NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

74 Nº 9 1952

Signification du devoir. II

André MARC (s.j.)

p. 930 - 943

https://www.nrt.be/fr/articles/signification-du-devoir-ii-2610

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Signification du devoir

(*suite*)

III. Le premier commandement

Dans cette *Dialectique de l'Agir* où nous traitons de la Morale Générale, nous ne pouvons nous proposer de spécifier les divers devoirs, qui découlent, pour les personnes différentes, du principe fondamental qu'il faut faire le bien, c'est-à-dire agir en tout avec la préoccupation du parfait. Il ne rentre pas dans notre dessein actuel de déterminer les devoirs particuliers de chacun envers soi ou envers son prochain. Cependant la question, que nous venons de formuler, s'impose maintenant et rentre dans notre perspective, parce qu'elle est générale et concerne inévitablement tout homme. Absolument personne ne peut y échapper. Chacun dans sa vie choisit sa carrière et, en fixant son domicile, il peut plus ou moins fixer aussi le milieu et les gens, parmi lesquels il vit. Vous pouvez vous marier ou rester célibataire. Le commerce ou la rencontre avec telle ou telle personne ne sont pas tels que vous ne puissiez vous y soustraire. Le seul être, dont il vous soit impossible à aucun moment de fuir la présence, c'est vous-même dans votre conscience. Or Dieu est justement là. Comme Il vous est aussi présent que vous l'êtes à vous-même, vous ne Lui échappez pas plus qu'à vous. S'il vous est loisible de ne prendre aucune attitude à l'égard de ceux que vous ne rencontrez pas ou que vous ne connaissez pas plus qu'ils ne vous connaissent, vous n'avez plus la même faculté vis-à-vis de Dieu. Nous en sommes tous là. Puisque Dieu c'est Le Bien, et non plus, comme le reste, un bien, le problème de l'attitude envers Dieu s'identifie à celui de l'attitude envers Le Bien, comme vis-à-vis de nous-mêmes. Il n'y a pas d'échappatoire!

Il y en a moins encore que partout ailleurs au terme de cette dialectique, dont les étapes conspirent toutes à poser cette interrogation, comme à déterminer le moment exact où il est impossible, inadmissible de l'éviter. Cet instant a sonné. Dans l'analyse de notre tendance et dans la recherche de son terme extrême, ainsi que des moyens d'y parvenir, nous avons compris qu'elle aboutissait au désir de voir Dieu en Lui-même, mais de ce fait aussi dépassait nos ressources propres. Désir naturel et logique, mais idéal aussi indéclinable qu'impraticable! Cette vision de Dieu peut de plus être l'objet d'un vœu catégorique, car elle est absolument souhaitable pour nous. La comparant avec le **désir de connaître et d'aimer les personnes qui nous entourent, ou**

avec le progrès de notre conscience, nous avons saisi que cet idéal ne pouvait être absolument impossible, ni conduire à l'absurde. Non pas que sa possibilité intrinsèque ait été pénétrée, mais parce que, sans cela, cet effort de conscience et d'amour, qui nous caractérise, devient absurde, impossible. Conséquence inacceptable, puisque ce qui existe, et surtout ce qui est naturel dans un être, ne peut ainsi finir dans l'absurde, être impossible. Si mystérieuse que soit pour nous cette vision de Dieu, elle est pour nous une aspiration normale. Pour sortir de cette impasse, où nous enfermait un idéal souhaitable en soi, réalisable en soi, mais impossible, irréalisable par nous, nous avons alors envisagé nos tendances non plus en elles-mêmes, mais dans leurs relations avec les autres êtres, et surtout avec Dieu. Outre les possibilités, qui nous sont propres et qui sont déterminées par nos seules forces, d'autres apparaissent en fonction de ce que nous pouvons réussir avec notre milieu ou avec Dieu, c'est-à-dire en fonction de ce que Dieu peut faire en nous avec nous. Une finalité très originale, puisqu'elle ne vaut que pour cette circonstance unique, a été précisée, en tant qu'elle est corrélative non pas d'une efficience, dont nous disposons, mais d'une action, qui revient à Dieu seul. Alors que la finalité de notre être, quand elle répond à une causalité qui nous est propre, ne peut pas ne pas aboutir ordinairement, dès là que cette causalité a l'efficacité normale et nécessaire, la finalité, qui réplique à une action partant de Dieu, n'a plus la même exigence. Sa réalisation est essentiellement conditionnée, puisqu'elle dépend d'une initiative divine. Ce désir de voir Dieu, si normal et si catégorique qu'il puisse être, reste conditionné dans sa réussite et n'exige pas d'être satisfait, du fait de son apparition. Plutôt qu'une tendance il manifeste en nous une capacité. A celle-ci correspond une puissance, mais nullement au sens où ce terme éveille l'idée d'un acte corrélatif et proportionné. Dieu n'est pas l'acte de notre esprit comme un acte de connaissance scientifique l'est de notre intelligence, qui en est capable par elle-même. Nous ne pouvons voir Dieu, comme nos poumons peuvent respirer, nos yeux voir le jour, ou notre entendement discourir. Aussi, pour qualifier cette finalité, l'avons-nous nommée avec la tradition puissance ou finalité obédientielle. Heureuse expression d'ailleurs, puisque la condition pour que s'actue cette puissance, est une attitude, une volonté d'obéissance aux décisions éventuelles de Dieu. Puisqu'il est avéré que sans Dieu l'homme ne peut parvenir à la pleine suffisance, il attendra que Dieu lui fasse part de sa suffisance, et se prêtera docile à son action. Telle a été la conclusion de l'étude de nos tendances.

