

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XLI  
Enero-Junio 2025  
Número 79

## SUMARIO

### Monográfico I: Teología, historia y literatura en el Barroco hispano

*Presentación*..... 1-3  
**Rafael Ramis Barceló y Manuel Lázaro Pulido, Coords.**

**José Ángel García Cuadrado**  
*Domingo Báñez, censor de Santa Teresa*..... 5-28

**Fernando Negro del Cerro**  
*La Historia de España contada desde los púlpitos barrocos. La oratoria sagrada como difusora de referentes identitarios: el caso de Lepanto* ..... 29-48

**Francisco José García Pérez**  
*Entre la privanza y el gobierno personal de los reyes: los predicadores de Carlos II y el conde de Oropesa (1685-1691)*..... 49-68

**Manuela Águeda García-Garrido**  
*Teología de la Cuaresma en la predicación española del siglo XVII*..... 69-96

**Rafael Massanet Rodríguez**  
*San Pedro Nolasco y la Orden de la Merced, asunto literario en la obra de Alonso Remón* ..... 97-117

**Rafael Ramis Barceló**  
*Alusiones a Calderón de la Barca en textos latinos del Barroco: Caramuel y otros autores* ..... 119-145

**Rosa María Calafat Vila**  
*El catecismo escolar y las lenguas en contacto: el Ledesma en catalán*..... 147-169

**Jaume Garau Amengual**  
*La poesía religiosa de Jaime de Oleza y Calvó (1552-1604)*..... 171-188

**Anika Lenke Kovács**  
*Una mostra de teatre barroc català sobre la vida de sant Pere i sant Pau, Ms. 107-II, Biblioteca de Montserrat* ..... 189-211

**Miguel Gabriel Garí Pallicer**  
*Fuentes y temas en los sermones lulianos predicados en fiesta de la Universidad Luliana de Mallorca (1695-1712)*..... 213-237

### Monográfico II: Logos, Agape, Sarx. Una dialógica cristiana

*Presentación*..... 239-241  
**Manuel Porcel Moreno, Coord.**

**Manuel Porcel Moreno**  
*La primera tópica del fenómeno según Jean-Luc Marion: donación, posibilidad y exceso*..... 243-286

**Andreas Gonçalves Lind**  
*Le pari de Pascal, la voie de Marcel: comment surmonter le nihilisme* ..... 287-314

**Tomás J. Marín Mena**  
*El solipsismo arriano y la lógica de la ortodoxia trinitaria: del mito de la helenización del cristianismo al giro metafísico de Nicea*..... 315-344

[...]

# CARTHAGINENSIA



ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012  
http://www.revistacarthaginensia.com  
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3  
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

## **Director / Editor**

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Secretario / Secretary**

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Staff técnico / Technical Staff**

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

## **Consejo Editorial / Editorial Board**

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

## **Comité Científico / Scientific Committee**

Nancy E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

## **Secretaría y Administración**

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción de la revista impresa para 2025 en es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Price for the printed magazine. Single or back issues : 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

## **Antiguos directores**

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

## LE PARI DE PASCAL, LA VOIE DE MARCEL : COMMENT SURMONTER LE NIHILISME

### PASCAL'S WAGER, MARCEL'S WAY: OVERCOMING NIHILISM

ANDREAS GONÇALVES LIND  
Pontifical Gregorian University  
a.lind@unigre.it

Recibido 7 de septiembre de 2024 / Aprobado 11 de noviembre de 2024

*Resumen:* Este artículo explora el modo en que Gabriel Marcel anticipó la fenomenología de la esperanza presente en el contexto actual de la llamada filosofía francesa. Para ello, se inspiró profundamente en las ideas de Blaise Pascal, en particular en dos dimensiones cruciales: por una parte, el tercer orden relativo a las «razones del corazón»; y por otra, la noción de poner en juego la famosa apuesta por Dios, concebida como una práctica existencial. En el fondo, Marcel intentaba superar el nihilismo de su época. Éste estaba marcado por el positivismo, para él con dos ramas distintas: el racionalismo de las ciencias llamadas exactas y el determinismo historicista de tendencia más bien marxista. Surgido de la muerte de Dios, este tipo de positivismo nos condenaba a la condición de Sísifo. Al desplegar una fenomenología de la esperanza a partir de Marcel, este estudio nos ayuda a superar el nihilismo contemporáneo ligado a la reducción del horizonte del pensamiento a un orden puramente inmanente y finito.

*Palabras clave:* Marcel; Pascal; Misterio; Fenomenología de la esperanza; Nihilismo.

*Abstract:* This article explores the way in which Gabriel Marcel anticipated the phenomenology of hope present in the current context of so-called French philosophy. To do so, he was deeply inspired by the ideas of Blaise Pascal, in particular in two crucial dimensions: on the one hand, the third order concerning the “reasons of the heart”; and on the other, the notion of putting into play the famous wager on God, conceived as an existential practice. Basically, Marcel was trying to overcome the nihilism of his time. This was marked by positivism, for him with two distinct branches: the rationalism of the so-called exact sciences and the historicist determinism of a rather Marxist tendency. Arising from the death of God, this type of positivism condemned us to the condition of Sisyphus. By deploying a phenomenology of hope based on Marcel, this study helps us to overcome the contemporary nihilism linked to the reduction of the horizon of thought to a purely immanent and finite order.

*Keywords:* Marcel; Pascal; Mystery; Phenomenology of hope; Nihilism.

## Introduction

Gabriel Marcel, comme nous le savons, n'a jamais accepté l'épithète d'existentialiste, mobilisée pour le qualifier en tant que philosophe. C'est probablement à cause de son opposition aussi bien à Jean-Paul Sartre qu'à Albert Camus, deux philosophes très influents de son temps, qu'il a fini par rejeter ce terme d'«existentialiste» pour désigner sa propre philosophie<sup>1</sup>. En effet, dans la mesure où il soutenait la présence d'une «exigence de transcendance», au sens phénoménologique du terme, qui s'impose dans le vécu humain, celui-ci ne pourra jamais s'établir en tant que première instance. Fidèle à la notion de conscience intentionnelle que Husserl a héritée de la pensée de Brentano, Marcel assume le «principe» selon lequel «la conscience est avant tout conscience de quelque chose qui est autre qu'elle-même». Ainsi, la conscience se rapporte à «un autre que soi»<sup>2</sup>. Se révèle ici un aspect d'un type de réalisme, que Blondel appelait «supérieur»<sup>3</sup>. Celui-ci consiste dans une adaptation du sujet conscient à une réalité, voire à une vie dont il n'a pas engendré lui-même les exigences par ses facultés et selon sa volonté propre.

Malgré tout, Marcel partageait néanmoins certaines idées et certains aspects méthodologiques avec les courants existentialistes, notamment son opposition à la réduction de tout au niveau de la représentation intellectuelle, c'est-à-dire à l'objectivation des sciences dites exactes, et même au néo-thomisme qui caractérisait le contexte catholique des années durant lesquelles il a assumé sa conversion au catholicisme<sup>4</sup>. Nous comprenons ainsi la désignation courante de Gabriel Marcel comme «existentialiste chrétien»<sup>5</sup>, et d'autant plus si l'on prend en compte sa relation explicite avec Kierkegaard.

<sup>1</sup> Cf. G. Marcel, *En chemin, vers quel éveil ?* (Paris: Gallimard, 1971), 21-22.

<sup>2</sup> Cf. G. Marcel, *Le Mystère de l'être* (Paris: Aubier, 1951), 61.

<sup>3</sup> Cf. M. Blondel, *Une énigme historique. Le « Vinculum Substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur* (Paris: Beauchesne, 1930).

<sup>4</sup> Cf. G. Marcel, *En chemin, vers quel éveil ?*, 136 ; cf. É. Gilson, *Existentialisme Chrétien : Gabriel Marcel* (Paris: Plot, 1947), 211-238.

<sup>5</sup> Il convient de voir la résistance qu'il a manifestée, bien qu'il l'ait acceptée, au travers d'une discussion avec Louis Lavelle, à cette désignation de sa philosophie comme d'un «existentialisme chrétien» (cf. G. Marcel, «An Autobiographical Essay», en *The Philosophy of Gabriel Marcel* (Illinois: Open Court, 1984), 48). Pour Marcel, en effet, il s'est toujours agi d'un «réalisme philosophique» auquel il fallait tenir (cf. P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystère et philosophie du paradoxe* (Paris: Éditions du Temps Présent, 1947), 271).

D'une certaine manière, il en va de même avec Pascal. D'une part, le pari auquel celui-ci nous invite trace une voie de foi fondée sur l'espérance en l'existence de Dieu ; une espérance qui est d'ailleurs vécue par la pratique concrète de ce pari, autrement dit par la répétition continue des gestes réalisés par la communauté des croyants<sup>6</sup>. D'autre part, bien que Pascal reconnaisse l'incapacité de la raison objectivante du second ordre de trancher pour ou contre Dieu, il serait difficile de qualifier sa pensée d'existentialiste. En dépit de certaines similitudes avec la philosophie de Kierkegaard, Pascal refuse de situer le vécu humain, naturel, comme première instance ontologique<sup>7</sup>. Au fond, d'une manière similaire à Gabriel Marcel, il s'inscrit dans une perspective où la foi et l'espérance transcendent, sans impliquer la rupture radicale du fidéisme, les limites de la raison pure, tout en évitant l'étiquette existentialiste.

Il apparaît ainsi particulièrement pertinent d'explorer l'inspiration que Marcel a puisée chez Pascal, notamment à l'occasion de deux célébrations : celle du cinquantième anniversaire du décès de Marcel et celle du quatre centième anniversaire de la naissance de Pascal. Cette coïncidence temporelle offre une opportunité unique d'examiner les résonances et les échos entre ces deux figures philosophiques majeures, séparées par des siècles mais unies par des questionnements profonds sur la foi, l'espérance et la condition humaine.

