

## LA VIE COMME JOIE ET DONATION. DU CONSENTEMENT À LA VIE

LIFE AS A GIFT AND DONATION. FROM THE CONSENSUS TO THE LIFE

RAMON CAIFFA<sup>1</sup>

**Abstract:** The conception of life as a source of joy is not obvious, for it presupposes a concrete action of the subject: man must consent to his life. Thus, in order to experience the joy of life, it is necessary to learn to love it and to look at it attentively in order to accept it completely. This concept, however, can give rise to doubts because it can be confused with that of resignation. The article analyses life as a gift, and wants to explain some key concepts of the reflection of Martin Steffens: i.e., the conceptual couples *consentement-résignation* and *espoir-espérance*, in order to show not only how they differ between them but also what is their primary and original function, within a phenomenology of life.

**Keywords:** philosophy of life, donation, grace, hope, phenomenology.

**Résumé:** La conception de la vie comme source de joie n'est pas évidente car elle présuppose une action concrète du sujet: l'homme doit consentir à sa vie. Il est ainsi nécessaire pour éprouver la joie de la vie, d'apprendre à l'aimer et à la regarder attentivement afin de l'accepter totalement. Le concept de consentement peut toutefois engendrer des doutes parce qu'il peut être confondu avec celui de résignation. Cet article analyse la vie comme donation, afin d'expliquer certains concepts clés de

**Resumo:** A concepção da vida como fonte de júbilo não é óbvia, porque pressupõe uma ação concreta do sujeito: o homem deve consentir a sua vida. Há, portanto, necessidade de experimentar a alegria da vida, para aprender a amar e observar cuidadosamente a aceitá-la totalmente. O conceito de consentimento, no entanto, pode causar dúvidas, porque pode ser confundido com resignação. O artigo analisa a vida como um dom, para explicar os principais conceitos de reflexão de Martin

---

<sup>1</sup> PHD student, Institut Catholique de Toulouse(ICT). email: [ramon.caiffa@gmail.com](mailto:ramon.caiffa@gmail.com). ORCID: ID <http://orcid.org/0000-0003-3541-0627>

la réflexion de Martin Steffens à savoir les couples conceptuels *consentement-résignation* et *espoir-espérance*. Cela afin de montrer non seulement comment ils diffèrent entre eux, mais aussi ce qu'est leur fonction principale et propre, à l'intérieur de phénomènes de vie.

**Mot clés:** philosophie de la vie, donation, grâce, espoir, espérance.

Steffens, a saber: os pares conceptuais *consentement-résignation* et *espoir-espérance*. *consentimento-resignação*. Espero mostrar não só como eles diferem entre si, mas também que é a sua função principal e original dentro de uma fenomenologia da vida.

**Palavras-chaves:** filosofia da vida, doação, graça, esperança, fenomenologia.

## 1. L'originaire passivité.

Le premier geste dont nous avons souvenir est tout simple: il s'agit d'ouvrir les yeux. Grâce à cet acte originaire – acte d'ouverture par excellence – nous commençons à prendre conscience de la vie qui nous entoure. En effet, nous ouvrons les yeux et nous commençons à apercevoir ce qu'il y a devant nous, le monde, l'être. Il était là avant nous et il sera là après nous; à nous de le concevoir.

La première action de l'homme est de s'apercevoir de l'existence du monde qui s'étend devant lui; ce monde qui a été sa demeure depuis toujours. À cet homme – que nous sommes tous – il ne reste qu'à voir et constater qu'il est en retard par rapport à la phénoménalité qui s'impose à lui indépendamment de sa volonté. Nous sommes en vie, mais nous n'avons pas demandé à l'être. La vie est un don qui nous a été octroyé à l'origine.

Affirmer que la vie est un don, revient à révéler qu'elle est le fruit d'une action gratuite; elle se veut généreuse. Le premier problème que nous devons considérer est donc celui du statut de la *Gegebenheit* elle-même; de la donation. Qu'est-ce qu'un don?

C'est le philosophe français Gabriel Marcel qui nous invite à réfléchir sur la nature du don, en le distinguant du simple échange :

Qu'est-ce que le don? Faut-il le regarder comme un simple transfert? La réflexion la plus élémentaire montre que non. [...] Transférer, ce serait simplement faire passer un certain objet, un certain avoir d'un compte à un autre. Or, même si matériellement cette opération a effectivement lieu, elle se présente à moi, et aussi à celui qui reçoit, comme l'expression de quelque chose de tout différent<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, Vol II, (Paris: Aubier, 1951), 119.

Or, pour être authentique, un don ne demande pas seulement la gratitude de l'action, mais aussi une disposition d'âme particulière, voire une vertu, celle de la générosité. «L'âme du don, c'est la générosité, et il est bien clair que la générosité est une vertu [...]»<sup>3</sup> et en ce sens, «elle est la vertu qui sous-tend le don»<sup>4</sup>. Affirmer que l'âme du don est une vertu n'implique pas qu'elle en soit la cause matérielle<sup>5</sup>, cela ferait du don un simple transfert, mais implique qu'elle en est le principe immatériel et vital. Pour cette raison, nous pouvons bien sûr dire qu'il ne peut pas y avoir un don sans générosité – ce qui est tout-à-fait légitime – mais nous ne pouvons pas dire que le don ait une cause proprement dite. Dès lors, dire que A est la cause de B signifie affirmer que B résulte de A. Or, nous pouvons nous demander si le don «résulte», est un effet de cause, s'il est le résultat d'une certaine opération.

Cependant, quand nous songeons au don, nous avons tout de suite l'impression contraire, car: «le don ne résulte pas, il jaillit»<sup>6</sup>. Ce qui résulte n'est jamais le don, mais le transfert où la logique du *do ut des* – ou «logique du sacrifice» peut être établie. Cela sera mieux éclairé par la suite.

Le concept de générosité, dit Gabriel Marcel, rappelle celui de liberté, mais surtout celui d'inconditionnalité: «[...] le don se présente avec un certain caractère d'inconditionnalité»<sup>7</sup>. La générosité en effet, est inconditionnelle par excellence, car elle n'est rien d'autre que «une flamme qui se nourrit d'elle-même mais qui ne doit pas se complaire [...]»<sup>8</sup>. Cette dernière phrase implique que ce qu'elle engendre – le don – ne doit pas être source de satisfaction personnelle, mais rester «une lumière qui serait joie d'être lumière»<sup>9</sup>, en se sauvant ainsi de ce qui menace toute générosité – l'égoïsme. Or, affirmer que le don est inconditionnel et, *a fortiori*, le fruit de la générosité et de la prodigalité du donneur, équivaut à dire que nous ne choisissons pas vraiment de recevoir un don, mais au contraire, que ceci nous est offert, n'étant rien d'autre que le fruit d'une action libre et généreuse du donneur.

