



uOttawa

l'Université canadienne  
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES  
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND  
POSTDOCTORAL STUDIES**

**Georges Antaby**

-----  
AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

**Ph.D. (philosophie)**

-----  
GRADE / DEGREE

**Department of Philosophy**

-----  
FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**Sens et essence de l'être. Une interprétation de l'ontologie à partir de l'éthique  
chez Gabriel Marcel en s'inspirant de René Habachi.**

-----  
TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

**Denis Dumas**

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

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

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

**Gabor Csepregi**

**Dale M. Schlitt**

**Chantal Beauvais**

**Sonia Sikka**

**Gary W. Slater**

-----  
Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

**Sens et essence de l'être.**  
**Une interprétation de l'ontologie à partir de l'éthique chez**  
**Gabriel Marcel en s'inspirant de René Habachi**

**Georges Antaby**

Thèse soumise à la faculté des études supérieures et postdoctorales  
dans le cadre des exigences du  
programme de doctorat en philosophie

Département de philosophie

Faculté des arts

Université d'Ottawa



Library and  
Archives Canada

Published Heritage  
Branch

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*  
*ISBN: 978-0-494-50716-2*  
*Our file* *Notre référence*  
*ISBN: 978-0-494-50716-2*

**NOTICE:**

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

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

**AVIS:**

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

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

---

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

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

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

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

■+■  
**Canada**

## RÉSUMÉ

Cette thèse porte sur le sens et l'essence de l'être et plus précisément, sur la relation de l'ontologie à l'éthique chez Gabriel Marcel en s'inspirant de la philosophie de René Habachi. La problématique se limitera à une interrogation précise : quel est le lien entre l'ontologie et l'éthique chez Marcel ? Cela revient à dire que la meilleure lecture de l'ontologie de Marcel doit passer par l'éthique.

La première partie vise à dégager de la méthode philosophique de Marcel, ainsi que le point de départ et l'objet central de sa réflexion ontologique. Suite à cette analyse, il devient possible de situer son ontologie au plan éthique et plus précisément, au point où l'espérance d'un immédiat existentiel en devient l'élément central.

Après l'examen de l'enracinement éthique de la question de l'être dans la pensée de Marcel, nous distinguons trois dimensions de l'éthique : l'éthique identitaire (deuxième partie), l'éthique relationnelle (troisième partie) et l'éthique théologique (quatrième partie). À partir de cette distinction établie au cœur de l'éthique, nous pouvons affirmer, en nous inspirant de Habachi, que l'homme n'est pas seulement en relation d'adhérence au monde par l'ouverture fondamentale du sentir de son être incarné au sein de l'existence, mais qu'il est aussi capable de devenir présent aux autres êtres dans l'engagement fidèle et libre et dans un acte d'amour et de témoignage. De même, nous montrons comment, dans le mouvement de la relation de l'être à la transcendance, l'être atteint sa profondeur dans un dépassement vers l'intériorité.

En situant la pensée de Marcel dans la ligne d'une philosophie de l'être axée autour de l'éthique, nous soutenons que pour ce dernier, la liberté ne relève pas d'une raison désincarnée sans rapport avec notre existence empirique comme le croit Kant. Pour Gabriel Marcel, être, c'est être libre et vivre librement, c'est être dans son essence.

## Table des matières

<b>Introduction .....</b>	<b>1</b>
<b>Première partie : Le mystère ontologique.....</b>	<b><u>12</u></b>
Introduction.....	12
I- Quelques réactions à des courants philosophiques majeurs.....	12
I.1- Réaction contre l'idéalisme .....	12
I.2- Réaction contre le « savoir absolu ».....	17
I.3- Réaction contre le cogito cartésien.....	19
II- La méthode philosophique .....	25
II.1- Réflexion seconde .....	25
II.2- Philosophie concrète .....	29
III- La soif d'être .....	31
III.1- Problème .....	34
III.2- Mystère .....	36
IV- La liberté contre le déracinement de l'être .....	39
IV.1- Le monde de l'avoir.....	39
IV.2- Aliénation de l'être .....	42
IV.3- La liberté comme acte d'être .....	44
Conclusion.....	48
<b>Deuxième partie : De l'ontologie à une éthique identitaire .....</b>	<b><u>51</u></b>
Introduction .....	51
I-À travers l'existence .....	53
I.1- L'existence comme situation vécue.....	53
I.2- L'existence saisie par la conscience .....	62
I.3- L'existence éprouvée au sein d'une expérience sensible .....	67
II-À travers mon existence .....	74
II.1- Le corps comme ouverture à soi .....	74
II.2- Le lien entre corps, sujet et monde.....	78
II.3- Intimité existentielle et intersubjective .....	84
II.4- Corps et liberté .....	87
II.5- S'aimer c'est atteindre son être .....	89
III-À travers le temps .....	93
III.1- Le temps comme résolution du tragique de l'être.....	93
III.2- La consistance de l'expérience temporelle .....	96
III.3- La mémoire est communication entre l'actuel et le passé .....	98
III.4- Le temps ouvert est participation à la vie divine .....	102
III.5- La transcendance du temps est création d'une durée humaine .....	105
III.6- La liberté, réponse à un appel à être .....	108
Conclusion.....	114

### **Troisième partie : De l'ontologie à une éthique relationnelle ..... 117**

Introduction .....	117
I- L'engagement .....	117
I.1- Signe de la personne libre.....	117
I.2- Double manifestation de l'engagement : transcendance et incarnation .....	121
I.3- L'incarnation de la personne : création et transcendance.....	124
I.4- Le domaine du connaitre .....	127
II- La fidélité .....	128
II.1- La permanence de l'être .....	128
II.2- La fidélité comme gage de notre liberté.....	131
II.3- Aspects de la fidélité .....	133
II.4- L'indisponibilité paralyse la fidélité .....	136
II.5- Porté métaphysique du lien des deux fidélités .....	137
III- Le témoignage.....	139
III.1- Le témoignage au delà du jugement .....	139
III.2- Le témoignage comme relation interpersonnelle.....	140
III.3- Le témoin ici et maintenant.....	141
IV-L'amour .....	143
IV.1- Relation existentielle avec autrui.....	143
IV.2- Union et communion dans l'être.....	146
IV.3- Validité métaphysique et valeur ontologique conférées au toi .....	148
IV.4- A l'opposé de l'amour, le on .....	152
IV.5- Le toi de l'invocation.....	155
IV.6- Le nous : milieu vital et spirituel .....	159
IV.7- La liberté dans l'acte intersubjectif : amour et intelligence.....	163
Conclusion.....	166

### **Quatrième partie : De l'ontologie à une éthique théologique..... 169**

Introduction.....	169
I- Raison et révélation .....	170
I.1- De l'immanence à la transcendance .....	170
I.2- De la transcendance à l'immanence .....	174
I.3- Révolution du temporel par le spirituel .....	175
II- L'espérance .....	177
II.1- Importance de l'espérance dans une philosophie concrète .....	177
II.2- Place de l'espérance dans la présence intersubjective .....	179
II.3- L'espérance, lieu du tragique .....	181
II.4- L'espérance, volonté d'affirmation de l'être.....	186
II.5- La transcendance de l'espérance .....	189
II.6- Espérance et humilité .....	194
III- La prière .....	196
III.1- La prière est la vie même de l'être.....	196
III.2- Communion et recours absolu .....	202
III.3- Le domaine du connaitre.....	204

III.4- Ontologie de la prière.....	207
IV- De la métaphysique et de la révélation.....	215
IV.1- Rapport entre métaphysique et révélation.....	215
IV.2- De l'être à l'être relationnel.....	219
IV.3- L'être relationnel comme don d'amour .....	219
Conclusion.....	222
<b>Conclusion générale .....</b>	<b>224</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>237</b>

## Liste de sigles

Nous utilisons certaines abréviations pour indiquer les œuvres de Marcel auxquelles nous nous référons dans notre travail. Nous donnerons les références complètes dans la bibliographie.

- D.H. : La Dignité humaine et ses assises existentielles.
- D.S. : Le Déclin de la sagesse.
- E.A.I. : Être et Avoir, Tome I
- E.A.II. : Être et Avoir, Tome II.
- E.E.I. : De l'existence à l'être, Tome I.
- E.E.II. : De l'existence à l'être, Tome II.
- E.P.C. : Essai de philosophie concrète.
- E.C. : Existentialisme chrétien.
- F.P. : Fragments philosophiques.
- H.C.H. : Les Hommes contre l'humain.
- H.P. : L'Homme problématique.
- H.V. : Homo Viator.
- J.M. : Journal métaphysique.
- M.E.I. : Le Mystère de l'Être, Tome I.
- M.E.II. : Le Mystère de l'Être, Tome II.
- M.R. : La Métaphysique de Royce.
- P.A. : Position et approches concrètes du Mystère ontologique.
- P.I. : Présence et immortalité.
- P.S.T. : Pour une sagesse tragique et son au-delà.
- R.A. : Regard en arrière.
- R.N. : Le Regard neuf.
- R.M.M. : Revue de Métaphysique et de Morale.

## Introduction

De Parménide à Heidegger, la question de l'être n'a cessé d'être l'une des plus fascinantes et l'une des plus difficiles en philosophie. De l'être au-delà du sensible jusqu'à l'être-au-monde, l'histoire de la philosophie cherche à comprendre le sens de l'être. De Heidegger à Sartre, Camus et Jaspers, de Kierkegaard à Marcel, l'être humain poursuit son questionnement ontologique en étant hanté par l'absurde et l'angoisse. Sartre a appelé à la liberté absolue en réaction au déterminisme absolu. Heidegger pense la plus grande liberté dans la plus grande contingence et dans la finitude totale. Pour Kierkegaard, c'est devant l'absurde que l'homme connaît la liberté. Chez Gabriel Marcel, la liberté est vue comme une disponibilité et comme un dépassement de soi. Toutes ces libertés veulent s'arracher à l'absurdité du déjà-là, pour donner du sens à partir du soi vivant.

Ma thèse sera consacrée à la question du sens et de l'essence de l'être chez Gabriel Marcel et l'interprétation que je présenterai ici sera grandement inspirée de la pensée de René Habachi, philosophe libano-français et inspiré par l'existentialisme chrétien de Marcel.

Gabriel Marcel (1889-1973) était un philosophe existentialiste et catholique français. La perte de sa mère alors qu'il n'avait que douze ans fut vécue comme la destruction d'une communion ; ce thème apparaîtra plus tard dans sa philosophie et il inspirera une réflexion orientée vers un au-delà, vers l'autre et le transcendant. Nourri de la lecture de Hegel, Marcel a appris de lui la critique de l'immédiat telle qu'elle est instituée au début de la *Phénoménologie*, ainsi que l'idée d'un savoir absolu qui domine la logique. Mais il critique dans ses manuscrits cette idée du savoir absolu qui identifie « l'être et l'idée de l'être », affirmant une totale immanence de l'être à la conscience. Marcel fut d'abord influencé par l'idéalisme de Schelling mais il avait le désir de restaurer le concret par delà des déterminations désarticulées de la pensée abstraite. Il a suivi les cours de Bergson avec une admiration passionnée. Marcel est un penseur qui préconise une philosophie concrète où l'esprit est conforme à l'expérience de vie. Pour lui, le travail de la pensée est considéré comme partie intégrante du vécu. Il n'y a pas d'opposition entre pensée et vie mais une appartenance de la pensée à la vie.

À sa suite, René Habachi, philosophe libano-français né en 1915, fait du problème de l'homme son souci majeur. Son premier livre, *À niveau d'homme* (1949), est un véritable témoin de l'attention accordée à ce sujet et marquera, par la suite, toute son œuvre. Entre les années 1956 et 1969, on assiste à une abondante production littéraire du personnaliste Habachi. À cette époque, il élabore notamment sa thèse sur la philosophie méditerranéenne berceau de plusieurs cultures<sup>1</sup> et il enseigne l'existentialisme et le personnalisme à l'Université libanaise.

Influencé par l'existentialisme de Gabriel Marcel, Habachi construit sa philosophie en trois grandes parties.

La première est constituée par ses écrits sur la philosophie méditerranéenne<sup>2</sup>. Celle-ci tente de remettre en rapport les pensées orientale et occidentale en tirant d'elles les meilleurs éléments pour développer une nouvelle perspective philosophique où le dialogue et l'échange sont la seule norme<sup>3</sup>. Dans cette perspective, on peut classer : *Vers une philosophie méditerranéenne*, *Une philosophie pour notre temps*, *Orient, quel est ton Occident?*, *Notre civilisation au tournant*, *Philosophie et Méditerranée* et *Pour une propédeutique orientale*.

La deuxième partie accompagne en fait la période de la rédaction de la première partie et elle lui est étroitement liée. Habachi se posait alors des questions sur la culture et faisait des analyses sociologiques sur la région du Moyen-Orient<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> La pensée méditerranéenne est le croisement des courants égyptien, romain et hellénique. Elle est le point de rencontre des grandes traditions religieuses, notamment juive, chrétienne et musulmane. C'est ce qui fait sa vocation universelle aux yeux de Habachi.

<sup>2</sup> L'interprétation courante de la philosophie méditerranéenne de Habachi va assez souvent dans le sens politique. Hatem Jad, dans son article « Chronique de la recherche philosophique, au Liban VI : sur René Habachi », rattache tous les écrits de Habachi à cette finalité. Hatem écrit : « Toute la pensée de Habachi, dès le premier moment où elle s'est exprimée, et j'exclus à peine la période de composition égyptienne, tourne autour de l'axe libanais. Ce qui semblerait à l'Occidental dans *Commencements de la création*, comme une suite de belles phrases d'inspiration existentialiste, un pâle reflet du personnalisme, accorde en réalité pour un Libanais une permission à l'intériorité et la recréation ». Cf. *Annales de philosophie*, Université Saint-Joseph, Beyrouth, vol. 13, 1992, p.100.

<sup>3</sup> Habachi développe une pensée méditerranéenne qui se veut à la fois « critique » et « réconciliatrice » des pensées occidentales et orientales à vocation universelle. Le titre choisi par Marthe Meyer est pertinent à ce sujet. Cf. Marthe Meyer, « *Une philosophie de la réconciliation* » dans *Esprit*, janvier 1964, pp. 110 ss.

<sup>4</sup> Deux grands ouvrages ont marqué cette époque : *Liban I, culture, jeunesse et engagement* et *Liban II, sociologie et développement*.

La troisième partie, qui m'intéresse plus particulièrement, est constituée d'essais philosophiques qui prouvent son souci de rechercher un lien fondamental entre la réalité vécue, la vérité pensée et la transcendance révélée<sup>5</sup>.

Avant de préciser l'objectif de ma recherche, j'aimerais expliquer pourquoi, au plan de la méthodologie et de la construction de mon argumentation, le recours à la pensée de Habachi me semble nécessaire. J'ai puisé dans la pensée de Habachi des éléments conceptuels qui m'ont permis, à quatre moments précis, d'enrichir mon interprétation de la pensée de Marcel.

En *premier lieu*, dans la deuxième partie où j'ai étudié le thème du *corps*, j'ai constaté que Marcel parle du corps humain et continue son développement sans parler du corps comme personne. Habachi, quant à lui, vient distinguer dans le corps trois dimensions importantes : biologique, animale et humaine et il pousse la troisième jusqu'à parler du corps comme corps personnel, signe de liberté<sup>6</sup>.

En *second lieu*, dans mon analyse du témoignage, l'insertion de Habachi est vitale puisque ce dernier dépasse Marcel jusqu'à apporter un élément nouveau, celui du *témoin présent*<sup>7</sup> et de son rapport au monde d'une part, puis de son rapport à l'Histoire.

*Troisièmement*, j'utilise Habachi pour rendre compte du *mouvement marcellien* qui va d'abord de l'immanence à la transcendance, puis de la transcendance à l'immanence et enfin, qui éclaire le temporel par une révolution du spirituel. Voilà une autre façon par laquelle Habachi éclaire ma lecture de Marcel puisqu'il le rejoint dans le dépassement vers l'intériorité plus profonde qui manifeste l'unité de cette pensée. L'immanence est une question de Dieu, elle appelle Dieu. En contrepartie, la transcendance est la réponse. Le dépassement de l'absurde ne peut être fait qu'intérieurement.

---

<sup>5</sup> Mentionnons un ouvrage important dans cette période : *Le dépassement de l'absurde, le temps de la pitié*, Cahiers d'Aujourd'hui, Le Caire, 1956,

<sup>6</sup> Habachi étudie dans le livre cité dans la note 5 la question du corps dans sa dimension intérieure; c'est là qu'il rencontre et dépasse Marcel grâce à l'élaboration de sa notion de *corps personnel*. Il se penche aussi sur l'expérience de la mort et l'aspiration à l'immortalité, l'expérience de la différence à travers le temps et l'éternité et enfin, le dépassement de l'absurde vers le transabsurde.

<sup>7</sup> Signalons également que le thème de la présence est très développé dans la tradition orientale, surtout chez les Pères de l'Église, comme par exemple : Éphrem, Jean Chrysostome, Jean Damascène et Grégoire de Nazianze.

Le *quatrième moment* concerne le passage de l'être relationnel humain à Dieu, conçu comme l'Être relationnel par excellence. Je m'inspire de Habachi pour interpréter Marcel en mettant l'accent sur l'idée selon laquelle la vérité de l'être n'est jamais détachée de la vie dans l'amour relationnel ; la relation vraie c'est la relation d'amour et la parole vraie c'est la parole d'amour, le véritable amour étant l'amour relationnel à l'exemple de l'Amour relationnel qui est Dieu.

En ce qui concerne les deux derniers moments de l'insertion de Habachi, son rôle y est essentiellement herméneutique. Pour les deux premiers moments, par contre, la pensée de Habachi me sert à développer certains thèmes marcelliens et à en augmenter la portée.

Par conséquent, le recours à Habachi ne constitue pas une étude complète de sa philosophie, ni une étude comparative des deux penseurs, ni même une étude critique de l'un ou l'autre. L'insertion de Habachi me permet donc d'inspirer, d'enrichir mon interprétation de Marcel et ainsi, d'augmenter la valeur et l'originalité de cette recherche, étant donné le fait que dans la littérature secondaire, on n'a jusqu'à maintenant jamais proposé une telle des deux auteurs.

Mon objectif ne consiste pas à traiter tous les sujets sur lesquels se sont penchés Marcel et Habachi, ni même à ressaisir la totalité de leur pensée. Ma démarche se limitera à une interrogation précise : quel est le lien entre l'ontologie et l'éthique chez Marcel ? Comme je l'expliquerai un peu plus loin, cette question me permettra d'élaborer une interprétation originale de sa pensée tout en m'inspirant de la philosophie de René Habachi.

Pour replacer cette question dans son contexte historique, il m'a semblé important de partir de l'existentialisme et en particulier, de l'existentialisme chrétien. En effet, au XXe siècle, ce courant philosophique a marqué l'histoire de la pensée en posant à nouveaux frais la question de l'être : il s'agissait de dépasser les perspectives rationaliste et idéaliste (à qui l'on reprochait son essentialisme). Le renouvellement de la question de l'être va être pris en charge par les existentialistes qui incarnent une réaction de l'existant au règne des idéaux.

De toute évidence, l'existentialisme chrétien, comme toutes les philosophies qui sont liées de près à une grande religion, n'inspire de nos jours qu'une minorité de philosophes ; il me semble toutefois que sa pertinence et sa légitimité peuvent encore être défendues. – Là ne réside pourtant pas l'enjeu de cette thèse : en effet, il s'agira de *présenter une interprétation originale de l'ontologie de Gabriel Marcel (inspirée de Habachi), en montrant que l'on retrouve chez lui une articulation très particulière de l'ontologie et de l'éthique.*

Marcel, et à sa suite Habachi, se veut réaliste sans tomber dans la matérialité de la vie, il est en quête de la vérité sans vouloir fuir le monde vers un paradis imaginaire. Il est conscient de l'absurde sans se limiter à lui. En ce sens, ses réflexions veulent témoigner de la transcendance de l'être. De là découlent ses analyses, qui ne seront pas abordées ici, concernant l'existentialisme athée de Heidegger et Sartre qui a fortement inspiré l'agnosticisme et le refus de toute transcendance en philosophie contemporaine.

Du point de vue méthodologique, je partirai d'abord du problème de l'être posé par Marcel ; nous verrons, dans la première partie, comment il a posé cette question et quel fondement, quel concept central il a donné à son ontologie. Dans cette partie, je m'inspirerai de Simone Plourde pour expliquer, entre autres, la scission entre « réflexion première » et « réflexion seconde »<sup>8</sup>. Dans le même effort, je profiterai de Jeanne Parain-Vial, une autre auteure de la littérature secondaire qui servira d'autre part, à une vue d'ensemble sur les distinctions entre « problème » et « mystère »<sup>9</sup>. Un recours à Gilson aidera, en dernier lieu, à mieux comprendre comment la réflexion du sujet sur lui-même est la seule voie d'accès à l'être<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Simone Plourde, *Philosophe et témoin de l'espérance*, Les presses de l'Université du Québec, 1975. Cet ouvrage comprend deux grandes parties : l'une présente la pensée de Marcel sur l'être et l'avoir où il explique l'ontologie concrète ; l'autre porte sur l'espérance de l'*Homo Viator* où il réussit à parler de l'être en situation et de l'être en marche. Il aborde la question de la liberté et plus largement, la question de l'intersubjectivité.

<sup>9</sup> Jeanne Parain-Vial, *Gabriel Marcel, Un veilleur et un éveilleur, Essais*, Lausanne 1989. Cet ouvrage est une synthèse de la pensée de Gabriel Marcel. Il présente toute la pensée de Marcel et consacre sa partie principale à élaborer son ontologie.

<sup>10</sup> Etienne Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1972.

Suite à cet effort, j'essayerai de montrer que c'est dans l'éthique<sup>11</sup>, notamment grâce à la notion de liberté, que se trouve la clef de l'ontologie chez Marcel. Cette thèse ne se retrouve pas clairement exprimée chez Marcel lui-même. D'ailleurs, nous ne trouvons nulle part dans ses livres ou dans ses articles une étude systématique de la relation entre l'ontologie et l'éthique. Néanmoins, l'idée de relation et d'ouverture se trouvait en germe dès ses premières réflexions. En outre, Tilliette, dans son interprétation, cherche dans l'ontologie de Marcel le rôle important de l'éthique : « (...) En tout cas, le rapport de l'existence à l'être, qui se dénoue en éthique et style de vie plutôt qu'en énoncé formel, est l'emplacement comme le carrefour des réflexions persistantes aussi bien que des idées sporadiques »<sup>12</sup>. Celle-ci me conduira à préciser ce qu'il en est de la liberté, condition d'être et des approches concrètes du mystère de l'être, thèmes développés dans *Être et Avoir*<sup>13</sup> (1929-1935) et dans *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique* (1933). Bien loin d'être un objet, l'être apparaît comme un mystère auquel nous n'accédons qu'en atteignant certains niveaux de l'expérience humaine vécue, et alors de l'éthique. Cette démarche s'explicité en une ontologie concrète. Dans cette partie je suivrai la lecture de Tilliette sauf que dans mon examen de l'enracinement éthique de la question de l'être dans la pensée de Marcel, je distinguerai trois dimensions de l'éthique : *l'éthique identitaire* ou la relation de l'être à soi, *l'éthique relationnelle* où la liberté apparaît comme union à autrui et *l'éthique théologique* où la liberté se présente comme union de l'être à la transcendance. Ainsi, l'interprétation présentée ici est en accord avec celle de Tilliette mais elle s'efforce aussi de la dépasser en la complétant.

Dans la deuxième partie, je m'arrêterai sur la liberté comme identité à soi-même. Celle-ci est très importante pour comprendre la globalité de la pensée de Marcel. En quoi consiste cette profondeur interne de l'être ? Et comment pouvons-nous nous en rendre compte ? La meilleure voie pour trouver le sens, c'est de chercher dans l'être même les déterminations internes des phénomènes afin de discerner ce qu'elles portent en elles-

---

<sup>11</sup> Cf. Xavier Tilliette, « Gabriel Marcel », dans *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie III*, Paris, Éditions Gallimard, 1974.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.639.

<sup>13</sup> Marcel poursuit dans cet ouvrage une réflexion perspicace et tenace. Ces deux mots servent à évoquer une manière d'être au monde et de s'y mouvoir; au monde des choses, des êtres et de soi-même, au monde de Dieu, à renouveler l'innocence du regard sur l'univers le plus quotidien, à rafraîchir les expériences humaines.

mêmes, et ce qu'elles charrient depuis leur genèse fragmentaire jusqu'à leur cohésion relationnelle au sein du devenir. L'être ne peut avoir de sens que s'il le porte déjà, et il ne peut le porter si le sens n'est pas agissant en lui, orientant son mouvement et lui procurant la raison d'être de son être. L'être, en effet, n'est pas une substance figée, il est une totalité mouvante selon une énergie interne qui fait devenir cette totalité dans l'expansion du temps et de l'espace. Tout au long de cette deuxième partie, je m'inspirerai spécialement de Troisfontaines qui, à notre avis, a présenté une analyse profonde des œuvres de Marcel, surtout dans son livre *De l'existence à l'être*<sup>14</sup>.

J'aurai recours à trois expériences fondamentales, présentées par Marcel dans les œuvres suivantes : *Homo Viator*<sup>15</sup>, *Journal métaphysique*<sup>16</sup> et *Le Mystère de l'être*<sup>17</sup>. Trois expériences, celles de l'existence, celle du corps et celle du temps, décrivent la réalité de l'être car la métaphysique, écrit Habachi, trouve sa demeure au cœur du sensible et nulle part ailleurs<sup>18</sup>. J'ajouterai à l'expérience du corps l'analyse de Habachi qui, à mon avis, va dans la même lignée que Marcel mais le dépasse en distinguant une nouvelle dimension, soit celle du corps personnel<sup>19</sup>.

Ensuite, j'étudierai les trois aspects fondamentaux de la liberté comme union à autrui chez Marcel, auxquels s'ajoute un quatrième aspect élaboré par Habachi<sup>20</sup> : engagement, fidélité, amour et témoignage. Comment ces éléments ouvrent-ils l'espace

---

<sup>14</sup> Roger Troisfontaines, *De l'existence à l'Être*, tomes I, II, Paris, Nauwelaerts, 1968. Présenté en deux tomes dont la préface a été écrite par Marcel lui-même, cet ouvrage est une synthèse de la philosophie de Marcel. C'est une clef pour la compréhension de la philosophie de Marcel.

<sup>15</sup> Dans cet ouvrage, Marcel présente l'esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance. De même, il dessine cette relation du moi et d'autrui et présente sa thèse sur l'intersubjectivité. En plus, il parle des vertus comme l'obéissance et la fidélité.

<sup>16</sup> Ce journal comprend deux parties bien distinctes : la première fut rédigée contre la dialectique ou plus exactement contre toute doctrine qui prétendrait rendre compte de la réalité par des procédés dialectiques; la seconde renonce à l'espoir de trouver dans l'approfondissement des conditions universelles de la pensée les éléments d'une mystique pure. Il parle de la sensation, de l'union de l'âme et du corps et de l'expérience personnelle.

<sup>17</sup> C'est une recherche sur l'essence de la réalité qui désigne le plus adéquatement la démarche philosophique essentielle. Elle est composée de deux tomes : le premier porte sur la réflexion et le mystère, le second sur la foi et la réalité.

<sup>18</sup> *Théophanie de la gratuité*, Québec, Anne Sigier, 1986, p.9.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Cf. *Trois itinéraires... un carrefour (Gabriel Marcel, Maurice Zundel et Pierre Teilhard de Chardin)*, Presses de l'Université de Laval, Québec, 1983. Habachi présente dans cet ouvrage quelques idées centrales de Zundel, Teilhard de Chardin et de Marcel où se découvre un lien qui donne sens à la liberté, à la puissance de création, à la solidarité des hommes ; un lien qui serait en quelque sorte le secret de l'existence. Ce livre fait écho à l'être relationnel de Marcel.

interpersonnel ? Selon Gabriel Marcel, la conscience sort dans le monde, dans le devenir réel, dans l'histoire, vers l'autre, vers le transcendant. Habachi l'affirme lui aussi mais de plus, il va jusqu'à chercher dans le témoignage des éléments qui ajoutent une valeur à l'être relationnel, soit le témoin et son rapport au monde d'une part, et de l'autre, le témoin et son rapport à l'Histoire.

En effet, dans *Le Mystère de l'Être*, Marcel nous dit que la clarté de l'entendement est une clarté superficielle puisqu'elle ne peut illuminer pour nous la liberté. Elle est, poursuit-il, « la clarté dans laquelle nous voyons les choses, mais ce ne peut pas être celle où nous nous voyons nous-mêmes »<sup>21</sup>. Dès que nous définissons la liberté sur le modèle des choses nous nous réfugions dans la conception déterministe qui implique la méconnaissance active de ce que nous sommes. La liberté est donc liée à la conscience que j'ai de moi-même. La clarté saisit l'entendement, elle n'incline pas la volonté. C'est pourquoi, comme le dit Jaspers dans son *Initiation à la philosophie*, nous prenons conscience de notre liberté lorsque nous reconnaissons ce que d'autres attendent de nous. Marcel affirme que celui qui tenterait de nier pour lui-même cette responsabilité se mettrait *ipso facto* dans l'impossibilité de rien exiger des autres hommes. La liberté qui est la source intérieure de tous nos actes est une expérience infiniment plus profonde et se situe au niveau le plus intime de la personne et de son ontologie.