Dans la destinée humaine, c'est une heure solennelle, que celle où se fait, d'une façon ou d'une autre, cette « révélation » qu'il est « plus parfait de se faire obéissant,... de se créer une condition d'obéissan-

ce », et que notre dignité, c'est la « dignité de l'obéissance »[12]. Là est nettement la pierre de touche et la bifurcation des systèmes.

Brunschvicg nous propose une attitude sans humilité, sans orgueil, et sans égoïsme. L'esprit se façonne un idéal, qui s'identifie de plus en plus avec l'action humaine toujours en progrès; il supprime tout être transcendant, objet de culte, pour se mettre en présence du contenu qu'il porte dans sa propre conscience. Cherchant le terme de l'adoration dans l'adorateur même, il reconnaît là le vrai culte en esprit et en vérité, le seul moyen d'arracher de notre vie l'étiquette de superstition.

D'autres n'ont pas cette modestie, pour lesquels l'admission d'un Dieu distinct du monde est l'effet de la peur. Ne peut en venir là que l'homme qui tremble, et n'a pas le front de regarder en face l'univers, pour s'en constituer le centre. Terrorisé par les dangers, le risque et le tragique de l'existence, il n'ose pas se fier à soi et ne compter que sur soi pour son salut. Préférant attendre d'un autre la sécurité, il se livre à un maître en abdiquant sa liberté, pour jouir du bonheur qu'il espère en recevoir. Psychologie de faibles et de lâches, bref, d'une race inférieure, abâtardie. Supprimons, au contraire, le prétendu dualisme esprit-matière, qui n'est que le substitut de cet autre, créateur-créature, ou transcendance-immanence. Revenons aux Grecs, pour qui le cosmos était tout, l'homme en étant « le démiurge vivant ». Il n'y a pas d'autre absolu et notre destin est la conquête de l'ordre et de l'être sur le désordre et le non-être, pour échapper à la ruine menaçante. Ne mésestimons pas l'ici-bas par un appel à l'au-delà! Laissons tomber et rejetons la mentalité judéo-chrétienne, qui a corrompu cette idéologie primitive et révélé l'erreur d'un Dieu extérieur et transcendant à l'univers, comme si nous devions nous soumettre à Lui[13].

Cette volonté de suffisance, qui est si caractéristique de toute négation de Dieu, se reconnaît bien en dehors de la philosophie nazie. Pour Dostoïevsky, cette suffisance « est l'ultime secret d'une conscience sans Dieu ». L'immoralisme athée est le refus de s'engager, afin de se réserver au profit d'une disponibilité pure. « Non pas disponibilité aimante, tendue vers l'Autre, mais une disponibilité jalouse d'elle-même, une disponibilité suffisante. Un vide qui savoure sa capacité indéfinie, par prétention d'indépendance. Réplique blasphématoire de la plénitude infinie[14]. »

Même observation à propos de l'inquiétude. Si l'homme vit plus que jamais dans l'inquiétude, il aime l'inquiétude qui se complaît en

12. Auguste Valensin, S. J., *François*, pp. 235-236.
13. Louis-Philippe Ricard, *La Métaphysique Héroïque du III^e Reich* (*Dossiers de l'Action Populaire*, 10 avril 1938, p. 588).
14. Stanislas de Lestapis, *Le Problème de l'Athéisme vu par Dostoïevsky* (*Etudes*, 1937, t. 233, pp. 448 et 446).

elle-même et non celle qui se tourne vers Dieu. Au lieu de se divertir en s'accrochant aux amusements extérieurs, il se divertit sans sortir de soi ni d'elle. Loin de voir en elle un appel ou un problème, il lui arrive d'y goûter une délectation. Son « inquiétude, au lieu d'être une aspiration vers Dieu, est devenue pure jouissance d'elle-même. Et ainsi par un retournement insensé, l'homme a fait un divertissement de ce dont le divertissement semblait avoir pour but de le détourner [15]. »

Sous quelque forme qu'elles se traduisent, ces attitudes manifestent toutes en l'homme une intention prétentieuse de se suffire de son insuffisance et de s'idolâtrer soi-même, en s'érigeant en fin dernière. Le choc des mots marque par soi à quelle impossibilité radicale se heurte cette tentative d'exaltation et à quel écho est vouée cette volonté de triomphe. Fermé sur soi, hermétiquement clos à tout ce qui le transcende, comment l'homme pourra-t-il se surpasser? Il restera seul avec soi et ne fera que déchoir. Lorsque Dieu se voit ainsi refuser l'entrée par l'homme, comment pourra-t-Il se donner à lui? De sa part toute condescendance devient impossible.

Dieu ne s'abaisse pas vers des âmes si hautes.