<sup>3</sup> Marcel, *Le mystère de l'être*, 119-120.

<sup>4</sup> Miklos Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, (Paris: Harmattan, 2016), 85.

<sup>5</sup> La cause d'un événement est, à proprement parler, ce qui détermine cet événement. La cause est alors sa raison; son motif. Cependant le don n'advient pas, à proprement parler, pour un motif ou à cause de quelque chose, mais il est libéré de chaque relation cause-effet. En effet, dans un discours comme le notre la phrase «donner à cause de...» n'aurait pas de sens. Par contre, l'âme de quelque chose est le principe vital qui l'anime; du don lui-même.

<sup>6</sup> Marcel, *Le mystère de l'être*, 121.

<sup>7</sup> Marcel, *Le mystère de l'être*, 119.

<sup>8</sup> Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, Vol I, (Paris: Aubier, 1951), 120.

<sup>9</sup> Marcel, *Le mystère de l'être*, 120.

Plus précisément, il faut ajouter qu'on ne donne pas en vue d'une fin déterminée. Par exemple pour s'attacher au bénéficiaire par des liens de reconnaissance. Donner n'est pas séduire. [...] Donner, c'est répandre, c'est se répandre<sup>10</sup>.

De cela ne saurait ne pas dériver que le don consiste en une action gratuite, libérale et unilatérale du donneur. En effet, nous ne donnons jamais en vue d'une fin déterminée; sous peine de réduire la portée de la donation et au même coup du don lui-même. Autrement dit, le don n'a pas besoin de la réciprocité pour se déployer: «La logique du don, en effet, ne se mesure pas à l'équivalence de l'échange, mais au caractère unilatéral de l'offre»<sup>11</sup>. Encore, le don, étant le fruit d'une action gratuite du donneur est à proprement parler *gratis*, étant au-delà de chaque logique utilitariste, ou comme dit Steffens, de chaque «logique du sacrifice» ou «toujours nous croyons qu'il faut payer ou faire payer»<sup>12</sup>. Dès lors, comme il a été souligné: «le don n'est pas un découlement immanent et automatique en vue d'un résultat mais quelque chose de gratuit et libre»<sup>13</sup>.

C'est exactement cela qu'il faut apprendre à nouveau: savoir accepter le don. «Nous ne savons pas recevoir»<sup>14</sup>, car nous songeons que tout à un prix, tout est un *do ut des*; tout est sacrifice. Mais, en raison de cette libéralité, le don ne contemple pas le *do ut des*: Dire par exemple à quelqu'un:

Je te donne cette maison, mais à condition que tu n'y introduise que tel changement spécifié par moi, ou que tu n'y reçoives que telles personnes dont je te donnerai le nom», ce n'est pas vraiment donner<sup>15</sup>.

Continuons notre raisonnement sur la grâce.

La grâce, en tant qu'âme du don est, *a fortiori*, le don du don, le don par excellence, bref, le premier don donné, que l'on reçoit<sup>16</sup>. *Gratis* signifie aussi que non seulement nous n'avons rien fait pour mériter la grâce, car, en tant qu'action gratuite et généreuse, «n'est pas à être mérité»<sup>17</sup>, mais aussi que

<sup>10</sup> Marcel, *Le mystère de l'être*, 120.

<sup>11</sup> Enzo Bianchi, *Don et pardon*, (Paris : Albin-Michel, 2015), 11-12.

<sup>12</sup> Martin Steffens, *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*, (Salvador: Poche marabout, 2016), 67.

<sup>13</sup> Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 84.

<sup>14</sup> Denis Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi, Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, (Paris : Seuil, 1991), 89.

<sup>15</sup> Marcel, *Le mystère de l'être*, 119.

<sup>16</sup> Cela est d'ailleurs le sens du mot gratuité. Ce terme ne saurait, en effet, dériver que du substantif grâce. Ce dernier est dérivé, à son tour, du latin *gratus*, *a*, *um*. La grâce est, *ipso facto*, une faveur gratuite et que l'on n'a rien fait pour mériter.

<sup>17</sup> Bianchi, *Don et pardon*, 24.

nous recevons sans avoir demandé et que d'une manière assez provocatrice, nous *subissons* le don; en effet, nul n'a décidé de recevoir quoi que ce soit<sup>18</sup>. Et pourtant notre premier acte, disions-nous, consiste à constater que l'on est en vie; que l'on est *là* – qu'il est toujours un *ici* – et que tout ce qui nous entoure est un don; une *Gegebenheit* originaire. «Qu'as-tu que tu n'aies reçu?» (1Cor. 4, 7).

Or, affirmer que la vie est un don signifie reconnaître que nous l'avons reçue et ce, même sans rien demander; comme dit Martin Steffens, elle est quelque chose qui nous arrive: «Ma propre vie est quelque chose qui ne m'est pas d'abord propre: elle est quelque chose qui *m'arrive*.»<sup>19</sup>. Sans faire trop de bruit, la vie s'impose à nous et se fait en nous sans nous: «On arrive sur les lieux de sa vie comme sur les lieux d'un crime: toujours trop tard. Chacun est mis au monde avant d'avoir pu choisir ou décider quoi que ce soit. On reçoit la vie sans l'avoir demandée»<sup>20</sup>.

Il faut l'admettre donc: la vie est une *passivité originaire*; dit autrement entre la vie et moi il y a un sujet agissant de trop: ««Être vivant»: mélange étrange d'activité, que dit le participe présent «vivant», et d'irréductible passivité, rendue ici par le verbe «être»»<sup>21</sup>. Paul Ricœur, à témoigner ce fait disait qu'«on se trouve posé dans l'être, avant de pouvoir poser volontairement aucun acte»<sup>22</sup>. C'est ainsi que nous pouvons chercher à fonder philosophiquement la thèse pessimiste, car si personne n'a demandé à exister, alors, peut-être, il vaudrait mieux ne pas être né. En effet, pour la liberté humaine, l'existence est un mal, parce que «il lui manquera toujours d'avoir été voulue»<sup>23</sup>. Or, devant cette vie passivement reçue, qui se fait en nous sans nous, nous nous demandons parfois, s'il n'aurait pas été mieux de s'effondrer dans le royaume de la mort; nous nous demandons si, pour nous, produits de cette volonté involontaire, il n'aurait pas été mieux de n'être jamais nés.