Chez Marcel, la relation à autrui se fait à travers la disponibilité de l'être à autrui. En revanche, le renversement de cette relation consiste dans l'indisponibilité, dans le changement de l'être en avoir. C'est une double objectivation, objectivation de soi et objectivation de l'autre. Ce n'est que par le dialogue qu'une ouverture profonde pourra avoir lieu ; cette ouverture c'est la rencontre, c'est être à un autre, être avec ou encore *co-esse*. Tout au long de cette partie là je m'inspirerai des livres de Troisfontaines et de Parrain-Vial qui accordent une grande importance à l'être relationnel et aux aspects de l'engagement, la fidélité et surtout de l'amour<sup>22</sup>. Ce dernier est plus développé chez Bélanger qui se rencontre dans ses analyses avec les deux auteurs cités ci-dessus. Bélanger

---

<sup>21</sup> *Mystère de l'être II*, 134.

<sup>22</sup> Voir en particulier : Jeanne Parain-Vial, « L'intersubjectivité chez Gabriel Marcel », dans *Colloque organisé par La Bibliothèque Nationale et L'Association « Présence de Gabriel Marcel »* (28-30 septembre 1988), Paris, Bibliothèque Nationale, 1989. Et aussi : Roger Troisfontaines, *A la rencontre de Gabriel Marcel*, Bruxelles, La Sixaine, 1947.

présente la relation de la liberté à l'amour tout en passant par l'intersubjectivité que Marcel présente dans ses écrits. Bélanger s'intéresse à une étude phénoménologique des rapports avec autrui et l'Autre<sup>23</sup>.

Dans la quatrième et dernière partie, j'aborderai le mouvement de la relation de l'être à la Transcendance. La question de Dieu s'affirme chez Marcel, comme l'a lu Habachi, comme un mouvement de profondeur et de dépassement vers l'intériorité. De l'existant à l'être il y a un parcours difficile à effectuer. Un parcours parce que c'est un cheminement de ce qui a l'être à ce qui est être, un mouvement de possession de soi vers l'épanouissement de l'être. Reconnaisant le mystérieux pouvoir que nous avons d'accroître ou de diminuer notre déchéance ontologique, nous avons à nous ressaisir perpétuellement en assumant notre liberté et en nous aidant des expériences de transcendance que sont l'espérance, la fidélité et l'amour. Car l'être véritable, cet être qui ne trompe pas et sur lequel on ne se trompe pas, n'est accessible que dans l'amour et l'amour lui-même n'existe qu'entre des êtres qui ont reconnu et qui veulent vivre leur être dans toute sa valeur personnelle. Il faut pouvoir se reconnaître pleinement être pour se donner, pour aimer car en se donnant on se trouve. Dans cette partie, nous nous inspirerons essentiellement de la nouvelle étude de François Poitras qui a mis en lumière le côté théologique de l'éthique chez Marcel, cherchant ainsi à analyser la contribution de Marcel à l'éthique chrétienne<sup>24</sup>.

Cette relation est montrée comme l'expérience fondatrice de l'être qui lui révèle à la fois son intériorité intime et l'extériorité de l'autre et du monde. Un aspect clef chez Habachi<sup>25</sup>, la raison et la révélation, traduit la pensée de Marcel sous deux aspects, l'espérance et la prière et montre deux mouvements, ascendant et descendant, qui traduisent la complémentarité pour une union entre l'être et Dieu.

---

<sup>23</sup> Gérard Bélanger, *L'amour, chemin de la liberté, Essai sur la personnalisation*, Paris, Ouvrières, 1965.

<sup>24</sup> François Poitras, *La transcendance et la technique, contribution à l'éthique chrétienne*, Thèse de doctorat en théologie, Université Saint-Paul, Ottawa, 2006.

<sup>25</sup> Cf. *Une philosophie ensoleillée, essais sur la relation*, Cariscript, Paris, 1991. Cet ouvrage s'attache à découvrir la relation qui préside à la parole humaine. L'univers, à travers l'homme, est une sorte de parole unique, de question parlée en quête d'une réponse. Dans cet ouvrage, Habachi présente la relation comme le fil conducteur qui se veut être une anthropologie ouverte, une philosophie d'en-haut par les lumières de la Révélation.

Voilà donc les trois catégories essentielles : la possibilité, pour l'être, d'être en relation à soi, d'être en relation à l'autre dans la disponibilité et d'être en relation à l'Autre dans la dépossession de soi. Dans cette partie, nous avons aussi eu recours aux analyses de Troisfontaines, spécialement à son article « *Existentialisme et pensée chrétienne* »<sup>26</sup>.

L'existentialisme de Marcel vise à déchiffrer la totalité de la vie. Pour cela, l'itinéraire de Marcel commence en existence avec l'existant contingent mais il éclôt en une ontologie qui se réalise en éthique. En outre, l'ontologie de Marcel, à la différence de celle de Kierkegaard et de Sartre est, comme le dit Habachi « celle de l'être, dont l'avoir n'est qu'un épaissement et non le pôle antagoniste »<sup>27</sup>.

Le présent travail ne porte pas un jugement sur la pensée de Marcel et de Habachi. Une telle perspective critique dépasserait ses objectifs. Ce qu'il s'agit d'établir ici, en nous inspirant de Tilliette tout en prolongeant cette interprétation et en y ajoutant une médiation essentielle par la pensée de Habachi, c'est une interprétation qui montre que la meilleure lecture de l'ontologie de Gabriel Marcel doit passer par l'éthique. C'est la seule méthode qui permet de reconstruire une théorie cohérente et unifiée. La présente thèse vise donc à proposer une contribution originale à la recherche contemporaine sur Marcel en se concentrant sur une tâche de nature herméneutique. Cet éclairage pourrait constituer, espérons-le, un présupposé essentiel à la discussion critique, qui relèverait d'un autre travail.

Diverses œuvres seront traitées dans cette thèse mais les écrits qui seront au centre de notre étude sont *Homo Viator*, *Être et Avoir*, *Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*, *Journal Métaphysique* et *Le Mystère de l'Être*. Nous aurons recours à de nombreux auteurs francophones de la littérature secondaire, mais aussi – plus modestement – à quelques auteurs anglophones, notamment Seymour Cain qui développe la relation de la foi et de l'existentialisme chez Marcel. Dans ses analyses, il confirme les thèses de Troisfontaines et des autres auteurs qui se sont intéressés à ce côté précis de la philosophie de Marcel<sup>28</sup>. J'aurai de même recours à Thomas Busch qui élargit, dans son

---

<sup>26</sup> Roger Troisfontaines, « Existentialisme et pensée chrétienne » dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXVIII, n.2, 78 année, mars avril 1946.

<sup>27</sup> *Troisième cahier pour une philosophie méditerranéenne*, p.109.

<sup>28</sup> Seymour Cain, *Gabriel Marcel*, New York, Hillary House, London, Bouer and Bouer, 1963, South Bend,

livre *The Participant Perspective: A Gabriel Marcel Reader*, la notion marcellienne de l'exigence ontologique<sup>29</sup> : « Thus, ontological *exigence* is a need and a demand for some level of coherence in the cosmos and for some understanding of our place and role within this coherence. It is the combination of wonder and the attendant desire, not to understand the entire cosmos, but to understand something of one's own place in it. Note that, for Marcel, ontological *exigence* is not merely a wish for being or coherence, but is an interior urge or appeal. Otherwise stated, the [ontological] exigence is not reducible to some psychological state, mood, or attitude a person *has*; it is rather a movement of the human spirit that is inseparable from being human »<sup>30</sup>.

Les écrits de Marcel ainsi ceux de la littérature secondaire nous aideront à analyser l'être comme un mystère auquel nous n'accédons qu'en atteignant certains niveaux de l'expérience vécue, et alors de l'éthique. Cette démarche s'explique dans une ontologie concrète.

---

IN, Regenery/Gateway Inc., 1979. Voir aussi, du même auteur, *Gabriel Marcel's Theory of Religious Experience*. New York, Peter Lang, 1995.

<sup>29</sup> Thomas Busch, *The Participant Perspective: A Gabriel Marcel Reader*. Lanham, MD, University Press of America, 1987.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.105.

## **Première partie: Le mystère ontologique**

### **Introduction**

Nous verrons dans la première partie comment Marcel procède au déblayage des concepts abstraits et construits. Il critique l'objectivation qui fait obstacle à l'accès au caractère intersubjectif aussi bien de l'existence que de l'être. Pour accéder à l'immédiat et réagir contre quelques courants philosophiques, Marcel utilise la réflexion seconde qui nous accède à ce qu'il a appelé successivement « immédiat », « expérience vécue », « participation à l'être » et à son niveau supérieur « foi », « intersubjectivité parfaite », « amour » et « liberté ».

## **I. Quelques réactions à des courants philosophiques majeurs**

### **I.1 Réaction contre l'idéalisme**

La réaction contre l'idéalisme est chez Marcel d'autant plus remarquable qu'elle s'est développée à l'intérieur d'une mentalité qui resta longtemps tributaire de quelques catégories idéalistes. En réalité, ses premiers maîtres étaient des idéalistes, des postkantien qui tendaient à voir dans l'individuel empirique une simple expression évanescence de la pensée absolue de l'éternelle subjectivité.

Une certaine exigence de l'individuel et du concret, en même temps qu'une attente encore très indéterminée d'un absolu, le dressent contre leurs principes d'immanence et d'objectivité, prétendus intangibles<sup>31</sup>.

Concevant la connaissance rationnelle à la manière kantienne, Marcel estime qu'elle est source de dualismes et d'antinomies irréductibles. La raison doit alors se nier pour faire place à la foi et à l'amour. Remettant en question le seul principe de la science rationnelle fondée sur la vérifiabilité (principe d'objectivité), il part de la certitude qu'il doit y avoir différents niveaux de pensée.

---

<sup>31</sup> H.V., 181.

Cette théorie des plans d'intelligibilité, qui forme le contenu essentiel de la première partie du *Journal métaphysique*, repose sur deux négations capitales dont il importe maintenant de dégager la signification :

a) Critique de l'*immédiateté* : dans une pensée de type réaliste, la critique de l'immédiateté consiste dans la constatation que toute expérience vraiment humaine n'apparaît qu'avec un esprit conscient des conditions de l'expérience vécue. L'immédiat serait l'inintelligible pour nous, puisqu'il est ce qui précède la conscience.

b) La « *participation* » est négation de toute vérité, et échappe donc à l'emprise du critère de la vérifiabilité.

Examinons maintenant la manière dont Marcel va tenter de réaliser son projet.

Une note, qui date du 22 juin 1909 (*Manuscrit IX*), nous révèle la réaction de révolte du philosophe contre les postkantien. Ceux-ci ne peuvent réussir à affirmer Dieu dans sa transcendance absolue sans détruire la réalité du fini, puisque sa conception limitée au critère objectif laisse échapper tout un domaine du réel, celui de notre moi qui est notre existence empirique, notre conscience même :

J'ai pris conscience, me semble-t-il, ce matin par moi-même de l'éternelle vérité qui seule peut fonder toute morale ; cette vérité je la connaissais, je ne l'avais pas vécue ; le moi n'est pas négation, et nous n'atteignons la Pensée absolue qu'en prenant conscience du néant de notre individualité : par là Hegel et Schopenhauer se rejoignent. Cette individualité sans doute est une expression de la Pensée absolue ; mais en tant qu'elle est une détermination particulière elle en est la pure et simple négation. Le rôle des premiers postkantien a été d'étendre l'idée spinoziste qui s'exprime par le omnis determinatio est negatio à l'ensemble de ce qui est objectif ; or notre moi, notre existence empirique, notre conscience même, que nous le voulions ou non, rentre dans ce monde objectif ; notre individualité rentre dans l'ensemble de nos représentations, elle n'a pas plus de valeur ou de signification que celles-ci. Rien n'est hors de l'éternelle subjectivité<sup>32</sup>.

Réfléchissant sur son être concret et sur le sens de la vie, il dit :

Si la vie a un sens, ce ne peut être à coup sûr que celui-ci : réduire tout ce qui en nous est nature à n'être que l'expression voulue et consciente de cette pensée éternelle ; hors de là pas de moralité<sup>33</sup>.

La synthèse en nous d'une nature et de cette conscience de la pensée éternelle, constate l'auteur, est « l'éternel mystère auquel la religion s'efforce de répondre ». Donc,

---

<sup>32</sup> (*Manuscrits IX*) dans *Fragments philosophiques*, p. 15.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.16.

le problème de la transcendance divine se pose inévitablement. La vocation de notre philosophe est de trouver un argument pour démontrer que l'intellectualisme n'a pas gagné son pari qui est de fonder la réalité de Dieu sur une conception élargie et dynamique de l'individualité<sup>34</sup>.

Le rationalisme pur exprime le souhait de voir le mécanisme transposé au niveau de l'esprit, c'est-à-dire de permettre au mécanisme de l'activité rationnelle de fonctionner tout seul. Mais a-t-on jamais vu la pensée totalement séparée de l'expérience se demande Marcel :

(...) l'idée d'une pensée pure antérieure - même en un sens rationnel - à toute expérience, est certainement une pseudo-idée ; c'est le produit d'une réflexion schématique et illusoire<sup>35</sup>.

L'homme, d'après lui, ne peut, semble-t-il, réaliser sa vraie nature qu'en dépassant le donné de sa nature empirique. C'est, à n'en pas douter, cette exigence fondamentale de dépassement de soi qui se formule dans sa conscience philosophique et qui ne peut s'opérer que dans la négation de ce qu'il y a en nous de « nature » ou encore de notre « réalité phénoménale », et tout cela en faveur de la conscience absolue.

Cette réduction de l'homme à une « nature rationnelle qui est en nous », ne peut satisfaire plus longtemps Marcel. Ce qui nous frappe clairement, c'est que ce n'est ni par souci d'adhérer à un système ni à cause des affinités qu'il n'aurait pu avoir avec l'idéalisme, que notre philosophe accepte ici certaines conceptions comme celle de la moralité ou de la religion dont il cherche, à cette époque, les fondements métaphysiques ou les conditions d'intelligibilité.

Marcel dénonce ici une équivoque : la croyance à l'existence, en quelque sorte phénoménale, de l'ordre rationnel que nous projetons dans la réalité, nous laisse tomber dans les pires excès d'un providentialisme transcendant avec lequel on croyait en avoir fini. Cette pensée qui nie le fini ne peut intéresser la position du philosophe. Il y cède de moins en moins. Il traduit sa décision sous cette forme :

Il n'y a de raisons dans les choses que parce que l'esprit est : voilà la vérité définitivement acquise contre laquelle le pseudo-sens commun s'insurge inutilement. La difficulté invincible pour la philosophie consiste dans l'impossibilité de définir le

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *J.M.*, 75.

fini ; pourquoi sommes-nous des êtres finis ? Toute métaphysique me semble échouer dans l'explication de ce fait essentiel<sup>36</sup>.

Les choses apportent un sens à l'homme et à la conscience. Cela diminue bien des difficultés. Cependant, admettre cette conception qui nie le fini comme a tenté de le faire Spinoza, c'est ne rien dire selon Marcel et ignorer le problème au lieu de le résoudre. Même l'attitude opposée qui consiste à affirmer le fini par une analyse infinie (Leibniz) ou poser le moment d'une dialectique éternelle qu'il ne nous est pas possible de reconstituer (Hegel), c'est précisément supposer vrai ce qui est en question.

L'impuissance des philosophes à résoudre le problème, « sinon par une impossible analyse infinie », a bien laissé à apparaître « l'agnosticisme, limite inévitable d'un subjectivisme conscient de sa faiblesse propre »<sup>37</sup>.

Nier le fini d'une manière ou d'une autre a conduit en dernière analyse à une philosophie idéaliste de l'identité, à couleur panthéiste, s'il est vrai de penser avec Schelling que l'Absolu dont tout dériverait ou auquel tout devrait se ramener, ne peut être que Dieu<sup>38</sup>. Mais dire que les êtres finis sont une émanation de la substance divine (telle est au moins en substance la doctrine panthéiste), c'est d'après Marcel :

a) Ou bien en affirmer l'éternité, c'est-à-dire affirmer l'infinitude ou la nécessité rationnelle, « d'une nécessité en somme conditionnée ou hypothétique »<sup>39</sup>. Dès lors, il faut résoudre le problème de la contingence qui, selon Marcel, est à la racine des choses et qui « est l'expression de ce qu'il y a d'individuel dans la réalité ; elle est la manifestation la plus nette de ce fait essentiel que la métaphysique me paraît avoir jusqu'ici échoué à expliquer et qui est précisément l'expérience *individuelle* »<sup>40</sup>. Comment donc expliquer ce fait essentiel qu'est l'expérience individuelle et que Kant a posé sans le résoudre ?

b) Ou bien consacrer l'homme et rabaisser Dieu au niveau de la créature finie. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre Émile Bréhier disant à propos de la conception hégélienne de Dieu : « Il s'agit moins d'atteindre Dieu que de consacrer

---

<sup>36</sup> F.P., 18.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> F.W.J.Schelling, « *Philosophie et Religion* » dans *Essais*, traduits et préfacés par Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946, p.181 et ss.

<sup>39</sup> C.S., 182 (Coleridge et Schelling).

<sup>40</sup> F.P., 19.

l'homme », puisque « non seulement Dieu n'existe pas indépendamment de la communauté spirituelle, mais il n'existe tel, comme se connaissant soi-même que dans cette communauté »<sup>41</sup>.

c) Ou bien réduire la liberté humaine jusqu'à l'identification complète avec la liberté divine et dire que le panthéisme est une hérésie moins par rapport à Dieu que par rapport à l'homme, dont il diminue l'importance, en réduisant au minimum le rôle de la liberté humaine et l'activité créatrice de l'homme.

Marcel est convaincu que la raison ne s'élève pas au dessus d'une réalité une et totale parce que l'intellect peut, avec ses seules forces, nous faire comprendre une seule distinction entre Dieu et le monde : « l'être, et l'être absolu » et par la suite « je ne suis que parce que je participe à la réalité. Comme individu je ne suis pas ». Le rationalisme présente un cadre très étroit pour englober l'ensemble de la réalité. Le pur intellect rationnel hypnotisé dans l'intuition de sa propre universalité est incapable de donner une solution à l'énigme de notre destinée, incapable de rendre raison de la vie du particulier. La raison spéculative ne nous élève pas au-dessus d'une conception générale et négative de l'Être. Les conséquences de cette doctrine sont ruineuses et la conscience s'insurge contre cette affirmation : « comment est-il possible que je ne sois rien ? » se demande l'auteur, et enfin : « quel est ce miroir intérieur dans lequel ces riens ont du moins une existence relative ? »<sup>42</sup>. Ce serait pur sophisme, d'ailleurs, de distinguer entre les panthéismes : tous se valent.

Ainsi l'idéalisme absolu apparaît à Marcel, dès cette époque, comme une philosophie de l'immanence à laquelle il oppose une fin de non recevoir. Cette illusion de notre esprit de croire que l'immanence est l'expression suprême du rationnel. En réalité, il y a en nous « un principe de transcendance, et il doit en être de même dans le monde ». C'est une véritable certitude du croyant qui fait chaque jour cette expérience que Dieu ne sera jamais objet. Dieu n'est pas idole, a répété Marcel après plusieurs autres penseurs, pour ceux qui le cherchent au fond d'eux-mêmes.

---

<sup>41</sup> Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, II, fasc.3, p. 681.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.p. 183-184.

## I.2 Réaction contre le savoir absolu

L'échec de l'intellectualisme d'après la constatation de Marcel ne signifie nullement qu'il faille renoncer à penser l'expérience individuelle. A quelles conditions une réalité concrète est-elle possible ? Et si « cette réalité est », comment expliquer « l'illusion idéaliste » de l'infini ou de l'absolu considéré comme l'unique réalité qui soit ?

Le savoir absolu doit être infini et sa dialectique pose le problème des rapports de l'infini et du fini. C'est ainsi du moins que Marcel l'envisage et tente de résoudre le problème de son existence. Le savoir infini, s'il se heurtait à une limite externe, cesserait d'être absolu. Toute limite posée doit lui être intérieure. Mais d'autre part, il ne peut être élément de l'infini, ce dernier étant manifestement par-delà toute composition. Par conséquent, « du moment où nous posons le fini, en quelque sens que ce soit, comme réel, nous nions du même coup l'infini » qui est inconciliable avec une méthode de la juxtaposition. S'il veut maintenir « le savoir absolu », le rationalisme est conduit logiquement à nier le fini en tant que tel.

Le fini tiendra de l'infini le peu de réalité qu'il possède ; par lui-même il n'est qu'une vue abstraite et contradictoire : il n'est rien. Les théoriciens du « savoir absolu » ont prétendu s'élever à une vue « objective » de la « totalité » du monde. Leur rêve est d'exposer un système métaphysique intégral à partir d'un centre où la pensée s'établirait pour enchaîner rationnellement une série de démarches en rejoignant les données de l'expérience commune. Celle-ci apparaît fictivement comme reconstituée par le progrès d'une dialectique créatrice.

L'unité du vrai, nous l'admettons avec tout intellectualisme, dit notre auteur, comme une exigence inconditionnée de l'esprit ; mais notre condition humaine autorise-t-elle l'acte par lequel le métaphysicien « prétend se transporter au cœur de l'être ou retrouver l'acte primitif dont dépendent à la fois mon être propre et l'être du monde »?<sup>43</sup>

La réalité ne peut être conçue comme savoir absolu, comme un système intelligible qui comprendrait dans son unité concrète et indivisible tous les éléments particuliers du

---

<sup>43</sup> L.Lavelle, *De l'acte*, art.I, cité dans *E.P.C*; 10 (Introduction).

savoir. Ce contrôle dépend du principe de l'universalité. Il est à la portée de n'importe quel sujet pensant, quelles que soient ses dispositions personnelles :

Afin de justifier la science et de constituer un corps de vérités universellement valables, ces rationalistes se limitent à la critique vérificatrice ; ils y soumettent même la foi et proclament - après leurs ancêtres français du XVIII<sup>e</sup> siècle - la faillite de la certitude religieuse au profit des techniques positive<sup>44</sup>.

Marcel se demande si cette notion du savoir absolu est cohérente, si elle est exempte de toute ambiguïté et de toute contradiction. Tel est le problème qu'il voulait poser (*Manuscrit XII*)<sup>45</sup>. En effet, ces idéalistes croient pouvoir couper le lien qui unit l'objet au sujet et traiter l'objet comme un être, sans s'apercevoir que la réalité de cet être est due à sa *participation* au sujet<sup>46</sup>. Le savoir absolu est le produit de la pensée et il témoigne de ce pouvoir créateur de la pensée humaine. Notre auteur s'efforce de dénier aux idéalistes kantien et postkantien le droit de poser un « je pense » impersonnel. Il s'applique à réhabiliter le sujet humain dans ses droits. Il se donne pour but, durant tout son itinéraire de pensée, de « restaurer (l'homme) dans sa réalité de sujet par-delà toute fallacieuse objectivation »<sup>47</sup>.

C'est par une réflexion beaucoup plus concrète que Marcel découvre des éléments irréductibles à l'idéal d'intelligibilité du rationalisme. C'est en effet par la liberté que, pour lui, se constitue l'individualité réelle avec ses modalités singulières d'exister. Les êtres et leurs différences ne se prêtent guère à tous nos réajustements de concepts<sup>48</sup>. Il voulait maintenir en un sens d'ailleurs nouveau, la différence entre ce qui est et ce qui apparaît, entre l'être et ses manifestations. C'est que la pensée discursive n'est point en mesure d'atteindre l'être, et c'est toujours en opposition avec cette connaissance que l'intuition se définit. Il définit cette dernière dès les premières lignes de son travail : « Par

---

<sup>44</sup> *E.C.* ; 16.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 44-45.

<sup>47</sup> *D.H.*, 41.

<sup>48</sup> « Les conditions dialectiques de la Philosophie de l'Intuition », p. 638 (c'est le premier essai philosophique que Marcel a publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en 1912). Note du philosophe : « Peut-être un philosophe contemporain tel que M. Bergson, tout pénétré de nominalisme, ne souscrirait-il pas sans quelque répugnance à une telle formule (l'intuition : c'est nous qui soulignons), le mot être s'accompagnant pour lui de tout un cortège d'associations scolastiques. Mais il va de soi que pour nous l'être c'est le concret, et que par suite cette répugnance ne se justifierait pas. Il est permis d'ailleurs de demander si aucun métaphysicien par l'être n'a jamais entendu autre chose que le concret. Au reste l'emploi de ce mot n'entraîne évidemment en aucune façon la négation des êtres particuliers, et ce ne serait pas nous contredire que de prétendre que l'intuition porte sur les êtres ».

philosophie de l'intuition nous entendons toute doctrine qui affirme que l'être peut être atteint par l'intuition et ne peut l'être que par elle. »<sup>49</sup>

Notre philosophe entendait par l'intuition ce qui ne peut être une connaissance mais une création, ou plus exactement un acte de transcendance par lequel la pensée, prenant conscience du caractère déformateur de toute objectivation, s'affirme comme en soi : « irréductible à toute conversion de ce genre » et en refusant la pensée discursive qui prétend être identique à l'être ou du moins comme participant à lui. Convaincu de sa recherche, Marcel conclut ainsi ses critiques et ses découvertes :

Nous résumerions donc volontiers ainsi nos conclusions : une philosophie de l'intuition ne peut se constituer que sur la base d'une dialectique qui permettrait d'établir l'immanence de l'être en tant qu'être dans l'esprit; une telle dialectique elle-même suppose une critique du savoir absolu qui manifeste la transcendance de la pensée par rapport au savoir, et l'intuition même se réduit au fond à l'acte par lequel la pensée affirme qu'elle est en elle-même transcendante à ce qui n'est en elle que pure objectivité. Elle est donc en somme un acte de foi, et son contenu ne pourrait s'explicitier que dans une dialectique pratique de la participation, par laquelle la pensée, dépassant le monde du savoir, se rapprocherait par des démarches successives de création, du centre où elle doit librement se renoncer, pour faire place à – Celui qui est<sup>50</sup>.

### **I.3 Réaction contre le cogito cartésien**

L'intuition première qui semble être la cause du refus d'isoler la conscience de l'existence, a poussé Marcel à s'efforcer de creuser de plus en plus en profondeur sa propre expérience : « c'est comme un forage bien - plutôt que comme une construction »<sup>51</sup>. Cette intuition première est au centre des remarques à propos du *cogito* cartésien. Le *cogito* apparaît comme un acte de pensée constituant la liberté. Il est ici question de la pensée en général et le sujet de cette pensée est absent ou effacé. Pour rendre possible le doute méthodique, Marcel ne se réfère pas à un « moi » isolé, « moi » qui se tiendrait en dehors de l'action. Par contre, au fond du *cogito* cartésien, il y a la certitude d'un sujet lui-même visé par le doute total :

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, 638.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 652.

<sup>51</sup> *E.P.C.*, 26.

Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose<sup>52</sup>.

Descartes aspirait à asseoir tout le système du savoir sur l'évidence et la fécondité du *cogito*. Le sens de son projet général était de tirer toutes les connaissances de la puissance qu'a l'esprit de recevoir par intuition ou de découvrir par déduction des idées claires et distinctes, c'est à-dire indubitables. La pensée cartésienne, toujours renouvelée par son doute, arrivée au point où elle doit admettre l'impossibilité de douter de soi-même, se découvre ainsi elle-même comme évidente. Ce *cogito* n'est pas seulement la preuve de mon existence, mais aussi l'affirmation de l'indépendance de la pensée qui se présente comme une activité purement rationnelle, radicalement différente du monde des réalités concrètes.

Si Descartes, par l'acte de pensée d'un « moi » isolé, d'un moi qui est une pure substance immatérielle, arrive à prouver l'existence de ce moi, Marcel remarque d'abord que son *cogito* cesse d'être une essence et il propose cette esquisse d'une solution :

L'invérifiable qu'est le cogito, ai-je dit, c'est-à-dire ce qu'on peut appeler la liberté formelle, n'est que pour l'acte libre lui-même qui l'appréhende. Il ne faut pas nous laisser duper par l'image ici fallacieuse de la découverte : la pensée ne se découvre pas, elle se constitue, le cogito étant l'acte même de la découverte (et non un objet susceptible d'être découvert) s'identifie avec la réflexion sur le cogito, il n'est que pour cette réflexion même (en tant qu'acte). (...). L'invérifiable est donc fonction de l'acte libre, il est trace de celui-ci, il est l'expression toute négative de ce fait que l'acte libre devient pour lui-même un mystère aussitôt qu'il se transforme en pensée objective (la pensée objective ayant pour caractère de se nier au profit de son objet)<sup>53</sup>.

Ces doutes vont aboutir à une critique plus sévère de ce *cogito*. Marcel cherche d'abord à lui opposer un rapport immédiat avec le monde qui s'exprime dans son « j'existe – le monde existe ». Pour lui, il s'agit d'abord de « déterminer les conditions d'une logique de la liberté » qui s'opposerait à une « logique des essences ». Toutefois déjà dans le passage cité, le *cogito* n'apparaît plus comme une essence, comme une forme, mais comme un acte : quelques lignes avant notre penseur s'était demandé comment on pouvait « établir un lien entre l'invérifiable qui est le *cogito* et l'invérifiable qui est Dieu ».

---

<sup>52</sup> Descartes, *Œuvres et Lettres*. Bibliothèque de la Pléiade, p.275.

<sup>53</sup> J.M., 37.