Plus précisément, il s'agit de montrer la façon dont Marcel utilise certaines notions pascaliennes pour déployer sa phénoménologie de l'espérance, en surmontant ainsi le nihilisme qui, selon lui, menaçait son – et notre – époque. Plus qu'un commentateur de Pascal, capable de citer et d'analyser avec précision et rigueur les textes de l'auteur qui nous introduit à la dimension du cœur, Marcel se laisse plutôt inspirer des *Pensées*. Pascal est chez Marcel, en effet, plus nommé que cité.

Le présent article vise à démontrer comment Marcel s'efforce de transcender le nihilisme que Pascal lui-même a expérimenté, bien qu'à sa façon propre. Ce nihilisme se caractérise, d'une part, par l'objectivation rigoureuse des sciences, qui néglige la possibilité de vivre selon l'ordre de la cha-

---

<sup>6</sup> Dans un article récent, Denis Moreau montre que le pari de Pascal consiste avant tout à gagner sa vie, en proposant une interprétation quelque peu existentialiste de ce célèbre argument pascalien (cf. D. Moreau, « 'Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie'. Réflexions sur la stratégie apologétique dans le «pari» de Pascal », *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 79, n° 4 (2023) : 1441-1472).

<sup>7</sup> Cf. Vincent Carraud mentionne à ce propos une « métasubjectivité » chez Pascal (cf. V. Carraud, *Pascal et la philosophie* (Paris: PUF, 1992), 54).

rité, en tendant à effacer ma vie subjective. D'autre part, il se manifeste par l'angoisse, voire par le désespoir d'un Sisyphe, destiné à porter le fardeau d'une existence absurde face à laquelle il ne peut que se rebeller. Certes, Pascal n'était contemporain ni de Sartre ni de Camus. Mais son pari visait à dépasser le manque de foi, et d'espoir, manifesté par les sceptiques de son époque, qui anticipaient le nihilisme auquel Marcel semble s'opposer.

Nous explorons ici la manière dont Marcel, à travers son dialogue avec les thèmes pascaliens, offre une perspective contemporaine sur la recherche de sens et d'espérance. Dans un contexte philosophique marqué tant par le déterminisme scientifique et idéologique que par le vide et la désillusion existentiels, il s'inspire de Pascal pour développer une «phénoménologie de l'espérance». Celle-ci se fait présente dans l'actuel scénario de la phénoménologie dite française, plus précisément du « tournant théologique », sans le sens plutôt péjoratif que Dominique Janicaud semble lui attribuer<sup>8</sup>.

### **1. Gabriel Marcel dans le contexte nihiliste de la philosophie contemporaine**

Le développement de la pensée de Marcel s'est déroulé au cours des années 20 et 30, une période singulière de l'histoire et de la culture européennes caractérisée d'une part par la réaction contre le positivisme et d'autre part par une réflexion angoissée sur le destin de l'individu, en particulier, et de l'humanité, en général, face à l'émergence en Europe d'idéologies autoritaires, voire totalitaires, ainsi que la propagation d'une irrégiosité diffuse. Au milieu de ce contexte, il y avait encore, surtout dans le cadre de la francophonie, la polémique concernant le débat autour de la possibilité d'une «philosophie chrétienne», où des néo-thomismes émergeaient avec leur capacité d'une systématité capable de conférer une intelligibilité totale au cosmos et à l'humain.

Quant à Marcel, il cherche à élaborer une autre courant de pensée, éloigné des grandes trames narratives et des systèmes totalisants. Nous pouvons le qualifier de «socratisme chrétien» ou de «néosocratisme», comme lui-même l'assume dans l'«Avant-propos» de *Le Mystère de l'être*<sup>9</sup>, en ce sens même que sans grande systématité il mettait toute la philosophie

<sup>8</sup> Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: L'Éclat, 1991).

<sup>9</sup> Cf. G. Marcel, *Le Mystère de l'être*, 5.

établie en question. Son itinéraire philosophique en vient à trouver ses racines lointaines, remontant même à Pascal, et aboutit à la sublimation de la «foi» en réponse à la demande, ou la nécessité, de «transcendance» propre à l'individu que je suis, contraint à évoluer dans un monde fragmenté, «en morceaux». En plus de l'influence de Pascal, Marcel a également été marqué par les pensées de Maine de Biran, Henri Bergson, Maurice Blondel et Louis Lavelle, entre autres<sup>10</sup>.

Que Marcel soit allé jusqu'à ces auteurs en tant que source d'inspiration, cela s'explique par la nécessité, pour lui, de se distinguer des courants qui s'imposaient de manière plus marquée dans son milieu académique et dans la mentalité prédominante de la culture de son époque. Selon Marcel lui-même, une alternative entre deux hypothèses radicales émergeait au premier plan dans son contexte philosophique, et toutes deux devaient être rejetées : ou bien nous aboutirions à une «philosophie de l'histoire» d'inclination marxiste, ou bien s'imposerait le pessimisme d'un existentialisme centré sur la néantisation<sup>11</sup>. Marcel considère que cette époque qui est la sienne se caractérise par un «nihilisme». Et, fait très intéressant, il estime que ces courants philosophiques se propagent, comme par contagion, jusqu'au «cœur» des protagonistes de cette époque contemporaine<sup>12</sup>. Il est instructif de remarquer ce langage pascalien du «cœur» que Marcel emploie afin de décrire le vécu ontologique concret, irréductible à l'abstraction conceptuelle. Il affirme à ce propos :

Je crois, sans exagération, que tout mon effort philosophique peut se définir comme tendu vers la production – je répugne à employer ce terme physique – de courants par lesquels la vie renaît dans certaines régions de l'esprit qui semblaient livrées à la torpeur et comme exposées à la décomposition.<sup>13</sup>

Il est donc évident que Marcel prend pour sa démarche philosophique un point de départ qui consiste dans le nihilisme contemporain. Il s'agit bien

---

<sup>10</sup> Cf. H. A. Fischer-Barnicol, «Systematic Motifs in the Thought of Gabriel Marcel: Toward a Philosophical Theory of Composition», en *The Philosophy of Gabriel Marcel* (Illinois: Open Court, 1984), 422.

<sup>11</sup> Cf. G. Marcel, *L'homme problématique* (Paris: Aubier, 1955), 18-21. Dans ce contexte, Blondel préfère parler de pessimisme (cf. G. Marcel, *Position et approches concrètes du Mystère ontologique* (Paris: Vrin, 1949), 87).

<sup>12</sup> Cf. G. Marcel, *Position et approches concrètes du Mystère ontologique*, 15-16.

<sup>13</sup> G. Marcel, *Du refus à l'invocation* (Paris: Gallimard, 1940), 20.

évidemment d'un nihilisme qui laisse le cœur humain vide. Cela signifie que l'individu concret, autrement dit incarné dans son corps en ce monde, ne réalise pas sa propre vie au cas où il suivrait soit l'historicisme déterministe des marxistes-léninistes, soit l'existentialisme athée. Comme il l'exprime lui-même dans *L'homme problématique* : «Mais qu'est-ce qui est opposé ici à l'esprit de sérieux sinon une exaltation de la liberté humaine à partir de l'affirmation d'un vide absolu qui est comme sa contrepartie ?<sup>14</sup>»

De cette manière, nous voyons combien Marcel cherchait à ouvrir, dans un paysage intellectuel marqué par des extrêmes à éviter, une troisième voie plus équilibrée entre la rigueur du positivisme et les tentations du romantisme irrationnel, offrant ainsi une perspective originale et nuancée pour aborder les questions existentielles de son temps.

### 1.1. Le nihilisme du primat moderne de la raison pure

Pour ce faire, Marcel critique la primauté de la raison pure à partir du vide que l'approche moderne laisse dans nos cœurs humains, très humains. Cela veut dire que la raison pure n'est ni transcendante ni possible. La philosophie ne peut pas débiter à partir de la raison pure, dans la mesure où le commencement radical de sa quête se situe dans l'être humain en tant qu'incarnation corporelle, où sentir et penser ne se réalisent jamais de façon indissociable l'un de l'autre. Telle est la manière dont Marcel s'oppose à l'esprit d'abstraction qui, selon lui, ne laisse pas seulement le cœur vide, comme le favorisent les guerres auxquelles le XXe a abouti, en rendant impossible l'expérience de l'amour, de la paix, de l'espérance. Il s'agit d'un «nihilisme» qui a infecté «notre monde d'aujourd'hui» aussi bien dans les totalitarismes du national-socialisme et du communisme, que dans le scientisme contemporain. De même que chez Pascal, cette prise de conscience se réalise dans un autre ordre, distinct de celui concernant l'exercice de la raison naturelle.

Dans ce contexte, Marcel se réfère à Pascal afin de décrire la personne humaine enfermée dans sa pensée, la décrivant comme «fatiguée» et «triste». L'expression augustinienne du *cor inquietum*, le 'cœur sans repos', dont a parlé l'auteur des *Confessions*, est ici mise en œuvre afin d'exprimer la positivité de «l'inquiétude» humaine<sup>15</sup>. La misère et la grandeur de l'être humain se trouvent, selon Pascal, dans cette positivité du mouvement du cœur humain,

<sup>14</sup> G. Marcel, *L'homme problématique*, 58.

<sup>15</sup> Cf. G. Marcel, *L'homme problématique*, 122.

du cœur sans repos. Marcel recourt à l'essentiel de l'argumentaire pascalien, pour rappeler le fait que l'être humain n'aime pas rester avec lui-même, dans la pure solitude, en voulant plutôt aimer. Et c'est à partir de cette aspiration qui secoue son cœur, que lui est montré ce qui le réalise, et ce qui le laisse vide à l'intérieur. Pascal émerge explicitement au sein de l'œuvre de Marcel – notamment dans *L'homme problématique* – comme un auteur qui, dans le sillage de saint Augustin, a découvert la valeur positive de l'inquiétude humaine et de sa fragilité intrinsèque<sup>16</sup>. Car une telle inquiétude du cœur exprime la reconnaissance de l'incomplétude de l'ordre purement naturel et, par conséquent, l'ouverture à la grâce qui peut nous réaliser.