La vie est donc quelque chose qui se fait en nous sans nous et que, selon une formule à la fois terrible et inquiétante, *m'a fait*. C'est ainsi que nous

---

<sup>18</sup> Refuser un don est toujours en notre pouvoir. En effet, on est toujours des êtres libres et l'on a, à proprement parler, la liberté de décider si accepter tel ou tel don. Toutefois, on n'a pas la liberté d'empêcher au donneur de donner. Autrement dit, on peut refuser de recevoir, mais on est contraint à constater l'offre; le don. Le don est expression de l'inconditionnel; de l'amour qui ne demande rien d'autre que la grâce de savoir accueillir le don lui-même. C'est ainsi que, si l'homme donne, c'est parce qu'il est capable d'aimer – *capax amoris*.

<sup>19</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 8.

<sup>20</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 7.

<sup>21</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 13.

<sup>22</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, Vol. 1, «*Le volontaire et l'involontaire*» (Paris: Aubier, 1950), 407.

<sup>23</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 12.

pouvons retenir le cri désespéré de Job qui maudit sa naissance : «Périssent le jour qui me vit naître et la nuit qui a dit «Un garçon a été conçu.». Ce jour-là qu'il soit ténèbres, que Dieu, de là-haut, ne le réclame pas, que la lumière ne brille pas sur lui! (Job. 3,1-4); et qui réclame la mort: Pourquoi ne suis-je pas mort au sortir du sein, n'ai-je péri aussitôt enfanté? Pourquoi c'est-il trouvé deux genoux pour m'accueillir, deux mamelles pour m'allaiter?» (Job. 3, 11-12).

Dans le livre de l'*Ecclésiaste*, nous retrouvons la même invocation: «[...] Alors je félicite les morts qui sont déjà morts plutôt que les vivants qui sont encore vivants. Et plus heureux que tous les deux est celui qui ne vit pas» (Eccles. 4, 2-3). C'est donc l'«être en vie»; l'être vivant, *hic et nunc*, et exister qui constituent le premier grand affront fait à l'homme. Comment pourrait-il en être autrement si la vie nous agit? Comment pourrait-il en être autrement si nous sommes originellement posés dans la vie sans l'avoir demandé, et donc originellement passifs?

C'est le philosophe roumain Émile Cioran qui résume cela en exclamant: «pourquoi tout cela? Parce que je suis né»<sup>24</sup>, ou encore, de conséquence, «qui ne voit pas la mort en rose est affecté d'un daltonisme de couleur»<sup>25</sup>. Cette invocation amère de Albert Caraco est l'emblème de ce que nous venons de dire:

Saint, saint, saint est le feu, qui nous affranchira du monstre et de ses œuvres monstrueuses ! Qu'est-il aimable, le chaos vengeur ! et que la mort seconde est belle ! et que nous sommes bienheureux de les attendre et de savoir que l'un et l'autre sont inévitables!<sup>26</sup>,

ou encore:

Heureux les morts ! et malheureux trois fois ceux qui, à pris de folie, engendrent ! Heureux les chastes ! Heureux les stériles ! Heureux même ceux qui préfèrent la luxure à la fécondité ! Car, à présent, les Onanistes et Sodomites sont moins coupables que les pères et les mères de famille, parce que les premiers se détruiront eux-mêmes et que les seconds détruiront le monde, à force de multiplier les bouches inutiles<sup>27</sup>.

Cependant, nous pouvons constater que bien que nous n'ayons pas choisi de vivre, notre existence ne se passe pas entièrement dans la passivité. L'homme est libre; il a toujours le pouvoir de dire *non* et de refuser ce qu'il a reçu. «Fort de ma conscience d'exister, je suis désormais moins porté par

<sup>24</sup> Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né* (Paris: Gallimard, 1920), 9.

<sup>25</sup> Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume* (Paris: Gallimard, 1997), 146.

<sup>26</sup> Albert Caraco, *Le bréviaire du Chaos*, (Lausanne : l'Âge d'Homme, 1982), 56.

<sup>27</sup> Caraco, *Le bréviaire du Chaos*, 125.

la vie que je n'aurais désormais à la porter. Privilège de l'homme, qui peut dire non aux impulsions premières de la vie en lui.»<sup>28</sup>. Jusqu'où devrait aller ce refus? Jusqu'au suicide? Carrément oui, car Il n'y a pas d'homme sans ce pouvoir de dire non et de refuser la vie. Dans cette optique, le suicide est l'acte suprême de la liberté humaine, face à la passivité de la vie. Toutefois, l'homme n'a pas seulement le pouvoir de dire non, mais il a aussi un autre pouvoir beaucoup plus intéressant: celui de dire *oui* et de consentir à sa vie. Il faut, en effet, nécessairement prendre une position; «il faut dire *oui*, il faut dire *non*, mais il faut dire<sup>29</sup>.

En effet, nous avons deux attitudes différentes face à cette passivité: soit le suicide, qui reste toujours une expression de la liberté humaine, soit le consentement à l'existence. Ici, il sera abordé cette seconde attitude qui est le consentement à l'existence.

## 2. Consentir à la vie.

Du moment où nous ouvrons les yeux, nous réalisons que nous sommes en vie.

Du premier souffle qu'on inspire, celui qui gonfle pour la première fois les deux petites poches au fond de ma poitrine, jusqu'au souffle qu'on rendra dans une paix soudainement acquise, du début à la fin de ma vie, j'apprends que je suis<sup>30</sup>.

Nous apprenons la première vérité qui intervient comme une véritable prise de conscience : «*je suis, j'existe*». C'est la vérité que Descartes appela *cogito*. ««*Ego sum, Ego existo, quoties a me profertur, vel mente concepitur, necessario esse verum – Je suis, J'existe, est nécessairement vrai, chaque fois que je la dis à moi-même, ou que je la conçois en mon esprit*»<sup>31</sup>.

Grâce à cette intuition, nous comprenons que ce que nous avons passivement reçu, le don de la vie, «qui a toujours commencé sans moi» est une aventure à savourer, car «[elle] ne peut se faire sans moi»<sup>32</sup>. C'est à nous donc de choisir; à nous d'explorer, de vivre; d'écrire l'histoire de notre vie. Nous pouvons même renverser la sentence dite avant; en effet, nous découvrons que ce qu'originellement se fait en nous, sans nous – ne peut pas se faire complètement sans nous; bref elle demande notre aide non pas pour se

<sup>28</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 16.

<sup>29</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 19.