Dans la perspective cartésienne, il lui est impossible de passer du *cogito* à l'affirmation d'un être qui par essence est indépendant. Entre les deux affirmations « j'existe - Dieu existe », il y a pour Marcel un hiatus que seule l'expérience religieuse pourra combler. La transposition d'un formalisme qui porte sur la pensée en général à un formalisme de l'individuel, n'a aucune valeur faute de quoi nous restons enfermés dans une sorte de subjectivisme ambigu et stérile.

Il y a un autre hiatus entre le sujet purement épistémologique de la proposition *Ego Sum* et le sujet concret de Marcel qui se demande « qui suis-je ? », et pour lequel la phrase « j'existe » forme un complexe indécomposable qui comprend tout son être ; un *ego* isolé n'existe pas pour lui. Un *cogito* ne nous donne accès qu'à un monde au sein duquel les jugements d'existence proprement dits perdent toute signification.

Marcel s'oppose, dès le début, à une lumière du *cogito* claire et distincte parce que son rayonnement « aveuglant » lui semble trompeur<sup>54</sup>. Il semble aussi qu'il peut y avoir une dissociation entre le « moi » universel pensant et le « moi » individuel existant, sujet de la foi qui est un acte libre accompli par la personne et qui est comparable à l'amour :

La foi n'est pas une hypothèse, et ceci est capital. La foi est l'acte par lequel l'esprit comble le vide entre le moi pensant et le moi empirique en affirmant leur liaison transcendante ; ou plutôt la foi est l'acte par lequel l'esprit se fait, l'esprit et non plus le sujet pensant, l'esprit réalité vivante et active. Et sans doute la dissociation de ces divers moments peut et doit sembler arbitraire. Seule l'analyse abstraite permet de les reconnaître, de les isoler et même de les nommer<sup>55</sup>.

Nous remarquons ici que la pensée et la foi sont soigneusement distinguées et hiérarchisées. Le sujet du « je pense » est universel et celui du « je crois » est personnel. L'objet de la science est le vérifiable et celui de la foi est l'invérifiable. Nous constatons aussi que l'affirmation qui transcende l'ordre objectif appartient au domaine de la foi. Si la relation du *cogito* au « moi » empirique est invérifiable, en revanche le passage sera entièrement libre vers la foi. C'est l'acte de la foi qui restaure l'unité intérieure compromise par le rationalisme. Il ne se réalise qu'en se dépassant dans une philosophie de la personne<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> *J.M.*, 279.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 40, 45.

En continuant de s'interroger sur son propre être et sur la valeur du *cogito* Marcel remarque que la question « que suis-je ? » ne peut se transformer en la question « Qu'est-il » sans perdre son sens ; et il ajoute :

En somme, il est de l'essence d'un être agissant et s'appréhendant comme tel d'être donné à soi-même d'une certaine façon immédiate et qui cependant médiatise tout ce qui dans son expérience peut prendre figure d'objet<sup>57</sup>.

Le *cogito*, pour Marcel, apparaît de moins en moins comme un point de départ authentique de l'expérience spirituelle, puisqu'il la suppose située en dehors de l'existence et qu'il garantit seulement la validité d'un système d'affirmations objectives immanentes au « je pense », tout en restant impersonnel et en ne nous engageant pas en tant qu'être concret :

Il faut admettre que la pensée (la raison) ne se constitue comme pensée pour elle-même qu'au fur et à mesure qu'elle se réalise dans l'expérience. Et ceci ne doit pas être entendu en un sens purement psychologique (dont le kantisme pourrait à la rigueur s'accommoder) ; ceci veut dire que l'idée d'une pensée pure antérieure - même en un sens rationnel - à toute expérience, est certainement une pseudo-idée ; c'est le produit d'une réflexion schématique et illusoire<sup>58</sup>.

Nous remarquons que jusqu'à présent, s'il accorde au *cogito* une valeur réelle, ontologique, et rompt avec le formalisme postkantien, Marcel n'admet pas que le sujet de ce *cogito* soit un moi concret, un individu singulier. Il s'agit pour lui d'un moi qui est le médium intelligible par lequel la liberté passe de l'idée à l'être :

L'acte par lequel je pense la liberté est l'acte même par lequel la liberté se constitue. Le moi serait en quelque sorte le médium intelligible par lequel la liberté passe de l'idée à l'être. Mais il est clair que cet acte de création n'est autre que le *cogito*<sup>59</sup>.

Désormais nous découvrons le *cogito* en lui-même parce que nous l'exerçons vraiment. Et du même coup s'éclaire la différence qu'il y a entre la « logique de la liberté », susceptible de nous conduire au niveau supérieur d'intelligibilité de la foi, et la logique telle qu'on la comprend habituellement. La première n'est pas soumise à la nécessité rationnelle qui enchaîne les notions. Elle consiste dans la position d'actes libres, de nature chaque fois nouvelle. Ce mouvement est motivé par la découverte de l'insuffisance des plans de pensée inférieurs. L'intelligibilité du *cogito* reste en effet

---

<sup>57</sup> J.M., 267.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>59</sup> J.M., 32.

encore insuffisante. Bien que nous soyons sortis du formalisme abstrait, nous demeurons encore prisonniers de l'universalité :

Dans le cogito, le moi exprime l'acte par lequel la liberté se pose elle-même. Seulement ce moi est universel, ou tout au moins il se supprime dans l'universalité du sujet pensant. En tant que je pense, je suis universel, et si la science se suspend au cogito, c'est précisément en vertu de cette universalité inhérente au sujet pensant. En tant que je pense, je suis universel, et si la science se suspend au cogito, c'est précisément en vertu de cette universalité inhérente au sujet pensant<sup>60</sup>.

L'activité réelle que le plan du *cogito* manifeste risque sans cesse de se dégrader par une retombée dans le formalisme du savoir. Ce plan n'a donc qu'une valeur précaire. Il en sera ainsi tant que le sujet ne sera pas devenu sujet concret, ayant conquis son individualité.

C'est le deuxième moment de la dialectique : au « je suis un être pensant » vérité première chez Descartes, Marcel va en opposer une autre. La position adoptée en face du *cogito* cartésien pendant cette première période se résume parfaitement dans un passage d'un essai intitulé *Existence et Objectivité*, que Marcel a republié à la fin du *Journal Métaphysique* :

La réalité que le cogito révèle - sans, d'ailleurs, la fonder analytiquement - est d'un ordre tout différent de l'existence dont nous tentons ici non point tant d'établir que reconnaître, de constater métaphysiquement la priorité absolue. Le cogito nous introduit dans un système d'affirmations dont il garantit la validité ; il garde le seuil du valable, ...<sup>61</sup>.

Le *cogito* en tant que sujet isolé de toutes les déterminations corporelles, par son acte de pensée, constitue et affirme en même temps son existence qui, selon Marcel, reste sur le seuil du valable parce qu'il n'embrasse qu'une partie de la réalité et qu'il forme la base d'un dualisme à rejeter. Le rapport du « moi » au monde se fait par l'intermédiaire de la pensée ; le « je suis » n'est que le sujet épistémologique qui fait abstraction du sujet concret et réel<sup>62</sup>.

Il s'ensuit que la méthode de Descartes est liée intrinsèquement à la catégorie de la réflexion primaire selon le vocabulaire de Marcel. L'homme qui s'interroge sur son être

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, 40-41.

<sup>61</sup> *J.M.*, 315.

<sup>62</sup> L'idée du sujet du « cogito » comme sujet épistémologique revient à plusieurs reprises dans la critique négative de l'idéalisme par Marcel qui se laisse entraîner à des observations souvent dures et qu'il se sent obligé d'adoucir plus tard par une note explicative (avril 1934) dans *Être et Avoir*.

propre, forme un tout indécomposable qui maintient un rapport immédiat avec l'univers existant, par le fait qu'il est relié à un corps qui y prend place; il dépasse toute la démarche de la raison en situant l'existence dans l'immédiat qui est « l'en deçà » et « l'au-delà » de l'œuvre de la conscience. En lisant le texte suivant de Marcel, il faut cependant se demander si c'est bien contre Descartes ou contre le cartésianisme que notre philosophe dirige ses attaques :

Il ne serait pas faux de dire que la pensée implique en ce sens un certain mensonge, ou plus exactement un certain aveuglement fondamental : aveuglement qui disparaît dans la mesure où il y a connaissance, c'est-à-dire retour à l'être. Mais ce retour ne peut être rendu intelligible qu'à condition que l'aveuglement initial soit expressément reconnu. A cet égard, un certain cartésianisme, et surtout un certain fichtéisme, m'apparaissent comme les plus graves erreurs dont aucune métaphysique ne se soit rendue coupable. On ne dira jamais assez combien la formule *es denkt in mir* est préférable au *Cogito* qui nous expose au pur subjectivisme<sup>63</sup>.

Gabriel Marcel vise dans cette critique la conception cartésienne d'une réalité extérieure étrangère à un sujet pensant qui ne connaîtrait que ses propres représentations obtenues comme renseignements sur la réalité isolée. Il s'attaque à toute connaissance objective qui prétend s'établir à partir d'un doute, d'une rupture de l'adhérence du « moi » à la réalité qui s'est développée avec le cartésianisme. À ce propos, il accepte l'idée de Paul Ricoeur qui l'accusait d'avoir lu Descartes en kantien :

D'ailleurs, j'ai souvent dit qu'il y avait infiniment plus chez Descartes que dans le cartésianisme ; (...). Je crois que vous avez probablement raison quand vous dites que j'ai eu trop tendance à lire Descartes en kantien. Il est probable du reste que c'est beaucoup plutôt l'idée de l'ego transcendantal corrélatif de l'objet kantien qui est au cœur de toute ma réflexion<sup>64</sup>.

Il est sûr que c'est Marcel qui a rendu au « je suis » toute sa densité, et qu'il a essayé d'entrevoir dans le *Cogito* essentiellement l'affirmation d'un « je suis ». Mais il est bien certain aussi qu'il a vu dans le cartésianisme de lignée idéaliste son principal ennemi. Pire, pour Marcel le *cogito* cartésien contient déjà tous les germes d'une fausse ontologie ou d'un aveuglement ontologique, à savoir :

a) L'emploi illégitime du doute concernant l'existence comme point de départ de la philosophie.

---

<sup>63</sup> E.A. / : 31. Dans une note ajoutée cinq ans plus tard à ce qui est écrit plus haut, Marcel dit : « Je ne souscrirais pas aujourd'hui sans hésitation à ces affirmations très catégoriques. J'ai cru pourtant devoir les reproduire, parce qu'elles correspondent au moment de mon itinéraire philosophique où j'ai fait le plus grand effort pour rompre avec tout idéalisme quel qu'il soit », avril 1934.

<sup>64</sup> Entretiens, Paul Ricoeur, Gabriel Marcel, op.cit, p.p. 40-41.

b) L'emploi quasi unique de la faculté réflexive pour aborder l'être.

## **II La méthode philosophique**

La méthode chez Marcel ne consiste pas en un ensemble de règles préétablies qui guident la recherche philosophique. Elle met en lumière les propositions à approfondir. Les approches concrètes décèlent d'une part une perspective, une visée, et d'autre part un point de vue qui n'est pas absolu ni même unique. Cela veut dire que la méthode correspond à ses propres exigences philosophiques.

Par exemple, la distinction méthodologique effectuée par Marcel entre « réflexion première » et « réflexion seconde » repose sur une supposition qui englobe cette distinction, laquelle est une subordination de la forme au contenu. La réflexion dépasse la simple déclaration de principes ou de prémisses théoriques. C'est l'affirmation de l'être qui soutient la mise en marche de la réflexion. La source du contenu correspond à une « zone » où il n'y a plus de « contenu » au sens substantiel du terme. Autrement dit, la réflexion seconde est l'instrument par lequel nous déployons l'incommensurabilité de l'être. Comprise comme recueillement, la réflexion philosophique s'oppose à l'abstraction, à l'art d'objectiver, à l'intuition, à la systématisation. Donc, en insistant sur le rôle de la réflexion en tant que méthode philosophique, contrairement à Bergson<sup>65</sup>, Marcel veut montrer que cette méthode seule peut découvrir l'unité fondamentale de la pensée et de ce que nous considérons comme réel qui serait extérieur à elle : la pensée fait partie de l'être.

### **II.1 Réflexion seconde**

Marcel éclaire l'accès à ce chemin « ascendant » et « sinueux » qu'est la réflexion. Il qualifie cette réflexion de « seconde » puisqu'elle consiste en une prise de conscience

---

<sup>65</sup> Selon Marcel, l'intuition ne pourrait être que la forme d'une connaissance subjective, reflétant une réalité objectivée s'opposant à l'intelligence et à la raison. Dès son premier article, l'auteur déclare son opposition à Bergson sur la conception concernant l'intelligence. Il dit dans un article publié en 1912 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* sous le titre « Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition »: « Je m'étais évertué à montrer que l'intuition, contrairement à ce qu'affirme Bergson, ne pouvait pas trouver en elle-même sa garantie, et que seule la réflexion pouvait peut-être dans des conditions déterminées lui conférer une valeur. », *D.H.*55-56

des processus spontanés de la pensée et en particulier de l'intervention de la réflexion première qui organise les renseignements fournis par la sensation en représentation du monde :

Le terme de réflexion marque plus nettement encore par où ma pensée se sépare du bergsonisme<sup>66</sup> ou tout au moins de l'interprétation qui en est donnée communément. Je pense que la méthode philosophique est réflexive par excellence. Mais il s'agit ici d'une réflexion du second degré qui s'exerce beaucoup moins sur la conscience immédiate que sur les premières médiations par lesquelles celle-ci se constitue comme expérience<sup>67</sup>.

La réflexion première tend à réduire toutes les formes de la connaissance immédiate à un « problème ». La connaissance du sens commun, la connaissance utilitaire ainsi que la science peuvent affirmer leur légitimité tant qu'elles restent dans leur domaine : la vie quotidienne ou les disciplines spécialisées. Mais elles sont inadéquates dans le domaine du spirituel comme le sont aussi les doctrines philosophiques qui méconnaissent l'immédiat. En outre, la réflexion première est incapable de penser les niveaux supérieurs de la connaissance immédiate où la notion de vérification perd son sens : la contemplation de la beauté, la foi, l'espérance, l'amour.

Le rôle de la réflexion seconde est de déceler l'objectivation que la réflexion première fait subir à l'expérience originelle. Elle est donc bien seconde puisque réflexion sur une réflexion. La réflexion seconde est donc une réflexion approfondie qui n'émane

---

<sup>66</sup> Marcel et Bergson avaient tous les deux la volonté de retourner à l'immédiat, volonté caractéristique, semble-t-il, de la philosophie du début du XX<sup>e</sup> siècle. L'immédiat est atteint dans une expérience antérieure au jugement qui implique la prédication et l'opposition du sujet et de l'objet, une expérience donc qui adhère à la réalité. Bergson et Marcel se veulent fidèles à cette expérience et essaient de retrouver cette connaissance concrète dans son originalité, sa singularité par-delà le langage et les concepts abstraits qui la recouvrent. Ce point de convergence fondamentale et d'autres points, que nous ne trouvons pas nécessaire d'étudier ici, laissent entrevoir les différences entre les deux philosophes, auxquelles Marcel lui-même fait allusion. Pour faire valoir les différences, nous pouvons nous référer à la méthode de Bergson d'après les notes de H. Hude : « Quand à la méthode, on peut résumer l'ambition de Bergson en disant : **1** - qu'il a voulu faire entrer la métaphysique dans la voie sûre d'une science; **2** - qu'il a utilisé pour cela le positivisme et la phénoménologie comme les moyens de se procurer des données vraiment immédiates; **3** - que sa critique philosophique de la Critique établit l'équivalence entre données immédiates et choses en soi, et autorise ainsi la constitution d'une métaphysique à partir des données vraiment immédiates ». Henri Hude, *Bergson II*, Paris, Éditions Universitaires 1990, p. 186.

Le point de divergence se traduit par une tentative de Bergson d'élaborer une vision du monde qui concile ce que lui apprend la réflexion philosophique et les connaissances scientifiques de son temps. Par exemple dans *L'Évolution créatrice*, Bergson étudie la biologie et critique les théories de l'évolutionnisme, afin d'établir sur des bases fermes sa doctrine spiritualiste et son « évolutionnisme vrai » (p. 369), fondé sur l'embryologie: « L'évolution de l'être vivant, comme celle de l'embryon, implique un enregistrement continu de la durée, une persistance du passé dans le présent, et par conséquent une apparence au moins de mémoire organique », (*L'Évolution créatrice*, p. 19. *Œuvres*, p. 510).

<sup>67</sup> *P.I.*, 20.

pas du pur sujet législateur, du *Cogito* ; elle n'est pas posée devant ses objets comme une conscience séparée. Loin d'être un simple état subjectif ou une disposition fugitive, elle nous fait accéder à des formes de connaissance et d'être que masque le monde construit par la réflexion première en procédant par réponses, définitions, jugements, classements, etc.

La réflexion en tant que liberté ne s'identifie pas à l'introspection. Celle-ci s'efforce de connaître le « moi » objet qui est fermé et braqué égoïstement sur lui-même. Donc, c'est par une réflexion seconde, réflexion reconstructive « qui est une récupération »<sup>68</sup>, venant se greffer sur une réflexion critique<sup>69</sup> réductrice, mais cela dans la mesure où elle demeure tributaire d'une intuition aveuglée<sup>70</sup> capable de dévoiler l'inobjectivable, capable de répondre à un « appel » guidant notre progrès, que nous pouvons accéder au chemin de la vérité. Là, nous découvrons que l'essence de l'être est amour. Cette découverte est inséparable de la méthode réflexive même, « méthode philosophique par excellence » d'après Marcel ; elle est celle de la liberté et cela dans une double dimension : tout un processus, racine et fin de son activité créatrice :

D'une part, la philosophie, c'est la pensée axée sur la Liberté, la pensée qui se donne la Liberté elle-même pour contenu. D'autre part, la liberté ne peut être pensée que par la liberté, elle se crée ou se constitue elle-même en se pensant<sup>71</sup>.

Son point de vue est manifeste. Il n'y a pas d'opposition maintenue entre philosophie de la liberté et philosophie de l'être. L'être est essentiellement libre, mais l'homme est inachevé. S'il y avait opposition entre elle, cela ne serait justifié que si la philosophie de l'être, abordée comme identifiée à la substance, se transformait en philosophie de la chose et cela prouverait que sa réalisation est imaginaire :

Réalisant imaginativement l'être, on l'identifiait à la substance telle que se la sont représentée les épigones de la philosophie médiévale ou ses adversaires systématiques. Une authentique philosophie de l'être n'est pas une philosophie de la chose, comme l'a cru Renouvier, elle n'est pas non plus, comme l'a pensé Bergson, une philosophie du statique. Il est manifeste à mes yeux que l'être, tel que l'ont

---

<sup>68</sup> E.A.I., 107.

<sup>69</sup> M.E.II, 83.

<sup>70</sup> L'intuition aveuglée désigne, d'après l'auteur, l'intuition de l'être, expression qu'il a abandonnée par la suite.

<sup>71</sup> P.I., 20.

conçu les grands métaphysiciens, transcende l'opposition du statique et du dynamique<sup>72</sup>.

Le terme de réflexion marque nettement le point où la pensée de Marcel se sépare du bergsonisme ou tout au moins de l'interprétation qui en est donnée communément. Le point de départ de la recherche sera la considération de la situation fondamentale dans laquelle je me trouve en tant qu'être humain et à partir de ma condition d'homme elle-même. Ici apparaît, aussi, l'opposition d'une philosophie de type existentiel et d'une philosophie de type cartésien puisque, d'après l'auteur, « le *cogito* comme plus tard la pensée en général chez Kant, est exempt de tout indice anthropologique ». La condition humaine n'est, pour cette pensée impersonnelle, qu'un objet de considération comme un autre. Dans cette mesure, la situation de l'homme est traitée comme pure abstraction par laquelle la pensée s'interdit l'accès à l'être.

Donc, la philosophie de Marcel est une réflexion autour de l'existence et de l'être. Le mystère de l'être envahit notre situation d'être incarné qui est notre situation fondamentale d'être, d'ores et déjà inséré dans le monde. Il y a donc une forme commune à tout acte de connaître ou d'aimer : liberté, amour, connaissance, parce que le mystère de l'être devant lequel nous place la réflexion seconde est éclairant :

... le mystère dégage une certaine lumière qui n'est point celle du connaître, mais dont je dirais métaphoriquement qu'elle favorise l'éclosion de la connaissance, comme celle du soleil permet la connaissance d'un arbre ou l'épanouissement d'une fleur<sup>73</sup>.

La découverte d'une réflexion seconde a permis à Marcel de dévoiler l'être impliqué dans l'existence, la pensée impliquée dans la réalité donnée, le *nous* impliqué dans le *moi*, l'amour impliqué dans la liberté. Il est évident que la réflexion sur la liberté est essentiellement une réflexion sur nos actes et leur signification à partir des situations concrètes, et de préférence les plus dramatiques. Dans ces conditions, la réflexion qui n'est « en dernière analyse qu'un certain mode de l'attention »<sup>74</sup>, se présente presque inévitablement comme un effort de redressement ou de rectification<sup>75</sup> et opère un

---

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *E.P.C.*, 90.

<sup>74</sup> *E.P.C.*, 39.

<sup>75</sup> *M.E.II*, 83.

refaçonnement intérieur<sup>76</sup>. Le lien est ainsi noué entre la philosophie et la vie spirituelle ; les thèmes électifs, abordés comme approches ontologiques, trouvent de la sorte leur signification : la fidélité, l'amour, l'espérance...

## **II.2 Philosophie concrète**

Marcel n'a rien écrit qui ne soit tiré de son expérience ou éprouvé directement. C'est pourquoi Étienne Gilson a pu écrire dans son introduction à *L'Existentialisme Chrétien* :

Gabriel Marcel appartient à cette lignée de penseurs français dont la spéculation philosophique n'a d'autre source que leur expérience intérieure et ne dure qu'en s'y référant continuellement<sup>77</sup>.

La philosophie concrète n'est pas un « isme ». Comme nous le savons, la particule « isme » fait allusion à un ensemble, généralement doctrinal, de n'importe quel système. L'idée implicite d'un terme en « isme », c'est qu'effectivement il y a, soit une vérité sous forme de paradigme dans certains domaines de la connaissance (darwinisme, positivisme), soit une prétendue vérité dans le domaine idéologique qu'il faudrait imposer de manière absolue (nazisme, fascisme)<sup>78</sup>. La philosophie concrète est donc le contraire d'un ensemble de principes pour lequel on pourrait parler d'une « vérité » valable pour tous. Cette philosophie est en opposition à tout type d'empirisme : deuxième opposition, après celle de l'abstraction en « isme », qu'envisage la philosophie concrète. Ainsi, Marcel conteste, par sa démarche, les déviations de l'empirisme et ses théories déstabilisant la valeur humaine :

Qu'est ce que philosopher concrètement ? Cela ne veut pas du tout dire revenir à l'empirisme ; ceci est capital : les philosophies selon moi les plus néfastes, les plus

---

<sup>76</sup> M.E.I, 181.

<sup>77</sup> *Existentialisme Chrétien : Gabriel Marcel* : « Présences » ; Plon, 1947.

<sup>78</sup> La critique des mots en « isme » sera menée à la même époque par Henri Gouhier qui dans *La Philosophie et son histoire*, déploie la systématisation des grandes pensées : Descartes se ramène-t-il au cartésianisme, Malebranche au malebranchisme ? En ce cas, on perdrait selon lui le caractère concret de toute pensée. Pour la critique des « isme », voir « Pascal renouvelé » de Pierre Magnard, pp. 153-163, dans *Le Regard d'Henri Gouhier; Actes du colloque du Cerf, 29-31 mai 1996*, sous la direction de Denise Leduc-Fayette. Ouvrage publié avec le concours de l'École Doctorale de l'U.F.R. de « Philosophie et Sciences sociales » (Paris-Sorbonne), Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 1999.

déshumanisantes, comme le spencerisme et tout ce qui en dérive, se sont précisément placées sur un terrain empirique<sup>79</sup>.

La philosophie concrète ne peut se caractériser seulement par une « voie négative », c'est-à-dire par la mise en question de différentes oppositions. Il s'agit pour le moment d'exposer le point positif du philosophe : philosopher concrètement signifie « philosopher *hic et nunc* ». Cette méthode exige premièrement une attitude critique par rapport à la valeur que l'on donne à l'histoire de la philosophie. Cette attitude en face d'une « pseudo-philosophie officielle » n'implique pas un mépris de l'histoire d'un problème ou de sa place philosophique dans l'histoire :

Certes, un philosophe doit < savoir > l'histoire de la philosophie, mais, selon moi, presque exactement au sens qu'un compositeur doit savoir l'harmonie ; (...) À cet égard, les positions se renversent, et l'histoire de la philosophie présuppose la philosophie, et non inversement<sup>80</sup>.

Réfléchir *hic et nunc* suppose une attitude proprement philosophique à savoir l'étonnement vis-à-vis de soi-même et des autres. En d'autres termes, cela oppose un esprit éveillé à un esprit accoutumé « installé dans le quotidien », à ce type d'esprit anesthésié, « comme en sommeil », indifférent aux questionnements dans la mesure où les problèmes sont considérés comme de simples accessoires non fonctionnels. Par contre, l'esprit éveillé, l'esprit métaphysique n'a rien à voir avec une sorte de disposition dirigée vers n'importe quelle capacité théorique. On pourrait dire que cet esprit est « en proie au réel ». C'est l'esprit qui est engagé vers le concret.

Nous ne pouvons donc pas définir la position de Marcel à l'égard de l'esprit de système par une méfiance dirigée contre la cohérence ou contre la réflexion. Et il ne faudrait pas croire cependant que la philosophie d'après lui, se réduise à la description de sentiments subjectifs. Si Marcel redoute l'esprit de système, c'est parce qu'il prétend s'installer dans « un observatoire central », c'est-à-dire au point de vue absolu qui est celui de Dieu, d'où l'on contemplerait l'univers dans sa totalité, alors qu'en fait, le monde est appréhendé par nous « d'une façon partielle et latérale »<sup>81</sup>.

Il ne s'agira donc plus de construire et de déduire, de suivre une logique déductive ou celle de la vérification scientifique (c'est-à-dire celles des preuves rationnelles ou

---

<sup>79</sup> E.P.C., 97.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 11.

empiriques). Il importe plutôt de remarquer que ce n'est pas parce que Marcel va partir d'un « indubitable existentiel », qui est notre vie elle-même, dans sa finitude temporelle décevante, et cependant animée par une soif d'être, qu'il méprise la réflexion. Tout ce que nous pouvons constater dans sa recherche, c'est que sa pensée métaphysique a subi une conversion. Désormais, elle tourne le dos à la pensée scientifique objectivante, pour procéder à un « éclaircissement » de notre existence lorsque nous aurons « rétabli dans sa continuité le tissu vivant qu'une analyse imprudente avait disjoint »<sup>82</sup>. Elle se détourne par là des problèmes pour toucher au mystère.

### **III La soif d'être**

Parallèlement à l'interrogation foisonnante de l'œuvre dramatique, se développe une recherche sur l'être qui est élaborée par une réflexion philosophique en approches concrètes. Marcel poursuit sa réflexion sur ce qu'il appelle « l'exigence ontologique ».

Cette exigence ontologique explique l'attitude de celui qui refuse de se satisfaire de la relation d'avoir. C'est une exigence d'une participation à quelque chose, d'une certaine plénitude qui s'oppose au vide du néant.

L'être qui se trouve engagé dans ce monde de fonctions, qu'il s'agisse de fonctions organiques, psychologiques, professionnelles ou sociales au sens le plus large, éprouve au fond de lui-même une soif d'être que le jeune philosophe lui-même a éprouvée, qu'il ait vécue intensément. Il l'a décrite ainsi :

*Cet appétit de l'être n'est nullement le désir d'acquérir des qualités, ce n'est pas un désir de perfectionnement, et là est la différence fondamentale entre l'ordre éthique et l'ordre métaphysique<sup>83</sup>.*

Quel est cet appétit de l'être et que signifie-t-il ? Quelle valeur cherche l'homme et cette valeur a-t-elle une réalité en elle-même ?

Marcel décrit l'état de celui qui porte toujours en son cœur une nostalgie profonde et incurable : une soif que rien ne peut éteindre. Cette soif ou cette exigence d'être, il va la formuler ainsi :

---

<sup>82</sup> *J.M.*, 324.

<sup>83</sup> Note du philosophe : « Le métaphysicien est en quête de ce qui est, non à la poursuite de ce qui sera », *J.M.*, 281.

Il faut qu'il y ait - ou il faudrait qu'il y eût - de l'être, que tout ne se réduisît pas à un jeu d'apparences successives et inconsistantes - ce dernier mot est essentiel - ou, pour reprendre la phrase de Shakespeare - à une histoire racontée par un idiot<sup>84</sup>.

Qu'entend notre philosophe dans ce texte capital pour la compréhension de sa position métaphysique et par ce terme « exigence d'être » qu'il oppose à l'existence évanescence ?

Nous entrevoyons d'après le texte précédent que c'est une consistance, signe d'éternel, qui est capable de donner un sens à notre vie temporelle apparemment dépourvue de lien, de fondement unificateur et de sens. Une vie authentique n'est possible que dans un monde où il y a de l'être : or, l'être n'est pas ici un mot sans contenu comme la notion scolastique ; Marcel le définit ainsi : « ce qui ne déçoit pas » ou encore « l'être est ce qui résiste ou ce qui résisterait à une analyse exhaustive portant sur les données de l'expérience »<sup>85</sup>.