A dire vrai, s'il n'est pas de plus sûre méthode pour manquer Dieu, que cette volonté d'impérialisme et de conquête à son égard pour s'emparer de Lui et Le capter par notre propre initiative, notre tort est moins d'avoir l'ambition de nous élever jusqu'à Lui que de compter sur nos forces pour y parvenir, et de prétendre faire passer Dieu par nos vues. Quelque indéfiniment progressif que soit notre effort vers Lui, et si vif que soit notre besoin de nous rattacher intimement à Lui, cette démarche est réduite par elle-même à ne s'achever jamais, car elle ne prend pas conscience de sa vraie nature, sans mieux saisir la déraison qu'il y a pour une pensée finie à projeter d'épuiser l'infini. Plus elle se rend compte de l'incommensurabilité, plus le fossé s'avère infranchissable et cet humble aveu d'impuissance témoigne de la disposition à la fois morale et religieuse par excellence, puisque avec elle le moi se décentre de soi, pour se centrer sur Dieu. Il ne ramène plus Dieu à soi, mais se ramène à Lui. Dans la discussion à laquelle nous faisions allusion au paragraphe précédent, Jean Hyppolite le fait observer à Georges Bataille. La question capitale est celle-ci : l'être est-il en nous ou hors de nous? Si le néant est en nous, s'il est dans le désir qui trahit un besoin, signe lui-même d'un vide, ne voulons-nous pas sortir de notre néant, pour trouver l'être, quand nous voulons sortir de nous [16]? La métaphysique et la psychologie réflexive donnent donc la même leçon que le christianisme, et ouvrent devant nous le chemin du succès, lorsqu'elles nous en-

15. Jean Lacroix, *Itinéraire Spirituel* (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 35), p. 114.
16. *Dieu Vivant*, 4, pp. 108-109.

seignent que le « Moi orgueilleux » restreint arbitrairement le devenir humain, en rabattant sur lui toute la finalité de l'action, parce qu'il déplace vers le bas la polarité naturelle de l'esprit [17]. Il faut en quelque façon se perdre pour se trouver, s'abaisser pour être élevé; autant l'orgueil et la suffisance ravalent et rapetissent, autant l'humilité permet la grandeur authentique. « C'est quand nous rompons avec nous-mêmes, c'est-à-dire avec nos propres limites, que nous découvrons nos profondeurs les plus secrètes et que cette apparente sortie de soi est en même temps une véritable rentrée au cœur de soi-même. Car sortir ainsi de ce moi limité, séparé, insuffisant, étranger à lui-même et au monde, c'est pénétrer dans un Soi illimité, ouvert, surabondant, qui est l'intimité parfaite où le moi se découvre enfin dans sa source, qui le fait être, dans la vocation qui lui est propre [18]. » Cet humble renoncement n'a rien d'une humiliation, d'un affront. Notre intelligence et la volonté ne sont pas humiliées du dehors, en se mettant à leur rang avec autant de liberté que de spontanéité. L'acte par lequel elles s'oublient, est celui-là même, par lequel elles s'épanouissent, au point qu'à la place d'une abdication, il est plus exact de parler d'un couronnement.

Ce n'est pas davantage une faiblesse ni une lâcheté, ni dédain des choses de ce monde, mais esprit de sacrifice et de courage. L'accès à l'héroïsme comme au sublime est là, pour autant qu'utilisant les choses de ce monde en vue d'une destinée éternelle, nous devons en même temps les sacrifier dans un ordre supérieur à elles. L'homme apparaît là vraiment écartelé, suspendu entre le fini et l'infini, le fini, où il agit, l'infini, qui peut agir en lui. Le P. Jean Daniélou le disait à Georges Bataille : personne n'est moins installé, personne n'est plus appelé à marcher dans des voies nouvelles et non foulées, à courir plus de risques, que celui qui prend conscience d'une telle condition. Aucun n'est plus fortement tiré hors de la suffisance, du confort spirituel et de la médiocrité [19].

Puisque Dieu, l'infini, est au delà de tout le fini, n'est-il pas en effet certain que celui qui veut s'unir à Lui doit finalement dépasser le fini, y renoncer? C'est alors que le sublime prend tout son sens, ainsi que les sacrifices qu'il exige. Il demande une sorte de mort, non seulement corporelle, mais encore spirituelle, pour l'entrée dans une vie supérieure, où tout ce qui a été dépassé, sera recouvré au centuple sur un autre plan. Le plus grand courage est alors réclamé, parce qu'au « plus haut degré de l'héroïsme, le sacrifice moral atteint à l'anéantissement de toutes les déterminations auxquelles la vie nous attache [20] ». Il n'y a plus là d'asservissement, ni d'avilissement.

17. Joseph Maréchal, S. J., *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, 1924, t. I, pp. 205-208.
18. Louis Lavelle, *De l'Acte*, 1937, pp. 368-369.
19. *Dieu Vivant*, 4, pp. 91-93, 101.
20. René Le Senne, *Obstacle et Valeur*, 1934, p. 317.