<sup>30</sup> Martin Steffens, *Vivre, croire et aimer*, (Salvador: Poche marabout, 2015), 14.

<sup>31</sup> *Meditatio II*, AT, VII, 25, 12-13.

<sup>32</sup> Steffens, *Vivre, croire et aimer*, 14.

faire, mais pour se déployer.

Bref, ma vie recommence chaque fois que j'ose croire en son sens, dans un geste de confiance. Ma vie commence plusieurs fois par an, sitôt que je me laisse à nouveau séduire par elle, dans la joie du jour qui se lève ou le bonheur paisible de la nuit qui tombe. Ma vie prend souffle chaque fois que je cède sous l'une de ses menaces<sup>33</sup>.

Lorsque nous prenons conscience de notre être et de la possibilité que nous avons de choisir l'attitude que nous voulons adopter par rapport à la vie, nous nous retrouvons dans une situation de choix: dire oui à l'existence ou, en disant non, tomber dans le désespoir et dans le pessimisme. Il y a là un enjeu décisif, car il faut toujours décider; il faut toujours dire; oui, non, mais il faut dire: «Que ton oui soit oui, et que ton non soit non. » (Mt. 5,37). Mais que ce *oui* veut-il dire? Qu'est-ce que *consentir* à la vie? Consentir à la vie veut dire adresser un oui sans réserve à la vieille-même: «C'est valider ce qui est, c'est en épouser le donné»<sup>34</sup>. Dire *oui* à la vie signifie non seulement l'accepter, mais aussi constater, dans cet acte, un surpassement de la volonté propre qui s'ouvre généreusement vers ce qui n'a pas été voulu. En effet, même si le don originaire nous a été octroyé sans notre consentement, même si nous arrivons toujours en retard, nous pouvons cependant valider ce qui a été donné; nous pouvons chercher à reconduire le réel à notre désir; bref nous pouvons l'aimer.

Nous constatons alors, que, bien que nous ne puissions pas consentir qu'à ce que nous n'avons pas choisi, «par là nous est donné de choisir même ce qu'on n'a pas originairement choisi»<sup>35</sup>.

Encore, consentir à la vie signifie tout d'abord signer avec elle un pacte, en l'assumant et en se réconciliant pleinement avec elle; même dans l'épreuve. C'est ce que dans l'ouvrage théâtral *Nathan le sage*, Lessing fait dire à Nathan. Après que les chrétiennes aient assassiné toute la famille de Nathan, y compris ses sept fils, et qu'il est resté trois jours à pleurer et à se déchaîner contre Dieu, il exclame, en consentant à sa vie: Mais, peu à peu, la raison revint. Elle me dit d'une voix douce:

Et pourtant, Dieu existe. Et pourtant, c'est aussi un décret de Dieu, cela ! Allons! Viens! Mets-en pratique ce que tu as depuis longtemps compris, et qui n'est certainement pas plus difficile à mettre en pratique qu'à comprendre, si seulement tu le veux. Lève-toi!

<sup>33</sup> Steffens, *Vivre, croire et aimer*, 15.

<sup>34</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 19.

<sup>35</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 21.



Je me suis levé, et j'ai crié à Dieu:

Je le veux! Si seulement tu veux que je le veuille! A ce moment-là, vous êtes descendu de cheval et vous m'avez tendu l'enfant, enveloppée dans votre manteau. — Ce que vous m'avez dit alors, ce que je vous ai répondu, je l'ai oublié. Je ne sais qu'une chose: j'ai pris l'enfant, je l'ai portée sur ma couche, je l'ai embrassée, je suis tombé à genoux, et j'ai sangloté: Mon Dieu, sur les sept, en voilà déjà un de retour!<sup>36</sup>.

Consentir à ce qui est signifie donc, *accepter* et *vouloir* même ce qui s'impose à nous. Acte très étrange, car il ne fait rien d'autre que prendre acte. Vouloir ici ne signifie rien d'autre qu'aimer; c'est-à-dire donner son aval à ce qui est; à la réalité. Or, qu'est-ce que vouloir?

Gabriel Marcel, dans son *Journal métaphysique* du 1929, écrit: « Il me semble que vouloir c'est en somme s'engager, j'entends par là engager ou jouer sa propre réalité: c'est se mettre dans ce qu'on veut »<sup>37</sup>, en liant ainsi volonté, réalité et engagement. Aimer ce qui est, à savoir vouloir la réalité, c'est s'engager. C'est l'essence de l'engagement qu'il faudra alors analyser.

Nous pouvons noter que l'acte de s'engager implique toujours une certaine ouverture de soi, à savoir un *s'exposer*. « je m'engage dans la mesure où je m'expose [...] »<sup>38</sup>. Du moment où nous nous engageons, non seulement nous nous exposons, mais en le faisant la *barrière invisible* qui nous séparait du réel est en même temps supprimée. Cela veut dire que l'indifférence originelle, qui «était liée à un jugement implicite d'irréalité»<sup>39</sup>, est surpassée. «Maintenant tout est changé. C'est dans mon univers que cette histoire arrive; il ne m'est plus possible de ne pas prendre position par rapport à elle»<sup>40</sup>. Mais prendre position signifie s'engager et s'engager signifie promettre. Quel est l'objet de la promesse? Que promettons-nous ?

Nous promettons de *consentir* à la vie, de savoir lui adresser *librement* notre oui, bref d'accepter et donner notre aval «à ce qui s'est fait en amont»<sup>41</sup>.

C'est d'ailleurs ce que demande la prière, soit-elle chrétienne ou athée: car toute prière en fin des comptes demande: «*Fiat voluntas tua* - que ta volonté soit faite». Consentir est donc cet acte d'union de la volonté à la réalité et l'union de la volonté à la réalité est, *strictu sensu*, l'engagement.

C'est ainsi que nous pouvons noter comme les deux actes de réconciliation et d'assomption sont indissociables; en effet, comme disait Nietzsche,

<sup>36</sup> Dominique Lurcel, trad. G. E. Lessing, *Nathan le sage* (Paris: Gallimard, 2006), 80.

<sup>37</sup> Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, (Paris: Gallimard, 1997), 183.

<sup>38</sup> Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, (Paris: Gallimard, 1940), 150.

<sup>39</sup> Marcel, *Du refus à l'invocation*, 150.

<sup>40</sup> Marcel, *Du refus à l'invocation*, 150.