Il est juste de penser que ce texte vise à fonder l'ontologie sur ce que l'idéologie n'a cessé de considérer comme philosophiquement illégitime (à savoir la priorité de l'être sur la pensée et la conscience que nous en prenons). Nous tenons à montrer ici la raison pour laquelle Marcel soutient que « l'ontologie transcende toute logique prédicative »<sup>86</sup>. Le circuit qui lie l'existence et l'être ne se traduit pas en termes de prédication. La logique prédicative ne gouverne que les abstractions que sont les concepts. Seul celui qui découvre une certaine consistance dans son expérience donne la preuve que la vie humaine comporte un horizon auquel elle se réfère sans pouvoir l'atteindre absolument. La découverte de la consistance est donc elle-même une expérience que la réflexion peut approfondir.

Nous constatons que toute exigence est une exigence de l'être. C'est que « le besoin métaphysique est un appétit, l'appétit de l'être »<sup>87</sup>. C'est l'expérience de cette soif qui est le point de départ le plus important de la dialectique ascendante qui va vers l'Être :

Et l'on dirait qu'aujourd'hui une alternative nouvelle se précise entre l'anthropocentrisme déshumanisé vers lequel tendent les théories idéalistes de la

---

<sup>84</sup> P.A., 51.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>86</sup> M.E.II, 179.

<sup>87</sup> J.M., 279.

connaissance - et un théocentrisme<sup>88</sup> qui, s'il prend pleinement conscience de soi chez les héritiers de la pensée médiévale, ne paraît être encore entrevu qu'indistinctement par les philosophes profanes qui, rompant avec toute la spéculation issue de Kant, se refusent encore néanmoins à reconnaître dans sa plénitude cette exigence ontologique qui est au cœur de la vie, qui est peut être même l'ultime secret dont la vie n'est que l'obscur, le laborieux enfantement<sup>89</sup>.

Poser la question ontologique, c'est s'interroger sur l'universalité de l'être et sur soi-même en tant qu'indivisible<sup>90</sup>.

On comprend bien à partir de cette affirmation qu'il serait arbitraire de séparer le « que suis-je » de « qu'est ce que l'être » ? L'un et l'autre ne peuvent être abordés qu'ensemble<sup>91</sup>. Le statut ontologique du questionnant prend une importance décisive quand l'interrogation porte sur l'être, étant donné l'union du « je » et de « l'être ».

À l'encontre des philosophes qui prétendent poser le problème de l'être en imitant des attitudes adoptées par les savants et par les techniciens, Marcel estime que la pensée métaphysique est essentiellement une « réflexion braquée sur un mystère »<sup>92</sup>. Il importe donc de se débarrasser une fois pour toutes du mensonge initial de la problématisation, parce que tous les caractères du problème dérivent de cette scission fondamentale par laquelle la réalité me devient étrangère, que la pensée isolée au préalable de ce fait nous conduit « à l'idée d'un sujet dépersonnalisé »<sup>93</sup>. Car tout problème comporte, en effet, une solution négative ou positive qui peut être vérifiée par n'importe qui. Dès que nous mettons l'accent sur la vérification, nous serons amenés par là à poser

Un certain ensemble de conditions universelles en droit, c'est-à-dire reconnues comme normales, comme trouvant place chez tout sujet susceptible d'énoncer des jugements valables<sup>94</sup>.

La distinction si féconde que Marcel fait du « problème » et du « mystère » en résonnant l'idéalisme, lui permet de s'introduire par une voie purement concrète et d'intention réaliste dans l'ontologie de l'existence.

---

<sup>88</sup> Les théories idéalistes de la connaissance, Brunschvicg, Lachize-Rey, par exemple ; les héritiers de la pensée médiévale, Gilson, Maritain... (Cette note est insérée par Jeanne Parain-Vial dans la nouvelle édition de l'ouvrage de Marcel : *Être et Avoir*, Ed. Universitaires, Septembre 1991).

<sup>89</sup> *E.A.II*, 113.

<sup>90</sup> *P.A.*, 57.

<sup>91</sup> *P.A.*, 54-55.

<sup>92</sup> *E.A.I*, 125.

<sup>93</sup> *E.P.C.*, 13.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 13.

### III.1 Problème

Le problème est quelque chose qui barre la route : « Il n'y a pas de problème qui n'implique la rupture provisoire d'une certaine continuité qu'il s'agit pour l'esprit de rétablir »<sup>95</sup>.

Le problème d'après lui appartient à la sphère du « devant moi » et engendre la scission et par la suite l'aliénation du sujet de l'objet qu'une technique appropriée essaie d'atténuer scientifiquement par un système d'équivalences.

Le problème est tout entier devant moi ; je puis cerner ses données, les réduire et même les rendre « extérieures » à moi-même. Elles me sont présentées dans un certain désordre auquel je m'évertue de substituer un ordre qui satisfera les exigences de la pensée. Le problème apparaît dès qu'il y a un certain contenu délié du contexte qui l'unit au « je ». Je n'interviens que comme un présupposé qui reste en dehors des données qu'il s'agit de traiter pour qu'apparaisse la solution. En m'interrogeant sur moi-même, je ne pourrais pas du tout me maintenir en dehors du problème de mon être et par la suite de me considérer comme objet d'une affirmation qui m'accordait l'existence. Ma position dans l'existence situe ma connaissance au-delà de la sphère du problématique, sachant que le processus réflexif reste toujours intérieur à une certaine affirmation « ...que *je suis plutôt que je ne la profère* : en la proférant, je la brise, je la morcelle, je m'apprête à la trahir »<sup>96</sup>.

Car si le propre des problèmes est de se détailler, le mystère est, au contraire, ce qui ne se détaille pas. Lorsque nous nous posons la question de l'être, nous avons donc tort de procéder instinctivement comme s'il s'agissait d'un problème ; c'est-à-dire nous nous considérons comme hors-jeu par rapport à ce qui est en question :

Là où il y a problème je travaille sur des données placées devant moi, mais en même temps tout se passe, tout m'autorise à procéder comme si je n'avais pas à m'occuper de ce moi en travail<sup>97</sup>.

Une telle manière de procéder n'est légitime que dans des circonstances bien précises, là où il s'agit d'expliquer des objets bien limités, en particulier dans le monde de

---

<sup>95</sup> E.A.I, 126.

<sup>96</sup> P.A., 56.

<sup>97</sup> P.A., 249-250.

la technique. En effet, le problème que je travaille en tant que question réelle, suppose un certain détachement par rapport à ce que je fais, à ma façon de participer au monde commun des hommes. Impossible de trouver une solution aux questions que nous nous trouvions sans cesse conduits à reposer à propos de l'être.

En somme, tout problème authentique suppose un certain dédoublement quand l'objet à connaître est moi-même. Il y a une étroite correspondance entre la problématique et la technique. Ce que nous démontre ce rapport, c'est que l'homme d'aujourd'hui perd d'autant plus conscience de sa réalité intime et profonde, et qu'il devient plus dépendant de toutes les mécaniques dont le fonctionnement lui assure une vie matérielle tolérable. Ce qui est grave, c'est que ce qui est moyen puisse devenir fin, que l'homme au lieu d'user des techniques, puisse leur être sacrifié et devenir leur esclave. Dans cet état d'esclavage, son rythme même de travail dépend de celui des machines. Aucune relation vivante ne s'établit entre la machine et son utilisateur. L'échange lui-même se trouve dévalorisé. Or, il est important de signaler que les techniques suscitent chez l'être humain l'admiration qui tend à se transformer en idolâtrie au moment où la conception qu'il se forme de lui-même est la plus pauvre et la plus appauvrissante.

À travers cette distinction entre problème et mystère, Marcel oppose deux formes de la réalité à connaître :

**a)** celle qui ne pose que des problèmes parce qu'elle est entièrement extérieure à notre pensée, tel l'espace étudié par le géomètre ;

**b)** celle dont nous faisons prendre conscience et qui est mystère tel l'être, puisque « moi qui m'interroge sur l'être, je suis ».

Puisque le mystère est une méta-connaissance, « méta-critique », comment comprendre la connaissance d'un mystère ?

### III.2 Mystère

Pourrait-on objecter que le mystère est l'inconnaissable ? Faire appel au mystère est-il un échec définitif de la pensée ? Quel espoir placer en une intelligence ?

La connaissance par mystère consiste à reconnaître que, loin de pouvoir le saisir et le chosifier, elle se contente d'y participer. La reconnaissance du mystère est un acte essentiellement positif de l'esprit : l'acte par lequel je me trouve « bénéficiaire d'une intuition que je possède sans savoir immédiatement que je la possède », intuition qui ne saisit elle-même que « à travers les modes d'expérience sur lesquels elle se réfléchit et qu'elle illumine par cette réflexion même »<sup>98</sup>. Précisément, la discrimination entre les deux attitudes que nous dessinons, nous enferme dans le dilemme suivant : objectivation ou participation. Elles sont inverses : l'une ne peut être que la négation de l'autre. L'objectivation sépare l'objet du sujet, le devant-moi et l'en-moi. La « participation » établit la communication. Dans le « je suis », le « je » est inséparable du « suis », affirmation d'un tout indécomposable qui se confond avec ce tout lui-même et se présente comme une expérience de l'engagement du « je » dans l'existence. Il faut donc que je sois en quelque façon mon affirmation elle-même et que je participe, d'une certaine manière, à l'affirmation de l'être se posant par elle-même.

La distinction entre mystère et problème est au cœur de la pensée de Marcel, elle ouvre la voie, par « approches concrètes », à cette nouvelle métaphysique. Cependant, la distinction problème-mystère ne figure pas terminologiquement dans le *Journal Métaphysique*.

L'« invérifiable » du *Journal* n'est qu'une façon assez gauche d'exprimer le mystère<sup>99</sup>. Sans cette distinction, tout l'ouvrage serait pourtant incompréhensible. C'est dans une œuvre dramatique : *l'Iconoclaste*, qu'apparaît pour la première fois la mention du mystère et que l'on comprend la valeur positive qu'il convient de lui attribuer. Le mystère<sup>100</sup> qui a attiré la réflexion de Marcel est le mystère même de notre vie ou, plus

---

<sup>98</sup> *E.A.I.*, 147.

<sup>99</sup> Lettre - préface à Pietro Prini ; Préface à l'édition anglaise du *Journal Métaphysique* (1951). Note mentionnée par Roger Troisfontaines dans *E.E.I.*, 267

<sup>100</sup> Nous rappelons qu'une note très importante, rédigée par Marcel, est valable pour saisir la notion de mystère : « Mais ce qu'il faut surtout marquer, c'est que le mystérieux ici évoqué doit être cherché bien plutôt du côté de la lumière que du côté de l'obscurité ». *D.H.*, 113

exactement, des expériences essentielles qui forment le tissu de celle-ci. L'auteur laisse aux théologiens ce que l'on appelle les mystères religieux ; ce qu'il prétend approcher ce sont des expériences où la vie nous engage inévitablement, de sorte que Marcel définit le mystère ainsi :

Un mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé, et qui n'est par conséquent pensable que comme une sphère où la distinction de l'en-moi et du devant-moi perd sa signification et sa valeur initiale<sup>101</sup>.

Et il ajoute :

..., non pas engagé partiellement par quelques aspects déterminés et spécialisés de moi-même mais au contraire engagé tout entier en tant que je réalise une unité qui d'ailleurs, par définition ne peut jamais se saisir elle-même et ne saurait être qu'objet de création et de foi<sup>102</sup>.

Pour pénétrer le mystère de l'être, pour y participer en le découvrant comme valeur et vérité, il faut donc cesser de l'imaginer comme un objet que nous pourrions posséder intérieurement. Il faut au contraire nous retourner sur nous-mêmes en vivant pleinement l'affirmation profonde qu'est notre être même. Cela se réalisera grâce à une méthode concrète qui devra être engagement spirituel en même temps que réflexion. Elle différera de la dialectique rationnelle propre au thomisme en ce que, attribuant un rôle capital à cet engagement vécu, elle redonnera une place primordiale à l'amour, à l'intérieur même de la saisie de l'être :

L'amour... est à mes yeux ce qu'on pourrait appeler la donnée ontologique essentielle ; et je pense (...) que l'ontologie ne sortira de l'ornière scolastique qu'à condition de prendre elle-même une pleine conscience de cette priorité absolue<sup>103</sup>.

L'être n'est pas l'objet d'un savoir, il n'est pas le terme d'une analyse conceptuelle ou notionnelle. L'être n'est atteint que par l'amour : l'être n'est présent qu'à la pensée. Cette description du *mystère* souligne ses deux aspects corrélatifs :

a) il est en quelque sorte la négation de la distinction de l'*en-moi* et du *devant-moi* de l'objet et du sujet objectivé ;

b) il nous fait prendre conscience de la situation de la pensée par rapport à l'autre, donc il existe une sorte d'unité entre « lui » et « moi ».

---

<sup>101</sup> E.A.I., 146.

<sup>102</sup> H.C.H., 69.

<sup>103</sup> E.A.I., 210-211.

En effet, « l'autre » vers lequel la pensée est tournée, ne présente pas toujours et partout le même visage. Puisque, à mesure que le sujet est impliqué dans l'objet considéré, l'objectivité diminue et la pensée est alors forcée de reconnaître son incapacité à cerner et à réduire, elle doit faire face à des « irréductibles » que la réflexion peut éclairer du dedans. C'est pourquoi, on peut parler du mystère de l'union de l'âme et du corps tel que l'a décrit Marcel : « ... pour le lien qui m'unit à mon corps : ce lien, je ne peux pas le placer idéalement devant moi comme un objet sans en méconnaître la nature ».

Car ce lien n'est pas « objectivement déterminable »<sup>104</sup>. Il n'y a pas de problème au sujet des rapports de l'âme et du corps. Je ne peux pas me mettre en face de mon corps comme je le fais « pour penser un objet » et me demander ce qu'il est par rapport à moi : « Mon corps pensé cesse d'être mien »<sup>105</sup>.

Dans l'ordre du mystère, on dépasse le plan où l'on procède par questions et réponses. Il y a un mystère qui est d'ordre ontologique, mais « l'épistémologie l'ignore, se doit de l'ignorer et le transforme en problème »<sup>106</sup>. Contrairement à l'attitude idéaliste, Marcel considère que l'acte de connaître n'est pas translucide à lui-même et par la suite il est incapable de rendre compte de lui-même :

La connaissance est en soi mystère, (...). L'erreur cardinale de l'idéalisme a peut-être consisté à poser en principe que l'acte de connaître est transparent à lui-même, alors qu'il n'en est rien<sup>107</sup>.

La connaissance est incapable de rendre compte d'elle-même et de penser à part ce qu'elle révèle. Lorsqu'elle cherche à se penser, elle est conduite soit à se satisfaire d'expressions matérielles qui la dénaturent, soit à se traiter comme une donnée absolue qui se suffit et qui jouit, même par rapport à son objet, d'une priorité éclatante.

En somme, la connaissance est solidaire de l'être et suppose le passage de l'existence à l'être. C'est l'axe métaphysique de la philosophie de Marcel et son nœud de communications. En tant que tel, « un mystère transcende toute technique

---

<sup>104</sup> *J.M.*, 126.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 253.

<sup>106</sup> *E.A.I*, 125.

<sup>107</sup> *E.A.II*, 83.

concevable »<sup>108</sup>. Donc, l'essence du mystère est de se dérober derrière ce que nous saisissons.

## IV La liberté contre le déracinement de l'être

### IV.1 Le monde de l'avoir

Dès 1923, Marcel a compris l'importance et la portée de la distinction capitale de « l'être » et de « l'avoir ». Il note dans son *Journal Métaphysique* :

Pour connaître un sentiment, il faut l'avoir éprouvé... Ce qui est certain, c'est que cette reconnaissance et cette désignation ne sont possibles que dans la mesure où le sentiment est quelque chose qu'on a, comme on a un rhume ou une rougeole. Cette observation conduit à penser qu'il peut, qu'il doit y avoir un fond affectif de nous-mêmes qu'il ne nous est pas possible de reconnaître et par-là même de caractériser conceptuellement; bien mieux, d'opposer à nous-mêmes pour le traiter comme objet. On ne voit pas comment le sentiment pourrait ne pas être en quelque sorte tissé dans une étoffe affective sur la trame de laquelle il se détacherait. Mais cette trame se confond en un sens avec moi-même, il ne saurait en exister d'idée<sup>109</sup>.

En particulier, l'*avoir*, c'est ce qui peut être coupé, détaché d'un certain fond d'adhérence qui est l'existence même. Marcel a parfaitement conscience qu'avec l'avoir il fait un chemin peu emprunté par les philosophes<sup>110</sup> et qu'il se pourrait d'ailleurs qu'« une analyse phénoménologique de l'avoir constituât une introduction utile à une analyse renouvelée de l'être »<sup>111</sup>. L'analyse de la catégorie de l'avoir mène à l'évidence que l'avoir n'est pas simplement une catégorie anthropologique (l'homme a un corps, il a des choses) mais qu'elle s'étend au-delà pour assumer la réalité entière du monde dit « extérieur ».

Implicites ou explicites, les réflexions du philosophe sur « l'avoir » sont nombreuses dans le *Journal métaphysique* et dans *Être et Avoir*. Elles visent à analyser la relation que tout être humain entretient avec les objets, relation dont la possession est sans doute la plus naturelle : « avoir, c'est pouvoir disposer de, posséder une puissance sur »<sup>112</sup>.

---

<sup>108</sup> *E.A.I.*, 146.

<sup>109</sup> *J.M.*, 299.

<sup>110</sup> *E.A.I.*, 188.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 102.

La propriété donne le droit d'étaler son avoir, de le faire admirer par autrui. Source de jouissance, la possession a aussi son revers : elle comporte son lot d'inquiétude et d'insécurité, elle surgit des problèmes de gestion et de conservation de cet avoir et par là, s'explique l'espace « de souffrance, de brûlure essentielle au désir et qui est au fond l'expression d'une sorte de contradiction, de frottement, à l'intérieur d'une situation intenable »<sup>113</sup>. Le désir est l'expression d'une tension interne que la possession n'apaise pas. Car si une certaine puissance est liée à la possession, cette puissance ne va pas sans une crainte de perdre. Centré sur lui-même, le possesseur voit croître en lui l'amour-propre, l'égoïsme et ses incroyables mesquineries, l'indisponibilité, l'avarice, la solitude, la crainte, l'angoisse et le désespoir, etc.

Marcel diagnostique l'état des êtres emprisonnés dans leurs désirs insatisfaits et illustre leurs maladies dans son œuvre dramatique. Il regrette les gens de son siècle qui ont perdu la conscience de ce qu'ils sont. Il constate qu'ils deviennent « prisonniers du quotidien » parce qu'ils dépendent aveuglément des techniques qui leur assurent une vie matérielle de plus en plus confortable, parce qu'ils placent leur centre de gravité dans le matériel et en font le but de leur vie. Victimes des systèmes de tous genres, ils oublient ou ignorent leur dignité humaine. Mais tout cela révèle à Marcel une consistance à l'intérieur de l'homme, une conscience d'être :

Prisonniers du quotidien : mais nous ne le sommes que si nous n'avons pas conscience de l'être, si nous y sommes confortablement installé<sup>114</sup>.

Est-il possible de développer avec les choses et les personnes un type de relation qui ne conduit ni à l'égoïsme, ni à la solitude ? Certainement, car la relation d'avoir n'est pas inéluctable. Nous allons saisir cette notion dans notre étude relative à l'existence, spécialement dans les chapitres consacrés au corps et ceux qui traitent du « toi ».

La distinction entre *avoir* et *être* permet de délimiter le domaine de l'être et d'en révéler la primauté ; elle nous fournira une première approche de l'être, Or, quelle est la position qui altère profondément la vision du monde chez l'homme de notre temps ? Il faut donc reconnaître la dépendance réciproque de l'être et de l'avoir, puisque « pour avoir

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, 204.

<sup>114</sup> *P.I.*, 145.

effectivement, il faut être à quelque degré, c'est-à-dire être immédiatement pour soi, se sentir comme affecté, comme modifié...»<sup>115</sup>.

Dans les situations de la vie courante, n'avons-nous pas parfois la tentation de nous identifier à ce que nous avons, ou bien d'identifier les autres à ce qu'ils possèdent jusqu'à « penser que n'avoir plus rien c'est n'être plus rien »<sup>116</sup> ? Ne dit-on pas du mort qu'il « *n'est plus* », alors qu'en réalité il « *n'a plus* »<sup>117</sup> ?

La notion d'*avoir* désigne l'attitude que nous prenons à l'égard des objets, la relation à des choses extérieures relativement indépendantes de nous, lesquelles pourtant sont à nous. Il est tout à fait certain qu'il existe un lien entre le *qui* et le *quid*, et que ce lien n'est pas une simple conjonction externe. C'est, dit Marcel, « la tension-même entre l'une et l'autre »<sup>118</sup>. Cette tension est révélée par la possibilité d'exercer sur la chose possédée le pouvoir de l'entretenir, la conserver, la défendre et d'en disposer. C'est ce qu'il y a de plus obscur, de plus foncier dans l'avoir.

Cette attitude objectivante est indispensable à la vie quotidienne mais le danger réel qu'implique sa relation à l'avoir pour mon être, c'est quand la tension culmine à un stade supérieur entre le *qui* possesseur et un *quid* possédé, de telle sorte que je me situe dans mes biens auxquels je tiens particulièrement ; c'est un stade, il faut l'avouer, où ce sont ces biens qui disposent de moi. Je me confonds avec ce que j'ai et, de ce fait, je tends à m'opposer à autrui car les mille précautions et tribulations que cela provoque m'absorbent et me détournent de ce qui donne un sens à ma vie : la liberté, l'amour, l'être. Cela entraîne à un double malheur : je me perds et je m'oppose. L'avoir désaxe et détourne de l'être. Ce *quid*, en tant que chose soumise aux vicissitudes (propres aux choses), risque « de devenir le centre d'une sorte de tourbillon de crainte, d'anxiété, et par là, se traduit précisément la tension qui est essentielle à l'ordre de l'avoir »<sup>119</sup>.

Ainsi, je m'entoure moi-même d'une zone d'absence « où le mode du même et de l'autre est celui de l'identifiable »<sup>120</sup>. J'en demeure prisonnier. C'est seulement à condition

---

<sup>115</sup> *E.A.I.*, 165-166.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>119</sup> *E.A.*, 203-204.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 182.

de m'établir dans cette zone que je puis me penser moi-même selon la catégorie de l'avoir. Ainsi l'avoir s'offre à l'entendement comme matière à problème.

#### **IV.2 Aliénation de l'être**

L'avoir-possession peut lui-même « affecter des modalités très différentes et comme hiérarchisées »<sup>121</sup>. Les caractères avec lesquels il se présente, sont à la fois ceux de l'aliénation et de la tension possessive du « moi » en un registre où l'extériorité et l'intériorité ne se laissent pas séparer. Il y a sans doute dans l'avoir une double permanence : celle du *qui*, celle du *quid* ; mais « cette permanence est par essence *menacée* ; elle se veut et elle s'échappe à elle-même »<sup>122</sup>. Cette dialectique a son principe dans la tension faite de laquelle « il n'existe pas et ne peut exister d'avoir réel »<sup>123</sup>. Cette menace vient de l'emprise de l'autre qui peut être le monde lui-même et en face duquel je me sens si douloureusement « moi ». C'est le « moi » vulnérable dans son aspect revendicateur qui a besoin de l'autre, lequel apparaît tantôt comme menace, tantôt comme rassurant. Il y a dans le « moi » :

L'expérience écartelante d'une contradiction entre le tout que j'aspire à posséder, à m'annexer ... - et la conscience obscure de ce rien, de ce néant que je suis malgré tout ; car, encore une fois, je ne peux rien affirmer de moi-même qui soit authentiquement moi-même ; rien non plus qui soit permanent, rien qui soit à l'abri de la critique et de la durée. D'où ce besoin éperdu de confirmation par le dehors, par l'autre, ce paradoxe en vertu duquel c'est de l'autre et de lui qu'en fin de compte le moi le plus centré sur lui-même attend son investiture<sup>124</sup>.

Gabriel Marcel montre que le « moi », bien loin de pouvoir être traité comme une réalité isolable et autosuffisante, a au contraire besoin des autres pour s'affirmer. C'est dans les conditions sociales que je prends conscience de moi comme moi-même. L'autonomie n'est qu'une hétéronomie présumée et refusée. Elle consiste au fond à considérer sa vie comme un « avoir », comme un bien à gérer au nom d'intérêts à promouvoir. Cependant, dans l'ordre de ma vie, gestion implique mutilation<sup>125</sup>.

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, 199.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 204.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 206.

<sup>124</sup> *H.V.*, 19-20.

<sup>125</sup> *E.A.I.*, 164-165.

À cette forme d'avoir qui peut aboutir littéralement à ronger puis à dévorer de souci celui qui possède, se rattache une forme subtile d'avoir: l'avoir mental ou spirituel<sup>126</sup>. En fait, quand je dis : « j'ai mes idées là-dessus », je considère ma pensée comme un avoir qui n'est peut-être que le prolongement de mon « avoir » corporel. Par là, nous sommes introduits au cœur du problème :

À la racine de l'avoir ... il y a une certaine spécialisation ou spécification de soi, liée d'ailleurs à l'aliénation partielle et on serait conduit par là à l'examen d'une distinction qui me paraît capitale entre l'autonomie et la liberté<sup>127</sup>.

On est ainsi amené à se placer sur un plan où autonomie et hétéronomie seront dépassées, car dès que nous sommes dans l'être, nous sommes par-delà l'autonomie. Il faut aller plus loin et dissocier radicalement autonomie et liberté et dire :

L'être le plus autonome est en un certain sens, le plus engagé. Seulement cette non-autonomie du philosophe ou du grand artiste n'est pas une hétéronomie, pas plus que l'amour n'est un hétéro-centrisme. Elle s'enracine dans l'être, c'est-à-dire en deçà du soi (ou par-delà le soi) dans une zone qui transcende tout avoir possible ...<sup>128</sup>.

Le « soi » est une notion fondamentalement suspecte aux yeux de notre auteur : il est essentiellement « épaissement » et « sclérose », opacité s'interposant entre soi-même et l'autre, entre soi-même et le monde<sup>129</sup> et il se constitue sur la base de prétentions et de revendications. Il se saisit comme « centre d'une sorte d'espace mental qui se dispose suivant des zones concentriques d'adhérence décroissante, d'intérêts décroissants »<sup>130</sup>. Ainsi l'affirmation égo-centrique de « soi » suscite une négation hétérocentrique : le « soi » se refuse au décentrement que provoquerait dans son champ de préoccupations le surgissement du « toi ». Ce « soi » se pense d'après les catégories de « l'avoir » et s'érige en entité autonome tendant à la saisie de son propre être et de celui du monde. Mais cette autonomie, qui se distingue de la liberté, alimente un sentiment d'insécurité diffuse qui menace l'intégrité de l'homme. Il est en proie à une inquiétude métaphysique qui apparaît comme une « disgrâce fondamentale ».

Nous remarquons que le débat mené par notre auteur contre le monde de l'avoir s'est intériorisé pour passer au procès du « soi ». La critique vise à adopter une attitude

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 217.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 218.

<sup>129</sup> *E.A.I.*, 13.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 87.

spirituelle différente. C'est vers le « réduit le plus secret »<sup>131</sup> de l'avoir que Marcel veut nous entraîner, dans une analyse qu'on peut dire « transcendante ». Cette méthode n'est pas remontée de l'effet vers la cause mais remontée vers la condition qui n'est pas un fait mais est « la condition à partir de laquelle un fait est possible »<sup>132</sup>. La phénoménologie marcellienne serait donc l'analyse de l'avoir vers son amont en vue d'en penser la condition, ce qui nous mènera de l'avoir vers l'être pour un « passage à la présence »<sup>133</sup>. Ce mouvement de libération peut s'opérer au niveau des possessions matérielles et spirituelles dans une création personnelle, comme nous allons le constater dans les trois dernières parties, où l'avoir tend, non à s'anéantir, mais « à se sublimer, à se transmuier en être »<sup>134</sup>.

### **IV.3 La liberté comme acte d'être**

Qu'a donc choisi Marcel, dans son itinéraire de l'esprit vers l'être comme fondement de sa recherche, pour rendre au sujet concret sa liberté perdue ? Est-ce le sujet pensant qui ne retient que les évidences dernières qu'il tire de lui-même ? Ou bien est-ce le sujet existant transformé en pure possibilité de lui-même ? Ou bien est-ce le sujet humain harcelé dans sa durée, muni d'une indéfectible assurance concernant son propre être ?

Nous ne retenons aucune réponse qui soit toute faite. Nous allons essayer de suivre l'auteur dans sa longue démarche concrète, afin qu'une conviction vécue par celui qui a cheminé avec une allure tâtonnante, nous rende capables de cette recherche sinieuse.

Dans l'*Essai de philosophie concrète*, Marcel réfléchit sur le sens de sa philosophie et souligne le lien unissant l'existant et l'être, au moment où il caractérise le contenu de sa réflexion philosophique, chemin de liberté :

Je dirai de ce point de vue qu'il ne saurait y avoir selon moi de philosophie concrète sans une tension continuellement renouvelée et proprement créatrice entre le Je et les profondeurs de l'être en quoi et par quoi nous sommes, ou encore sans une réflexion

---

<sup>131</sup> J.M., 237.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 220.

<sup>134</sup> E.A.I., 208.

aussi rigoureuse que possible, s'exerçant sur l'expérience la plus intensément vécue<sup>135</sup>.