Pour conclure maintenant à quelle démarche cela nous conduit, rappelons-nous avec cette possibilité d'une intervention divine dans l'humanité, l'obligation du parfait. Nous n'avons cessé de le répéter, ce n'est pas un conseil, mais un précepte. Nous sommes tenus d'apporter en tout la préoccupation du bien, du parfait, sans pouvoir nous arrêter, tant que cet idéal n'est pas devenu réalité. Cela ne fait qu'énoncer sur le mode impératif ce que l'analyse de notre tendance au bonheur rend sur le mode optatif. De la sorte, le bien est le bonheur, parce qu'il est le parfait; la béatitude est le bien, parce qu'elle s'identifie au parfait, en qui réside la plénitude. L'impératif catégorique est le « suprême persuasif », parce qu'il est l'optatif nécessaire. Ce qui est voulu de nous est ce que nous en voulons nous aussi. Il y va de notre intérêt comme de notre devoir, et celui-ci n'a rien d'une contrainte dès là qu'il exprime le mouvement et la spontanéité de l'amour. Il en jaillit pour le promouvoir. Né de lui, en tant qu'il est encore imparfait, il veut disparaître devant lui, en tant que parvenu à sa perfection et devenu maître incontesté de notre être. Son but est de nous faire répondre aux dons de Dieu dans l'amour par un égal don de nous-mêmes dans l'amour, pour réaliser la possession mutuelle de Dieu par nous et de nous par Dieu.

Or, nous le savons, ce n'est possible pleinement que dans la vision divine, dont nous ne jouirons pas en nous la procurant, mais seulement si Dieu nous l'accorde par une libéralité toute gratuite. Ainsi, devant l'hypothèse et l'éventualité d'une intervention divine, nous sommes persuadés qu'elle n'est pas nécessaire et que nous ne pouvons l'exiger, n'y ayant aucun droit. Malgré cela, nous ne pouvons pas demeurer indifférents à cette perspective, puisque, au cas où elle se produirait, elle met en question toute notre histoire et tout notre destin. La réponse que nous y ferons, l'accueil que nous lui réserverons, trancheront notre sort à jamais, pour la ruine ou pour le succès. Si nous sommes vraiment responsables, c'est-à-dire si nous sommes obligés de répondre de nous-mêmes à Dieu, c'est bien sur ce point, à cet instant. Comprenons bien une fois encore ici que, le devoir étant une obligation d'amour, notre réponse doit être une réponse d'amour, parce que ce don nouveau de Dieu porte son amour pour nous aux bornes du possible.

Déjà notre existence est une faveur de sa part et comme un premier don gratuit de Lui à nous; mais Il ne s'y donne qu'en nous donnant à nous-mêmes, en nous gratifiant d'une conscience et d'une possession de nous qui nous constituent à son image maîtres de nous-mêmes. Il ébauche et commence une œuvre, dont Il nous confie l'achèvement, pour que nous travaillions librement, mais comme Il veut, à notre entier accomplissement. Il se trouve néanmoins que cet achèvement définitif n'étant réalisable que par notre union à Dieu, **tel qu'Il est en Lui-même, ne nous est possible que si Dieu s'en mêle.**

et le prend en main, sans que nous puissions l'exiger comme un droit. Notre tâche n'est plus de le poursuivre de nous-mêmes d'après nos initiatives, mais de le laisser s'accomplir en nous par Dieu. Si Dieu se met ainsi Lui-même à cette besogne, cela signifiera que son amour ne se contente pas de nous regarder comme les ouvriers de notre perfectionnement, mais qu'Il veut, pour notre plus grand avantage, en être aussi Lui-même l'auteur et l'artisan. Cela signifiera que non content de se donner en nous donnant à nous-mêmes, Il voudra se donner Lui-même, afin d'être tout en nous et de nous donner plus pleinement nous-mêmes à nous-mêmes en Lui. Ajoutant la faveur à la faveur et le gratuit au gratuit, Il ne nous laissera pas déchiffrer seuls sa pensée dans ses ouvrages extérieurs. Maître divin, Il nous instruira en personne de sa pensée secrète, pour que nous ne soyons pas en retard sur elle, mais soyons élevés à son niveau. En accueillant alors son amour, en nous pliant docilement à ses intentions, nous Lui donnerons de se donner entièrement à nous, pour nous réaliser en Lui. Si l'amour appelle l'amour, le don appelle l'accueil, sans lequel il n'est plus possible. Et c'est ainsi que nous satisferons au devoir en satisfaisant à l'amour.

Voilà donc résolue la question que Maine de Biran jugeait la plus grande et la plus difficile de la philosophie : « Qu'est-ce que l'homme peut par lui-même ou par la seule force propre de son âme, et qu'est-ce qu'il ne peut pas absolument par son effort propre, bien qu'il puisse l'obtenir en le demandant à Celui qui peut tout, en s'y préparant par des actes qui dépendent de lui [21] ? » Toutefois une chose, et la plus importante de toutes, reste incertaine : si nous savons ce que Dieu peut faire librement et libéralement, nous ne savons pas, du point de vue théorique où nous nous sommes mis, s'Il l'a fait ; en raisonnant à priori sur la nature des choses, nous ne pouvons pas dire rigoureusement qu'Il le fera. Sur ce point capital, auquel tout est désormais suspendu, l'obscurité n'est pas dissipée ; elle ne peut l'être par les méthodes employées jusqu'ici. Il importe cependant de faire la lumière, et puisque nous sommes tenus par l'obligation d'agir bien, par le souci du parfait, le devoir est pour nous de chercher la clarté. Une âme aimante autant que généreuse ne doit-elle pas se répéter avec Lucain, qu'elle n'a rien fait, tant qu'il lui reste quelque chose à faire ?

Nil actum reputans, si quid superesset agendum.