<sup>41</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 21.

dire oui à la vie consiste surtout à se réconcilier avec elle:

Je veux apprendre toujours davantage à considérer comme la beauté ce qu'il y a de nécessaire dans les choses: c'est ainsi que je serai de ceux qui rendent belles les choses. *Amor fati* : que cela soit dorénavant mon amour. Je ne veux pas entrer en guerre contre la laideur. Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser les accusateurs. *Détourner mon regard*, que ce soit là ma seule négation ! Et [...] somme toute, pour voir grand : je veux, quelle que soit la circonstance, n'être que pure adhésion!<sup>42</sup>.

Encore une caractéristique propre au consentement, doit être dégagée. En fait, nous avons dit que consentir c'est s'engager à vouloir, vouloir s'engager, bref, tout en étant la même chose, s'*exposer*. Or, s'exposer est toujours un s'exposer pour... et s'exposer pour la vie ne signifie rien d'autre que vouloir coïncider avec elle: «Aucun engagement n'est possible si nous-même coïncidons avec notre vie»<sup>43</sup>. Mais, la phrase «coïncider avec sa propre vie» est très loin d'être claire et elle demande une explication. Coïncider avec sa propre vie signifie être parfaitement impliqué et engagé en elle; c'est-à-dire reconnaître que dans le *mystère* qu'elle exprime, elle s'avère être une question qui nous concerne nous-même. Encore, coïncider avec sa propre vie ne signifie rien d'autre que ce que Marcel veut dire avec le terme de *disponibilité*; être disponible à accepter la vie, bref à accepter ce qui originellement s'impose à nous et qui maintenant fait partie de nos existences. C'est l'amour pour le réel qui inspire non pas un détachement, mais un engagement total, voire une participation plénière à l'être: «ce détachement [...] se réalise à l'intérieur même de l'être. Il est manifeste que le saint ne se dégage des choses et de la préoccupation des choses que pour participer plus directement [...] »<sup>44</sup>. Mais ce dégagement est, *a fortiori*, un acte libre et l'acte libre par excellence car: «le consentement libre en nous la vie en nous libérant de notre exigence d'ordre et de sens. La vie dévoile ses secrets quand on les lui laisse dire, et non quand on l'assigne au tribunal de notre entendement»<sup>45</sup>. Mais ce tribunal n'est rien d'autre que celui de l'amour; aimer la vie pour dégager son sens caché.

Toutefois, nous pouvons prévoir une objection au-delà de la difficulté propre de ce propos. Le pessimiste peut toujours affirmer que le consentement est simplement une ruse, car, en réalité, il dit *oui* à ce qui nous est

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 276, trad. Patrick Wotling (Paris: Flammarion, 1997), 146-147.

<sup>43</sup> Pietro Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, (Bruges: Desclée de Brouwer, Bruges, 1953), 89.

<sup>44</sup> Marcel, *Du refus à l'invocation*, 80.

<sup>45</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 35.

imposé et sur quoi nous ne pouvons rien faire: en ce sens, le consentement ne serait pas un signe de grandeur d'âme, mais de faiblesse: nous disons *oui* à la vie seulement parce que nous nous résignons à cette nécessité qui nous constitue.

Il faut cependant faire une distinction nette entre consentement et résignation, car si toutes les deux sont des attitudes qui mènent à dire oui à la vie, le oui de l'un diffère du oui de l'autre.

### **3. Consentement et résignation: pourquoi la vie est belle même dans l'épreuve?**

La bonne résolution que fait Nietzsche est-elle vraiment une résolution, étant donné qu'il ne fait rien d'autre que d'accepter et de résoudre ce qui est?

En effet, nous pouvons penser que là, il y a une ruse de la raison qui s'obstine et se berce d'illusions lorsqu'elle pense choisir ce qu'elle n'a pas choisi du tout. Dans une telle optique, le consentement ne serait rien d'autre qu'une simple résignation; un aval. Mais la résignation n'est-elle pas un signe de faiblesse, alors que nous avons dit que le consentement est la marque d'une certaine grandeur d'âme? Aussi, nous avons que consentir c'est s'engager; mais se résigner n'est-il pas le contraire de tout engagement?

Le résigné, en disant *oui* à tout, démontre non seulement ne pas prendre la vie au sérieux, mais aussi d ne pas vivre authentiquement. Autrement dit, le résigné est, à proprement parler, celui qui en ne prenant pas la vie au sérieux refuse de s'engager. Or, du moment que le consentement implique l'engagement, nous sommes contraints de dire que la résignation, n'impliquant ni la disponibilité ni la promesse, est tout à fait différente de la résignation. Cette dernière, à bien voir, a simplement l'apparence du consentement – en fait elle consiste bien entendu à dire oui – mais: «La résignation est de ce *oui* qu'on dit de but des lèvres. Son intensité est lâche comme le sont ses filets.»

Il faut alors établir une distinction nette entre consentement et résignation, car le oui de l'un est différent du tout oui de l'autre.

Nous pouvons pour mieux éclairer ce concept, faire un parallélisme entre l'optimiste et le résigné. Dans le paragraphe précédant, nous avons souligné la double importance de s'engager et de participer à la vie. Or, nous pouvons nous demander si celui qui se définit optimiste, est engagé dans le réel ou pas. En effet, nous avons l'impression que l'optimiste peut dire oui à tout tant qu'il n'est pas engagé dans le réel, tant qu'il peut mettre une distance entre lui-même et les choses, et dire pour cette raison même «tout ira bien». L'optimiste est le spectateur superficiel de la vie, qui refuse de s'engager et qui, en raison de ce motif, «peut dire *oui* à tout, même au mal par lequel

il se laisse abattre.»<sup>46</sup>. Spectateur superficiel signifie prétendre pouvoir se détacher de cette vie pour la regarder de l'extérieur et pourtant ceci est absurde. En effet, personne ne peut se détacher ainsi de la vie; Marcel l'a bien dit en affirmant qu'en cet acte se cache une présomption: «[c'est à dire] une position présomptueuse d'une intelligence pure qui prétendrait considérer l'univers d'en haut»<sup>47</sup>. L'optimiste peut dire oui à tout, car il se détache de la vie; il prétend que cette vie ne pourra jamais le toucher. La résignation, étant, donc, de l'ordre de tout-va, n'est qu'une simple adhérence et son *oui* n'est que pure apparence. «La résignation, en baissant les bras, en les privant soudain du tonus qui tient le mal éloigné, les ouvre à tout-va»<sup>48</sup>.

Contrairement à la résignation, il y a cette autre attitude autre attitude qui, bien qu'elle consiste toujours à dire *oui*, est complètement différente de la première; c'est ce que nous avons appelé consentement. Consentir signifie, en offrant son adhésion à ce qui est puissant dans la vie, dire un *oui* véritable à l'existence. Toutefois, par là, il circonscrit son champ d'adhésion: tout *oui* véritable dit non à la mort. Le consentement sait donc dire *non* au scandale.