Il va de soi que le « je » qui est mis ici en lumière est tout à fait différent de la notion de « je » qui n'est pas un contenu transcendantal d'une conscience solipsiste car la métaphysique concrète ne peut pas se déployer à partir d'une notion impersonnelle :

Il ne suffit pas de dire que c'est une métaphysique de l'être, c'est une métaphysique du nous sommes par opposition à une métaphysique du je pense<sup>136</sup>.

Le caractère essentiellement non-cartésien de la métaphysique vers laquelle Marcel va s'orienter, mène à l'intersubjectivité qu'il mettra à la base de l'ontologie. Lorsqu'il s'agit de caractériser la philosophie concrète et son contenu, remarquons surtout qu'il ne suffit pas de souligner la distance critique que prend Marcel par rapport au *cogito*, c'est-à-dire par rapport à la philosophie idéaliste, mais il faut s'inscrire dans le mouvement qui en articule la structure et retrouver la tension qui habite l'expérience intérieure. Qu'est-ce à dire ?

La réflexion existentielle de Marcel est marquée par la tension entre l'être et l'existence, l'être et l'avoir, le problème et le mystère, tension qui suppose que l'on se soit dégagé du domaine problématique pour entrer dans la « zone métaproblématique » :

Mais si cette réflexion hyperphénoménologique est possible, c'est que nous pénétrons ici dans la zone métaproblématique. Les vues que j'ai présentées dans *Être et Avoir sur la foi, sur l'espérance*, sont absolument inintelligibles si la distinction du problème et du mystère n'a pas été entièrement comprise<sup>137</sup>.

Mais, au fond, quelle raison y a-t-il à qualifier les oppositions tensionnelles non seulement comme phénoménologiques, mais plutôt comme hyperphénoménologiques ?

Nous l'avons déjà remarqué, ce qui est en jeu ici est la possibilité qu'a la réflexion de frayer une voie d'accès au « concret ». Il ne s'agit pas seulement de réfléchir, mais aussi de réfléchir sur la réflexion et son contenu. Toutefois, le contenu ici n'est pas le résultat d'une spéculation, mais la mise en lumière de l'expérience individuelle qui n'est pas séparable de la réflexion elle-même. Loin de séparer le réfléchissant de sa réflexion, Marcel aspire à montrer la continuité de la réflexion philosophique au niveau de l'agir et la manière dont elle prend forme dans l'existence. La notion d'hyperphénoménologie doit

---

<sup>135</sup> *E.P.C.*, 102.

<sup>136</sup> *M.E.II*, 19-20.

<sup>137</sup> *E.P.C.*, 122-123.

donc être comprise en rapport avec le contenu philosophique et métaphysique lui-même, et pas seulement comme instrument méthodologique qui opère du dehors.

Au-delà des tensions internes que décrit la philosophie concrète, il existe aussi la claire intention de préciser un certain domaine positif de la philosophie qui est celui de la liberté authentique : domaine qui, évidemment, n'est pas le pur et simple résultat des oppositions tensionnelles mais l'élaboration d'une réflexion capable d'énoncer le caractère tensionnel de l'avoir et de l'être, pour entrer, soit dans la sphère du mystère proprement dite, mystère de la liberté, soit dans celle de la transcendance, lien entre l'existence et l'être recherché dès le début de l'itinéraire de Marcel<sup>138</sup>. Ce lien ou cette réciprocité suppose évidemment un rapport au sein duquel il n'y a pas exactement deux termes, mais surtout un mouvement de sens et si nous empruntons un terme bergsonien, sans entrer au fond du contenu, nous dirons que c'est une « évolution créatrice » visée. L'existence indique la direction d'une sortie de soi qui s'enracine dans le mouvement de l'être, et l'être indique la participation totale de l'existence.

En effet, la réflexion marcellienne ira du monde objectivé de la science à la pensée pensante<sup>139</sup>. La réflexion fait corps avec cette philosophie concrète se constituant « par une sorte de ravitaillement incessant qu'assure sa perpétuelle communication avec l'Être même »<sup>140</sup>. Cette perpétuelle et dangereuse acrobatie n'est que « pour et par la liberté »<sup>141</sup>. La notion de cette réflexion est précisée par notre philosophe comme suit :

C'est celle qui permet d'opposer en quelque manière la pensée pensante à la pensée pensée. (...). Une philosophie concrète est une philosophie de la pensée pensante ; elle ne peut se constituer qu'à la faveur d'une sorte de dangereuse et perpétuelle acrobatie<sup>142</sup>.

La pensée pensée, c'est le système. La pensée pensante, c'est le vécu de la pensée, c'est la pensée en acte, réfléchissant sur tout ce qui se présente à elle. On peut l'opposer à la pensée toute faite qu'on reçoit sans critique. Cette distinction fondamentale entre pensée

---

<sup>138</sup> « ... et je pense que la double existence de cet irréductible et de cet au-delà tend justement à définir la condition métaphysique de l'homme » (« Phénoménologie de l'avoir », dans *E.A.I* ; 197).

<sup>139</sup> Marcel avoue que l'emploi de l'expression « pensée pensante » est due à M. Blondel : « Je dirai à ce propos que la distinction de l'éclairant et de l'éclairé tient pour moi la place qui revient à celle de l'être et de l'étant dans la philosophie heideggerienne et qu'elle se relie d'autre part à celle que Maurice Blondel a eu le mérite d'instituer entre pensée pensante et pensée pensée », *E.II*, p.8.

<sup>140</sup> *E.P.C.*, 40.

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> *Ibid.*, 24.

pensante et pensée pensée, Marcel n'a cessé de la creuser au cours de son évolution de l'idéalisme au réalisme, montrant que la pensée pensante est une pensée incarnée, vivante, liée à un corps et par celui-ci liée aussi à cette forme d'être qui est le monde sensible. Elle appréhende l'immédiat sensible comme l'immédiat qu'est son activité. La pensée pensante reste raccordée à l'être qui est mystère ; par contre, la pensée pensée en est détachée, son objet « ne se pose » que relativement aux procédures mentales. La pensée pensante n'est pas une région séparée de l'existence, une zone de désintérêt et d'objectivité. C'est pourquoi, elle s'enracine dans la totalité concrète de l'homme. Tandis que la pensée pensée est, au contraire, le résultat fallacieux de l'acte par lequel l'esprit a coupé le « cordon ombilical »<sup>143</sup> qui le relie à l'être et s'est placé en dehors de l'univers: l'esprit devient alors son propre médiateur et la connaissance se définira alors comme un « progrès de la conscience ou de la réflexion »<sup>144</sup>, s'opérant en ligne discontinue par le vouloir de la liberté.

L'être qui est ici en question, est-il l'incitation à un dépassement situé dans l'espace-temps ? Est-il une notion limite ou plutôt une expérience irrécusable ? Est-il un produit de l'immanence ? Existe-il un décalage entre être et incarnation ?

Nous voudrions montrer que le mystère ontologique est le « milieu » métaphysique qui nous achemine vers la transcendance comme exigence ontologique, chemin de liberté et terme par lequel nous saisissons la vérité, c'est-à-dire conquérons la liberté authentique.

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>144</sup> *E.A.II*, 16.

## Conclusion

Dans ce premier chapitre, nous avons étudié la réaction de Marcel face à l'idéalisme, au savoir absolu et au cogito, ce qui nous a amené à présenter les éléments essentiels de sa pensée, à savoir l'opposition entre « problème » et « mystère », la scission entre « réflexion première » et « réflexion seconde », ainsi que la dichotomie entre « être » et « avoir ». Ceci nous permet de comprendre pourquoi et de quelle façon Marcel est un philosophe qui part de l'existant pour aboutir à l'être. Loin d'être proprement phénoménologique, la philosophie de Marcel est essentiellement une philosophie en situation : elle réside dans le concret, elle creuse ici et maintenant l'intimité de l'existant pour découvrir la profondeur de l'existence.

En commentant la dialectique de l'être et de l'avoir, nous avons remarqué que la crise du monde moderne n'est pas seulement économique et politique, elle est proprement métaphysique. Cette dialectique chez Marcel est en fait un basculement de l'être vers l'avoir. Ainsi donc, l'avoir est un principe de séparation et d'isolement, un principe d'auto-dépendance et de possessivité. À partir de là, l'homme apparaît comme un faisceau de fonctions. Mais, contre cette tendance rationaliste, Marcel voit dans la question de l'être une urgence et une exigence ontologique.

Le résultat de la première partie nous amène à dire que la seule voie d'accès à l'être est la réflexion, dans le sens marcellien, du sujet sur lui-même, réflexion qui se fait par la liberté qui est un acte d'être. La liberté qui est la source intérieure de tous nos actes est une expérience infiniment plus profonde, elle se situe au niveau le plus intime de la personne et se confond avec elle. En effet, dans *Le Mystère de l'Être*, l'auteur nous dit que la clarté de l'entendement est une clarté superficielle puisqu'elle ne peut « illuminer pour nous la liberté ... ». Elle est, poursuit-il, « la clarté dans laquelle nous voyons les choses, mais ce ne peut pas être celle où nous nous voyons nous-mêmes »<sup>145</sup>. Dès que nous définissons la liberté sur le modèle des choses, nous nous réfugions dans une conception déterministe qui « implique la méconnaissance active de ce que nous sommes ». La liberté donc est liée à la conscience que j'ai de moi-même. La clarté saisit l'entendement, elle

---

<sup>145</sup> *M.E.II*, 134.

n'incline pas la volonté. Marcel affirme que celui qui tenterait de nier pour lui-même cette responsabilité se mettrait *ipso facto* dans l'impossibilité de rien exiger des autres hommes.

La question qui s'impose alors est celle de savoir comment acquérir cette liberté. Le philosophe écrit : « La seule voie d'accès à la liberté est la réflexion du sujet sur lui-même »<sup>146</sup>. C'est donc par la réflexion que nous pouvons prendre conscience du fait que la liberté n'est pas un attribut. À plusieurs reprises dans ses œuvres de l'après-guerre, Marcel insiste sur cette idée qu'il considère fondamentale. Il refuse donc de penser la liberté comme un prédicat de l'homme considéré dans son essence. La liberté est ontologique en ce sens qu'elle est enracinée dans l'être de la personne.

Chez Marcel, la personne est une réalité concrète et libre, irréductible à une somme finie de caractères unifiés par une forme vide. La réflexion seconde doit nous amener à l'idée que la liberté n'est pas une donnée mais une conquête puisqu'elle est aspiration à être. Il est vrai, en effet, que la philosophie de Marcel partant de « la morsure du réel » tend d'abord à nous faire accéder à une expérience nouvelle, à nous transformer, à nous permettre de reconquérir notre liberté, en nous ouvrant librement à l'être. Rien n'est donc acquis en matière de liberté. C'est chaque jour que la personne, dans les conditions de vie qui sont les siennes, doit faire la conquête de la liberté par le biais de la méthode réflexive.

La réflexion seconde nous montre aussi que la conquête de la liberté est souvent imparfaite et précaire, à certains moments inaccessible. Je reste toujours un être qui *aspire* à se rendre libre. C'est la connexion étroite qui existe entre l'être et la liberté qui met parfois cette dernière hors de notre portée.

Si la liberté est une conquête et non plus une donnée inconditionnelle, elle n'a plus valeur d'absolu : elle est relative. Autrement dit, nous ne sommes pas toujours et partout libres : il y a de nombreuses circonstances où nos décisions nous sont dictées de l'extérieur, plutôt qu'elles n'émanent de nous. La liberté est une conquête toujours partielle, toujours précaire, toujours disputée. Cependant, la liberté n'est pas un mot vide, mais une réalité qu'il est difficile d'atteindre, ou plus exactement d'éprouver. On ne saurait dans ces conditions parler de la liberté comme d'un absolu.

---

<sup>146</sup> D.H., 119.

Pour Marcel le rationalisme idéaliste débouche sur un dualisme existentiel entre l'intellectuel et le vital, et sur un dualisme ontologique entre le sujet et l'être. Voulant se débarrasser de cette objectivation dualiste, Marcel parle plutôt d'une participation du sujet à l'être, d'une affirmation de mon être à travers mon moi, comme communication interne du sujet à soi. Celle-ci n'est ni abstraite ni imaginable, elle est au contraire concrétisée par la relation, et en premier lieu la relation à mon corps. Celle-ci sera largement explicitée dans la deuxième partie de notre thèse, qui traite de *l'éthique identitaire*.

## **Deuxième partie : De l'ontologie à une éthique identitaire**

### **Introduction**

Dans l'article « Existence et objectivité » et dans le début du deuxième journal de *Être et Avoir*, Marcel reprend certains thèmes essentiels en apportant une complète transformation à sa manière de poser les questions philosophiques. Désormais, il ne s'agit plus d'opérer une construction rigoureuse grâce à une dialectique constitutive de niveaux d'intelligibilité.

L'« ascétique logique » fait affleurer à la conscience différents niveaux d'expérience. Marcel étudie ces différents types d'expérience sans ordre systématique et sans se préoccuper de justifier dialectiquement le passage de l'un à l'autre, puisqu'ils sont tous également vécus. Son but est de remettre en valeur l'expérience librement vécue par chaque individu. Mais ce but n'est poursuivi qu'à travers l'approfondissement des conditions universelles de la pensée. Il espère désormais atteindre son but en analysant les expériences immédiatement vécues et en creusant certaines évidences concernant l'être et sa signification.

Tout au long de sa recherche, nous retrouvons donc une double orientation :

a) une réflexion sur la relation immédiate qui nous lie au monde et aux êtres, une liaison intersubjective qui crée librement, c'est-à-dire une certaine présence d'un sujet à ce qui l'entoure.

b) une étude du sens de l'être dans notre vie. Marcel a pensé qu'il était nécessaire de poser une nouvelle conception de l'être pour pouvoir rendre compte de la vie spirituelle, telle que nous l'expérimentons.

À ce stade de la réflexion, la description phénoménologique de l'immédiateté vécue se transforme en phénoménologie spirituelle. Il s'agit d'éclairer le lien originel qui nous attache au monde, et la manière dont notre être incarné et doué de sensibilité peut retrouver l'existence immédiate sans jamais s'en abstraire.

Pourquoi s'agit-il d'entrer dans l'immédiat ? Simplement, parce que l'existence est comprise comme l'immédiat non médiatisable par excellence. La difficulté consiste à assimiler l'idée d'être en face d'un immédiat qui ne soit pas objectivable. Mais à vrai dire,

la difficulté la plus complexe est que l'immédiat non médiatisable qui constitue la réalité du corps et plus spécifiquement la sensation, n'est pas non plus une idée comme les autres, mais plutôt un « existentiel ».

L'existentiel chez Marcel se réfère justement au fait d'être incarné, c'est-à-dire au fait d'être au monde. Une prise de position qui, considérant le corps comme la première donnée métaphysique, n'attribue pas à la sensation n'importe quel type de contenu qui implique de rester dans les limites gnoséologiques du sujet confronté à un objet. Compris en celles-ci, le corps apparaît comme un simple instrument.

Par ailleurs, le sentir ne peut pas être considéré comme simple acte psychologique ou, comme le souligne Lalande, comme une « donnée psychique » : « ce serait l'état brut et immédiat conditionné par une excitation physiologique susceptible de produire une modification consciente ... »<sup>147</sup>. Au contraire, la sensation est essentiellement une participation à l'être au monde, une spécification de celui-ci : « ... ce que je m'appliquais à montrer, c'est que le fait d'éprouver des sensations est en réalité une spécification de l'être au monde »<sup>148</sup>.

Le « j'existe » et le fait qu'« il y a mon corps » sont inséparables. Exister implique le préfixe « ex », une dimension d'ouverture, une « sortie », une certaine manière d'être « hors-soi ». Mais l'existence qui chez notre philosophe s'appuie sur le corps, n'est pas une simple extériorité « vers le dehors ». Nous ne sommes jamais « dehors ».

Le « déplacement » de l'existence est toujours dans et à l'intérieur du circuit corps-monde. Le monde n'est pas simplement objet qu'on trouve devant soi, une extériorité. Au sens fort du mot, il existe pour moi parce que « je suis mon corps ». La corporéité est alors un noyau central de signification qu'il faut creuser pour faire ressortir la spécificité de l'existence. À cet égard Paul Ricoeur souligne :

Reconnaître le corps comme repère de tous les existants - et l'incarnation comme repère central de la réflexion philosophique - c'est reconnaître ce privilège de mon existence corporelle au cœur de la certitude globale de l'existence ; le : < il y a mon corps > est comme accentué au centre du : < quelque chose existe ><sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige, P.U.F., 3<sup>ème</sup> édition, 1993, p.976.

<sup>148</sup> *D.H.*, 67.

<sup>149</sup> P.Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, Temps présent, p.100.

En redonnant une valeur à l'immédiateté, le sensualisme marque de son empreinte l'étude même des relations interpersonnelles et de la foi. Donc, la méthode de notre auteur a subi une transformation après la condamnation de la conception idéaliste qui consiste à voir dans l'existence sentie le pur amorçage des opérations de l'esprit et qui l'a entraîné à considérer l'immédiat, à cette époque, comme point de départ de la dialectique réelle méritant le nom de vie de l'esprit. Cette transformation se traduit par la considération des expériences immédiates comme les données les plus significatives, et qu'il importe donc de creuser. Sa méthode acquiert désormais une portée nouvelle, et lui permet de s'élever jusqu'au niveau de la métaphysique qu'il ne faisait encore que viser.

Il importe ici de souligner clairement que Marcel affirme que les expériences vécues appellent une métaphysique qui ne se trouve pas explicitée. Ainsi nous pourrions dégager la signification métaphysique de chacune des expériences. Sa tentative pour remettre en valeur une activité spirituelle nommée « liberté » est désignée tantôt comme participation amoureuse, tantôt comme foi. Elles sont, l'une et l'autre, atteintes de l'absolu. L'intersubjectivité ou l'amour marque le plus haut degré et l'achèvement en vie spirituelle d'un mode de relation immédiate aux êtres, mode opposé à celui réalisé dans la connaissance objective des idéalistes.

## **I. A travers l'existence**

### **I.1 L'existence est une situation vécue**

Nous allons voir maintenant comment Marcel inaugure une nouvelle manière de penser. De plus en plus, il lui importe de restituer à l'expérience humaine son poids ontologique, car dans le monde, il y a deux choses auxquelles on se heurte : le désespoir possible et la réalité des autres :

Si j'admets que les autres ne sont que ma pensée des autres, mon idée des autres, il devient absolument impossible de briser un cercle qu'on a commencé par tracer autour de soi. (...), l'existence des autres devient impensable - et sans aucun doute n'importe quelle existence quelle qu'elle puisse être<sup>150</sup>.

---

<sup>150</sup> E.A.I, 130-131.

Dès lors le problème n'est que déplacé. Notre philosophe rejette l'idée du phénomène conçu comme médiation révélant l'être parce que cette manifestation introduit entre l'être et le phénomène une dualité inintelligible. Le phénomène et l'être coïncident, tous deux, si parfaitement l'un avec l'autre qu'il est impossible d'en parler comme si un écran les séparait : « s'il y a un sens où l'être peut s'affirmer, c'est donc qu'il y a un sens où le phénomène peut être saisi en tant qu'être »<sup>151</sup>. C'est une fausse attitude qui prend l'être pour l'avoir. Dans cette fausse attitude, les autres sont vraiment extérieurs à un certain cercle que je forme avec moi-même. De ce point de vue, même l'idée de la communication avec les autres devient impossible. Du moment que mon existence est fondée exclusivement sur la conscience que j'ai de moi-même comme sujet pensant, il m'est impossible de communiquer avec les autres êtres qui pourtant existent eux aussi. La philosophie, selon Marcel, ne peut s'appuyer sur ce qu'on désigne par le terme anglais de « self-consciousness » dont l'acception péjorative fait défaut dans l'expression en français « conscience de soi ». Notre auteur devait rejeter nécessairement toute conception de la pensée se crispant sur une conscience isolée. Pour lui, le fait d'exister et celui de s'interroger sur son propre être sont intimement liés ; sa pensée « *se tend* vers la récupération d'une intuition qui se perd au contraire en quelque façon dans la mesure où elle s'exerce »<sup>152</sup>.

Cette récupération, il va la nommer réflexion seconde récupératrice. Nous allons mieux comprendre son rôle principal à travers l'intimité libératrice du recueillement, une tâche qui a pour mission d'établir le passage de la problémacité de la pensée à l'intentionnalité du sentir qui comprend, dans le mystère ontologique, soit le monde de la sensation soit celui de la foi.

### **I.1.1 Indubitabilité de l'existence (repère central de la métaphysique)**

Marcel met de plus en plus l'accent sur la valeur de l'expérience personnelle, découvrant comme donnée centrale le fait de s'apparaître lié à un corps, situation qui ne peut être à la rigueur « dominé(e), maîtrisé(e), analysé(e) » ; il pénètre dans la zone réelle

---

<sup>151</sup> J.M., 181.

<sup>152</sup> F.A.I., 147.

de la participation à l'existence la plus profonde où naît la liberté authentique dans son humble reconnaissance de la présence du mystère de l'être. Le point de départ authentique recherché est indiqué le plus précisément possible comme suit :

L'incarnation - donnée centrale de la métaphysique. L'incarnation, situation d'un être qui s'apparaît comme lié à un corps. Donnée non-transparente à elle-même : opposition au cogito. De ce corps, je ne puis dire qu'il est moi, ni qu'il n'est pas moi, ni qu'il est pour moi (objet). D'emblée, l'opposition du sujet et de l'objet se trouve transcendée. Inversement, si je pars de cette opposition traitée comme fondamentale, il n'y aura pas de tour de passe-passe logique qui me permette de rejoindre cette expérience : celle-ci sera inévitablement éludée, ou récusée, ce qui revient au même. Ne pas objecter que cette expérience présente un caractère contingent ; en réalité, toute recherche métaphysique requiert un point de départ de ce genre. Elle ne peut partir que d'une situation qui se réfléchit sans pouvoir se comprendre. Examiner si l'incarnation est un fait ; il ne me le semble pas, elle est la donnée à partir de laquelle un fait est possible (ce qui n'est pas vrai du cogito)<sup>153</sup>.

Par le simple fait que nous existons, nous sommes en nous-mêmes, tout en restant un mystère pour nous-mêmes et c'est pourquoi nous nous demandons : « Qui suis-je ? » Nous ne nous demandons pas « suis-je ? ». Dans le « que suis-je ? », une personne cherche à sortir de l'existence impersonnelle ; elle se questionne sur soi et attend une réponse personnelle. À la place du doute et de l'acte de penser, nous avons donc une donnée infiniment plus complexe et presque inextricable qui est l'être incarné se saisissant dans sa réalité d'être, se connaissant comme être au monde et qui cherche à définir le rapport entre lui et l'univers.

L'existence est un point de départ, non un point d'aboutissement. Impossible de concevoir l'homme comme conditionné causalement à l'infini par le développement biologique qui l'a précédé. Ce déterminisme donne lieu à un dualisme radical entre ce que je suis en tant que pensée (qui veut le bien, qui veut l'être) et cette matière absolument contingente que je suis en tant qu'empirique. Leur rapport n'étant pas un rapport contingent, l'unité de cette dualité ne peut être pensée qu'en dehors du temps.

Mais qu'est ce que le temps ? Est-il idéal ? Ne serait-il pas possible que l'existence humaine « soit voulue par un acte intemporel », ce qui veut dire que le monde auquel l'homme doit tous ses éléments constitutifs se ferait de toute éternité ?<sup>154</sup> Contre cette

---

<sup>153</sup> *E.A.I.*, 11.

<sup>154</sup> *J.M.*, 6.

objection Marcel fait volontiers valoir les antinomies kantienne<sup>155</sup>. Cependant, il ne s'en tient pas là. Il laisse de côté la question de la continuité et il se borne à reprendre celle qui est inhérente à l'idée du temps concernant le problème du commencement. Après avoir évoqué et réfuté la position idéaliste de Kant, la position de Bergson<sup>156</sup>, de Bradley<sup>157</sup>, de Hegel<sup>158</sup> et la doctrine positiviste<sup>159</sup>, il conclut que le problème relatif au temps, et par conséquent à l'origine du monde, se trouve ontologiquement insoluble et ne devrait pas se poser. La seule attitude légitime et raisonnable consisterait à reconnaître et à affirmer le monde tel qu'il nous est offert, sinon il devient métaphysiquement inintelligible, traité comme un spectacle et conçu comme objet de la pensée car :

... pour autant que je traite l'univers comme objet (...) Je ne peux pas ne pas me demander comment cet objet s'est formé, comment « cette affaire » a commencé<sup>160</sup>.

Concernant l'existence humaine, Marcel en précise la notion en ces termes :

Le problème de la genèse du moi et celui de la genèse de l'univers ne sont qu'un seul et même problème, ou plus exactement un seul et même insoluble, cette insolubilité étant liée à ma position même, à mon existence, au fait métaphysique radical de cette existence<sup>161</sup>.

Indubitabilité de l'existence. Rien n'empêche que cette existence ne soit vraie. L'impossibilité qu'il y a à dissenter sur son origine ne devrait compromettre en rien son évidence<sup>162</sup>. Il faut donc écarter la conception du scepticisme intégral qui regarde l'existence comme révoquant en doute et même contradictoire.

Tout l'effort de Marcel a consisté, particulièrement dans le *Journal Métaphysique*, à rendre à l'existence cette priorité métaphysique dont l'idéalisme a voulu la priver et c'est pourquoi le problème du monde extérieur ne s'est jamais posé pour lui : il n'y a rien dans

---

<sup>155</sup> *Ibid*; 7-9. Voir Kant, *Critique de la Raison pure*, P.U.F, pp. 338-357. Pour Kant, ces antinomies sont inhérentes à la nature de la raison humaine.

<sup>156</sup> Il importe de voir, remarque Marcel, que même si on admet la théorie bergsonienne du temps, le problème demeure absolument ; même si le temps réel n'est que la durée qui rythme l'élan vital, le dilemme subsiste tel quel ; car l'élan vital a commencé dans le temps et il ne paraît pas important d'éluder la question de l'avant (*J.M.*, 9).

<sup>157</sup> *J.M.*, 10-11.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> *E.A.I.*, 20.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>162</sup> Au début de sa recherche, Marcel n'insistait que sur la vérité du monde, sa réalité étant une chose impossible pour la raison. Ce qui explique pourquoi les commentateurs de Marcel l'ont accusé d'idéalisme.

l'existence qui soit problématique<sup>163</sup>, mais bien au contraire, tout scepticisme qui s'attaque à elle tend à se détruire lui-même. Le doute ou la négation radicale de l'existence ne peuvent présenter un sens que si on prend la précaution de ne pas expliciter cette idée en soi inspécifiable et au nom de laquelle on refuse l'existence à ceci, à cela, à quoi que ce soit. On ne peut dénier à quelque chose la qualité « existence » qu'au nom d'une certaine idée de l'existence ; idée, ici par définition, sans contenu, sans puissance effective d'application et qui n'apporte avec elle aucune lettre de créance. Ainsi pour couper court aux insinuations intempestives du scepticisme, Marcel prend ce ton décisif et péremptoire :

Si la négation de l'existence est un décret nous optons donc pour le décret inverse, et n'hésitons pas à déclarer que l'existence est, d'après nous indubitable<sup>164</sup>.

Mais sa déclaration n'est pas caprice. Il reste à justifier le bien-fondé de ce choix et, tout d'abord, à préciser le sens d'une négation de l'existence dont l'ambiguïté est nette. Remarquons que le doute est toujours la rupture, au moins provisoire, d'une certaine adhérence. Il est un décollement et ne peut s'exercer par suite que là où la pensée est en présence d'une dualité. Il ne s'agit en aucune façon d'affirmer l'existence d'un « quelque chose », d'un « cela ». Le « sceau de l'indubitable » ne peut donc être apposé à une affirmation d'existence portant sur une réalité particulière quelle qu'elle soit. En présence de l'existant, je reçois, je m'ouvre à ..., sans remplacer pour le moment, les points de suspension par la mention d'une donnée « objective » ou « objectivable » qui nous ferait retomber à un plan inférieur<sup>165</sup>. Au contraire, ce qu'on entend proclamer est l'assurance indéfectible, massive de l'indissoluble unité de l'existence et de l'existant<sup>166</sup>. Cette unité est celle que j'affirme en disant : « je suis », « j'existe ». Il ne s'agit pas ici de l'affirmation de la réalité du sujet, du « je » existant à quelque chose d'autre qui n'existerait pas, car l'existence n'est pas un prédicat et se trouve, par le fait même, au-delà de tout critère.

Mais pourquoi cet existentiel est-il indubitable ? Parce que le « je » n'est pas un « cela » auquel vient s'ajouter une existence, le « je » est la négation même de « cela », de

---

<sup>163</sup> *J.M.*, 310.

<sup>164</sup> *J.M.*, 312.

<sup>165</sup> *E.P.C.*, 49.

<sup>166</sup> *J.M.*, 313.

n'importe quel « cela » ; parce que le « je » n'est pas un prédicat dont on pourrait déterminer les caractères, parce qu'entre le « je » et l'existence, il n'y a pas de séparation même logique, il y a une unité indécomposable lorsque je dis : j'existe. L'existence comme nous venons de le dire, est première ou n'est pas. C'est qu'en effet, elle s'impose elle-même et n'est point le terme d'une démonstration<sup>167</sup>. Elle ne peut être constatée, mais, seulement, librement reconnue et acceptée par l'homme qui doit résister à la tentation de la nier et de se la poser comme entité séparée. De là vient la déclaration qu'il y a une solidarité étroite entre les préoccupations existentielles et les préoccupations personalistes<sup>168</sup>.