Nous n'avons plus qu'une issue : nous retourner vers les faits, demander à l'histoire si Dieu y a réalisé ce qui n'était encore qu'une hypothèse. En formulant nos devoirs envers Dieu, le premier commandement précise que, pour les lui rendre, nous interrogerons l'histoire, au cas où Il s'y mêlerait, en vue de nous montrer comment nous

21. *Journal intime* (édit. de la Valette-Monbrun, t. 2, p. 185, septembre 1819).

y prendre. C'est la première obligation « de sincère recherche, de docilité éventuelle [22] ». De toutes nos conclusions, c'est peut-être la plus paradoxale, que le raisonnement se limite ainsi lui-même et nous indique l'achèvement de notre connaissance ailleurs qu'en lui, dans un fait, où Dieu nous fera part de sa propre connaissance. Mais, si les paradoxes sont ici rassemblés, force est d'avouer qu'ils y sont normalement et logiquement, par une synthèse longuement préparée du raisonnement et du fait, ou du fait d'expérience et du transcendant, du contingent et de l'absolu.

La *Psychologie Réflexive* et la *Dialectique de l'Affirmation* ont établi déjà que la déduction dialectique pouvait bien être la méthode pour certaines branches du savoir, mais non pas pour toutes, et qu'il fallait en réserver d'autres plus positives, plus adaptées à la contingence de l'expérience, à l'histoire en particulier, en tant que science des faits individuels. S'appuyant sur de telles conclusions, la *Dialectique de l'Agir* aboutit encore à une autre : puisqu'elle fixe la possibilité d'une intervention divine dans l'humanité, pour en achever le destin, la réconcilier avec elle-même, révéler le sens de l'histoire, elle introduit par là pour nous la possibilité d'une connaissance supérieure à celles que nous pouvons nous procurer par nous-mêmes; c'est la foi à ce que Dieu peut nous enseigner.

Pour marquer ce terme de nos enquêtes, nous reprendrons une phrase de Kant, quitte à en modifier le sens et la teneur. En écrivant ses deux Critiques de la Raison Pure et de la Raison Pratique, son but était de tracer les limites de la Raison Pure, de telle façon que la Raison Pratique avec toutes ses réalisations ne soit pas rendue absurde. Bien que nous n'ayons pas vraiment connaissance de ce monde intelligible dont elle doit faire une réalité dans le nôtre, nous en avons du moins la croyance et Kant a prétendu écarter tout ce qui l'aurait positivement interdite. Il résume en une formule toutes ses intentions : « J'ai dû par conséquent supprimer le *savoir*, pour y substituer la *croyance* [23] », les termes savoir et croyance signifiant, le premier, la science théorique de l'absolu, et le second, une foi rationnelle, où certains ne discernent rien de très rationnel mais plutôt un sentiment. Pour nous, nous rectifions comme il suit : il fallait *limiter* le savoir, pour *réserver les possibilités de la foi*. Mais, en tant que communication faite à nous par Dieu de sa propre connaissance, cette foi comporte un paradoxe qu'il faut comprendre. Comme nous venons de le dire, elle suppose que Dieu s'insère dans l'histoire, d'une manière ou d'une autre, pour s'y constituer événement. Parmi tous les événements, importants ou menus, qui règlent le sort des humains, il pourrait donc s'en trouver qui engagent notre position non seulement

22. Maurice Blondel, *L'Action*, 1937, t. 2, p. 384.
23. *Critique de la Raison Pure*, traduction Tremesaygues, 1905, p. 29. — Voir Emile Boutroux, *La Philosophie de Kant*, 1926, p. 118.

devant les autres hommes, mais encore devant Dieu. Cela est autrement décisif! Cela n'entraîne-t-il pas plus que partout ailleurs de l'irréparable? N'est-il pas des plus surprenants qu'un événement d'apparence contingente comme les autres révèle une nécessité tellement absolue?

En 1890, les Normaliens l'objectaient à leurs camarades catholiques. « Comment faire dépendre le salut d'un fait divers qui s'est passé il y a deux millénaires et qui, à son heure, a été à peine remarqué? d'un fait qui reste forcément ignoré de la plupart des hommes? d'un fait auquel je serais obligé de donner mon attention et mon adhésion, alors que je puis légitimement me désintéresser de tant d'autres faits historiques...? Comment ce fait contestable, mais en tout cas contingent, peut-il m'atteindre au cœur, me créer des obligations intimes, toucher à l'unique nécessaire de ma destinée personnelle et immortelle [24]? »

La réponse est que ce qui surprend ne devrait pas surprendre, au contraire. Bien que l'acte de l'homme, ainsi que son être, soit doté d'une structure métaphysique, son existence est cependant histoire et biographie. L'absolu, qui s'y développe, s'y produit par des opérations qui s'ajoutent à sa substance dans un milieu de faits divers et d'incidents dus aux autres personnes et aux choses. A travers eux, il assure la croissance d'une vie spirituelle, et contient en lui le temps, qu'il déploie, plutôt qu'il n'y est contenu. Le sens de ce progrès, c'est de garantir, au moyen de ce qui passe, quelque chose d'immortel, qui ne passe plus et qui se révélera un jour. De ce biais les actes et les incidents divers ne sont plus des accessoires, sans grande importance, puisqu'ils peuvent avoir, par leur enjeu, des conséquences sans fin, dans une autre vie par exemple. Même dans l'état d'incarnation, notre esprit garde une transcendance, qui l'oriente vers un autre monde en germe déjà dans le présent.