Pascal est fondamental pour Marcel, dans la mesure où il «se présente comme un précurseur des philosophies de l'existence». En effet, pour autant qu'il découvre dans l'inquiétude, c'est-à-dire dans «l'angoisse une catégorie métaphysique privilégiée», il rejette la solution du stoïcisme grec, au sein duquel la personne humaine serait destinée à l'ataraxie du repos complet sans lieu pour les passions. Ce serait vider le cœur de sa dimension affective ou émotive. Et cela, pour Pascal, ne réalise pas le mouvement immanent au cœur inquiet<sup>17</sup>.

Nous comprenons ainsi combien Pascal se présente chez Marcel comme un auteur moderne très original. En effet, au lieu d'absolutiser le primat de la raison pure, et des catégories transcendantales qui, d'une façon ahistorique, déterminent son usage, Pascal ne suit pas le chemin qui va de Descartes à Kant. Il préfère soumettre plutôt cette raison au critère plus originaire du cœur intérieur où la personne humaine peut s'élever à l'ordre de la charité. Pour Marcel, dans la mesure où l'accomplissement véritable des aspirations humaines se réalise dans le domaine d'une personne incarnée dans son corps et dans son contexte individuel, les émotions du cœur deviennent importantes. Mais sans tomber dans l'irrationalité du romantisme, il veut faire, dans un mode similaire à celui de Pascal, converger tous les ordres : celui de l'univers, celui de la raison et celui de l'espérance dans l'amour pour une compréhension plus globale et holistique de l'existence humaine. Cette intégration dissout, bien entendu, une approche purement rationaliste.

Marcel cherche à développer par-là, dans le contexte philosophique de son époque, une critique adressée au marxisme. À ses yeux, celui-ci imposait un sens absolu et déterministe de l'histoire humaine, voire de l'univers, à partir des principes idéologiques nés de la couche la plus théorique de la

<sup>16</sup> Cf. G. Marcel, *L'homme problématique*, 115.

<sup>17</sup> Cf. G. Marcel, *L'homme problématique*, 121-123.

raison pure. Même si Marx lui-même voulait descendre de la *theoria* à la *praxis* de la vie humaine, ses disciples léninistes se sont enfermés, d'après Marcel, dans une idéologie confinée au niveau de la représentation intellectuelle. Leur «philosophie de l'histoire» est nihiliste, dans la mesure où elle établit au commencement la raison pure qui confère sens à l'histoire de l'humanité, voire même de l'évolution de tout l'univers, de sorte que l'inquiétude du cœur humain doit être instrumentalisée au bénéfice de faire progresser l'histoire, par la force de sa révolte et selon un récit idéologique prédéfini. C'est dans ce sens que le marxisme-léninisme absolutise la raison sur le plan de la représentation et efface les émotions du cœur de l'individu incarné dans son corps. En imposant une inquiétude du cœur au service de la progression historique alignée sur l'idéologie, le marxisme est perçu par Marcel comme une approche qui néglige la complexité des expériences émotionnelles et humaines. Cette soumission de tout au moteur de l'Histoire en majuscule, de l'État, du Progrès, d'un côté, est positiviste et, de l'autre, laisse le cœur humain vide.

## 1.2. Le nihilisme de l'existentialisme athée

Comme nous l'avons vu, pour Marcel, le nihilisme de son époque s'articulait en deux expressions, deux volets essentiels : d'une part, il s'agissait de l'historicisme marxiste ; d'autre part, se présentait l'existentialisme athée. Il est intéressant de noter le chemin qui, en philosophie, a été parcouru du premier au second. Alors que la philosophie marxiste de l'histoire était imprégnée d'un certain optimisme issu du mythe du progrès, selon lequel l'humanité construirait un monde meilleur et serait capable de trouver le sens de l'Histoire par ses propres forces, l'existentialisme d'un Sartre ou d'un Camus ne croyait plus en une trame méta-narrative capable de donner un sens total à la vie humaine et une pleine intelligibilité à l'univers tout entier. Peut-être sommes-nous passés d'un optimisme naïf, d'un marxisme encore très moderne par sa croyance en la possibilité d'une plénitude de sens dans l'immanence dans laquelle nous nous trouvons, à un pessimisme exagéré, davantage post-moderne, qui assume l'impossibilité du sens de nos vies.

Dans ce mouvement culturel qui englobe l'existentialisme athée, Nietzsche se manifeste comme l'un de ses protagonistes essentiels. En effet, bien que cet existentialisme très présent dans le contexte français de Marcel soit lié aux mouvements communistes, ainsi qu'inspiré de l'œuvre de Marx, l'auteur qui philosophait à coups de marteau est celui qui déconstruit la primauté de la raison pure et absolue ainsi que l'optimisme du mythe du pro-

grès auquel elle croyait. C'est la raison pour laquelle Marcel voit Nietzsche à l'origine de cet existentialisme sartrien ou camusien.

Nous pouvons dire que, dans la pensée de Marcel, la racine de l'existentialisme athée réside dans la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance<sup>18</sup>. Notion clé chez Nietzsche, «la volonté de puissance» est étroitement liée à l'événement de «la mort de Dieu»<sup>19</sup>. Telle qu'interprétée par Nietzsche, celle-ci n'est que la fin du Dieu métaphysique, incapable de conférer la vie : au lieu de provenir de la vie purement active dans sa croissance spontanée, Nietzsche considère que ce Dieu métaphysique l'éteint par l'agir réactif des faibles. Pour Marcel, c'est intéressant que la déconstruction nietzschéenne se dirige exclusivement contre ce Dieu métaphysique, engendré sur le plan de la raison pure. Au fond, ce Dieu abstrait dicterait comment notre vie doit être vécue, quelles actions doivent être entreprises dans notre existence concrète.

Cependant, la proposition de Nietzsche de surmonter cette condition à partir du concept de «surhomme» est insuffisante, selon Marcel, tout comme l'existentialisme athée des auteurs français contemporains. Dans la mesure où le surhomme cherche à dépasser le manque de sens de sa vie par la réalisation de sa volonté dans l'immanence intramondaine, il finit par détruire, nous dit Marcel, l'idée même de «bien» et des «valeurs universelles» qui ne dépendent pas de l'individualité, mais qui possèdent une validité indépendante de celui qui les perçoit<sup>20</sup>.

D'après Marcel, la volonté de puissance et l'idéal de «surhomme» imposent au contraire une vision individualiste de la personne cherchant à réaliser ses désirs contre le monde et en opposition aux autres. Pour Marcel, sans valeurs objectivement valides et universellement partageables, notre personne est amenée à la fragmentation dans son être propre, ainsi que avec les autres qui nous entourent. En ce sens, le surhomme nietzschéen rend impossible la solidarité avec les autres et avec le monde où nous nous situons. Au fond, à partir de la métaphysique de la volonté de puissance nous sommes laissés à une liberté absolue du moi – d'un moi isolé –, qui ne nous permet pas de chercher un sens à la relation avec les autres.

---

<sup>18</sup> Cf. G. Marcel, *L'homme problématique*, 31-34. Marcel est ici d'accord avec Heidegger, selon lequel Nietzsche reste encore un métaphysicien (cf. M. Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», en *Essais et conférences* (Paris: Gallimard, 1958), 93). Mais Marcel y ajoute que Nietzsche n'a pas explicité cette métaphysique de la volonté de puissance.

<sup>19</sup> Cf. G. Marcel, *L'homme problématique*, 30-32.

<sup>20</sup> Cf. G. Marcel, *L'homme problématique*, 38-39.

Nietzsche émerge ainsi comme un précurseur de l'existentialisme athée dans un sens spécifique. L'accent mis par Marcel sur l'importance de l'expérience concrète et des relations interpersonnelles sert de contrepoids à cette tendance d'imposer la volonté d'un moi qui se veut fort dans la réalisation d'une vie qui est seule à lui. En reconnaissant les liens au monde et aux autres dans la complexité de l'existence au-delà des frontières de la pure subjectivité, Marcel cherche à montrer l'insuffisance de cette manière dont Sartre, à la suite de Nietzsche, cherche à transcender le nihilisme résultant de l'événement de «la mort de Dieu».

Dans ce contexte, il est important de mentionner la place de Pascal dans l'œuvre de Marcel. Pascal a proclamé, lui aussi, à sa manière, de façon bien différente de celle de Nietzsche, la mort de Dieu<sup>21</sup>. En effet, pour Pascal, il ne s'agit évidemment pas du Dieu métaphysique des philosophes, mais du Dieu dont l'existence est vécue – un «*sentiment, certitude*». Nous nous heurtons ici au Dieu que les prophètes ont ressenti dans leur chair : bien entendu, le *Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob*<sup>22</sup>. Marcel souligne qu'il s'agit ici d'un Dieu qui aurait à se sacrifier lui-même pour émerger au sein de notre existence, d'un Dieu dont l'existence n'est pas réductible à la sphère de la raison à partir de laquelle les philosophes, de même que les apologistes, cherchent à démontrer sa présence.

Lorsque nous touchons au nihilisme inhérent à la volonté de puissance, Marcel aborde un point crucial : si ce nihilisme ne se réduit pas à une affirmation théorique, alors le dépassement qu'il implique doit également être appréhendé comme une expérience subjective. La proposition de Marcel suggère que la résolution du nihilisme nietzschéen nécessite une transformation profonde au niveau intime, et subjective, qui transcende le simple domaine des idées théoriques.

Passer de l'ordre de la raison, de l'esprit, à la charité du cœur n'est possible qu'au fur et à mesure que l'être humain se découvre lui-même situé entre le néant et l'Infini. Notre existence, nos croyances, nos actions ne sont rien de plus que des médiations, des passerelles fragiles entre ces deux ex-

<sup>21</sup> Cf. G. Marcel, *L'homme problématique*, 26-30.

<sup>22</sup> Nous nous référons ici au célèbre «Feu» décrit dans le *Mémorial* pascalien : «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. / Certitude, certitude, sentiment, joie, paix» (B. Pascal, *Œuvres complètes* (Paris: Les Éditions du Seuil, 1963), 618).

trêmes. Cette conception complexe de l'existence humaine révèle la dualité inhérente à notre condition, où la misère et la grandeur coexistent<sup>23</sup>.