Le « je pense » est postérieur au « je suis » ; il le médiatise, l'objective et par le fait même escamote son « indice existentiel »<sup>169</sup>. Il n'y a vraiment pensée qu'à cette condition. Car pour avoir prise sur le réel, l'esprit exige un objet aux contours et aux caractères déterminés avec lesquels il puisse établir des relations. L'esprit n'a plus alors devant lui qu'un ensemble de relations physiques intelligibles sans référence à l'expérience vive et qualifiée d'une personne de chair. Toute objectivité revient donc en définitive à constituer « un spectacle » articulé, d'où a été évacuée la « présence à ... », la mystérieuse puissance « d'affirmation de soi »<sup>170</sup> qui est le propre de mon assurance existentielle.

La référence à la notion d'objet, chez Marcel, est ici indispensable pour comprendre sa pensée : tout raisonnement, tout jugement est une réponse à une question que le sujet se pose à lui-même ou à autrui à propos d'une difficulté, d'une obscurité de l'expérience<sup>171</sup>. C'est pourquoi il considère que la relation sujet-objet est en réalité une relation triadique dans laquelle l'objet a pour caractéristique « d'être *cela de quoi je m'entretiens avec un interlocuteur réel ou idéal* : il est en tiers par rapport à un certain discours que je poursuis avec X... et qui porte sur lui. Il est en ce sens interposé entre moi

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, 314.

<sup>168</sup> *E.A.I.*, 10.

<sup>169</sup> *J.M.*, 309.

<sup>170</sup> *J.M.*, 310.

<sup>171</sup> *Ibid.*, 138-139.

et moi-même ; et par là se trouve justifié l'emploi du terme un peu surprenant d'« *insularité* »<sup>172</sup>.

Au terme de ces réflexions, je me découvre comme lié fondamentalement et non accidentellement à mon corps et à ma situation. Je ne suis pas « une certaine entité saisissable en soi qui occuperait cette situation (être incarné), mais pourrait aussi bien en occuper une autre »<sup>173</sup>. Car cette situation est non seulement mienne, mais elle « *me fait moi* »<sup>174</sup>. C'est pourquoi il est si important, voire nécessaire, dans mes efforts « vers un plus être », de tenir compte de ces données objectives qui constituent ma situation, de cette place qui est mienne dans le temps et l'espace ; car tout cela ne m'affecte pas seulement de l'extérieur mais me qualifie intérieurement, atteint mon être même ; comme l'a dit clairement Marcel : « la distinction de l'intérieur et de l'extérieur perd ici son sens »<sup>175</sup>.

À la lumière de l'expérience, la nature métaphysique de l'être s'éclaire et Marcel met de plus en plus l'accent sur le caractère d'intimité créé par l'existence pour engendrer l'unité originelle qui fait que je suis en relation d'adhérence immédiate avec la réalité totale. Éclairer la sensation, point de départ de toute connaissance, c'est en effet dévoiler la naissance du mouvement par lequel l'esprit surgit en face du monde. Du même coup, c'est révéler le sens de ce surgissement formant une unité semblable à l'unité originelle à partir de laquelle il était apparu. Et cette reconstitution doit couvrir les différents niveaux de l'expérience. Ces niveaux nous permettront de préciser la conception de l'être chez Marcel et aussi celle de la liberté : « être, c'est être libre ». Trois éléments sont capables de déceler une connaissance immédiate originelle sous les représentations que nous avons : du monde sensible, d'autrui et de Dieu.

De ce fait l'expérience, source de la médiation, reste en elle-même un vécu immédiat à quelque niveau qu'elle se situe. Le philosophe doit donc se référer à cette expérience même, telle qu'il a vécue pour en dégager la signification. Il doit développer sa réflexion à partir de l'expérience au lieu de tenter de la reconstruire dialectiquement. Ainsi

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, 316.

<sup>173</sup> *E.P.C.*, 38.

<sup>174</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>175</sup> *M.E.I.*, 15.

Marcel manifestait sa volonté de se soumettre à ce qui lui serait imposé par son expérience, au lieu de décider à l'avance de ce qu'il admettrait comme valable en elle. Le but de la réflexion est de faire affleurer à la conscience la signification de certaines expériences vécues, négligées par le rationalisme parce que considérées par lui comme insignifiantes, en analysant les expériences immédiates vécues quotidiennement et en creusant certaines évidences globales concernant le mystère de l'être et sa signification.

### **I.1.2 Affirmer l'indubitabilité de l'existence, c'est être réaliste**

Dès ses premiers écrits, en visant à montrer les limites et les insuffisances de l'épistémologie rationaliste, Marcel est parvenu surtout dans la deuxième partie du *Journal Métaphysique*, à se libérer et à accéder à un véritable réalisme par une réflexion conjointe sur la sensation, le corps et l'existence. Cet ensemble de méditations sinueuses formait au début du *Journal* un point d'amorçage pour développer sa recherche sur l'individualité réelle que constitue l'esprit. Les trois questions seront reprises dans l'article « Existence et Objectivité », publié en appendice au *Journal Métaphysique*. La conception de l'auteur évolue au fur et à mesure qu'il ouvre une voie vers la saisie personnelle de l'existence. Après avoir cherché les éléments d'une mystique pure dans l'approfondissement des conditions universelles de la pensée, il renonce à la voie logique où il s'engageait avec une si belle ardeur, et médite désormais davantage les données individuelles escamotées ou même négligées par le rationalisme.

Nous remarquons que l'exposé de la pensée, dans la première partie du *Journal métaphysique*, aura constamment recours à des expressions et à des thèmes qui seront repris postérieurement. Cette méthode est indispensable pour réaliser l'intention de Marcel, qui utilise encore un langage idéaliste et qui sera reprise plus tard dans son propre langage avec une plus grande exactitude<sup>176</sup>.

---

<sup>176</sup> Il y a une différence manifeste de style entre les deux parties du *Journal*. Le philosophe lui-même en était bien conscient. Voici ce qu'il en dit dans l'introduction à la publication de 1927. (La première partie fut rédigée en 1914 et la deuxième entre 1915 et 1923): « Ce journal comprend deux parties bien distinctes : la première fut rédigée pendant les mois qui précédèrent la guerre; bien que tout entière orientée contre la dialectique, ou plus exactement contre toute doctrine qui prétendrait rendre compte de la réalité par des procédés dialectiques, elle est elle-même marquée au coin des doctrines qu'elle prétend combattre ; j'éprouve moi-même quelque peine aujourd'hui, je l'avoue, à suivre en son détail cette discussion dont la

L'immédiat est considéré au début du *Journal* comme pur et intelligible. Il sera défini comme suit dans la deuxième partie :

On est conduit à affirmer un immédiat pur, c'est à dire par essence même immédiat non médiatisable (...); cet immédiat pur possède d'autre part le caractère paradoxal qu'il est inspécifiable<sup>177</sup>.

Un immédiat non-médiatisable qui est la racine même de l'existence. C'est autour de cette idée difficile que la réflexion est tenue en quelque sorte de rayonner pour la repérer distinctement<sup>178</sup>.

Les analyses de Marcel sur la sensation, le « moi » comme incarné, le corps et l'existence sont très importantes pour saisir la naissance de ce que Marcel appelle plus tard la « métaphysique sensualiste »<sup>179</sup> et aussi pour poursuivre l'évolution de sa pensée. Il est manifeste que son intention était de se consacrer à l'exploration de l'expérience et d'introduire par là un véritable réalisme. La revalorisation de l'immédiateté par le sensualisme va l'orienter vers la découverte d'un nouvel immédiat : la foi et la connaissance doivent participer à un niveau supérieur à l'immédiateté de l'expérience sensualiste<sup>180</sup>. Dès le début de sa recherche, il considérait l'immédiat des expériences de l'existence comme point de départ de sa dialectique par laquelle se constituait l'individualité réelle méritant le nom d'esprit.

Une question se pose alors : comment serait-il au pouvoir d'une expérience quelconque de prononcer un jugement sur elle-même ?

---

rigueur au moins apparente m'intimide rétrospectivement ; l'ascétisme logique dont j'étais alors animé me déconcerte à présent. La seconde partie est toute différente ». *J.M.*, IX-X.

<sup>177</sup> *J.M.*, 319-320.

<sup>178</sup> *M.E.I.*, 125.

<sup>179</sup> *J.M.*, 305.

<sup>180</sup> Une analyse de Jean Pierre Bagot révèle clairement cette idée: « En redonnant une valeur à l'immédiateté, le sensualisme marque de son empreinte l'étude même des relations interpersonnelles et de la foi; il est à la source d'une transformation de la conception de l'amour, celui-ci ayant désormais pour fonction de retrouver à un niveau supérieur de l'expérience une immédiateté semblable à celle de l'expérience sensualiste initiale ; il amorce enfin la redécouverte d'une connaissance imprégnée, elle aussi, de cette immédiateté », (*Connaissance et Amour*, p. 82-83).

## **I.2 L'existence saisie par la conscience immédiate**

L'expérience n'est en rien assimilable à une donnée opaque et constante. Si elle était opaque, il serait très difficile de la penser. La métaphysique n'est imaginée, comme étant hors de l'expérience, que là où elle est arbitrairement stabilisée. Si l'idéaliste ne peut comprendre l'existence et la rejette, notre philosophe la prend comme le point de départ et comme l'objet central de toute sa réflexion ontologique. À partir de là nous pourrions préciser sa conception de l'être.

### **I.2.1 L'immédiat est saisi dans l'admiration**

Au lieu de mettre en doute l'existence pour en faire la preuve, Marcel prend le parti d'admirer. Le sujet s'émerveille en découvrant l'existence donnée et donnante. Pour lui, l'existence n'est pas un concept, mais la richesse inépuisable du monde et de la vie. C'est toujours l'existence surgissant brusquement, un surgissement quasi personnel d'adressant à moi tout seul. Donc, ce n'est pas une chose existant en soi dans son cadre spatio-temporel, indifférente à moi. L'existential s'efforce d'effectuer une percée soudaine à travers la carapace de mon *ego* pour m'inonder et pour m'affranchir. Le sentiment, jusqu'alors refoulé et retenu, relâche son frein. Le monde paraît tout neuf, « inédit, sans précédent, irréductible à toute expérience antérieure dans laquelle on pourrait l'intégrer »<sup>181</sup>.

À la place du doute et de l'acte de penser, nous avons une donnée plus complexe et presque « inextricable » qui est un être incarné se saisissant dans sa réalité d'être, qui met à l'épreuve sa connaissance ou la confrontant à l'existence du monde et qui cherche à définir son rapport à l'univers existant :

Celui qui philosophe *hic et nunc* est, pourrait-on dire, en proie au réel ; il ne s'habitue jamais complètement au fait d'exister ; L'existence n'est pas séparable d'un certain étonnement<sup>182</sup>.

Philosopher *hic et nunc* ne va pas sans s'opposer à une certaine philosophie ou pseudo philosophie officielle, d'après l'expression du philosophe. Par là, l'étonnement

---

<sup>181</sup> *J.M.*, 299.

<sup>182</sup> *E.P.C.*, 100.

devient un autre élément, un autre aspect qui lui paraît non moins essentiel, car celui qui philosophe *hic et nunc* est « en proie au réel » ; il ne s'habitue jamais complètement au fait d'exister et de ce fait, il serait enclin à dénier la qualité proprement philosophique à toute œuvre où ne se laisse pas discerner ce qu'il appellera « la morsure du réel »<sup>183</sup>.

### **I.2.2 L'immédiat provoque l'étonnement**

Pour Marcel l'expérience d'un immédiat existentiel est le véritable point de départ de l'ontologie qui se caractérise par l'étonnement de la conscience exclamative.

Le doute est un *a priori secund* de la pensée philosophique ; il se produit là où notre être le plus intime est en quelque manière déjà fissuré par une méfiance ontologique. À la racine de l'existence, observe Marcel, « il y a d'abord : la reconnaissance d'une eccéité : l'exclamation comme âme de l'existentiel »<sup>184</sup>. Le philosophe de l'existence comme témoin de l'existentiel, est tenu de sauvegarder les puissances d'émerveillement d'« une éternelle enfance »<sup>185</sup>. Cela pour pouvoir se ressourcer par la présence de l'immédiateté qui échappe aux prisonniers du *Cogito*, parce que c'est chez les enfants que l'on retrouve « la naïveté première de l'être à son matin »<sup>186</sup>. « J'existe ! Me voici », telle est l'expérience absolument première qui se retrouve dans toute sa fraîcheur chez l'enfant, mais dont le temps risque de ternir l'éclat. Mon existence, moi en tant que je suis *assuré* d'exister est l'immédiat pur, antérieur à toute pensée, la saisie première qui rend possible toutes les autres. Il est donc l'indubitable existentiel<sup>187</sup>.

Néanmoins, cette existence n'est plus de l'ordre sensible, à la façon d'un « *sentio ergo sum* ». En effet, cette argumentation implique déjà une certaine inférence (qu'indique ici le mot *ergo*) : « le *je sens* recouvre un *je pense*, ou bien il est lui-même un *je pense* à l'état enveloppé et indistinct »<sup>188</sup>.

L'affirmation *j'existe* est d'un ordre différent. Cette vérité est d'ailleurs en marge de toute inférence quelle qu'elle soit. Nous sommes bien ici devant l'existence dans toute

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>184</sup> *P.I.*, 162.

<sup>185</sup> *H.V.*, 342.

<sup>186</sup> *E.A.H.*, 88.

<sup>187</sup> *M.E.I.*, 103.

<sup>188</sup> *M.E.I.*, 105.

sa nudité. Celle-ci est l'objet d'un constat et non la conclusion d'un raisonnement. Exister c'est se manifester. *J'existe* veut dire que je me manifeste. La conscience immédiate dont il a été question n'est plus suffisante, ou plutôt elle est encore imprécise. Celle-ci semblait ne porter que sur l'objet extérieur dont elle affirme la vérité. Il s'agit maintenant d'affirmer le fondement non spatial mais subjectif de cette affirmation elle-même. Or, je ne me manifeste qu'en présence des autres objets ou personnes auxquels mon existence se manifeste en même temps. L'application la plus importante des considérations, d'après Marcel, porte sur « les rapports entre les consciences »<sup>189</sup>.

*J'existe* n'a en effet de sens que lorsque, d'une manière consciente, je me dis à moi-même ou à autrui : Me voilà ! J'ai de quoi me faire connaître ou reconnaître soit par autrui, soit par moi-même, « en tant que j'affecte pour moi une altérité d'emprunt ». Cette présence à moi ou à autrui, Marcel l'appelle *conscience exclamative*. La dissociation entre l'existence et la conscience exclamative ne peut s'effectuer sans aboutir à dénaturer tout ce qui est en question. Cette conscience exclamative du moi existant, c'est toujours dans le moment actuel qu'elle se réalise. La dialectique elle-même ne peut trouver un point d'appui que dans l'actuel ; elle ne porte pas sur le possible mais sur le réel<sup>190</sup>. Ainsi, l'existence et la conscience exclamative ne se dissocient pas ; elles ne font qu'un : «...séparée de cette conscience exclamative, l'existence tend à se réduire à son propre cadavre »<sup>191</sup>. Dire *j'existe* ne sera légitime qu'à condition qu'il soit reconnu, au préalable, que le *je* ne signifie pas ici le « moi » tel qu'on l'entend habituellement : ce n'est pas un « contenu » ou un « système psychologique », même réduit à une sorte de minimum : un « je » existant. Il ne saurait être question de l'opposer à quelque chose qui n'existerait pas. Ainsi le *j'existe* tend à rejoindre une affirmation telle que *l'univers existe*, l'univers étant la négation de « quelque chose en particulier », sans se réduire pour cela à une généralité abstraite puisqu'il englobe tout, moi compris<sup>192</sup>. Il s'ensuit de là que la distinction entre l'idée de l'existence et l'existence elle-même doit être rejetée d'emblée ; elle n'est qu'une

---

<sup>189</sup> *E.P.C.*, 49.

<sup>190</sup> *M.R.*, 111.

<sup>191</sup> *M.E.I.*, 106-107.

<sup>192</sup> *J.M.*, 313.

fiction qui prend naissance dans l'acte arbitraire par lequel la pensée prétend transformer en affirmation « d'objet » ce qui est une connaissance immédiate et une *participation* à<sup>193</sup>.

Ce moment actuel a-t-il une durée propre ? S'il n'en a pas, un intervalle temporel séparerait le « moi » qui s'écrie et son être ; et cette intermittence ne pourra être comblée par un acte de pensée.

Marcel part d'une foi qui n'a jamais été ébranlée : la foi en l'existence de l'âme d'une part, et de l'autre du constant survol de cette âme par rapport à tous les états et à toutes les manifestations du moi, le sentiment si mystérieux de la présence et de la distance tout ensemble de l'âme à chaque heure de notre vie, voilà ce qui ne me quitte jamais et le philosophe, frappé par la même polarité qu'il retrouve entre la présence et la distance, ajoute :

La présence et la distance tout ensemble : c'est bien cette sorte de contradiction effective qui permet de définir mon rapport à mon être. Car ce que Du-Bos appelle ici l'âme, c'est bien en réalité mon être, et inversement on ne voit pas comment cet être que nous tentons d'approcher ici pourrait ne pas être qualifié d'âme. Mais s'il en est ainsi, on voit aussitôt avec quelle prudence doit être accordée l'affirmation : je suis cette affirmation, qui chez Descartes, parce qu'il a cru pouvoir la valider une fois pour toutes, est en quelque façon proclamée. Mais je dirais bien plutôt quant à moi qu'elle ne doit pas être proférée sur le ton de l'outrecuidance et du défi, mais plutôt murmurée sur un ton qui est à la fois celui de l'humilité, de la crainte et de l'émerveillement. De l'humilité, dis-je, car après tout cet être, (...) ne peut que nous être accordé, c'est une grossière illusion de croire que je puis me le conférer à moi-même ; de la crainte, car je ne puis même pas être tout à fait sûr qu'il ne soit pas, hélas, en mon pouvoir de me rendre indigne de ce don au point d'être condamné à le perdre la grâce ne vient pas à monde aide ; de l'émerveillement enfin, parce que ce don porte avec soi la lumière, parce qu'il est lumière<sup>194</sup>.

Humilité, crainte et émerveillement se manifestent, à la manière de la grâce, dans le moment présent. D'autre part, nous avons vu que le sentiment de l'existence qui s'ensuit est une expérience liée essentiellement au fait de se sentir incarné, d'être manifeste par son corps, de s'insérer ainsi au devenir temporel du monde. Cet émerveillement, cet étonnement précédant toute conscience réflexive et toute connaissance à proprement parler, d'après Marcel, la pensée moderne néglige son caractère premier comme état de l'être en train de se réveiller dans ce monde. Il note :

Il est vrai que la pensée moderne à ses débuts crut pouvoir substituer à l'étonnement le doute méthodique et voir en lui un moment a priori de toute spéculation

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, 315.

<sup>194</sup> *M.E.II*, 33-34.

rationnelle, mais rien précisément ne montre mieux à quelle subversion des relations métaphysiques fondamentales on avait déjà procédé à cette époque. Le doute en effet n'est si l'on peut dire, qu'un a priori second de la pensée philosophique<sup>195</sup>.

L'existential est l'irruption de l'immédiat par lequel l'existence se révèle comme participation sans intermédiaire. C'est un immédiat si pur qu'il transcende les catégories de sujet et d'objet, aussi bien que tout dualisme possible, produit du sujet pensant. Ainsi entrevue dans sa candeur originelle, dans son premier jet, l'existence apparaît comme une manifestation de soi. Exister, c'est se saisir comme surgissant, faisant irruption, comme se révélant, se signalant. Or, c'est au milieu du monde que j'émerge. Je me saisis comme participant, communiant au monde, comme « être au monde ». Mon existence apparaît englobée dans une autre existence, celle de l'univers : elle est participation à l'univers, présence de l'univers à moi-même. Et cette expérience confuse et globale de ma présence au monde en tant qu'existant, me constitue moi-même comme sujet existant. L'existant a pour caractère essentiel d'occuper, par rapport à la pensée, une position irréductible à celle qui est impliquée dans le fait même de l'objectivité. La réalité de cette position, dont nous avons dit qu'elle est une *participation immergée*, nous est attestée par le fait du sentir sur lequel nous allons maintenant concentrer notre attention.

L'état actuel de conscience s'affirme alors comme repère de tout ce qui existe. L'existence ne se réduirait nullement à une démarche abstraite et analytique de la pensée pure : « Penser une chose comme existante, c'est se penser soi-même comme la percevant »<sup>196</sup>. Elle n'appartient pas au domaine du construit de l'intelligible. On ne pourrait s'empêcher en effet, de se demander si l'existence, conçue par la pensée, abstraction faite de toutes les conditions de perceptibilité était, ou bien l'existence en soi dont l'existence pour nous n'est que le signe ou l'apparence, ou bien l'existence rendue intelligible et identifiée aux caractères constitutifs d'un contenu substantiel, ou bien ce contenu lui-même comme donné à la conscience qui se pense elle-même en train de percevoir<sup>197</sup>. En tout cas, à force de comprendre l'existence idéalement, on risque de la réduire, de la minimiser et de l'anéantir.

---

<sup>195</sup> *E.A.II*, 79.

<sup>196</sup> *J.M.*, 15.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 17.

### I.3 L'existence éprouvée au sein d'une expérience sensible

Donc, l'existence ne peut même pas être conçue comme le substrat ontologique commun aux divers contenus appréhendés. Elle n'est saisie que par la conscience immédiate. Or comme celle-ci est, de par sa nature, liée au monde sensible qui ne se réduirait pas aux relations rationnelles, on doit admettre comme nécessaire que l'existence elle-même est d'ordre sensible, c'est à dire contingente<sup>198</sup>.

Mais si j'existe, si je me manifeste, s'il y a conscience exclamative celle qui se traduit essentiellement par des cris, des bondissements, des gestes, des attitudes diverses chez celui qui l'éprouve, si l'existence est éprouvée de manière subjective, si je suis au monde, c'est parce que je suis lié à un corps, lieu d'expression de cette conscience :

J'existe : cela veut dire j'ai de quoi me faire connaître ou reconnaître soit par autrui, soit par moi-même en tant que j'affecte pour moi une altérité d'emprunt ; et tout ceci n'est pas séparable du fait qu'il y a mon corps<sup>199</sup>.

Je suis donc affecté par quelque chose dont je subis directement les multiples influences. Cette affection n'est ni un renseignement ni une référence, elle ne présente une signification que « dans la mesure où je cesse d'éprouver pour penser, si confusément que ce soit, cet état initial -pour m'en détacher ». L'objet est présent à celui qui le considère. Il possède le pouvoir d'affecter l'être. « Cette présence sensible de la chose qui, si elle ne se confond pas avec son existence, apparaît du moins à une réflexion non prévenue comme sa manifestation, sa révélation la plus immédiate »<sup>200</sup>. On pourra dire que la sensation est participation immédiate<sup>201</sup>, mais à condition que cette participation ne soit pas comprise comme une sorte de message que nous enverraient des objets :

Dès le moment où je rapporte la sensation à l'objet, où je la traite comme une sorte d'émanation de l'objet, ce n'est plus de la sensation proprement dite que je parle, et je sors de l'immédiat<sup>202</sup>.

C'est ce qu'une philosophie idéaliste tend à escamoter de sorte qu'elle ne nie pas l'existence directement, mais elle l'écarte, la repousse à l'infini puisqu'elle la regarde comme révoquant en doute.

---

<sup>198</sup> *J.M.*, 19.

<sup>199</sup> *E.P.C.*, 30.

<sup>200</sup> *J.M.*, 185.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 251.

<sup>202</sup> *Ibid.*, 270.

### I.3.1 Irréductibilité de la sensation

On pourra dire que la sensation est médiatrice, puisque c'est à travers elle que je connais la réalité et à partir d'elle que je constitue des objets. En ce sens : « elle est à la base de toute interprétation et de toute communication »<sup>203</sup>. Mais ici encore, il nous est difficile de préciser la nature de cette médiation puisqu'il est impossible d'en avoir une idée<sup>204</sup>.

Mon corps est mon point d'insertion dans l'univers : C'est par lui que je suis en communion avec le monde. Car l'acte même par lequel je participe au monde est la sensation : « Je ne suis au monde que pour autant que celui-ci *n'est pas* une représentation, pour autant, dirai-je, qu'il m'informe »<sup>205</sup>.

Il n'y a plus omission du corps : au contraire, c'est le corps même qui nous permet de pénétrer la réalité concrète qui n'est pas celle des essences, mais celle des individus dont Marcel écrit :

Ce qui existe et ce qui compte, c'est tel individu, c'est l'individu réel que je suis, avec le détail incroyablement minutieux de son expérience, avec toutes les spécifications de l'aventure concrète qu'il lui appartient de vivre, à lui seul et non à tel autre<sup>206</sup>.

L'objet sensible qui existe est un individu réel, expérience riche de l'aventure concrète qu'il appartient à chacun de vivre seul. Mon corps n'est pas l'objet d'une recherche possible, mais c'est une partie intégrante de mon être. Le « je suis » se présente comme un tout indécomposable ; ce n'est donc plus un simple acte de pensée, mais cet indubitable opaque et complexe qu'est l'existence.

L'existence implique toujours le jaillissement de l'être. La découverte coïncide avec la révélation de l'autre : ouverture et joie réciproques dans l'immédiat qui est participation. Si l'être de l'objet extérieur ne formait pas en réalité une unité avec le sujet (l'appartenance de mon corps au monde), comment pourrais-je recevoir de l'objet une sensation dont je tirerai un renseignement ?

---

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> *J.M.*, 251.

<sup>205</sup> *E.P.C.*, 50.

<sup>206</sup> *H.V.*, 181.

La sensation est possible parce qu'elle est participation. Celle-ci est double, en ce sens qu'elle est à la fois passivité et activité. Sentir est recevoir. Recevoir n'est point du tout combler un vide avec une présence étrangère. C'est déceler un pouvoir de « s'ouvrir à ... »<sup>207</sup>, c'est faire « participer l'autre à une certaine plénitude »<sup>208</sup>. De ce point de vue, il devient possible de « découvrir une continuité entre le fait de sentir et celui de créer »<sup>209</sup>. Sentir est recevoir, non pas à la manière d'une cire qui reçoit une empreinte. Recevoir ici c'est actualiser un potentiel qu'on a par essence, à l'égard d'une présence extérieure qu'on intériorise effectivement. Il y a donc activité dans le sentir. Cette activité, Marcel la conçoit comme une manière d'accueillir ou une « responsivité » qui s'oppose à l'inertie intérieure qui est insensibilité ou apathie<sup>210</sup>. La responsivité ainsi entendue distinguera le non-sentant, le non-responsif et le participant, le sentant. Dépourvu de ce caractère essentiel, on ne prétendrait plus qu'on a part à l'existence. La responsivité est la forme la plus poussée de la participation immergée du sentir. Cependant, la sensation ne doit pas être réduite au niveau d'un subjectivisme. Le monde n'est pas ma représentation comme Schopenhauer le dit, et l'homme n'est pas une aséité se suffisant à elle-même<sup>211</sup>.

Nous arrivons à dire que l'existence humaine étant une participation physique à l'univers matériel avec lequel elle a un rapport antéprédicatif, le sentir doit être alors considéré comme une actualisation partielle de ce raccord tacite de notre être corporel au monde des choses.

Cette thèse du sentir comme participation au monde a été reprise par Merleau-Ponty. Un entretien entre Marcel et Ricoeur, dans lequel celui-ci résume et valorise la théorie de la sensation de celui-là, nous démontre clairement que la conception marcellienne de la sensation a été un fondement solide de la *Phénoménologie de la perception* :

Lorsque vous avez introduit, dans le Journal Métaphysique, ces réflexions sur le <sentir> et le <recevoir>, vous avez véritablement inauguré un type d'analyses qui devaient avoir une grande fortune dans la philosophie française. C'est vous qui avez mis en rapport la philosophie de la sensation et celle de l'existence. La sensation n'était plus seulement l'affaire de la psychophysiologie, elle attestait notre

---

<sup>207</sup> E.P.C., 48.

<sup>208</sup> Ibid.

<sup>209</sup> Ibid., 49.

<sup>210</sup> M.E.I., 135.

<sup>211</sup> E.P.C., 50.

participation à l'existence, la participation de moi-même existant aux choses existantes. En critiquant la conception de la sensation comme message circulant entre une chose et une autre chose, entre émetteur et un récepteur, vous avez posé les bases de ce qui a été appelé ultérieurement, par Merleau-Ponty et d'autres, phénoménologie de la perception<sup>212</sup>.

La sensation est une manière d'être au monde. Elle est à la fois « indubitable », indispensable à la vie quotidienne, aux techniques et à la connaissance scientifique : elle est le point de départ de la réflexion première. Elle est cependant « insuffisante » parce qu'elle ne reflète que partiellement l'objet de la connaissance. Du reste, la sensation est un témoin infaillible de l'immédiat. Contrairement à l'habitude générale qui attribue l'erreur à la sensation, Marcel affirme :

L'erreur fait son entrée dans le monde avec la réflexion. Mais d'autre part, la sensation non-réfléchie est en-deçà du plan du faillible<sup>213</sup>.