Dès lors si Dieu veut se mêler à nous, non pas uniquement à la vie d'un homme, mais à celle de l'humanité, ne faut-il pas qu'Il se mêle en quelque façon au cours des événements et se fasse Lui-même événement? Evidemment nous ne pouvons en dire davantage, ni préciser comment, quand, où cela se passera. C'est dans l'histoire le mystère des mystères! Tout ce que nous pouvons en prévoir, c'est que, s'il revêt l'aspect d'un événement parmi d'autres, il devra porter en lui des signes caractéristiques, uniques, qui permettront de le distinguer de tous les autres, en trahissant bien plus que la transcendance de l'esprit humain sur la matière, celle de Dieu infini sur tout esprit fini. Au lieu d'être un événement, son apparition sera le centre et l'Evénement capital de l'histoire, celui qui décide absolument du

24. Gaston Salet, *La Croix du Christ, Unité du Monde* (*Nouvelle Revue Théologique*, 1937, p. 226).

sort de l'humanité en ce monde et en l'autre. Si telle est son importance extraordinaire, nous pouvons aussi présager, que tout en se produisant à une date et à un endroit précis, il devra se répercuter à travers toutes les époques et tous les lieux, pour être vraiment universel. Après cela, nous ne pouvons rien ajouter car tout est le secret de Dieu. En tout cas, cette manière d'entrer en rapports plus directs avec nous, pour mystérieuse qu'elle soit, est la seule qui sauvegarde sa transcendance et sa liberté d'initiative. Puisque sa venue dans l'histoire ne peut résulter d'une nécessité interne de sa divinité, et que cette histoire n'est pas le développement obligatoire de l'Idée Absolue, ni la manifestation progressive de Dieu en Lui-même, Dieu surviendra comme événement aussi imprévisible de soi pour nous que décisif. *Il est l'Eventuel.* Il ne s'introduit pas parmi nous en étant déterminé à l'existence par le déroulement horizontal de l'histoire; Il y tombera plutôt verticalement d'un monde transcendant en interrompant la continuité de notre devenir [25]. Par ce biais sont maintenues la contingence de notre monde et la transcendance de notre Dieu, ainsi que les possibilités de rencontre entre eux. A cette transcendance s'ajoute la *condescendance de Dieu.* N'en déplaise à Kierkegaard, la pensée métaphysique pense la réalité historique [26].

Dans ces conditions nous ne saurions nous endormir, mais il nous faut demeurer toujours aux écoutes, sans prendre de repos. L'état d'alerte et de qui-vive est l'état normal, qui ne se lasse jamais d'attendre et de guetter l'horizon. Dans cette vigilance il est une curiosité légitime des nouvelles, qui répond à une anxiété de l'esprit, à un désir de salut. Parmi le déluge des nouvelles, qui sont presque toutes faussées, presque toutes mauvaises, et dont les meilleures n'annoncent qu'un bonheur précaire et momentané, découvrirons-nous enfin *La Bonne Nouvelle,* la seule qu'il vaille la peine d'apprendre et de propager aussitôt, partout, à toute heure, parce qu'elle nous annoncera que Dieu est arrivé?

A cette volonté d'attente infatigable, nous ajouterons une volonté de disponibilité, pour donner sa vraie portée à une idée chère aux contemporains. Lorsque notre esprit n'est parfaitement soi que dans la mesure où il est tout et s'égale à l'être, la première condition pour réaliser cette ambition n'est-elle pas d'être disponible, c'est-à-dire ouvert à tout, sans être bloqué par rien? N'est-ce pas indispensable, pour être toujours prêt à de nouvelles expériences? Sans doute! Mais une tentation spécieuse est cachée là, car par cette disponibilité, je puis me faire le centre du monde et ramener tout à moi. Je puis vouloir être malléable, aux choses, pour en jouir et mieux disposer d'elles à mon profit. Je dispose alors de tout pour moi, mais je ne

25. Léopold Malevez, S. J., *Théologie Dialectique, Théologie Catholique et Théologie Naturelle* (*Recherches de Science Religieuse,* 1938, pp. 410-411).
26. Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes,* 1938, p. 90.