Consentir à la vie signifie embrasser le réel pour mieux le comprendre; pour mieux redistribuer ses armes, afin d'affronter le mal. «Consentir, c'est voir ce qui est, pour ne plus pleurnicher sur ce qui aurait dû être.»<sup>49</sup>. L'homme qui consent ouvre énergiquement les bras pour accueillir le réel tout entier en disant «si c'est mon épreuve, je la vivrai», car «je veux vivre, malgré tout». Cette doctrine est donc d'abord, la reconnaissance de la limite du pouvoir humain sur les choses, pour arriver à accepter le réel tel qu'il est. Accepter le réel signifie s'offrir à accueillir le présent dans une «active adoption de la nécessité.»<sup>50</sup>, afin de ne plus se crisper dans l'épreuve; afin de ne plus dire «si seulement...». Il est donc possible de dire que le consentement n'a rien du laisser-aller, mais il est de l'ordre du laisser-être. Laisser-être signifie être prêt à accueillir l'épreuve quand elle se présente. Accepter le réel en vue du moment de tentation, du mieux qu'on peut. La souffrance est scandaleuse; elle est parfois l'intrusion du non-sens total dans la vie. Mais, si nous ne pouvons la comprendre, nous pouvons l'accepter comme occasion; comme vraie preuve de vie, car, «[par là] on cesse de lutter contre la nécessité qui écrase pour s'employer, au cœur de celle-ci, à frayer un chemin pour la vie.»<sup>51</sup>. Par là, nous comprenons mieux les paroles du père jésuite Ernest Hello qui en s'adressant à Dieu dit «L'homme ne peut vous comprendre, mais il peut vous

<sup>46</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 27.

<sup>47</sup> Marcel, *Du refus à l'invocation*, 80.

<sup>48</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 27.

<sup>49</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 28.

<sup>50</sup> Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 322.

<sup>51</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 29.

dire *Amen*»<sup>52</sup>; telle est mon épreuve et je ne comprends pas, mais je l'accepte comme partie intégrante de la vie.

Accepter; consentir et aimer la vie même dans l'épreuve; voilà une chose vraiment difficile. Mais le contraire ne serait-il pire? Avoir un monde sans épreuves et centré sur soi-même ne serait-il pas ennuyant?

Otez l'épreuve: vous avez un monde à votre proportion, ajusté à vous. «sur mesure»... Mais qu'elles sont petites, ces mesures! Oui, ce monde est un enfer: confiné à notre désir, c'est-à-dire, finalement à notre lubie, à notre angoissante peur de manquer, de ne pas posséder assez. À un tel monde, désiré sur le papier, vous finiriez [...] par préférer le monde tel qu'il est. [...] Il est intéressant de remarquer que nous travaillons toute notre vie à adapter notre milieu à nos désirs, alors même que si une telle adaptation était menée à terme, dans le meilleur des mondes, elle serait d'un ennui inexorable<sup>53</sup>.

Un monde qui n'est pas centré sur nous-même; voilà ce que nous rappelle l'épreuve:

En me résistant, le monde me rappelle qu'il est plus grand que moi[...] Si le monde était centré sur moi, il serait mesquin comme je le suis parfois, enroulé sur mon petit moi, emberlificoté dans mes nœuds! Mais, parce qu'il a l'amplitude d'une contrée sauvage [...] ce monde me contraint au décentrement. C'est-à-dire à la possibilité d'un authentique partage. L'épreuve [...] est avant tout une piqure de rappel: je ne suis pas le centre du monde<sup>54</sup>.

Il faut accepter l'épreuve comme partie intégrante de la vie, dans sa difficulté intrinsèque: il est difficile d'aimer l'épreuve, mais ne pas la reconnaître serait encore pire; en effet à la fin de la tige épineuse, il y a toujours une rose.

Grands obstacles et petites contrariétés ne sont pas une objection à la vie: elles sont au contraire autant d'occasions de lui prouver notre fidélité. Le consentement à l'épreuve est une preuve d'amour<sup>55</sup>.

Autrement dit: «C'est [...] croire, voire savoir, que tout le réel est réel, que le réel autrement dit est plus grand que l'idée qu'on s'en fait: il est plus que la dimension où on veut l'enfermer notre désespoir.»<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Ernest Hello, *Prières et Méditations* (Paris, Arfuyen, 1993), 39.

<sup>53</sup> Martin Steffens, *La vie en bleu. Pourquoi la vie est belle même dans l'épreuve* (Salvador, Poche Marabout, 2016), 36-37.

<sup>54</sup> Martin Steffens, *La vie en bleu*, 37.

<sup>55</sup> Steffens, *La vie en bleu*, 13.

<sup>56</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 30.

Si avant a été introduit le concept de disponibilité, il peut ici, être avancé celui d'indisponibilité. Être indisponible signifie ne pas vouloir s'engager et, *ipso facto*, refuser d'accorder sa volonté au réel. Or cela n'est rien que la conséquence de la résignation proprement dite, voire de l'optimiste qui du haut de sa *turris eburnea*, prétend non seulement exprimer un jugé sur le monde, mais, en constatant qu'il y a effectivement les épreuves, il en conclut simplement l'absurdité du monde.

Toutefois, ce jugement sur le monde n'est pas seulement absurde, mais aussi inadéquat; procédons à un raisonnement. Songeons qu'il puisse y avoir un monde sans épreuve, ni douleur, ni maladie. Or, il pourrait nous être demandé si ce monde désiré est en réalité désirable. La question demeure; un monde sans épreuve serait-il souhaitable?

Aussitôt que l'on se pose la question, nous constatons non seulement qu'un monde qui bannit l'épreuve est «sans âme ni sentiment»<sup>57</sup>, mais aussi que c'est l'épreuve elle-même qui donne le *tonus* du bien qui est. En effet, n'est-il pas vrai que s'il y a de la souffrance, c'est parce que, d'abord, il y eut de l'amour? Ou bien; apprécions-nous la santé s'il n'y avait jamais la maladie?

Si nous commençons à réfléchir sur la vraie nature de l'épreuve nous réalisons non seulement que toute chose se tient, mais aussi et surtout que «La joie est [et dévient] possible au cœur de l'épreuve»<sup>58</sup>. Finalement, il peut être affirmé que le consentement est une adhésion fidèle au réeltout entier.