L'existentialisme athée renonce au fond à la grandeur de l'homme, se laissant presque fièrement sombrer dans le néant en l'absence de sens pour la vie. En acceptant par les forces – que nous pouvons qualifier de «stoïques» – de sa propre nature enclose en elle-même, la possibilité d'atteindre une plénitude qui nous réalise en tant que personnes, ce nihilisme cherche à combler le vide et la manque de sens par des nouvelles expériences subjectives qu'un «sujet agissant en créateur et en artiste» à la manière de Nietzsche pourrait poursuivre<sup>24</sup>. Il s'agit de suivre la volonté arbitraire de puissance qui habite le cœur d'un surhomme. Il en va de même pour la façon que le nihiliste existentialiste trouve pour survivre à son propre néant : selon Marcel, il le fait par le biais du «divertissement»<sup>25</sup>. Nous voyons alors paraître ici un terme clairement pascalien. Ce concept pascalien de «divertissement» devient une réponse insuffisante à la vacuité existentielle, une tentative de fuir le vide en s'abandonnant à des distractions superficielles et éphémères plutôt que de faire face à la réalité profonde de l'existence humaine.

D'une manière très similaire à celle de Pascal, Marcel souligne comment cette fuite dans le divertissement ne fait que masquer temporairement le vide, sans véritablement fournir une réponse satisfaisante au questionnement existentiel fondamental. L'échec de tenter de surmonter le nihilisme par cette voie est évident. Marcel lit le «divertissement» chez l'auteur des

---

<sup>23</sup> Comme Pascal l'affirme sous la forme d'un paradoxe : «La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable ; un arbre ne se connaît pas misérable. / C'est donc être misérable que de (se) connaître misérable, mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable» (B. Pascal, *Œuvres complètes*, 513).

<sup>24</sup> Cf. F. Nietzsche, « Vérité et mensonge au sens extra-moral », en *Œuvres posthumes 1970-1873* (Paris: Gallimard, 1975), 284.

<sup>25</sup> Nous nous référons ici à la célèbre *Pensée* §132 où Pascal critique le «divertissement» comme chemin qui cherche à atteindre la joie. Dans ses propres termes, nous pouvons lire : «Divertissement – Si l'homme était heureux il le serait d'autant plus qu'il serait moins diverti, comme les saints et Dieu. Oui ; mais n'est-ce pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement ? – Non ; car il vient d'ailleurs et de dehors ; et ainsi il est dépendant, et partout, sujet à être troublé par mille accidents, qui font les afflictions inévitables» (B. Pascal, *Œuvres complètes*, 516). Marcel se réfère sans le citer explicitement à cette *Pensée* afin de critiquer la façon dont le nihilisme contemporain cherche à surmonter le vide auquel il nous laisse (cf. G. Marcel, *L'homme problématique*, 126-127). Nous pouvons en effet repérer des réminiscences de cette notion pascalienne de «divertissement» dans l'œuvre de Marcel (cf. S. Keen, «The Development of the Idea of Being in Marcel's Thought», en *The Philosophy of Gabriel Marcel* (Illinois: Open Court, 1984), 106).

*Pensées* comme une description, on pourrait dire *phénoménologique*, de «l'inquiétude» humaine : une telle expérience interpose «un écran entre nous et le spectacle insoutenable de notre condition.»<sup>26</sup>

## 2. Pascal comme issue du nihilisme

### 2.1. L'existentialisme athée comme une expression de l'onto-théologie

Le nihilisme, tel que le conçoit Gabriel Marcel, se trouve étroitement lié à deux manifestations de «l'irrégion contemporaine». D'un côté, nous nous heurtons selon lui au marxisme, qui s'efforce d'accomplir le sens de la vie humaine au sein d'un horizon purement immanent, tout en promouvant un collectivisme qui annihile la singularité de l'individu et le renferme dans la sphère de l'historicisme intramondain. De l'autre côté, se profile aussi la menace du scientisme, déniait toute valeur à la question du sens de la vie. Ce faisant, cette idéologie contemporaine réduit la raison à une simple compréhension de la causalité efficiente en vue de la reproduction des objets maîtrisables par la connaissance techno-scientifique. Selon Gabriel Marcel, ces deux formes d'irrégion trouvent leur expression dans le fameux «mythe de Prométhée», toutes deux reposant sur la «puissance technique»<sup>27</sup>.

Dans ce contexte, il convient de remarquer la façon dont Gabriel Marcel aborde la question philosophique de son époque en intégrant certains aspects tant marxistes que scientistes. Alors que le matérialisme historique des premiers se fondait sur la croyance selon laquelle la vie humaine aurait un sens encore à réaliser dans ce monde, les seconds rejetaient la possibilité de thématiser une telle destinée dans le cadre de la raison humaine. En combinant ces deux idéologies, Gabriel Marcel démontre que l'espérance du sens de la vie humaine ne peut s'accomplir que dans un ordre transcendant à l'immanence de ce monde fini et contingent où nous subsistons. Le mythe du progrès des marxistes corrige donc le pessimisme auquel le développement de la raison moderne nous a livrés. C'est d'ailleurs pourquoi Gabriel Marcel cherche à dépasser les courants existentialistes de son époque, incapables de croire en l'accomplissement de la destinée humaine, voire en son existence même. Contrairement à des figures comme Camus ou Sartre, qui se rebellent contre l'absurdité de l'existence dénuée de sens en rejetant soit

<sup>26</sup> Cf. G. Marcel, *L'homme problématique*, 126.

<sup>27</sup> Cf. G. Marcel, *Être et avoir* (Paris: Aubier, 1935), 273.

le suicide physique soit le suicide philosophique, Marcel cherche une voie qui transcende cette absurdité.

En ce sens, l'œuvre de Gabriel Marcel opère en quelque sorte comme l'apologétique du pari de Pascal. Tout comme celui-ci, il engage un dialogue avec les athées et les agnostiques de son époque, partageant ses expériences, ses doutes et sa propre condition finie. À travers cette démarche, il les conduit vers une expérience concrète de l'espérance, élargissant ainsi l'horizon d'un monde contingent et fini sans jamais l'abandonner.

Dans l'élan de son œuvre, Albert Camus offre la révolte comme un exutoire face à l'alternative du suicide, une solution illusoire face à l'absurdité de l'existence. À Sisyphe, il suggère plutôt l'ascension de la montagne avec la force de la révolte et l'engagement esthétique de rendre la pierre plus belle. Sa vie se déploierait ainsi dans l'assomption que l'absurdité de l'existence est indépassable<sup>28</sup>. Dans ses échanges plus explicites avec Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel trouve des échos de cette perspective camusienne. Cela se manifeste notamment dans *L'être et le néant*, plus précisément dans l'herméneutique de la facticité de la liberté, telle que proposée par le 'phénoménologue athée', selon la terminologie de Dominique Janicaud<sup>29</sup>. La liberté s'y trouve définie par ce qui «n'est libre ni de ne pas exister, ni de ne pas être libre». Ainsi, contrainte à exister et à être libre, elle doit être exercée même lorsque la réalisation complète de la vie et de son destin semble échapper. Sartre va jusqu'à déclarer qu'«à vrai dire, il n'y a pas là de mystère.<sup>30</sup>»

Dans le sillage de cette réflexion, Gabriel Marcel ne confine pas Sisyphe dans son labeur et l'absurdité. Au lieu de prôner la révolte qui solutionne le mystère de la vie en donnant une réponse définitive à la question inaugurale de savoir si je dois ou non me suicider, il suggère l'ouverture à l'espérance, alimentée par la fidélité et la communion que quelqu'un comme Sisyphe peut expérimenter lors de son ascension sur la montagne, et tout au long de son chemin à jamais pour s'accomplir dans ce monde contingent et fini.

En outre, si nous observons ce que Gabriel Marcel affirme dans une note de son *Journal métaphysique*, datée de janvier 1917, c'est-à-dire bien avant sa conversion au christianisme, nous trouverons «l'athéisme» conçu comme une forme de «théodicée à l'envers, une apologétique qui tourne mal...<sup>31</sup>».

<sup>28</sup> Cf. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe* (Paris: Gallimard, 1942), 77.

<sup>29</sup> Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 86.

<sup>30</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1943), 547.

<sup>31</sup> G. Marcel, *Journal métaphysique* (Paris: Gallimard, 1927), 132.

De cette manière, en tenant compte que selon lui «toute théodicée doit être condamnée»<sup>32</sup>, nous comprenons que Gabriel Marcel cherche à rejeter le raisonnement athée qui fonctionne de la façon suivante : pour autant que le sens de notre existence ne s'accomplisse jamais dans ce monde contingent et fini, il faut conclure à l'absence de Dieu ainsi que de la destinée humaine. Il n'y a que souffrance et absurdité comme expériences fondamentales que nous éprouvons dans cette vie. Or, en désignant cette approche comme une sorte de théodicée inversée, Gabriel Marcel souligne la tendance ontothéologique de la part de l'athéisme de son temps, dont l'existentialisme ou l'humanisme répondaient trop hâtivement à la question centrale du sens de la vie. Ce faisant, des auteurs tels que Sartre et Camus réduisaient à néant le mystère dans lequel celle-ci se plonge éternellement.

En effet, c'est ce que Camus effectuait en disant que la réponse philosophique la plus honnête à la question de savoir si je dois commettre le suicide, c'est la «révolte»<sup>33</sup>. L'existentialiste athée aborde la question du suicide, la seule vraie question philosophique à son avis, en proposant une réponse si radicale qu'elle en était définitive : face à l'absurdité de la vie, il invite à la «révolte» plutôt qu'à l'acte de se donner la mort. Cependant, en affirmant cette position, il finit par réduire la complexité de l'existence humaine à une simple dualité entre révolte et suicide, éliminant ainsi le mystère inhérent à la vie. En ce sens, la solution qu'il propose peut être interprétée comme une forme d'onto-théologie, dans laquelle la signification de la vie est enfermée dans l'effectivité à jamais limitée à l'horizon qu'il comprend et maîtrise lui-même par la raison de son intellect. La vie est-elle absurde à ses yeux, n'est-ce pas ? La solution des existentialistes athées en se révoltant et en assumant que la vie est absurde ne respecte pas le principe heideggérien selon lequel «plus haute que la réalité s'érige la *possibilité*»<sup>34</sup>.

