel Marcel vue à travers le mystère de l'être*, Ottawa, Faculté de philosophie, 1967, (Thèse de maîtrise).

POELZER, Anna I., *Gabriel Marcel's Views of Technology and their Significance for Education*, Ann Arbor, Mich., UMI Dissertation Services, 1997.