dispose de moi pour rien, ni pour personne d'autre, surtout pas pour quelqu'un qui me serait supérieur. Or si réellement et volontairement, je suis indisponible pour tout autre que pour moi, ma soi-disant disponibilité se mue en véritable indisponibilité. En repliant sur mon être limité des désirs qui le dépassent infiniment, cet égoïsme complet me ferme à l'authentique infini et me voue à l'échec. Cette satisfaction qui me mène à trouver en moi tout ce qu'il me faut, conduit plus à la mort qu'à la vie, plus à l'ennui qu'à la joie. Elle est la pire façon de s'aimer soi-même. Gabriel Marcel voit donc juste, lorsqu'il croit indispensable d'approfondir la notion d'indisponibilité, parce qu'elle constitue le plus grave danger pour la créature. Pour lui, la vie spirituelle devrait se définir « tout entière comme l'ensemble des activités par lesquelles nous tendons à réduire en nous la part de l'indisponibilité ». Il distingue en conséquence « l'amour de soi en tant qu'indisponible et l'amour de soi comme disponible, c'est-à-dire l'amour de ce que Dieu peut faire de moi ». Comme des capitaux cessent d'être disponibles, dès lors que je les aliène, de même en devenant indisponible pour Dieu, je consens une aliénation, car j'accepte d'être la propriété d'un autre que Lui, et par suite je cesse d'être le propriétaire et le capitaine de mon âme. Ces biens extérieurs, dont je dispose, afin de mieux disposer de moi, me possèdent plus que je ne les possède. « Posséder c'est presque inévitablement être possédé [27]. » Disponibilité des contemporains, « puissance obédientielle » des médiévaux, d'un mot volonté d'obéissance, par laquelle l'homme abjure l'orgueil « prométhéen », voilà ce que demande finalement « le consentement à l'être », pour nous conformer aux lois de l'existence. Bien avant les maximes proposées par Kant, voilà ce que doit être notre premier principe de conduite, selon que l'existence authentique est une mise en présence de la créature en face de soi-même et de Dieu, pour répondre éventuellement à son appel.

Les réflexions suivantes viennent renforcer l'urgence de cette attitude. Théoriquement, sans doute, aucun argument péremptoire ne peut être apporté qui nous garantisse avec certitude la venue de Dieu, puisqu'elle ne répond à aucun droit de notre part. Du point de vue spéculatif, nous demeurons dans l'ignorance. Cependant, si nous examinons les raisons dernières de l'existence et de notre destinée, peut-être y découvrirons-nous quelques raisons vraisemblables de compter sur cette intervention divine. Puisque le dernier mot de la vie, même pour le philosophe, est un amour libéral, et qu'ainsi comprise l'existence contingente est d'autant plus intelligible, comporte d'autant plus d'intentions à notre égard, qu'elle est plus gratuite, il y a un développement du gratuit, un épanouissement logique de la libéralité dans la munificence, lequel ne doit pas nous surpren-

27. Gabriel Marcel, *Etre et Avoir*, 1935, pp. 100 et 99.

dre. Nous ne pouvons pas exister sans être dans une situation aussi périlleuse que difficile. Difficile, parce que nos souhaits vont naturellement au delà de nos capacités; nous désirons plus que ce que nous pouvons nous procurer. Périlleuse, parce que l'erreur et le mal, que nous devons pourtant éviter à tout prix, empêcher de devenir réalité, sont pour nous plus faciles que le bien et le vrai. La difficulté originaire de notre situation est aggravée par le présence du mal et du péché, qui ne se contentent pas de retarder notre marche en avant, mais nous tirent violemment en sens contraire. Notre état de créature comporte si naturellement ces dangers qu'à moins d'une faveur toute particulière de Dieu, il semble inévitable et normal que nous y soyons plus ou moins exposés. En tout cas, c'est un fait que l'amoureuse libéralité de Dieu, qui a voulu notre existence, nous a lancés dans cette aventure. De la sorte, Dieu nous fait être pour que nous Le connaissions et L'aimions dans une situation où il est plus difficile de Le reconnaître que de Le méconnaître. S'il va jusqu'au bout de sa libéralité, n'est-il pas vraisemblable qu'Il nous facilitera la besogne et notre accomplissement de ses intentions en se faisant gracieusement connaître Lui-même, afin de ne pas nous laisser seuls dans l'embarras? Nous avons quelques motifs de l'espérer.

Mais y a-t-il une « philosophie de l'espérance » ici? Quelle est la valeur de cette espérance? Voici l'analyse de Gabriel Marcel. L'espérance est comme la réponse de la créature à l'être infini, auquel elle a conscience de devoir tout ce qu'elle est et de ne pouvoir sans scandale poser aucune condition, précisément parce qu'elle croit à son amour. Sachant ce qu'elle doit et les dons déjà reçus, elle en espère d'autres encore; elle espère devoir encore plus. Attendre de nouveaux dons de celui dont vous êtes aimés, c'est vous appuyer sur son amour; c'est en quelque façon lui donner le moyen de répondre à votre attente; ne plus rien attendre de lui serait comme le frapper de stérilité et comme lui retirer par avance une certaine possibilité d'inventer, d'innover. L'espérance est aux antipodes de la prétention comme du défi, car elle est candeur. En se désintéressant en quelque manière du comment de sa réalisation, lequel ne la regarde pas, elle est foncièrement atechnique; elle « fait appel à l'existence d'une créativité dans le monde [28] » et d'une générosité. Surtout elle ne revendique, ne s'arroge pas de droits; elle attend un bienfait, une grâce de la simple libéralité; ce qu'elle souhaite est le contraire d'une obligation à acquitter; elle mise sur l'amour et, si l'amour est la clef de l'existence, elle dispense quelque clarté sur le fond des choses, sans rien avoir de la raison calculatrice. En ce sens, elle rejoint ce que nous avons dit sur la nature de nos relations avec Dieu. Ce ne sont pas

28. Gabriel Marcel, *Homo Viator*, 1944, p. 69 et les pp. 39-91 : *Esquisse d'une Phénoménologie et d'une Métaphysique de l'Espérance.*

des rapports de débiteur et de créancier, au sens où la restitution d'une dette est un dédommagement pour le créancier, parce que Dieu n'est pas intéressé et ne fait pas d'affaires comme un créancier; ce ne sont pas non plus des relations d'un maître et d'un serviteur au sens strict. Ils ont quelque chose des liens du père et du fils, du maître et de l'élève. Et, puisque dans la situation que nous avons décrite, nous sommes affaiblis par l'erreur et le péché, ces maladies de l'intelligence et de la volonté, nous voici devant Dieu comme un malade en face de son médecin. Nous trouvons toujours d'autant plus de motifs d'espérer en Lui, qu'Il est Lui-même plus désintéressé, donc moins soucieux de son profit que du nôtre, et que nous ne voyons point quelles bornes fixer à sa générosité.