## 2.2. Le socratisme chrétien comme phénoménologie de l'espérance

Quant à Gabriel Marcel, il semble être plus fidèle à Heidegger, dans la mesure où il cherche à développer une phénoménologie respectant cette primauté de la possibilité à l'égard de l'effectivité. Et ainsi il anticipe les auteurs du soi-disant *tournant théologique*, car ceux-ci cherchent précisément à respecter les principes de la phénoménologie en la poussant vers ses

<sup>32</sup> G. Marcel, *Journal métaphysique*, 65.

<sup>33</sup> Cf. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, 15, 88.

<sup>34</sup> Cf. M. Heidegger, *Être et temps* (Paris: Gallimard, 1986), 66 (§7).

limites les plus radicales, de sorte que la phénoménalité doit rester ouverte à la *possibilité* d'une révélation et d'un accomplissement de la vie<sup>35</sup>.

Pour comprendre cela, il convient de revisiter la position que Gabriel Marcel a assumée à propos de la «philosophie chrétienne». Ayant participé au colloque de Juvisy en 1933, où il a rencontré les principaux protagonistes de ce débat très intense dans la philosophie française, Gabriel Marcel a pu constater que sa position était proche de celle de Maurice Blondel. Tous deux étaient largement en accord, que ce soit pour réfuter la thèse d'Émile Bréhier selon laquelle la philosophie chrétienne serait un cercle carré, ou pour critiquer la position d'auteurs proches d'une certaine forme de thomisme, tels que Étienne Gilson et Jacques Maritain, voire même Edith Stein<sup>36</sup>. Selon Gabriel Marcel, le philosophe chrétien devrait appréhender le «donné révélé», autrement dit le «*Revelatum formale*», mais sans pour autant épuiser le mystère de sa propre vie. Sa réponse diffère considérablement de celle de Camus, car il ne cherche pas à résoudre un problème de manière définitive : il s'agit plutôt d'appréhender la Révélation à l'intérieur de l'horizon de l'espérance qui, contrairement à tout espoir, ne peut être pleinement thématisée dans l'objet capable d'accomplir son intentionnalité<sup>37</sup>.

Son disciple Paul Ricœur a également eu l'occasion de commenter la position de Gabriel Marcel en précisant que, pour le maître, le lien entre Révélation et philosophie, dans le cadre d'une philosophie dite «chrétienne», ne pourrait jamais se faire comme pour les néothomistes dans un accomplissement de la métaphysique, mais à partir de la réception de la Révélation dans une vie capable de demeurer à jamais dans le mystère inépuisable de l'existence où nous sommes donnés à nous-mêmes. C'est dans ce sens que Gabriel Marcel mentionne les «zones péri-chrétiennes» au sein desquelles le philosophe chrétien resterait sans perdre ni sa foi, ni son honnêteté et sa rigueur intellectuelle<sup>38</sup>.

À mon avis, la proposition que Gabriel Marcel a présentée à Juvisy en 1933 revêt un éclairage plus précis lorsque, en 1951, il adopte le syntagme

<sup>35</sup> Cf. J.-F. Courtine, «Présentation. Phénoménologie et herméneutique de la Religion», en *Phénoménologie et théologie* (Paris: Criterion, 1992), 8.

<sup>36</sup> Cf. G. B. Sadler, «Introduction», en *Reason Fulfilled by Revelation. The 1930s Christian Philosophy Debates in France* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011), 10-11; cf. C. Brunier-Coulin, *Maritain, Blondel, Gilson... Y a-t-il une philosophie chrétienne ? Un colloque de philosophie à Juvisy en 1933* (Deauville: Éditions franciscaines, 2013).

<sup>37</sup> Cf. G. Marcel, « Position du Mystère ontologique et ses approches concrètes », *Les Études philosophiques*, vol. 7-3, n.° 4 (1933): 95-100.

<sup>38</sup> Cf. P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 275.

«socratisme chrétien» pour qualifier sa propre philosophie. Tout d'abord, dans le cadre de la tradition réflexive, il s'inscrit dans une approche où le sujet pense à partir de la vie qui se manifeste en lui-même, tout en assumant sa position de croyant. Ainsi inspirée par la foi, telle que chez Pascal et Kierkegaard, cette philosophie questionne la vie chrétienne en engageant une réflexion philosophique. Ensuite, le sujet reconnaît humblement qu'il n'est pas Dieu. Il ne produit pas de projection de ses attributs sur une idéalité qui lui serait transcendante : il se manifeste à lui-même comme un être contingent et fini, dans un monde aussi contingent que fini, avant même qu'il puisse se rapporter à quelqu'un comme Dieu. Par conséquent, il n'essaie pas de revendiquer le point de vue divin, qui embrasserait tous les phénomènes et dont la compréhension pourrait prétendument épuiser l'essence de chaque être. C'est ce que font aussi bien les scolastiques chrétiens du passé que les matérialistes contemporains. Pour Gabriel Marcel, seule une vision divine pourrait prétendre d'aboutir à une métaphysique complète. Cette philosophie humble se révèle enfin réaliste, car le sujet qui philosophe cherche à appréhender une réalité qui n'a pas été créée par lui-même, en s'adaptant aux exigences de la vie qui lui est immanente.

Ce faisant, son œuvre philosophique s'atteste comme à la fois chrétienne, en ce qu'elle entre en dialogue avec la Révélation, et socratique, car elle demeure perpétuellement inachevée. Fondamentalement, la philosophie de Gabriel Marcel se caractérise par une ouverture au mystère, comme en témoigne une remarque de son *Journal* après sa conversion :

Préordination par rapport à une révélation. Au lieu que dans un monde relevant d'une problématique la révélation apparaît comme surrogatoire. / De la définition de la pensée métaphysique comme réflexion braquée sur un mystère. Il suit qu'un progrès de cette pensée n'est pas réellement concevable. Il n'y a de progrès que dans le problématique. / D'autre part le propre des problèmes est de se détailler. Le mystère est au contraire ce qui ne se détaille pas<sup>39</sup>.

Nous sommes ainsi arrivés à la distinction marcelienne entre mystère et problème, comme un élément fondamental de sa philosophie. Pour lui, un problème est quelque chose qui peut être résolu ou expliqué par la raison humaine, tandis qu'un mystère dépasse les limites de la compréhension rationnelle. Alors que le problème peut recevoir une solution qui l'épuise,

---

<sup>39</sup> G. Marcel, *Être et avoir*, 146.

le mystère appelle seulement à plonger dans ses paradoxes. Les problèmes sont des questions auxquelles nous pouvons trouver des réponses claires et définies, souvent grâce à des méthodes analytiques ou scientifiques. En revanche, les mystères sont des réalités qui transcendent notre compréhension et qui résistent à toute tentative de résolution complète. Comme Marcel l'affirme lui-même :

La pensée métaphysique comme réflexion braquée sur un mystère. / Mais il est de l'essence d'un mystère d'être reconnu ; la réflexion métaphysique suppose cette reconnaissance qui n'est pas de son ressort. / Distinction du mystérieux et du problématique. Le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est 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>40</sup>.

Le mystère maintient alors la différence ontologique. C'est pour cette raison qu'une pensée, chrétienne ou non, demeure philosophique, car elle ne tombe pas dans l'onto-théologie qui limite la possibilité des phénomènes à l'effectivité que je peux construire moi-même ou comprendre par mes facultés.

### 2.3. La tentation nihiliste et l'émerveillement face à cela qui se donne

Après tout ce que nous venons de voir, il devient désormais évident que Gabriel Marcel se rapproche davantage de Heidegger que des existentialistes français de son époque. En effet, pour lui la philosophie non seulement naît de l'émerveillement face à l'être qui se donne, mais consiste également dans un vivre poétique qui nous laisse ouverts à la donation de l'être. Comme Gabriel Marcel le déploie dans *La dignité humaine* :

Il convient, je pense, de se référer ici à une expérience fondamentale qui était d'ailleurs en quelque manière présumée dans ce qui a été dit plus haut : il s'agit de l'étonnement, plus précisément du *Thaumazein* des Grecs, qui se situe à la frontière de l'étonnement et de l'admiration<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> G. Marcel, *Être et avoir*, 145.

<sup>41</sup> G. Marcel, *La dignité humaine* (Paris: Aubier, 1964), 25.

Il est intéressant de remarquer à ce propos la mention que, dans ce contexte, Gabriel Marcel fait d'une *pensée* de Pascal qui, confronté à l'immensité de l'univers et à sa propre petitesse, oscillait entre un sentiment d'émerveillement devant la grandeur du cosmos et un désespoir face à l'insignifiance de sa propre personne. Gabriel Marcel cite dans ce contexte cet extrait pascalien :

Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment et je me trouve attaché à un coin de cette vaste étendue, sans que je sache pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ou pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'à un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et de toute celle qui me suit<sup>42</sup>.

La différence par rapport à Heidegger est néanmoins nette et se comprend mieux en identifiant la proximité entre la philosophie de Gabriel Marcel et l'approche apologétique de Pascal. En effet, selon le phénoménologue de l'espérance, le philosophe authentique est celui qui «garde vivant en lui cet étonnement», tout comme Heidegger, mais sans tomber dans la «résignation agnostique», contrairement à Heidegger<sup>43</sup>. Toute «résignation» se manifeste comme une clôture dressée contre la «*possibilité*» radicale du phénomène qui me dépasse à jamais. Le socratisme marcelien se caractérise donc par un équilibre nuancé entre l'affirmation parfois trop catégorique d'un théisme classique et le rejet total de l'ouverture à un ordre transcendant au-delà de l'immanence où je me trouve. C'est ce que font les phénoménologues contemporains, tels que Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Jean-Luc Marion, Emmanuel Falque, du soi-disant *tournant théologique*.