Le faillible ne vient, comme le vérifiable, qu'après la réflexion qui détache la sensation de sa trame ontologique pour la qualifier improprement : « Cette erreur de qualification tient à ce qu'on se fait une certaine idée schématique d'un sentiment »<sup>214</sup>. On se trompe sur ce que l'on juge, mais pas sur ce que l'on ressent et éprouve. La valeur d'un jugement sur l'être, par contre, doit se référer au critère du sentir initial qui témoigne infailliblement de l'expérience immédiate :

L'être comme attesté. Les sens comme témoins - ceci est capital et neuf (...) systématiquement méconnu par l'idéalisme<sup>215</sup>.

La sensation et la foi pour Marcel sont deux actes analogues qui retrouvent tous les deux par-delà la pensée « une nouvelle infaillibilité, un nouvel immédiat »<sup>216</sup>. Il faut donc reconnaître qu'il y a une unité première, celle du sentir, qui révèle précisément notre « être au monde ». La sensation n'est pas celle du quotidien. Elle est un événement dynamique qui se conjugue avec l'exclamation, écho direct de la conscience immédiate jaillissante, et coïncide aussi avec une certaine découverte toute neuve, sans précédant, inopinée et participée.

---

<sup>212</sup> Entretiens Ricoeur-Marcel, op.cit, 23.

<sup>213</sup> *J.M.*, 131.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 297.

<sup>215</sup> *E.A.I.*, 119.

<sup>216</sup> *J.M.*, 131.

Marcel critique la conception de la sensation qui l'identifie à la traduction ou à la communication mécanique d'un message entre deux postes. Car tout ce qui implique une distance (une séparation) de deux termes entre lesquels s'effectue comme la transmission d'un message ou notion de traduction, présume un rapport triadique entre des données objectives et mon corps, un rapport qui ne peut plus être l'immédiat pur. Toute transmission ou toute action instrumentale quelle qu'elle soit, doit être regardée comme un certain type de médiation :

J'entends bien entendu par médiation l'opération qui consiste à atteindre un certain but quel qu'il soit en utilisant des termes intermédiaires, en passant par...<sup>217</sup>.

La sensation n'est donc pas une médiation. Au contraire, c'est « la position spontanée d'un existant »<sup>218</sup>, une connexion « féconde » et « dynamique »<sup>219</sup>, une « conjonction réelle »<sup>220</sup>. Le sentir vu dans son activité, c'est à dire le *je sens* est ce qui est éprouvé purement et simplement sans être interprété objectivement. Or : « ... éprouver une sensation, c'est vraiment devenir en quelque manière la chose sentie »<sup>221</sup>.

En fait, tout semble nous obliger à admettre un certain dualisme irréductible et inintelligible du point de vue projeté sur la sensation : d'une part la sensation apparaît comme liée au fonctionnement d'un appareil<sup>222</sup>, d'autre part, tout se passe comme si l'interprétation que je rejette était vraie<sup>223</sup>. Puisque c'est par la sensation que les objets naissent pour moi, cette sensation « est à la base de toute interprétation et de toute communication »<sup>224</sup>. Donc, on pourra dire qu'elle est médiatrice. Cette antinomie a quelque chose de déconcertant. Comment se fait-il que tout se passe comme si des médiations conditionnaient le sentir ? Et le penseur serait amené à reconnaître que :

La vie personnelle implique l'impossibilité de dissocier cette participation immédiate et cette apparence invincible de médiation, de communication. De là ce qu'il y a de métaphysiquement inintelligible dans la sensation<sup>225</sup>.

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, 239.

<sup>218</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>219</sup> *Ibid.*, 114-115.

<sup>220</sup> *Ibid.*, 246.

<sup>221</sup> *Ibid.*, 250.

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> *Ibid.*, 270.

<sup>224</sup> *Ibid.*

<sup>225</sup> *J.M.*, 251.

Nous ne pouvons être en face de la vraie sensation vécue sans une véritable interprétation du sensible. Cette première constatation nous amène à la tentation d'interpréter la sensation comme un message, interprétation qui constitue la première illusion de la conscience et qui offre la présupposition fondamentale d'objectivation du sens tout de suite après la transmission ou, pour le dire autrement, le choc éprouvé par l'organisme :

Quand nous employons les termes récepteur, émetteur, etc., nous assimilons l'organisme à une poste auquel parvient un certain message<sup>226</sup>.

La réflexion montre que cela est impossible. La sensation devient de cette manière objet de relations purement mécaniques et est décrite comme une fonction offrant à la raison le matériel nécessaire pour que celle-ci fasse les assertions rationnelles sans se préoccuper de ce qu'il y a d'absurde dans cette façon de représenter les sensations par une conscience réceptive ou conscience spectatrice. Une pareille représentation rend la sensation passive et nous rappelle les philosophies du passé qui se sont éloignées du réalisme d'Aristote »<sup>227</sup>.

### **I .3.2 Irréductibilité du corps**

Au point de départ, la réflexion sur le sentir s'appuie sur la conclusion suivante : le corps n'est pas l'instrument de la sensation. On ne peut définir la sensation comme la réception passive d'un message. D'ailleurs, le fait de recevoir implique une attitude active dans la pensée du philosophe : « Recevoir, c'est admettre ou accueillir chez soi »<sup>228</sup>. Par le fait même, l'accueil signifie essentiellement un partage avec l'autre, une participation à une expérience commune. Sentir, c'est être relié au réel comme le paysan l'est à la terre qu'il cultive, le marin à la mer sur laquelle il navigue<sup>229</sup>.

La réflexion sur la sensation nous amène à réfléchir maintenant sur le sens de cette formule ambiguë : « mon corps ». Que signifie ici cette expression, que vaut exactement son indice possessif ?

---

<sup>226</sup> *E.P.C.*, 42.

<sup>227</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>228</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>229</sup> *M.E.I.*, 132.

### **a. Corps possession**

Cette formule laisse comprendre qu'il y a une certaine intimité entre mon corps et moi. Intimité qui est celle d'une possession. Il s'ensuit que je suis en droit de le considérer comme un instrument, l'instrument par excellence, puisqu'il est l'organe qui me permet d'agir dans le monde et par-là même de m'y insérer<sup>230</sup>. Grâce à mon corps qui est, en quelque sorte, « interposé » entre moi et les choses, je peux communiquer avec elles, émettre et recevoir des messages des autres corps lesquels, comme lui, font fonction d'appareil de signalisation<sup>231</sup>. Donc le corps est le lien manifeste qui rend l'homme présent à l'univers.

Si le corps n'est pas un avoir, qu'est-il donc ?

### **b. Corps instrument**

Marcel s'interroge de nouveau sur les rapports qui lient le corps au monde qui l'entoure. Le corps est-il un instrument au service de l'homme ? Si oui, qui utilise cet instrument ? Serait-il une « âme physique » munie de pouvoirs dont mon corps serait le prolongement ? Par le fait même nous serions encore obligés de la traiter comme instrument. Alors, le problème se pose à nouveau : nous serions ainsi condamnés à une régression sans fin d'instrument physique en instrument physique. La tentation de ce genre d'investigation est un défi pour Marcel : comment peut-il réfléchir sur une donnée immédiate sans la couper de lui, c'est-à-dire sans l'objectiver, sans la dénaturer ? La réaction de l'auteur contre cette objectivation est assez évidente. Elle est manifeste dans sa critique de l'idéalisme. Une seule solution s'offre à lui : celle de nier que « mon corps » soit un instrument : « *Je ne me sers pas de mon corps, mais je suis mon corps* »<sup>232</sup> et il précise plus loin cette conviction :

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>231</sup> *J.M.*, 322.

<sup>232</sup> *Ibid.*, 323.

Dire mon corps, c'est d'une certaine façon, dire-moi-même, c'est me placer en deçà et au-delà de tout rapport instrumental<sup>233</sup>.

Je ne saurais envisager mon corps comme un instrument sans procéder du même coup à une « désincarnation idéale » par laquelle je prétendais me détacher de moi-même pour adopter la position d'une tierce personne. En définitive, de même qu'il est impossible de concevoir la sensation comme un message entre mon corps et les choses, « toute communication entre moi et mon corps posée devant la réflexion se révèle impossible ». Mon corps m'est présent, aussi intimement et aussi fondamentalement que le monde est présent au sentir.

## **II À travers mon existence**

### **II.1 Le corps comme ouverture à soi**

La question du corps est présente à travers toute l'histoire de la philosophie en relation avec celle de l'âme. Cependant, dès l'Antiquité grecque et jusqu'à la modernité, on a souvent opposé le corps à l'âme, faisant de l'un la prison de l'autre ou de l'esprit un moyen de purification du corps. Tout au long de son histoire, la philosophie hésite entre deux tendances extrêmes : sauver l'âme ou donner libre cours au corps. Avec Descartes on a assisté à une opposition radicale entre le corps et l'âme comme deux substances réellement distinctes et hétérogènes, irréductibles l'une à l'autre. C'est dans la mouvance de Maine de Biran qui s'est lui-même opposé à Descartes auquel il reproche un dualisme statique entre les deux substances, la pensée et le corps, qu'on doit situer la pensée de Habachi qui, à son tour, dénonce cette confusion cartésienne entre le corps comme étendue et le corps vivant<sup>234</sup> et sert à mieux comprendre la pensée de Marcel à ce sujet-là .

---

<sup>233</sup> *M.E.I*, 116.

<sup>234</sup> Michel Henry, dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, (P.U.F., 1ère éd. 1965) situe sa pensée dans la réfutation du dualisme cartésien malgré les possibles rapports dialectiques entre les deux ordres (cf. L'introduction, p. 5 et les pp. 189-212). Michel Henry distingue trois conceptions du corps : le corps biologique, le corps vivant et le corps humain. Pour Habachi aussi il y a le corps scientifique (ou biologique), le corps animal et le corps humain. Henry en tant que phénoménologue, Habachi en tant que métaphysicien, aboutissent tous deux aux mêmes catégories. Le parallélisme entre Henry et Habachi se recoupe sur le fait que les deux puisent à la même source. Dès son premier travail, Habachi a vu en de M. De Biran un précurseur dans l'élaboration de la personne et de son corps basée sur le sentiment de l'effort. Par ailleurs, Habachi articule cette intériorité avec une subjectivité du corps : « mon corps c'est moi-même », dit-il. Pour Henry, M. De Biran a fait une découverte, à savoir le corps subjectif. Et il résume tout

D'emblée Habachi distingue le corps de la chair, le corps n'est ni ces tissus plus ou moins mobiles, ni la configuration, cette face livrée à l'observation : « Le corps humain, dit-il, c'est le *corps vécu du dedans, par une expérience personnelle : identique à un être humain, à un homme singulier, résultant d'une histoire unique* »<sup>235</sup>. Pour lui, le corps ne se distingue par de la personne, il est un corps personnel. Un seul élan travers les deux, « *en lui je m'endors, en lui je m'éveille*, dira Habachi ». Et il ajoute : « il est moi-même ». Quand Habachi dit que le corps c'est moi-même, il ne signifie pas par là une identification du corps à soi ni une applanissement d'une intériorité de soi à une forme corporelle. Ce n'est pas non plus une réduction du moi-même à un corps mais au contraire, c'est une prise de conscience qu'au fond de moi-même il y a une réalité intime insaisissable, riche et invisible. Le corps montre ainsi une altérité à l'intérieur de l'ipséité. C'est pourquoi nous ne sommes pas prisonniers d'un corps, nous sommes créateurs de notre corps : « *Car c'est avec cette dimension intérieure que commence la création du corps humain* »<sup>236</sup>. Des créateurs, car nous sommes libres et doués d'une conscience, c'est ce qui fait le passage du corps animal au corps humain<sup>237</sup>. Habachi veut une fois pour toutes dépasser le dualisme cartésien qui a fait de l'esprit et du corps deux substances séparées. S'il y a distinction entre l'âme et la chair, les deux s'unissent dans une réalité insaisissable qu'est le corps. Ainsi, le corps pour Habachi est l'expression manifeste de l'âme, et celle-ci donne au corps sa signification. Si le corps n'est pas le corps biologique ni la chair du corps, Habachi est conscient que le corps est un corps de chair, ce corps enveloppe la chair et est enveloppé par elle<sup>238</sup>. La discontinuité de l'âme et du corps apparent trouve sa

---

l'enseignement de Biran comme ceci : « un corps qui est subjectif et qui est l'ego lui-même » (p.15). Néanmoins, Henry met davantage l'accent sur la subjectivité et Habachi sur l'intériorité.

<sup>235</sup> *Faiblesse Créatrice*, p.15.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p.28.

<sup>237</sup> Cf. le grand ouvrage de Habachi, *Commencement de la créature*, où il évoque la question de la liberté. Pour lui, la liberté n'est pas une revendication de telle ou telle condition de la liberté, Elle n'est pas non plus un mouvement de combat « pour » la liberté, elle n'est ni une réaction contre un régime politique, ni une liberté de pouvoir, elle n'est pas toute faite, elle ne se montre pas : « Elle devient, dit-il, une présence à qui se présente à elle » (p. 55). Autrement dit, c'est une démarche intérieure pour rencontrer son intériorité en marche. Et Habachi ajoute : « la liberté est une puissance que l'on crée en s'y présentant et qui meurt dès qu'on s'en détourne. Comme la vérité meurt de distraction, la liberté meurt d'absence ». Or cette liberté trouve pour Habachi ses conditions dans le corps, la raison la société et le monde (p. 56-57). C'est parce que notre liberté créatrice se trouve à l'intérieur de notre corps.

<sup>238</sup> La difficulté qu'il y a à comprendre l'originalité de la recherche de Habachi tient à la terminologie même dont il fait usage. Malgré la clarté de son expression, Habachi n'explique pas son vocabulaire. Les termes esprit, âme, corps, chair n'expriment pas toujours la pensée de l'auteur. C'est pourquoi il avait parfois

continuité dans l'intériorité, dans l'expérience de la mémoire qui ouvre, selon Habachi, à la métatemporalité de l'intériorité. L'expérience de la conscience de soi dévoile une métaspatialité de l'intériorité et la générosité montre une donation, elle extériorise la profondeur intime.

### **II.1.1 La dimension intérieure du corps**

Si on prend conscience de cette dimension intérieure du corps, la question se pose sur le mode de sa manifestation, ou sur la façon dont le corps éprouve sa vitalité intérieure. Habachi répondra à cette question par une description phénoménologique de la pudeur. Et là il va au delà de Marcel pour préciser quelques nuances qu'on ne trouve pas chez Marcel, mais qui sont indiquées sous entendues dans ses écrits. Sa démarche consiste à faire une analogie entre la pudeur du sentiment et la pudeur du corps. La pudeur du sentiment est, pour lui, une discrétion qui voile « un plus » plus riche que la réalité et plus profond qu'une expression ou qu'un symbole. Ce « plus » est donc irréductible à l'apparence, il est cette dimension intérieure du sentiment. De la même façon la pudeur du corps dévoile une intériorité plus profonde que lui. Habachi distingue pudeur et coquetterie. Pour lui une nuance seulement les sépare, une nuance qui fait qu'un être est infiniment profond et un être infiniment plat. La pudeur s'exprime dans une discrétion qui cache une richesse significative. La coquetterie, une fois, dévoilée, se replie dans une honte : « *Car, dit Habachi, qu'est-ce qu'une honte sinon ce remords à l'égard d'un corps vidé de sa signification* ». Cette dimension intérieure s'exprime à la fois du dedans du corps et dans le regard de l'observateur. Il y a un regard dénudant qui réduit le corps à son apparence et un regard couvrant de pudeur un corps revêtu d'une signification humaine. Deux illustrations méritent d'être reproduites :

Eh bien, dit-il, cette dimension intérieure, que révèlent les expériences de la pudeur et de la honte, c'est elle qui, du dedans, donne un sens au corps et le revêt parfois d'un vêtement éblouissant et invisible. Songez à la jeune maman, obligée en un jardin public de donner le sein à son bébé. Qui donc la soupçonnerait de nudité alors qu'elle est revêtue de sa maternité ? Et voici le corps de martyr tourmenté par ses bourreaux, et jeté sans précaution aux regards curieux, étalant ses membres dans le désordre et la disgrâce de la torture. Chaque regard qui se pose sur lui spontanément

---

recours à des attributs comme corps animal, corps humain, corps apparent ou biologique, sans préciser le sens que porte chacune de ces expressions. Toutefois, son ontologie ne présente aucune ambiguïté.

le couvre d'un manteau de pudeur. La signification infinie de ce corps semble émaner du dedans pour l'envelopper de noblesse et l'abriter de toute atteinte<sup>239</sup>.

C'est ce sens intérieur éblouissant et invisible qui fait la beauté d'un corps, et son absence ramène le corps à sa forme extérieure dénudée. La beauté est donc aussi, pour Habachi, un lieu de reconnaissance d'une dimension intérieure du corps, elle n'est jamais un en-soi. La beauté, pour lui, est une invitation à voir une harmonie mystérieuse qui habite l'être humain. En ce sens il dit : « d'où vient cet arrangement harmonieux de formes, de lignes, de proportions, de couleurs, qui ravit le regard et l'âme au bout du regard, sinon d'un orient intérieur vers quoi la beauté nous appelle ? » La beauté, selon lui, est une invitation au voyage. C'est son côté de dépassement et d'ouverture à un univers toujours riche et neuf. Ainsi un double mouvement se croise : un dévoilement mystérieux de l'intérieur et une communication d'un regard venu de l'extérieur. La dimension intérieure du corps appelle le regard et attend d'être accomplie par lui.

### **II.1.2 Du corps animal au corps humain**

Si phénoménologiquement Habachi a rendu compte de la non-séparation du corps de sa dimension intérieure, quelle serait la nature de cette dimension intérieure ? Or, pour Habachi, la nature de la dimension intérieure est non spatiale et intemporelle. C'est ce qu'il appelle par ailleurs « la dimension humaine ». Cette dimension se nourrit et s'enrichit de toutes les richesses de l'espace et du temps, ainsi, n'étant pas figée ou limitée, elle s'intensifie et se réalise. Le corps animal se réalise dans le temps et dans l'espace, et le corps humain s'accomplit par-delà l'espace et par-delà le temps. L'équilibre de l'un se manifeste par la santé, l'intensité de l'autre se dévoile par la disponibilité<sup>240</sup>. S'éprouver libre envers soi et envers ses déterminations c'est être disponible, plus encore, être libre pour Habachi, c'est assumer ses déterminations, c'est se libérer<sup>241</sup>. La

---

<sup>239</sup> Faiblesse créatrice, p.29

<sup>240</sup> Habachi emprunte cette notion de disponibilité à Gabriel Marcel. Dans le langage corporel, la disponibilité est signe d'amour. Mais cet amour ne s'arrête pas au corps animal, il va par delà le corps et s'émerveille de la richesse infinie de l'autre. Pour Habachi, Marcel est l'opposé de Sartre. Celui-ci, aux yeux de Habachi, aplatit la dimension intérieure d'autrui, c'est pourquoi il voit en l'autre l'Enfer. Marcel pénètre les profondeurs des êtres et s'éprouve en eux, c'est pourquoi il voit en eux le paradis. Cf. *La faiblesse créatrice*, p. 31-33.

<sup>241</sup> La liberté pour Habachi se vit de l'intérieur, elle est un jaillissement qui surgit de notre profondeur, elle se découvre chemin faisant, elle est un mystère. En somme, c'est ce qui la différencie du concept artificiel de la

disponibilité et la liberté s'appellent mutuellement. Plus on est libre, plus on est disponible, et réciproquement. Ainsi, cette disponibilité libère la dimension intérieure de notre corps et l'empêche de vieillir. En ce sens, Habachi dit : « *la vieillesse de notre corps animal pourrait bien n'être que la jeunesse de notre naissance, et ce n'est pas une image, ni un jeu de mots* ». Or, pour Habachi cette naissance est une réalité, mais ce qu'il faut entendre par le mot naissance est une recreation. Pour Habachi cette recreation est une expérience inachevée, et la mort est une éclosion du dedans de soi. L'être pour Habachi n'est pas un être-pour-la mort, comme si la mort était une détermination angoissante et accablante. La mort est, pour lui, la dernière invention de la liberté dans la mesure où elle est accueillie de l'intérieur. Dans ce cas là, la liberté résorbe la mort pour s'accroître en une immortalité. Cette immortalité est intemporelle, elle est éternelle et dépasse la réalité spatiale. Mais cette immortalité ne peut correspondre à notre corps matériel, temporel, au corps animal ; c'est contradictoire. L'immortalité s'engage dans une autre dimension du corps. Mais s'il y a une mortalité animale, il y a aussi une immortalité humaine. En cela réside pour Habachi le mystère du Corps Humain, un corps appelé à la vie, un corps créé, recréé et qui participe à la création, un corps qui annonce sa noblesse définitive :

Le corps, dit-il, est le génie de notre vie. Le corps vraiment personnel, né de notre liberté. Corps souples infiniment, corps disponibles et sans frontières, corps obéissants au souffle de l'esprit, corps translucides. Corps joyeux et exaltés. Corps d'enthousiasme et de recueillement. Corps des ressuscités. Corps de notre invention et de notre amour<sup>242</sup>.

## **II. 2- Le lien entre corps, sujet et monde**

Réfractaire à toute tentative de chosification possessive ou instrumentale, mon corps peut être dit corps-sujet. À la question posée : mon corps est-il un instrument ? Le philosophe répond : mon corps est ma façon d'être au monde. C'est le médiateur indispensable par lequel je puis agir sur les choses. Il constate que « mon corps » est de même nature que les choses, qu'il est fait pour ainsi dire de la même étoffe que ces choses

---

liberté. «*Car la liberté, dit-il, ne se démontre pas, elle se vit du dedans comme un élan vers un plus-être et une surexistence, comme une réalité qui déborde ses conditions d'existence* ». Dans *Commencements de la création*, op.cit, p.130. La liberté comme mystère prouve que la personne ne peut pas se réduire à une extériorité apparente. La liberté se joue de l'intérieur, elle manifeste une profondeur ontologique, une relation de soi à soi.

<sup>242</sup> *La faiblesse créatrice*, p.42.

et peut entrer en sympathie avec elles<sup>243</sup>. Cette sympathie qui existe entre mon corps et les choses est le fait de la sensation qui permet à mon corps de sortir de son « insularité » et d'entrer en relation avec les êtres matériels. Mon corps est en ce sens à la fois l'existant-type et, plus profondément encore, le repère des existants. La médiation non instrumentale, que Marcel a cherché à définir comme étant « la condition de toute objectivation »<sup>244</sup>, serait en somme le ressort secret du jugement existentiel :

Il n'y aurait, si je ne me trompe pas, d'existence que sensible, la sensation étant le mode suivant lequel la continuité de quoi que ce soit avec mon corps peut m'être donnée. Là serait le fondement métaphysique du sensualisme qui est pleinement légitime dans certaines limites<sup>245</sup>.

Mon corps en tant que *mien*, nécessite l'idée que le corps est impliqué dans le « moi » de l'homme. Mais il ne faudrait pas croire que je m'identifie à mon corps :

Cette identité supposée est un non-sens ; elle ne peut être affirmé qu'à la faveur d'un acte implicite d'annulation du je et se change alors en une affirmation matérialiste : mon corps, c'est moi, mon corps existe seul<sup>246</sup>.

Même si j'affirme que mon corps est mien, dit Marcel, je ne peux soutenir qu'il est « moi » car je suis une réalité qui inclut autre chose que mon corps. Sans doute, le moi demeure cet inconnu auquel le corps est relié et Marcel ne dit jamais : « moi et mon corps » comme s'il s'agissait de deux êtres. Mon corps et moi formons, au contraire, une certaine communauté sentie<sup>247</sup>. Cette communauté indécomposable entre un corps et moi se traduit donc comme une présence à moi-même. En d'autres termes, la relation entre mon corps et moi est en deçà de toute conception d'identité rationnelle. L'incarnation désigne exclusivement « la situation d'un être qui s'apparaît comme lié fondamentalement et non accidentellement à son corps »<sup>248</sup>.

Ces réflexions conduisent à une meilleure compréhension de la question. Le repère existentiel se retrouve dans mon corps ; celui-ci est en effet affirmé comme médiation sympathique. Liée premièrement au monde sensible, ma sympathie va tout d'abord à ce corps qui est mien. Ceci est important : mon corps bénéficie d'une priorité absolue par

---

<sup>243</sup> *J.M.*, 265.

<sup>244</sup> *Ibid.*, 248.

<sup>245</sup> *Ibid.*, 261.

<sup>246</sup> *E.P.C.*, 33-34.

<sup>247</sup> *E.A.I.*, 14.

<sup>248</sup> *M.E.I.*, 117.

rapport à toute autre sympathie qui n'existe d'ailleurs que par lui. Ainsi, mon corps est en même temps senti et sentant<sup>249</sup>.

Nous sommes ainsi conduits à dépasser la notion d'identité et celle de dualité qui, toutes deux, ne sont applicables que dans un monde de choses, dans l'ordre de la connaissance objective. Toute relation, quelle qu'elle soit, est ici impensable : l'union entre mon corps et moi est si totale qu'elle ne permet plus de parler de dualité de termes<sup>250</sup>. Telle est ma situation fondamentale : je ne puis me distinguer de mon corps ni m'identifier à lui, identification et distinction étant des opérations corrélatives qui ne peuvent s'exercer que dans l'ordre des objets. Ce corps qui n'est pas pensable comme d'objet et Marcel l'appelle corps-sujet. Précisément en tant que sujet, c'est-à-dire irréductible à une chose, le corps ne peut être regardé que comme une présence, avec la signification que Marcel donne à ce terme : présence à ... Le moi résiste absolument à une représentation objective quelle qu'elle soit, en interposant mon corps entre moi et les choses.

Que devient ici le « moi » ? Il semble que le « moi » se retire « *dans une sphère indéterminée* d'où il *contemple*, sans exister pour lui-même les jeux *anonymes du mécanisme universel* »<sup>251</sup>. La théorie de l'interposition du corps introduit la possibilité d'objectiver non seulement mon corps, mais aussi mon « moi ». Marcel observe qu'il est impossible d'objectiver mon corps sans aliéner le « Moi » : « ... dès le moment où le corps est traité comme objet de science, du même coup je m'exile à l'infini »<sup>252</sup>. J'en fais un corps anonyme qui n'est plus le mien, mais un autre que ma pensée caractérise par un ensemble de relations, un schème abstrait au plein sens du mot.

Dans la mesure où je pense mon corps comme objet, c'est-à-dire comme devant moi, il cesse d'être le mien : d'où une distinction fondamentale entre les données

---

<sup>249</sup> Bien que la « médiation sympathique » soit l'expression la moins défectueuse aux yeux de l'auteur du *Journal*, il l'a reprise et l'a précisée dans *Le Mystère de l'être* par la notion de « sentir » pour en éclairer le sens : « Dans mon premier Journal Métaphysique, j'ai usé des mots médiation sympathique pour désigner cette communication non instrumentale : je ne puis dire que cette expression me satisfasse entièrement ; mais aujourd'hui encore, c'est à dire après plus d'un quart de siècle, elle m'apparaît comme la moins défectueuse qui soit. Pour en éclairer le sens, il convient de se rappeler que mon corps en tant que mien se présente à moi d'abord comme senti ; je ne suis mon corps qu'en tant que je suis un être sentant » *M.E.*; 117.

<sup>250</sup> *J.M.*, 322.

<sup>251</sup> *Ibid.*

<sup>252</sup> *E.A.II*, 12.

susceptibles de fournir la matière d'un problème et celles sur lesquelles il faut que l'esprit s'appuie pour poser ce problème. Les données de ce deuxième type définissent la zone de l'inobjectivable, ou mieux, ce que Marcel appelle la *métaproblématique*<sup>253</sup>, le mystère. Ce qu'on appelle (communément mais improprement) l'union de l'âme et du corps, doit être considéré comme une forme métaphysique de l'écécité. Cette union est comme celle-ci, un indivisible sur quoi la réflexion ne peut mordre<sup>254</sup>. C'est pourquoi, Marcel, pour la désigner, a eu recours à l'expression d'incarnation (d'être incarné), dans laquelle le mot « être » est pris dans sa valeur de verbe plutôt que dans celle de substantif.

Je sens, je suis mon corps, j'existe : voilà trois affirmations équivalentes dans la perspective de la « participation immergée » au premier degré. Celle-ci consiste premièrement dans le fait que j'existe spatialement dans l'univers qui me constitue et qui sous-tend matériellement mon existence. Elle se conçoit ensuite comme un mode de contact immédiat qui s'établit entre moi et le monde sensible et qui, au moyen de la sensation dont le corps est d'ailleurs la condition fondamentale de possibilité, me permet de repérer le monde qui m'entoure et de l'appréhender comme « relié à moi par ce même fil qui me lie à mon corps »<sup>255</sup>.

L'existence objective des choses attestée plus haut par la conscience immédiate, se trouve maintenant précisée par la notion de mon corps :

Affirmer l'existence d'un être ou d'une chose quelconque, ce serait en somme dire : cet être ou cette chose est de même nature que mon corps et appartient au même monde ; seulement cette homogénéité porte sans doute moins sur l'essence (objective) que sur l'intimité enveloppée dans le mot mien, mon corps<sup>256</sup>.

La liaison entre moi et mon corps colore en réalité tout jugement existentiel. Ainsi l'existence-repère, traduite par la conscience exclamative, trouve son sens décisif dans la corporéité de l'être humain. Et le point de vue existentiel sur la réalité semble pouvoir être celui d'une personnalité incarnée :

Ceci revient à dire qu'on ne peut dissocier réellement:

---

<sup>253</sup> *J.M.*, 328.

<sup>254</sup> *J.M.*, 328.