#### 4. Espoir et espérance: cette petite fille du rien du tout.

L'art de consentir nous permet d'établir une distinction entre deux autres termes que nous confondons souvent: *espoir* et *espérance*. Il faudra dans ce chapitre, analyser non seulement ce que nous évoquent ces deux termes, mais aussi et surtout si ce que nous venons d'affirmer à propos du consentement peut être dit pour l'espérance. Bref, s'il est possible de dire que le consentement engendre l'espérance. Dès lors, il faudra souligner aussi qu'avec le terme d'espérance il est introduit en philosophie un concept particulier, car parler d'espérance signifie bien entendu analyser ce qu'en théologie est conçu comme une vertu. La question qui se posera est d'abord celle de la légitimité de ce discours sur l'espérance. Qu'est-ce que l'espérance?

Tout d'abord, nous pourrions considérer l'espérance comme une forme d'*attente*. Mais, dans un tel cas, nous nous demanderions aussi pourquoi le consentement aurait un lien avec cette *attente* qu'est l'espérance. Et toutefois,

<sup>57</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 73.

<sup>58</sup> Steffens, *La vie en bleu*, 17.

il convient de douter du fait que l'espérance soit une simple attente. Quand nous attendons, nous attendons toujours quelque chose que nous ne possédons pas; c'est-à-dire qui n'est pas encore *là* et que nous voudrions avoir et en jouir. C'est une : «attente angoissée ou impatiente de ce qui n'est pas encore.»<sup>59</sup>. Or, affirmer que nous attendons ce que nous ne possédons pas encore signifie non seulement que nous pouvons viser avec l'esprit la chose désirée – l'objet du désir – mais que nous savons parfaitement ce que nous désirons avoir. Nous avons l'idée de la *res* particulière que nous souhaitons avoir. Or, dans le cas échéant où l'objet de notre désir n'arrive pas, alors nous considérons que notre attente est déçue. Le problème consiste à savoir si nous sommes en droit d'affirmer que l'espérance peut être déçue et donc si cette attente peut engendrer l'espérance proprement dite.

Il faudrait, pour avancer dans notre sujet, instituer une distinction de droit entre l'espoir et l'espérance; ceci servira à montrer qu'en réalité quand nous nous référons à cette attente, nous ne parlons aucunement d'espérance mais d'espoir.

L'espoir est une façon irrationnelle de songer à l'espérance. En effet, l'espoir est toujours un *j'espère que...* Dire *j'espère que...* ne signifie rien d'autre qu'affirmer que nous espérons toujours quelque chose de particulier. Or, il est bien entendu possible de désirer qu'en effet: «il y a ici une exigence [...] qui s'interdit la continuité, un rapport d'automatisme entre mon aspiration et son exaucement »<sup>60</sup>.

Nous pouvons déjà tirer deux conclusions. Tout d'abord l'espoir ne vise pas le présent, son temps verbal est essentiellement le futur. L'espoir alors, en ne visant rien d'autre que le futur, pourrait mener ainsi à son contraire: la *déception*. Serait-il possible d'affirmer que ce qui peut être victime de la déception peut être assimilé à une vertu ou à une forme de sagesse quelconque. Gabriel Marcel répond négativement car: «l'espoir se situe dans une zone différente de la sagesse [...]»<sup>61</sup>.

L'Espoir est une non-acceptation *passive* du réel, car n'étant rien d'autre qu'attente, elle tend avant tout à subir le réel, pour ensuite espérer que par l'intervention divine, les choses puissent s'arranger. Nous pouvons alors dire que l'espoir empêche le regard, ou mieux, empêche *l'attention* au réel. Nous pouvons faire un lien entre l'espoir et l'attitude de l'optimisme, car en effet: «l'optimiste a la ferme conviction que les choses sont appelées à s'arranger, qu'on n'a qu'à attendre »<sup>62</sup>; ceci équivaut à dire que nous pourrions prendre du «recul» par rapport à la vie et que ce qui fait de l'optimiste

<sup>59</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, 31.

<sup>60</sup> Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 96.

<sup>61</sup> Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 95.

<sup>62</sup> Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 96.



un optimiste est exactement cette prétendue possibilité de prendre du recul dans sa vie et dire pour cette raison même que tout est destiné à s'ajouter. L'optimiste est en effet celui qui n'est pas *engagé* dans le réel et dans la vie et pour cette raison même il peut dire oui à tout.

Notre tentation est de s'arrêter aux apparences des choses et d'attendre que tout aille mieux demain; c'est ainsi que si les choses ne s'ajustent pas, nous tombons dans le désespoir. L'écrivain chrétien Charles Péguy dit « [...] et le facile et la pente est de désespérer et c'est la grande tentation [...] »<sup>63</sup>. De là, la première conclusion. Désespérer du réel est un péché. Or, si l'espoir peut toujours être déçue, et donc tomber dans le désespoir, l'espérance, quant à elle, a déjà surmonté le désespoir; en ce sens: « On espère toujours contre quelque chose qui nous invite au désespoir »<sup>64</sup>.

Dans cette perspective, l'espoir est ce qui se trouve à l'opposé de la disponibilité et, *a fortiori*, du consentement à proprement dit: « Dans cette perspective [celle de l'attente], la liberté se confondrait avec la disponibilité du dilettante qui est, d'une certaine manière, curieux de tout, mais sans être jamais prêt à se donner, à se consacrer à rien [...] »<sup>65</sup>. Nous sommes à l'opposé de ce qui a été affirmé à propos du consentement.

L'espérance ne consiste pas à croire que tout ira mieux demain, mais au contraire, à croire que Dieu sera toujours avec nous, même dans l'épreuve, même quand tout semble sombre. C'est pourquoi l'espérance est au-delà de chaque représentation, car elle n'est justement pas un « j'espère que », mais un *j'espère en...* et en ce sens on peut déjà voir que: « [...] l'espérance est radicalement différente de l'optimisme »<sup>66</sup>. L'optimiste est celui qui calcule et prévoit; or l'espérance est au-delà de chaque calcul et ne se confond jamais avec la raison calculatrice: « [...] l'espérance doit transcender, dépasser toute imagination »<sup>67</sup> et, *ipso facto*, « il faut renoncer à pratiquer le raisonnement causal »<sup>68</sup>. En effet cette logique utilitariste n'a pas lieu d'être avec l'espérance car elle l'a déjà surmonté; elle est au-delà: « L'espérance n'a rien d'une causalité, d'une technique »<sup>69</sup>.