D'une part, le sentiment religieux se manifeste dans le vécu humain. Ainsi, ce sentiment pourra être décrit en phénoménologie. Ce faisant, nous sommes amenés à accueillir sa manifestation même si la raison veut le tuer ou nier l'existence de Dieu. En effet, la raison pour laquelle le progrès scientifique se réalise, même s'il sera toujours ascendant, ne pourra jamais effacer ce sentiment de la sphère des vécus humains : ce serait pour Gabriel Marcel tuer l'être humain dans son essence même, comme sujet qui s'émerveille de la vie qu'il a reçu comme don gratuit<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> B. Pascal, *Œuvres complètes*, 553 (§427-194) ; cf. G. Marcel, *La dignité humaine*, 26.

<sup>43</sup> Cf. G. Marcel, *La dignité humaine*, p. 26.

<sup>44</sup> Cf. G. Marcel, *Être et avoir*, 264. Nous voyons une grande proximité avec Heidegger, lorsque celui-ci considère que nous avons besoin de poètes pour faire renaître en nous «la

D'autre part, pour accueillir l'émerveillement d'être jeté dans un monde où la vie se déploie de manière mystérieuse tout en demeurant dans l'épreuve de cet étonnement, Gabriel Marcel suggère qu'il faut «résister» à la «tentation» nihiliste. Celle-ci se manifeste soit par le rejet de la destinée de la vie, la laissant ainsi dans une inévitable absurdité, soit par la surestimation de mes propres facultés, réduisant ainsi la signification de tout l'univers à la connaissance scientifique et aux capacités que je maîtrise grâce à la technologie. Comme il le dit lui-même dans *Le Mystère de l'être* :

Comment, s'il a tant soit peu réfléchi, le penseur même le plus convaincu n'hébergerait-il pas au fond de lui-même un sceptique auquel l'histoire de la philosophie apparaît parfois comme un véritable jeu de massacre. Ce n'est pas là à vrai dire qu'une tentation, et à laquelle le philosophe en tant que tel est précisément tenu de résister – une tentation comme le suicide pour l'homme en général<sup>45</sup>.

Tuer l'émerveillement équivaut alors à étouffer l'humanité inhérente à notre être. C'est ici que la «phénoménologie de l'espérance» se déploie au sein de l'horizon de l'ouverture au Mystère et dans l'épreuve subjective du Mystère de l'univers et de ma propre vie. Dans ce contexte, Gabriel Marcel recourt explicitement à Pascal afin de montrer combien les «conditions de possibilités de l'espérance sont celles du désespoir.<sup>46</sup>» Le désespoir émergeant d'une vie non réalisée dans le domaine technico-scientifique, ainsi que l'espoir d'une humanité capable de maîtriser complètement l'Histoire, en majuscule, par la seule raison, ouvre la voie à une espérance ouverte à un ordre différent de l'immanence refermée sur elle-même. Par ailleurs, en outre, seule la mort, qu'elle soit naturelle ou spirituelle, dans le contexte concret de notre existence en ce monde, émerge comme la condition de possibilité pour accéder à cet ordre transcendant. À ce propos, il cite un extrait d'un fragment de Pascal : «il ne faut pas dormir pendant ce temps-là.<sup>47</sup>» En lisant le fragment complet nous comprenons que Pascal se réfère à la «fin

---

splendeur de la divinité» qui, la nuit de l'événement de la mort de Dieu, a effacé, jusqu'au point même de ne plus la ressentir, l'absence de Dieu comme un manque (cf. M. Heidegger, «Pourquoi des poètes ? », en *Chemins qui ne mènent nulle part* (Paris: Gallimard, 1962), 221).

<sup>45</sup> G. Marcel, *Le mystère de l'être*, 7.

<sup>46</sup> G. Marcel, *Être et avoir*, 134.

<sup>47</sup> Cf. G. Marcel, *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (Paris: Aubier, 1944), 262-264.

du monde» : «Jésus sera en agonie jusqu'à» cette fin de notre vie terrestre<sup>48</sup>. Gabriel Marcel lit ce passage en disant :

La recommandation «il ne faut pas dormir pendant ce temps-là» ne présente un sens quelconque que si elle se réfère à une visitation attendue, espérée ou redoutée (...) Mais justement on prétend nous interdire toute attente, tout espoir de cet ordre<sup>49</sup>.

Dans une manière très similaire à celle de Jean-Louis Chrétien, Gabriel Marcel cherche à ouvrir l'immanence à l'horizon d'une espérance qui dépasse l'espoir dont l'objet serait complètement thématiqué par nos capacités techniques : il s'agit au fond d'espérer l'inconnu ou l'inespéré, c'est-à-dire ce que la raison et ses prévisions calculatrices et objectives nous interdisent d'attendre, voire de souhaiter<sup>50</sup>.

Pour Gabriel Marcel, la vérité se présente comme un mystère incarné, une réalité présente dans ma vie, dans mon corps, et demeurant mystérieuse car elle est inépuisable. En effet, si le sujet possédant un corps n'a pas d'expérience anonyme de la vérité, s'il se manifeste comme un sujet corporel, pour demeurer dans le mystère de l'existence il convient de rester fidèle et humble, dans l'attitude de quelqu'un qui reçoit, qui accueille ce qui lui est donné. L'espérance s'ouvre ainsi à ce mystère inépuisable, et cette ouverture doit être nourrie par la «fidélité» qui confère une dimension concrète à l'existence. Cette «fidélité» implique le dépassement de la tentation nihiliste, car elle ne peut pas se résigner à l'absurdité de la vie ; une absurdité seulement compréhensible par la raison d'un être fini tel que le mien<sup>51</sup>.

#### 2.4. L'espérance dans l'ordre de la charité

À ce stade, il convient de remarquer combien «la phénoménologie de l'espérance» déployée par Gabriel Marcel est liée à la pensée de Pascal, notamment au troisième ordre de la charité au sein duquel l'espérance est possible. En effet, Marcel cite une *pensée* de Pascal qui cherche à repérer ce qui donne à l'humain sa dignité : «Toute la dignité de l'homme consiste en

<sup>48</sup> B. Pascal, *Œuvres complètes*, 620 (§919-553).

<sup>49</sup> G. Marcel, *Homo Viator*, 262-264.

<sup>50</sup> Cf. J.-L. Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré* (Paris: Desclée de Brouwer, 2014), 148-149.

<sup>51</sup> Cf. G. Marcel, *Être et avoir*, 64, 139.

la pensée. La pensée est donc une chose admirable et incomparable par sa nature.» Et Pascal ajoute, Gabriel Marcel le précise, qu'«il fallait qu'elle eût d'étranges défauts pour être méprisable, mais elle en a de tels que rien n'est plus ridicule. Qu'elle est grande par sa nature ! Qu'elle est basse par ses défauts !<sup>52</sup>» Cette pensée est lue comme une critique de la «pensée mécanisée» qui tue l'étonnement philosophique, c'est-à-dire le mystère lui-même.

Selon Gabriel Marcel «toute l'apologie pascalienne» se résume à la tentative de dépasser «cette situation proprement désespérante» dans laquelle le nihiliste se trouve. Pascal montre que «la seule issue réelle», c'est-à-dire possible, «est l'issue par en haut», autrement dit par un «acte par lequel la créature s'ouvre à la grâce qui la sollicite<sup>53</sup>».

Dans cette herméneutique de Pascal, nous observons comment Gabriel Marcel préfigure la phénoménologie française contemporaine, en particulier en anticipant la structure de l'*appel* et de la *réponse* qu'on peut repérer au cœur même du phénomène de l'expérience dite religieuse. Cette structure se fait notamment présente dans l'œuvre de Jean-Louis Chrétien qui trouve chez saint Paul un «appel» qui «ne fait passer à l'acte aucune possibilité antérieure». En effet,

Ce n'est pas parce que je puis entendre et suis déjà au moins virtuellement à l'écoute que je suis appelé, mais parce que je suis appelé que j'écoute et puis écouter. Il n'y a donc rien en celui qui est appelé qui reste ou puisse être vis-à-vis de quoi que ce soit, étant déjà pris dans l'appel. L'appel le requiert sans reste ni préface et le saisit tout entier<sup>54</sup>.

En se référant à Pascal, bien qu'il le mentionne très brièvement tout au long de son œuvre, Gabriel Marcel décrit cette structure thématique par Jean-Louis Chrétien. Il s'agit d'une structure identifiée dans l'immanence même de notre existence, où notre *ego* se manifeste comme n'étant pas à l'origine ni du monde ni de lui-même. Ainsi, le sujet que nous sommes se découvre dans la condition de celui qui répond toujours à ce qui, provenant d'une origine antérieure à nous-mêmes, lui est donné ou exigé de lui.

En outre, en proposant une «phénoménologie de la prière», Jean-Louis Chrétien cherche à accueillir le phénomène du sujet orant, sans l'altérer par la violence des interprétations aprioristiques de la métaphysique, jusqu'à le

<sup>52</sup> G. Marcel, *Homo Viator*, 127-128 ; cf. B. Pascal, *Œuvres complètes*, 597 (§756-365).

<sup>53</sup> G. Marcel, *L'homme problématique*, 127.

<sup>54</sup> J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1992), 30.

décrire comme l'acte de celui qui, ne donnant rien à Dieu, se limite à demander, dont il ressent le besoin. Phénoménologiquement, il est impossible de remarquer que la personne en prière est aliénée ou qu'elle projette ses propres attributs dans une entité extérieure en l'idéalisant. Cela constitue déjà une interprétation qui ne laisse pas le phénomène se manifester dans toutes ses possibilités. La seule chose que nous pouvons observer dans le phénomène de la prière est plutôt l'«active manifestation» de l'orant «à Dieu»<sup>55</sup>. Que celui-ci existe effectivement ou non, dans la prière, nous ne percevons qu'une demande de la part du priant : il sollicite de Dieu ce qu'il ne possède pas et ce qu'il ne pourra jamais obtenir dans ce monde fini et contingent. Il n'y a pas de projection, car dans la prière, seule la personne qui demande est perceptible, sans qu'aucun don ne soit attribué à Dieu. La prière ne consiste pas en offrir quoi que ce soit à Dieu, mais une demande, une supplication<sup>56</sup>.