Il est même un motif plus décisif, non plus d'espérer que Dieu fasse quelque chose pour nous, mais de nous douter qu'Il l'a déjà fait. Lorsque nous examinons rationnellement notre condition de créature, et déterminons ce que nous pouvons et ne pouvons point par nos propres forces, ce qu'il nous faut attendre de Dieu, et comment nous préparer à ses faveurs éventuelles, nous sommes amenés à tracer avec netteté les frontières entre la nature et le surnaturel. C'est une carte particulièrement difficile à lever dans une région, qui n'est guère abordable. Sans doute notre raison s'y dirige par ses propres moyens; mais le fait qu'elle le puisse et qu'elle y réussisse suppose une connaissance de Dieu si précise, une élévation et une purification de notre intelligence telles que, bien qu'elles nous soient théoriquement possibles, il nous est en fait moralement impossible de parvenir jusque-là par nous-mêmes. Si donc nous y avons réussi, c'est que nous y avons été aidés; c'est que Dieu est déjà venu pour nous faire part de ses lumières. Pour nous l'obligation d'une enquête historique n'en devient que plus urgente, en vertu de cette probabilité.

Il y a là une doctrine traditionnelle en théologie et le concile du Vatican la prend à son compte. « Il faut attribuer à la divine révélation que les vérités sur les choses divines, qui ne sont point par elles-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent aussi dans la condition présente du genre humain être connues de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur. Ce n'est pas pourtant que la révélation doive être déclarée absolument nécessaire [29]. » Dans le texte il ne s'agit pas d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité morale et relative de la révélation, pour que les vérités sur Dieu, qui ne sont pas inaccessibles à la raison, soient connues de tous facilement, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreurs, tellement nombreux sont les obstacles.

Le sens que doit avoir maintenant l'expression « philosophie de l'es-

29. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, n° 1786. — Jean-Michel-Alfred Vacant, *Etudes Théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, t. I, pp. 343-350.

pérance » est ainsi bien déterminé. Reprendre ici le langage de Guyau et de Fouillée ne signifie pas que notre pensée coïncide avec la leur [30]. Parce que l'idéal est un risque, parce qu'il est incertain, c'est-à-dire ne peut être affirmé ou nié carrément, il vaut la peine pour Guyau de tenter un effort pour le réaliser, ne serait-ce qu'en partie. Bien que notre univers soit une épave à la dérive, la tâche est d'en reprendre en main la conduite, pour lui créer un but, car il n'est extrême en bien ni en mal; mais il est plutôt indifférent aux directions possibles de notre volonté. Si Fouillée reconnaît à l'idéal quelque condition réelle de possibilité, il s'estime incapable de le déterminer scientifiquement, ni d'en prouver rigoureusement la réalité. Dans cette indécision et cette incertitude, il discerne la source du désintéressement en même temps que de l'espoir. Il passe ainsi entre les philosophies du désespoir et celles du contentement absolu.

Pour nous, notre connaissance de l'idéal ne s'accompagne pas de telles hésitations. Nous le savons réellement possible et notre marche vers lui se fonde sur la certitude, non sur l'ignorance. Nous savons que Dieu est l'idéal réel et le réel idéal et nous connaissons le but de l'univers et de l'homme. Nous espérons parce que nous savons. Mais pour solide que soit notre conviction, elle ne s'appuie pas sur une connaissance parfaite et doit se contenter de l'analogie; les raisonnements, qui la justifient, ont plus de nécessité que de clarté. Nous ne savons pas encore aussi bien ni autant qu'il est souhaitable et l'idéal n'est pas de ce monde.

Il est un point cependant, où nous pouvons souscrire à la formule de Fouillée : *nous ignorons et nous espérons.* C'est l'intervention éventuelle de Dieu dans l'histoire. Théoriquement elle reste incertaine et pas impossible; de telle sorte que, antérieurement à l'examen des données de fait, nous ne pouvons nous en assurer par aucun argument péremptoire. De ce contraste du possible et de l'incertain peut jaillir une espérance, pour autant que notre esprit a quelque idée de l'amour de Dieu. Mais découvrir à cette espérance une telle origine est évidemment la distinguer de l'espérance théologique, qui possède la certitude, parce qu'elle possède les promesses du secours divin. Elle n'en est qu'une lointaine pierre d'attente. Elle suffit toutefois pour que nous ne soyons pas dans l'abandon ni dans la déréliction.

André Marc, S. J.,
Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

---

30. M. Guyau, *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction.* — Alfred Fouillée, *Critique des Systèmes de Morale Contemporains,* 1883, p. xv.