Nous voyons tout d'abord, qu'il n'y a pas d'espérance là où il y a aussi la tentation de désespérer. Désespérer signifie capituler en face des adversités

<sup>63</sup> Charles Péguy, « Le porche du mystère de la deuxième vertu », *Nouvelle revue française*, (1916), 251-258.

<sup>64</sup> Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 95.

<sup>65</sup> Gabriel Marcel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, (Paris: Aubier, 1964), 190.

<sup>66</sup> Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 96.

<sup>67</sup> Gabriel Marcel, *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, (Paris: Aubier, 1963), 57.

<sup>68</sup> Marcel, *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 62.

<sup>69</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, (Paris: Aubier, 1935), p. 112.



du monde. Or, si l'espoir est une non-acceptation passive du réel, l'espérance est au contraire, une non-acceptation active et positive. C'est pourquoi Martin Steffens peut affirmer que «l'espérance quant à elle, a déjà surmonté le désespoir.»<sup>70</sup> Nous affirmons donc que l'espérance «vit de ce qui se révèle au cœur de l'abîme comme participant du Bien.»<sup>71</sup> Ceci veut dire que l'espérance porte l'homme à traiter l'épreuve comme partie intégrante de sa vie afin de la réélaborer et à la transformer, grâce à un processus créateur. Nous constatons également que le temps verbal de l'espérance n'est pas le futur, mais le présent; en effet, elle n'est pas *attente*, mais *attention* au réel qui se donne. En effet, bien que nous espérons vers «ce qui ne dépend pas de nous»<sup>72</sup>, elle ne connaît jamais le doute. En fait l'espérance est la signature d'un pacte de réconciliation ou «d'une alliance inanalysable, entre ce qui dépend de nous et ce qui nous est offert»<sup>73</sup>; une réconciliation avec le don – *the gift* qui parfois semble apparaître comme un poison – *Das Gift*.

Il faut à ce stade là, affirmer que l'espérance n'est pas la vertu de celui qui dit oui à tout, mais la vertu de celui qui sait aimer; de celui qui sait trouver la joie dans l'épreuve, car il sait que Dieu sera avec lui: «sans doute l'espérance, a un aspect d'opposition, d'une «non-acceptation» mais qui n'est jamais un raidissement »<sup>74</sup>.

L'espérance est *attention*, *réception* et *amour* du réel, du don, de la vie. Mais elle est surtout amour de l'Être, de Dieu. En ce sens au dilemme augustinien, *Credo ut intellegam, intellego ut credam*, l'espérance nous donne la solution: il faut aimer d'abord; il faut aimer le réel, la vie qui peut bien entendu être la source de joie de ce moment.

Notre grand écrivain Péguy disait, dans un véritable hymne, que l'espérance est la vertu fondamentale, car elle chapeaute toutes les autres, bien qu'elle soit toujours «humble, «chaste», «silencieuse, «pudique»<sup>75</sup>; une petite fille de rien du tout :

Cette petite fille espérance qui n'a l'air de rien du tout. Cette petite fille espérance [...] C'est cette petite fille pourtant qui traversera les mondes. Cette petite fille du rien du tout. Elle seule, portant les autres, qui traversera ces mondes révolus.<sup>76</sup>

<sup>70</sup> Steffens, *Petit traité de la joie*, p. 31.

<sup>71</sup> Steffens *Petit traité de la joie*, p. 31.

<sup>72</sup> Marcel, *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 45.

<sup>73</sup> Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 97.

<sup>74</sup> Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, 97.

<sup>75</sup> Marcel, *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 64.

<sup>76</sup> Péguy "Le porche", 252.

Ce qui est surprenant dans l'espérance est que, bien qu'elle soit la plus petite et la moins considérée de ses deux sœurs, foi et charité, c'est elle qui les fait s'accomplir:

La petite espérance s'avance. Et au milieu entre ses deux grandes sœurs elle a l'air de se laisser traîner. Comme un enfant qui n'a pas la force de marcher. Et qu'on traînerait sur cette route malgré elle. Et, en réalité c'est elle qui fait marcher les deux autres. Et qui les traîne.<sup>77</sup>

### Bibliographie:

- Benoît XVI, *La charité dans la vérité. Lettre encyclique Caritas in veritate*, (Saint-Céneré: Saint-Paul éditions, 2006).
- Benoît XVI, *Loué sois-Tu. Lettre encyclique Laudato si*, (Paris: Salvator, 2015).
- Bianchi. E., *Don et pardon*, (Paris : Albin-Michel, 2015).
- Caraco. A., *Le bréviaire du Chaos*, (Lausanne : l'Age d'Homme, 1982).
- Cioran. E., *De l'inconvénient d'être né* (Paris: Gallimard, 1920).
- Cioran. E., *Syllogismes de l'amertume* (Paris: Gallimard, 1997).
- Delumeau. J., *Ce que je crois*, (Paris: Grasset, 1985).
- Hello. E., *Prières et Méditations* (Paris, Arfuyen, 1993).
- Lurcel. D., trad. G. E. Lessing, *Nathan le sage* (Paris: Gallimard, 2006).
- Marcel G., *Être et Avoir*, (Paris: Aubier, 1935).
- Marcel. G., *Du refus à l'invocation*, (Paris: Gallimard, 1940).
- Marcel G., *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, (Paris: Aubier, 1963).
- Marcel, G., *La dignité humaine et ses assises existentielles*, (Paris: Aubier, 1964).
- Marcel G., *Le mystère de l'être*, Vol I, (Paris: Aubier, 1951).
- Marcel G., *Le mystère de l'être*, Vol II, (Paris: Aubier, 1951).
- Marcel. G., *Journal métaphysique*, (Paris: Gallimard, 1997).
- Nietzsche. F., *Le Gai Savoir*, trad. Patrick Wotling (Paris: Flammarion, 1997).
- Péguy C., "Le porche du mystère de la deuxième vertu", *Nouvelle revue française*, (1916).
- Prini P., *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, (Bruges: Desclée de Brouwer, Bruges, 1953).
- Ricœur P., *Philosophie de la volonté*, Vol. 1, «*Le volontaire et l'involontaire*» (Paris: Aubier, 1950).
- Steffens. M., *La vie en bleu. Pourquoi la vie est belle même dans l'épreuve* (Salvador, Poche Marabout, 2016).
- Steffens. M., *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*, (Salvador: Poche marabout, 2016).
- Vasse. D., *L'Autre du désir et le Dieu de la foi, Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, (Paris : Seuil, 1991).
- Vetö M., *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, (Paris: Harmattan, 2016).

---

<sup>77</sup> Péguy "Le porche", 252