Gabriel Marcel anticipe cette manière de surmonter le soupçon feuerbachien sur l'assentiment religieux, lorsqu'il montre comment la vie humaine est ouverte et désirante par rapport à ce qui la dépasse. Il s'agit de l'ouverture à la grâce, à l'ordre de la grâce, dont parle Pascal.

La structure descriptive de l'immanence de notre vie fonctionne donc comme l'apologétique pascalienne, au sens même que celle-ci cherche à comprendre l'existence humaine «en face ou à la face de Dieu». Telle est la lecture que Gabriel Marcel propose de la philosophie de l'auteurs des *Pensées*. Alors que, selon lui, Kierkegaard «reste malgré tout en quelque façon prisonnier de sa propre réflexion», enfermé dans l'angoisse existentielle, «Pascal débouche par-delà toute philosophie dans l'humilité et la charité absolues», et atteint ainsi sa pacification et sa béatitude<sup>57</sup>.

Pour ce faire, il convient de s'ouvrir au troisième ordre qui est selon Pascal «surnaturel». Il s'agit bien évidemment de «la charité» dont la distance par rapport à l'entendement est infiniment plus grande que celle séparant les corps de l'esprit<sup>58</sup>. En réalité, notre existence est semblable à une déchirure intérieure, résultant d'une «exigence ontologique» qui trouve sa conscience même dans l'espérance, tout en étant continuellement menacée par la possibilité de la nier, comme en témoignent toutes les manifestations du déses-

<sup>55</sup> Cf. J.-L. Chrétien, *L'arche de la parole* (Paris: PUF, 1998), 27.

<sup>56</sup> Cf. J.-L. Chrétien, *L'arche de la parole*, 39-41.

<sup>57</sup> Cf. G. Marcel, *L'homme problématique*, 128.

<sup>58</sup> Cf. B. Pascal, *Œuvres complètes*, 540 (§308-793).

poir<sup>59</sup>. Il faut maintenir la «fidélité» à l'espérance dans l'inquiétude même. Ainsi que Gabriel Marcel l'explicite dans un passage très proche du «certitude, certitude, sentiment, joie, paix<sup>60</sup>» du Dieu biblique qui se manifeste dans l'épreuve décrite par *le Mémorial* :

L'inquiétude : il semble d'une part que l'état de confiance parfaite, l'état de foi soit vraiment le privilège essentiel de l'âme religieuse ; d'autre part, nous doutons de la valeur d'une croyance qui ignore l'inquiétude. (...) La vie religieuse a cela de paradoxal qu'elle prétend concilier le sentiment d'indignité qui est lié à la nature même de l'être fini se connaissant comme tel – avec la foi inaltérable, ce que j'ai appelé ailleurs l'expérience de plénitude<sup>61</sup>.

D'un côté, l'inquiétude se manifeste de manière particulièrement prononcée lorsque l'être humain est aliéné de sa nature intrinsèque. Comme l'observe Gabriel Marcel, dans un dialogue manifeste avec les courants marxistes prévalant à son époque :

L'inquiétude sera regardée ici surtout comme une sorte de résidu de croyances enfantines, bourgeoises, et somme toute malsaines, dont le peuple n'a plus besoin - du moment où il est émancipé.

J'ajouterai qu'à partir du moment où l'homme est considéré comme une simple unité de fonctionnement, cette conception apparaît comme parfaitement logique et même irréfutable. Le tout est de savoir si elle peut réellement être acceptée<sup>62</sup>.

Toutefois, malgré cette inquiétude spécifique liée à la personne réduite à une entité entièrement compréhensible par la raison techno-scientifique, de l'autre côté, l'inquiétude persiste au-delà de la signification de la vie et de l'Histoire que nous pouvons construire par nos propres moyens. De cette manière, le scientisme n'éradique pas entièrement l'inquiétude existentielle de l'être humain : non seulement en raison de son approche objective qui réduit la personne à un individu, c'est-à-dire à une entité dépourvue de mystère, mais aussi du fait que les avancées technologiques rendues possibles

<sup>59</sup> Cf. G. Marcel, *Position et approches concrètes du Mystère ontologique*, 67-68.

<sup>60</sup> B. Pascal, *Œuvres complètes*, 618.

<sup>61</sup> G. Marcel, *Journal métaphysique*, 230-231.

<sup>62</sup> G. Marcel, *L'homme problématique*, 178.

par la science se révèlent comme le *divertissement* dont parle Pascal, agissant comme une évasion infructueuse face à l'angoisse existentielle.

C'est la raison pour laquelle l'inquiétude nous pousse, selon Gabriel Marcel, vers un ordre différent de l'immanentisme du scientisme et du marxisme modernes. Tout comme Pascal, il faut entrer dans l'ordre de la charité, qui n'élimine pas les deux autres ordres, à savoir celui des corps et celui de l'esprit. Ce passage se montre nécessaire dans le phénomène de l'espérance comme expérience subjective<sup>63</sup>.

L'espérance émerge ainsi dans une disposition d'ouverture à la réception de ce que la raison humainement maîtrisable ne nous permet pas d'envisager. Dans cette perspective, l'espérance revêt la structure de la foi religieuse, car elle ne cherche ni à résoudre des problèmes nécessitant un processus de pensée analytique et rationaliste approfondi, ni à espérer quelque chose entièrement saisissable par notre esprit humain. Il ne s'agit donc pas des espoirs que les idéologies telles que le marxisme nourrissent : c'est bien de l'espérance que nous parlons ici. Celle-ci s'inscrit dès lors dans le cadre du Mystère. Et son immanence subjective nous permet de l'apporter sur le terrain spécifique de la philosophie. En phénoménologue, Gabriel Marcel montre combien l'espérance ne confine pas l'être humain dans son angoisse, qui en l'occurrence pourrait se muer en désespoir. Pour ce faire, l'espérance se manifeste dans une pratique de vie, à travers des gestes qui concrétisent l'amour, la communion, la fidélité.

Il est crucial de souligner à ce propos que l'espérance non seulement accepte la fragilité inhérente à la condition humaine, mais reconnaît également que la véritable réalisation de la vie ne réside pas dans la tentative de dépasser cette fragilité par la force et le pouvoir conférés par la technoscience. Au contraire, l'espérance habite cette fragilité même comme le terrain où se réalise l'union entre personnes diverses. La communion se révèle alors comme un mode de vie qui non seulement nourrit l'espérance que notre existence ait un sens, mais aussi la perception que ce sens sera réalisé et est en train de se réaliser au fur et à mesure que nous vivons de cette façon. Même de manière fragile et précaire, la vie se déploie continuellement pour accomplir ce dessein fondamental.

Dans cette perspective, Gabriel Marcel préfigure l'herméneutique de «l'attestation» avancée par Paul Ricœur comme un moyen de transcender

---

<sup>63</sup> Cf. G. Marcel, *Homo Viator*, 77-82.

«le soupçon»<sup>64</sup>. Cette approche implique de vérifier, par l'épanouissement de notre propre existence, que le choix de la fidélité à ce mode de vie en vaut la peine. Cependant, il est important de reconnaître que même si nous ne pouvons jamais complètement éliminer la menace nihiliste, qui affirme l'absurdité de notre existence à travers une argumentation purement rationnelle et logique, nous pouvons néanmoins la contester par cette voie de l'attestation.

La phénoménologie de l'espérance se révèle donc *performative*, à l'instar du célèbre pari de Pascal. En effet, tout comme Pascal encourage ceux qui ne possèdent pas la foi à agir comme des croyants, sachant que la foi émergera par la suite, même si la logique du pari leur est compréhensible<sup>65</sup>, Gabriel Marcel ne décrit pas un phénomène déjà complètement accompli. Son intention est plutôt de nous guider vers la manifestation de l'espérance à travers la pratique de la communion, qui intègre la fragilité inhérente à notre condition humaine. C'est par la vie déterminée par les gestes de l'amour que l'espérance pourra apparaître et le nihilisme dépouillé de sa force menaçante.

## Conclusion

Fischer-Barnicol affirme que ce que Marcel désigne comme le mystère, Pascal le considère comme la plus centrale des énigmes : il s'agit du mystère de notre existence corporelle dans le temps, de la vie concrète, incarnée, irréductible aux abstractions de la science.<sup>66</sup> Le présent article a confirmé ce lien entre Pascal et Marcel.

En premier lieu, le thème de la déshumanisation et de l'aliénation résonne également dans les écrits du phénoménologue de l'espérance, influencés par la réflexion pascalienne sur la misère et la grandeur de l'être humain. Les deux philosophes reconnaissent la propension humaine à l'aliénation de son essence la plus profonde, que ce soit à travers la recherche effrénée de divertissements, le conformisme social ou la fuite de la responsabilité morale. Cette convergence de pensée met en évidence la préoccupation concernant la perte d'authenticité et la nécessité d'affronter les complexités de l'existence dont le mystère est inépuisable.

---

<sup>64</sup> Cf. P. Ricœur, «De la métaphysique à la morale», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 98, n.° 4 (1993): 465.

<sup>65</sup> B. Pascal, *Œuvres complètes*, 550-551 (§418-233).

<sup>66</sup> H. A. Fischer-Barnicol, «Systematic Motifs in the Thought of Gabriel Marcel: Toward a Philosophical Theory of Composition», 437.

En second lieu, un autre point de convergence entre Marcel et Pascal réside dans l'importance accordée à l'expérience religieuse. Bien que profondément sceptique quant à la capacité de la raison humaine de prouver l'existence de Dieu, Pascal met en avant l'importance de la foi et de l'expérience personnelle dans la quête spirituelle. Inspiré par cette approche, Gabriel Marcel s'éloigne de la théologie naturelle et de l'argumentaire néothomiste pour développer une philosophie qui valorise la dimension mystérieuse de l'existence, où la foi n'est pas réduite à un ensemble de propositions théoriques, mais est vécue et expérimentée. C'est seulement de cette manière que la foi humaine pourra être décrite phénoménologiquement.

En troisième lieu, l'approche de Gabriel Marcel, inspirée par Blaise Pascal, cherche à surmonter le nihilisme en valorisant l'expérience, la participation active à la vie, la reconnaissance du mystère et la construction de relations significatives. En embrassant ces éléments, il propose une vision plus riche et plus significative de l'existence humaine qui transcende la perspective nihiliste, offrant ainsi une réponse philosophique et existentielle à la crise de sens découlant inévitablement de l'horizon nietzschéen. La foi se manifeste ainsi à l'intérieur de notre finitude, car elle est conçue comme espérance dans le sens de l'existence. Cette foi, en tant qu'espérance vécue de manière immanente, apparaît ainsi comme un antidote aux totalitarismes et au monde fragmenté auquel le scientisme nous a abandonnés.

En dernier lieu, il convient de prendre en considération le refus de Gabriel Marcel d'être étiqueté comme un simple chrétien opposé à Sartre ou à Camus<sup>67</sup>. En effet, il partage la même inquiétude existentielle de Pascal envers les sceptiques de son époque, cherchant à demeurer dans l'horizon de l'immanence de nos expériences subjectives et dans la finitude de notre condition mortelle. À cet égard, il préfigure le débat sur le tournant théologique de la phénoménologie dite française initié en 1991 par le célèbre ouvrage de Dominique Janicaud.

\*

Nous ne pouvons pas conclure cette étude sans montrer comment le phénoménologue de l'espérance révèle dans son *Journal* intime une expérience très similaire à celle que Pascal relate dans son *Mémorial*. Si Pascal évoque «la certitude, le sentiment» du Dieu de la Bible, du Dieu de Jésus, une expérience que les discours des philosophes ne suscitent jamais<sup>68</sup>, Gabriel Marcel décrit un événement similaire d'illumination qui a marqué la matinée du 5 mars 1929 :

---

<sup>67</sup> Cf. G. Marcel, *En chemin, vers quel éveil ?*, 21.

<sup>68</sup> Cf. B. Pascal, *Œuvres complètes*, 618.

Je ne doute plus. Miraculeux bonheur, ce matin. J'ai fait pour la première fois clairement l'expérience de la *grâce*. Ces mots sont effrayants, mais c'est cela. J'ai été enfin cerné par le christianisme ; et je suis submergé. Bienheureuse submersion ! Mais je ne veux pas écrire davantage. Et pourtant, j'en ai comme le besoin. Impression de balbutiement... c'est bien une naissance. Tout est autrement. Je vois clair aussi, maintenant, dans mes improvisations. Une autre métaphore inverse de l'autre – celle d'un monde qui était là entièrement présent et qui affleure enfin<sup>69</sup>.

## Bibliographie

Blondel, M. *Une énigme historique. Le «Vinculum Substantiale» d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*. Paris: Beauchesne, 1930.

Brunier-Coulin, C. *Maritain, Blondel, Gilson... Y a-t-il une philosophie chrétienne ? Un colloque de philosophie à Juvisy en 1933*. Deauville: Éditions franciscaines, 2013.

Camus, A. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1942.

Carraud, V. *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF, 1992.

Chrétien, J.-L. *L'appel et la réponse*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1992.

Chrétien, J.-L. *L'arche de la parole*. Paris: PUF, 1998.

Chrétien, J.-L. *L'inoubliable et l'inespéré*. Paris: Desclée de Brouwer, 2014.

Courtine, J.-F. «Présentation. Phénoménologie et herméneutique de la Religion». En *Phénoménologie et théologie*. Paris, Criterion: 1992.

Fischer-Barnicol, H. A. «Systematic Motifs in the Thought of Gabriel Marcel: Toward a Philosophical Theory of Composition». En *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Illinois: Open Court, 1984.

Gilson, É. *Existentialisme Chrétien : Gabriel Marcel*. Paris: Plot, 1947.

Heidegger, M. «Dépassement de la métaphysique». En *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958.

Heidegger, M. «Pourquoi des poètes ?». Dans *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962.

---

<sup>69</sup> G. Marcel, *Être et avoir*, 17.

- Heidegger, M. *Être et temps*. Paris: Gallimard, 1986.
- Janicaud, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: L'Éclat, 1991.
- Keen, S. 1984. «The Development of the Idea of Being in Marcel's Thought». En *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Illinois: Open Court, 1991.
- Marcel, G. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.
- Marcel, G. «Position du Mystère ontologique et ses approches concrètes». En *Les Études philosophiques*, vol. 7-3, n.º 4 (1933): 95-100.
- Marcel, G. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.
- Marcel, G. *Position et approches concrètes du Mystère ontologique*. Paris: Vrin, 1949.
- Marcel, G. *Le Mystère de l'être*. Paris: Aubier, 1951.
- Marcel, G. *L'homme problématique*. Paris: Aubier, 1955.
- Marcel, G. *En chemin, vers quel éveil ?* Paris: Gallimard, 1971.
- Marcel, G. «An Autobiographical Essay». En *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Illinois: Open Court, 1984.
- Moreau, D. «'Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie'. Réflexions sur la stratégie apologétique dans le «pari» de Pascal». *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 79, n.º 4 (2023): 1441-1472.
- Nietzsche, F. «Vérité et mensonge au sens extra-moral». En *Écrits posthumes 1870-1873*. Paris: Gallimard, 1975.
- Pascal, B. *Œuvres complètes*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1963.
- Ricœur, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Éditions du Temps Présent, 1947.
- Ricœur, P. «De la métaphysique à la morale». *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 98, n.º 4 (1993): 455-477.
- Sadler, G. B. «Introduction». En *Reason Fulfilled by Revelation. The 1930s Christian Philosophy Debates in France*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011.
- Sartre, J.-P. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

## RESEÑAS

**Aizpurúa, Fidel**, *Paz a esta casa. Una lectura social de la Regla Bulada de Francisco de Asís* (MAEA) 529-530; **Bueno de la Fuente, Eloy**, *¿De quién hablamos cuando hablamos de Jesús? Evangelizar hoy en la estela de Nicea* (FMF) 514-515; **Chamorro, José**, *ABBÁ. La oración de Jesús de Nazaret* (MAEA) 530-531; **Enxing, Julia**, *Culpa y pecado de [en] la Iglesia. Una investigación en perspectiva teológica* (FMF) 515-516; **Fortea, José A.**, *Paulus. El escriba de Dios* (MAEA) 532; **García Nuño, Alfonso**, *Lo metafísico en X. Zubiri* (FMH) 524-527; **Gujarro, Santiago**, *El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos* (FMF) 516-518; **Lampe, Peter**, *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín* (RSV) 527-529; **Lazcano Rafael**, *Tesaurus Agustiniano*, Vol. X-XIII, 2022-2024 (MAEA) 532-534; **Lohfink, Gerhard**, *Las palabras más importantes de Jesús* (FMF) 518-519; **Manzanero, D.**, *Laberintos de Europa. Mito, tragedia y realidad cultural* (ASB) 534-536; **Nello Cipriani, P.**, *El Espíritu Santo, amor que une. Pneumatología y espiritualidad en san Agustín* (MMGG) 519-520; **Pérez Hermoso, Francisco**, *Hermano Francisco. ¿Qué es la Navidad? La celebración de la Navidad en Francisco de Asís* (MAEA) 536-537; **Pikaza, Xabier**, *Compañeros y amigos de Jesús. La Iglesia antes de Pablo* (FMF) 520-521; **Salvo, Noé**, *El miedo como don. Descubre cómo afrontar la ansiedad y la alegría de vivir* (MAEA) 537; **San José Prisco, José**, *Manual para párrocos. Derecho Canónico y acción pastoral* (MAEA) 538-539; **Sánchez Tapia, Manuel (Ed.)**, *María, madre y modelo de vocación cristiana. XXVIª Jornadas Agustiniánas* (RSV) 521-522; **Schmemmann, Alexander**, *El Bautismo Ensayo de teología litúrgica sobre el sacramento del agua y del Espíritu* (AMMD) 523-524; **Schmemmann, Alexander**, *La Eucaristía. El sacramento del Reino* (LQJ) 522-523; **Silva Retamales, Santiago**, *El mundo de Jesús. Contextos socioculturales para comprender a Jesús de Nazaret* (RSV) 513-514; **Testut, Suzanne G.**, *Depositatar la vida en Cristo. Recorrido espiritual en la escuela de san Francisco de Asís* (MAEA) 540.

# SUMARIO

[...]

<b>Jaime Flaquer García</b> <i>El Corán musulmán increado y el Logos cristiano eternamente engendrado</i> .....	345-371
<b>Artur Ilharco Galvão</b> <i>Secular Agape: The Limits of Love in Botton and Rorty</i> .....	373-392
<b>Luis María Salazar García</b> <i>Infierno, misericordia y persona. Aportaciones a la comprensión de una doctrina incómoda desde la teología de la persona de Ioannes Zizioulas</i> .....	393-416
<b>Ianire Angulo Ordorika</b> <i>Abusos en la Iglesia: sarx y logos al servicio del agape</i> .....	417-434
<b>Ignacio Rojas Gálvez</b> <i>Sarx y Soma en el cuarto evangelio</i> .....	435-459
<b>Enrique Gómez García</b> <i>Recosmificar la teología: un reto in fieri</i> .....	461-489
<b>Susana Vilas Boas</b> <i>Logos, sarx and agape: theological and pastoral perspectives for nowadays</i> .....	491-512
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	513-540
<b>LIBROS RECIBIDOS</b> .....	541-542



**INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**  
**Servicio de Publicaciones**



FECYT-443/2024  
Fecha de convocatoria: 30 de julio de 2021 (7ª convocatoria)  
Válido hasta: 24 de julio de 2025