<sup>255</sup> *Ibid.*, 305.

<sup>256</sup> *Ibid.*

Existence

Conscience de soi comme existant ;

Conscience de soi comme lié à un corps, comme incarné<sup>257</sup>.

Le vrai sujet de la philosophie concrète est l'être incarné dont le corps participe à la subjectivité dynamique et jouit d'une priorité absolue, comme immédiat existentiel. Mon corps et moi constituent une telle union que le moi ne peut plus entretenir avec mon corps un rapport triadique. Cette immédiateté de participation de mon corps à moi m'indique l'immédiat vécu et primordial par rapport à toutes les expériences de participation. En éliminant les fausses conceptions du corps, nous en saisissons mieux le dynamisme, dû à son rapport métaproblématique avec l'âme.

Bien que Marcel admette « une profonde communauté de nature »<sup>258</sup> entre un instrument quelconque et le corps, celui-ci ne peut jamais se réduire à la médiation instrumentale, excepté dans le cas de la télépathie<sup>259</sup>, considérée comme un cas particulier d'un mode général de médiation. À un moment donné, le corps du voyant se prête à l'usage d'un être qui ne se manifeste existentiellement qu'à travers un corps accommodé. Dès lors une espèce de kénose s'opère chez le voyant qui se subordonne en quelque sorte à cet objet et tout ce qui est naturellement sien est, pour quelques instants, « refoulé, oblitéré »<sup>260</sup>. Il va de soi en outre que pendant ces quelques instants, le corps du voyant se laisse pénétrer et partager par un nouveau sujet dans un rapport dyadique. Ce corps-objet devient momentanément le corps-sujet du disparu. Ainsi ni ce corps prêté du voyant ni mon corps à moi (le corps-sujet d'une personne précise), n'entretiennent-ils un rapport instrumental avec leur moi.

La notion de corps-sujet tend à se substituer à celle de l'âme :

Corps-sujet ou corps-médium (...) Qu'est-ce que le corps-sujet que je me propose de substituer à cette notion d'âme qui me paraît en elle-même terriblement contestable ? Mon ami a eu une expression que je trouve très heureuse pour caractériser ce corps-sujet, il a dit que c'était eine Zeitgestalt... (...), cela veut dire au fond une structure à laquelle le temps est comme incorporé<sup>261</sup>.

---

<sup>257</sup> *E.A.I.*, 9.

<sup>258</sup> *J.M.*, 323.

<sup>259</sup> *Ibid.*, 243-244.

<sup>260</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>261</sup> *R.M.M.* (1974), p.386.

Ce qui gêne le plus l'auteur de l'ontologie du mystère dans la conception instrumentaliste du corps, c'est qu'elle est apte à « miner les fondements même de la vie spirituelle et... disséminer l'esprit en des actes épars et purement successifs »<sup>262</sup>.

Gabriel Marcel se sert de plusieurs expressions pour traduire la même fonction du corps médiateur : telles que la condition de mon attention, le repère des existants, le principe d'intimité autour duquel se constitue « l'orbite existentielle »<sup>263</sup>, etc... Enfin mon corps est la condition de possibilité de toutes les formes de médiation sans laquelle je ne peux ni sentir, ni agir, ni communiquer, ni connaître, ni avoir, et sans laquelle sans doute je ne puis plus exister ; donc par mon corps je participe à l'histoire à condition de ne pas m'identifier à elle, ni de me réduire à l'ensemble de déterminations qu'un historien omniscient pourrait m'attribuer. Ceci revient à dire que le point de vue de l'historien est « excentrique par rapport au réel »<sup>264</sup>.

Les grandes traditions philosophiques du passé depuis Platon et Aristote jusqu'à Descartes et Kant, concevaient l'homme de façon dialectique, c'est-à-dire soit dualiste, soit objective<sup>265</sup>. Le sujet épistémologique est un sujet pensant et connaissant qui ne se confond pas avec son corps étendu et matériel. Le corps est, dans une certaine mesure, l'instrument ou l'esclave de son maître qui est l'esprit. Bien que la spiritualité et la corporéité soient conçues comme deux principes d'une existence ou d'une essence, et non pas comme deux entités indépendantes l'une de l'autre, les philosophes dualistes n'arrivent pas à rendre compte du lien non objectivable de l'âme avec son corps. Mon corps senti et observé est devenu l'objet et l'avoir de mon être. Il est une donnée parmi d'autres sur laquelle a prise la science positive aussi bien que la métaphysique. Dans l'optique scientifique et objective où ce corps s'intercale entre le moi et les choses, la sensation devient la communication du message. Il est remarquable que l'élan transcendant de l'esprit triomphe de la pesanteur corporelle.

---

<sup>262</sup> *J.M.*, 239.

<sup>263</sup> *E.P.C.*, 34.

<sup>264</sup> *J.M.*, 267.

<sup>265</sup> Par la conception corps-sujet, Marcel traduit à sa manière l'unité de l'homme. Il se distingue par là des philosophes qui soutiennent le dualisme dans l'homme tels que Platon, saint Augustin et Descartes. Pour Platon, le corps est tombeau de l'âme ; pour saint Augustin, l'âme se sert du corps. Descartes soutient que l'âme et le corps sont substantiellement distincts, le corps étant une machine.

Il appartient en effet à l'esprit de jeter un pont entre le corps et l'âme, qui, sans cet acte de foi, ne seraient plus que deux réalités distinctes. Mais justement vivre c'est, chaque jour, franchir cette distance et conjuguer ce que l'analyse objective, conforme à la nature des choses, ne saurait que disjoindre. Précisément, la mort interrompra cet élan et renverra à leur disjonction les deux instances dont l'union constitue l'homme.

### **II.3 Intimité existentielle et intersubjective**

La présence de mon corps à moi, ou de moi à mon corps dans le fond de mon être, constitue le type de l'intimité existentielle et intersubjective. La conscience de soi n'est qu'un acte du sujet pensant qui se rend compte de l'acte de la présence ontologique, intérieure et antérieure à tout acte. Mon corps revêt un caractère *présentiel*<sup>266</sup> qui est à la fois donné et *donnant*<sup>267</sup>. L'incarnation fait état de la participation du corps, à la transcendance d'une subjectivité. Le fait d'être incarné rend possible au sujet de s'incarner au moins partiellement dans une autre subjectivité. Le rapport intersubjectif implique un certain degré d'incarnation spirituelle et réciproque. Mon corps comme lieu d'accueil et de don, me rend disponible envers l'autre corps-sujet. La sympathie a lieu entre deux sujets sinon par l'attention que je prête à l'autre et dont mon corps est la condition, du moins par les efforts que je fais pour m'entretenir avec lui de telle manière que son système mental cesse de m'être extérieur. J'épouse son devenir intérieur comme si je m'incarnais dans son propre corps, bien qu'il me reste toujours spatialement extérieur. Son corps est « idéalement devenu mon corps »<sup>268</sup> lorsque je suis pour un instant devenu lui. Dès que je traite son corps comme un objet repéré dans l'espace et situé de telle ou telle manière par rapport à « mon corps à moi », son système mental « restera entièrement clos, inaccessible pour moi »<sup>269</sup>. Car son corps à lui, son corps-sujet, refuse de se découvrir à moi tant qu'il se sent traité en objet. Pouvoir s'adresser à l'autre corps-sujet; cela suppose absolument un vrai corps-sujet dans lequel l'immédiat, en tant qu'incarné, est vécu, engagé et affirmé. Or, ce corps-sujet, bien loin d'être une subjectivité isolée d'autres sujets et de l'extériorité

---

<sup>266</sup> P.I., 185.

<sup>267</sup> P.A., 58.

<sup>268</sup> J.M., 327.

<sup>269</sup> *Ibid.*

existentielle en général, par le fait d'être corporel, se relie nécessairement avec un monde et une situation qui sont les siens. La condition ou la structure du corps-sujet implique directement son rapport avec un monde extérieur, spatio-temporel, duquel je ne peux me détacher ou m'abstraire qu'illégitimement et fallacieusement. « Je suis mon corps » est une affirmation qui au sens plénier signifie que je suis un « être au monde », un « être en situation », « une certaine expérience de soi comme lié à l'univers »<sup>270</sup>. Mon corps est le nexus intersubjectif « rendu manifeste » qui m'unit à l'univers<sup>271</sup>.

L'incarnation donne au sujet concret accès à un monde dans lequel la pensée réfléchissante ne peut pas s'introduire. Voici bien l'affirmation *ego sum*, commencement de la recherche métaphysique dans laquelle l'existence du *je* et l'être sont reconnus si unis que la remise en question par le sujet pensant de sa propre existence reste dépourvue de sens. Cette affirmation est précédée par l'événement joyeux de la rencontre de l'existence indubitable qui constitue un lien nuptial entre le corps-sujet et le monde.

L'existence étant celle d'un être à la fois incarné et itinérant, nous aurons à l'envisager dans son rapport à l'être auquel elle tendrait à s'identifier. Cette existence n'est pas isolée. Elle n'a de sens que liée à mon existence, à mon corps, comme nous venons de l'explicitier. Or, tout existant existe pour moi et réciproquement, ce qui explique que je n'existe qu'avec et pour d'autres existants. La rencontre des êtres en situation est à la fois inévitable et nécessaire. Elle est inévitable car les relations existentielles qui lient un être à l'autre préexistent à leur liberté et s'imposent souvent à leur volonté. C'est la condition de l'être incarné. Cette rencontre est nécessaire, puisqu'il y va du salut de l'individu en tant qu'être itinérant, *Homo Viator*<sup>272</sup>. Le salut est la plénitude de l'être qui et entrevu ici-bas, dans la joie, toujours liée à la création opérée par le « moi » dans sa totalité.

Dès son *Journal Métaphysique*, Marcel a conscience que « être et salut » ne font qu'un. Seulement c'est d'être qu'il s'agit, non pas de l'être. L'existence ne se comprend

---

<sup>270</sup> *E.A.I.*, 10.

<sup>271</sup> *E.P.C.*, 36.

<sup>272</sup> « La finitude dont je parle ne peut sans doute être conçue que dans la perspective d'un itinérant. Mais je dirai plus volontiers d'une créature, qui se saisit comme présente à elle-même, sans que cependant cette présence puisse être séparée concrètement d'une présence à autrui : présence précaire, continuellement menacée, mais qui ne va pas sans l'aspiration vers la plénitude, vers le plérôme. Et cela, c'est encore, c'est bien même et plus véritablement l'être, mais l'être en tant qu'il ne peut aucune façon être donné », *P.S.T.*; 88.

pas simplement à la manière d'un donné spatial. Elle doit évoluer vers l'être dans le sens de la perfection et de là, vers la plénitude. L'être itinérant, en effet, ne constitue pas « un tout autonome ». Il est au contraire par définition menacé, exposé à, ouvert à ... « Il (l'être itinérant) est aussi peu comparable que possible à un bloc compact qui ne laisserait rien passer. On peut encore dire qu'il est perméable »<sup>273</sup>.

Cette vulnérabilité – Marcel dit *influençabilité* – est liée dans tous les cas à un certain défaut de cohésion intérieure. Ce défaut laisse l'être itinérant perméable à toutes les actions qui sont de nature à agir sur lui et cela ne va pas sans l'aspiration au *plérôme* qui pourrait toutefois le combler et le consolider toujours davantage.

Ce qui est vraiment problématique, c'est le fait que nous sommes enclins à traiter cette *incohésion* comme une simple privation. C'est là pourtant une vue superficielle. La privation se trouve chez les êtres qui ne sont qu'obstination et entêtement, qui n'ont pas de possibilités d'accueil qui n'ont pas de propension à faire leurs idées d'autrui, à les adopter. Il est utile de nous rappeler ce qui a été dit sur l'impossibilité de traiter la réceptivité dans la sensation comme simple passivité. C'est l'inconsistance qui menace l'être influençable, c'est-à-dire : « ... celui qui est sans défense contre les sollicitations exercées sur lui du dehors par ceux qu'il lui est donné de rencontrer dans la vie »<sup>274</sup>.

Il y a une historicité de l'être qui doit entrer en ligne de compte. Les rencontres nous modifient, nous façonnent. Or, il y en a qui sont de nature à nous enrichir et à nous rendre meilleurs ; d'autres par contre tendent à nous faire glisser ou à nous précipiter sur la pente de la dégradation. L'essentiel sera donc d'arriver à savoir où nous en sommes de nos rencontres, c'est-à-dire à nous repérer et nous y reconnaître. Car :

Ne pas se reconnaître dans sa vie, dit Marcel, c'est être en proie à la confusion. La vie est alors comparable à une page écrite qui serait surchargée de ratures et de renvois<sup>275</sup>.

Seulement ratures et renvois ne se justifient pas par référence à un but visé et à réaliser. Ce qui est important, c'est d'arriver à me placer selon mon propre point de vue et d'être fidèle à moi-même, en me libérant courageusement d'une foule d'obligations que j'ai laissé me surcharger, en discernant l'essentiel dans ma vie encombrée de tâches et de

---

<sup>273</sup> *M.E.I.*, 160.

<sup>274</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>275</sup> *Ibid.*, 158.

passes-temps secondaires. Cette difficulté d'être fidèle à moi-même me met chaque fois en présence de moi-même, ce qui ne peut être conçu que du point de vue de la créativité. Ce qui nous amène à préciser avec Marcel la visée de cette attitude :

Ce moi-même auquel j'ai à être fidèle ne peut être que l'appel qui m'est lancé du plus profond de moi – l'appel à devenir ce que littéralement et apparemment je ne suis pas<sup>276</sup>.

Ici, réalité et vérité sont différentes ; elles ne sont pas du même ordre. Marcel s'aperçoit de cette catégorie de vérités existentielles : « Le non-connaissable est dans la vérité s'il reconnaît qu'il est non-connaissable ; il est au contraire dans l'erreur s'il ne peut pas l'admettre »<sup>277</sup>. Cette reconnaissance du réel n'est pas purement subjective ou imaginaire. Si elle est la vérité même, c'est qu'elle se réfère à une réalité objective, qu'elle résulte d'un jugement portant sur celle-ci. C'est pourquoi Marcel nous met en garde en disant que la vérité ne peut plus s'identifier à la conformité avec un « soi ». L'orgueil, pour ne citer qu'un cas parmi d'autres, détourne de la vérité tandis que paradoxalement, l'humilité en approche l'homme qui s'en trouve dépourvu et qui y aspire sincèrement.

#### **II.4 Corps et liberté**

Le mode de liaison qui m'unit à mon corps dépend en quelque sorte de moi : mon corps devient ainsi une substance de l'épreuve qui est constitutive de moi-même. Cette relation qui m'unit à mon corps n'est pas une donnée définissable de façon objective et univoque. Si je suis mon corps, je ne le suis pas comme le voudraient le naturalisme et le matérialisme. Je dois me garder de m'y laisser réduire et de m'y détruire<sup>278</sup>. Mis à part son absurdité, cette identification de moi-même à mon corps fait de moi l'esclave de mon corps, le jouet de la nature et me nie comme liberté. L'expérience montre que plus je m'attache à mon corps, en me conformant en tout à ses inclinations, plus sa domination sur moi devient tyrannique au point de m'anéantir moi-même dans cet attachement et, à la limite, de me résorber en lui : « ... il semble à la lettre que mon corps me dévore »<sup>279</sup>.

---

<sup>276</sup> *Ibid.*

<sup>277</sup> *M.E.I.*, 73.

<sup>278</sup> *E.P.C.*, 157.

<sup>279</sup> *E.A.I.*, 207.

En réalité, le refus de l'être et le suicide sont une certaine façon de célébrer la vie en tant qu'instant pur ; c'est « se confondre avec sa vie »<sup>280</sup>, c'est oublier de se poser comme liberté. Le suicide lui-même qui peut apparaître comme le fait de disposer absolument de mon corps, n'est en réalité qu'une « mise hors d'usage », puisqu'il me met dans un état tel que je n'aurai plus aucune possibilité de disposer de lui<sup>281</sup> et le philosophe s'interroge : « N'est-il pas possible que cette prétention, qui apparaît comme la marque d'une puissance, soit en réalité une servitude ? »<sup>282</sup>. L'être incarné, qui cherche sa vraie liberté, se découvre comme lié fondamentalement à son corps. Il ne se considère pas comme

Une entité saisissable en soi qui <occuperait> cette situation (d'être incarné) mais pourrait aussi bien en 'occuper' une autre<sup>283</sup>.

Mais il considère que « l'essence de l'homme (est) d'être en situation »<sup>284</sup>. Cette incarnation est la donnée absolument première. Elle ne peut être constituée mais seulement librement reconnue et acceptée par l'homme qui doit résister à la tentation de la nier et de poser sa pensée comme une entité séparée. Il en résulte que la première démarche à accomplir sur la voie de l'être, de la liberté, sera de reconnaître ma situation comme un élément constitutif de mon être. Car refuser l'incarnation revient à refuser de me placer au seul plan où cette reconquête de mon être est possible et réelle :

Ma liberté ne peut en vérité, (...), s'affirmer jusqu'au bout qu'en épousant ma destinée personnelle, bien loin de prétendre la survoler<sup>285</sup>.

Mais convient-il à l'homme de chercher à détruire les conditions de captivité qui le caractérisent ?

Paradoxalement, Marcel ne le croit pas. Il semble que le mystère métaphysique de l'indisponibilité que l'on éprouve parfois pour disposer de soi, a sa source dans

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>281</sup> *E.A.I.*, 102.

<sup>282</sup> *E.A.I.*; 103. Gabriel Marcel est loin de la vision qu'un Nietzsche a de l'homme. Ce que Nietzsche souligne, ce sont les catégories de force et de puissance en jetant le discrédit sur le christianisme qui met l'accent sur les valeurs telles que l'humilité, le pardon et le respect des faibles : «La distinction des forts et des faibles, telle que Nietzsche la présente, principalement dans *La Volonté de puissance*, est à n'en pas douter, sujette à caution ». «Le viol de l'intimité », op.cit, p.40.

<sup>283</sup> *E.P.C.*, 38.

<sup>284</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>285</sup> *E.P.C.*, 52

l'impossibilité « de disposer réellement de ce qui me permet de disposer des choses »<sup>286</sup>. Toutes les conditions de captivité : la fatigue, la maladie, la misère, la souffrance, la douleur et la proximité de la mort, qui caractérisent la situation humaine et menacent de dissolution l'être humain, sont capables de le rendre particulièrement indisponible. Pour lutter contre les assauts que mon corps subit, il essaie de se ressaisir en se repliant sur lui-même ; il mobilise toutes les énergies de mon être en lui faisant sentir son emprise et sa domination. Mais l'inquiétude qu'occasionnent les circonstances, les déborde nécessairement en raison de sa permanence irréductible et de l'extension contagieuse de son essence métaphysique<sup>287</sup>. Loin de paralyser la vie supérieure de l'esprit, cette inquiétude l'affirme, l'entretient et l'aiguise en la stimulant sans cesse. Elle est ainsi partie intégrante de qui contribue à faire ce que je suis<sup>288</sup>.

C'est parce que le corps-sujet qui caractérise mon existence est irréductible à un instrument qu'il fait de moi un être libre.

### **II.5 S'aimer, c'est atteindre son être**

L'incarnation, le recueillement et l'engagement constituent les étapes de l'union de soi à soi. Ces étapes sont celles de l'amour de soi. L'amour de soi semble bien, en effet, être un terme très important dans ce cheminement, car les expériences qui le jalonnent constituent la source profonde de la valeur personnalisante.

Comment est-il possible de parler d'amour de soi ? On ne peut ni s'aimer ni se haïr puisque amour et haine impliquent une altérité à l'intérieur de nous-mêmes et qu'on ne fait qu'un avec soi. Ne risque-t-on pas, en donnant droit à cette expression, de réintroduire un dualisme plus grossier que celui du « moi » empirique et du « moi » pensant, dualisme que l'on a rejeté ? Pourtant, c'est mon expérience qui m'invite à m'exprimer ainsi. Je suis parfois aliéné, exilé de mon être. Je peux me traiter comme un étranger ou au contraire en intime<sup>289</sup>. Car, aussi paradoxal que cela puisse être, je me considère comme ne coïncidant pas purement et simplement avec moi-même : « nous ne sommes pas pour nous-mêmes

---

<sup>286</sup> *E.A.I.*, 102

<sup>287</sup> *H.V.*, 183

<sup>288</sup> *Ibid.*, 182

<sup>289</sup> *M.E.I.*, 102.

disponibles »<sup>290</sup>. Il y a conflit entre nos aspirations et nos désirs. C'est pourquoi, l'intimité et la présence à soi restent toujours sujettes à une éclipse ; elles sont à conquérir laborieusement en surmontant mille obstacles.

Y aurait-il en l'homme deux « moi » ? Il serait assez peu sérieux de l'affirmer, comme si les « moi » étaient des choses qu'on puisse distinguer facilement. La réalité du « moi », ma subjectivité, n'est pas pure matière. Mon être est doué de profondeur. Nous pouvons y distinguer des niveaux auxquels correspondent à des modalités existentielles différentes. On comprend alors que les diverses tendances de mon être puissent s'entrechoquer, car elles émanent d'un niveau différent de moi-même. Il n'est pas impossible, en effet, que mes aspirations les plus profondes n'aillent pas nécessairement dans le même sens que mes caprices les plus superficiels.

Mais ce n'est là qu'une caricature de l'amour de soi, une contrefaçon. Ici, l'amour de soi est un autre nom de l'égoïsme qui a sa source dans le vouloir vivre ou l'instinct de conservation. Cet amour consiste à se replier et se fermer sur son « moi », à le considérer comme le centre autour duquel tout gravite, y compris l'univers lui-même, à tout voir en fonction de ses intérêts propres. Une telle attitude se développe normalement sous la forme du narcissisme. On est satisfait de soi, auto-suffisant, conscient de sa valeur et des ses mérites. Mais, en se repliant ainsi sur soi, on s'aliène car être occupé de soi, c'est être indisponible donc aliéné, cela n'a aucun trait de l'amour qui est présence et don : « l'égoïsme n'a rien à voir avec l'amour de soi ; ce n'est, la plupart du temps, qu'une manière d'agir, de tenir compte de soi sans s'aimer »<sup>291</sup> et l'introspection n'a rien à voir avec l'intimité. Ce n'est pas du tout être intime avec moi-même que prendre une conscience transparente de tel ou tel mouvement tenant compte de mon amour-propre, par exemple. Le moi qui est objet de cet amour n'est pas mon être véritable car il est exclusif et fermé alors que mon être est communion.

Doit-on alors s'haïr soi-même pour se réaliser ? Sûrement pas. La haine pure et simple est la haine de sa vie et de son être, ce qui nous livre au désespoir et au suicide, à la mort par anticipation<sup>292</sup> et par la suite à nous nier comme liberté. Quand je me juge moi-

---

<sup>290</sup> *E.A.I.*, 58.

<sup>291</sup> *J.M.*, 197.

<sup>292</sup> *E.A.I.*, 100.

même et chacun des mes actes en me plaçant au point de vue des autres, je n'arrive plus à me supporter, à m'accepter, je suis aliéné et malheureux. Quand je suis en guerre avec moi-même, je ressens une espèce de vide intérieur, de hérissément qui me soustrait au réel et me rend incapable de communiquer avec autrui.

Y a-t-il donc un amour de soi vrai et légitime ? Il est présence, une présence qui est beaucoup plus que la conscience de soi : « L'acte de conscience de soi n'est qu'une symbolisation inadéquate de cette présence de moi-même »<sup>293</sup>.

Il est communion vivante avec les profondeurs de mon être, nourrissant dialogue et intimité. Il réalise un « nous » intérieur en tout semblable à celui qui caractérise l'amour d'autrui et comporte les mêmes moments essentiels. Cet amour de soi est sources de personnalisation. Car me traiter en intime et m'aimer, c'est atteindre mon être, mon âme, c'est devenir une personne<sup>294</sup> :

Je ne peux parler de mon âme que dans la mesure précise et exclusive où ce rapport d'amour (...) s'établit entre moi et moi-même. Seulement, les mots trompent. Il n'y a pas des termes et un rapport entre eux. Il y a un ensemble réellement indécomposable qui est l'intimité avec soi, la vie intérieure<sup>295</sup>.

Le mot d'âme ne garde la plénitude de son sens que là où l'intimité avec soi-même a pu être sauvegardée :

Certes, on conçoit qu'il y ait quelque difficulté à admettre que je forme avec moi-même une communauté réelle, un nous : ce n'est cependant qu'à cette condition que je participe à l'esprit comme foyer d'intelligence, d'amour, de création<sup>296</sup>.

Hors de cet amour, je me déserte moi-même. Le sentiment d'indigence intérieure, d'amincissement que j'éprouve me dit bien que je ne *suis* pas. Au contraire, en cet amour je me retrouve, et la joie que je ressens, me révèle que je suis pleinement, que mon exigence d'être est comblée, que ma vie prend sens et valeur. Je me réjouis dans mon unité foncière au cœur-même de mon être. Je suis libre, car je m'éprouve comme me possédant, pouvant disposer de moi, me donner : je suis disponible. On peut même se demander si le bonheur ou la joie ne serait pas cette présence de soi à soi-même<sup>297</sup>. Il est la

---

<sup>293</sup> P.A., 58.

<sup>294</sup> M.E.I., 102.

<sup>295</sup> J.M., 146.

<sup>296</sup> H.V., 77.

<sup>297</sup> J.M., 280.

réponse de l'amour, cet amour qui « n'est complètement lui-même qu'à condition de se manifester »<sup>298</sup> dans un engagement qui implique une certaine prise de l'être sur nous<sup>299</sup>.

L'amour de soi donc est libérateur. S'il est une source de plénitude et d'accomplissement, il n'en est pas la seule ; il s'alimente à une autre source plus profonde car il suppose l'amour d'autrui :

Je ne suis fondé à m'accorder à moi-même quelque prix que dans la mesure où je me sais moi-même aimé par d'autres êtres qui sont aimés de moi. La médiation par autrui peut seule fonder l'amour de soi ; seule, elle peut l'immuniser contre le risque d'égo-centrisme et lui assurer ce caractère de lucidité qu'autrement il perd infailliblement<sup>300</sup>.

Nous sommes donc par là invités à considérer nos rapports avec autrui et à nous interroger sur le rôle qu'ils ont à jouer dans notre liberté.

Au terme de cette étude de la situation corporelle, nous remarquons que l'intuition réaliste de Marcel rejoint la tradition aristotélicienne en reconnaissant pleinement le rôle de l'expérience sensible comme sol nourricier de la connaissance humaine : toute connaissance a sa source dans la sensation, même celle qui concerne les notions les plus abstraites. Cependant, la pensée marcellienne prend ses distances avec la conception classique. L'aristotélico-thomisme envisage la sensation comme une passivité comparable à celle de la cire sous l'empreinte du cachet. Tout en soutenant, certes, que le sentant devient en quelque sorte la chose sentie, la scolastique reste dans la ligne de la sensation conçue comme objet. Au contraire, dans l'optique de Marcel, la sensation est inobjectivable. Elle est un pur immédiat et manifeste notre participation originelle au monde.

En nous référant aux philosophes contemporains, nous observons que pour Heidegger le *Dasein*<sup>301</sup>, tout en ayant pour constitution fondamentale son être-au-monde, ne s'intègre pourtant pas dans le monde par le corps et la sensation, par l'expérience vécue de l'esprit incarné. Soumis à l'analyse, le *Dasein* semble aussitôt se volatiliser.

---

<sup>298</sup> J.M., 226.

<sup>299</sup> E.A.I, 55.

<sup>300</sup> M.E.II, 19.

<sup>301</sup> « *Dasein* » signifie « être-là, être-jeté-au monde » faisant en quelque sorte corps avec le monde. En effet, le terme « *Dasein* » prend chez Heidegger un sens plutôt ontologique (« existentiel ») qu'existential. Il implique aussi la transcendance du monde qui sous-tend les choses. Voir : *Les doctrines existentialistes. De Kierkegaard à Jean-Paul Sartre*, éd. De Fontenelle, 1984, p.85.

L'incarnation n'est pas une participation immédiate au monde, mais un schème élémentaire du *Dasein* susceptible d'analyse à son tour.

Le philosophe qui, après Marcel, n'escamote pas la problématique du corps est Sartre. Ce dernier s'enferme cependant dans un horizon purement charnel, « érotique ». Si ma relation à autrui est toujours sous tension, dans une lutte perpétuelle entre objet et sujet, on aboutit ou bien à l'indifférence, voire à la haine, ou bien au désir sans frein, au sadisme ou au masochisme. Il en est de même de la relation à mon corps : « Ma tentative originelle pour me saisir de la subjectivité libre de l'autre à travers son objectivité pour moi est le désir sexuel »<sup>302</sup>.

Dans le désir, je me fais chair en présence d'autrui pour m'approprier la chair d'autrui. Ainsi, le désir est désir d'appropriation d'un corps en tant que cette appropriation me révèle mon corps comme chair. Si la vision sartrienne mène à la conclusion que « les amants demeurent chacun pour soi dans une subjectivité totale »<sup>303</sup>, que le corps n'est rien d'autre qu'un objet d'appropriation du désir sexuel, l'incarnation chez Marcel manifeste une manière d'être inobjectivable et une participation originelle au monde sans prétention à la possession. La participation « immergée » est en revanche notre manière d'être intensément et intimement vécue.

La métaphysique sensualiste, portant sur la réalité positive (du corps et de la sensation), marque ainsi le réalisme de la position marcellienne et son originalité.

### **III A travers le temps**

#### **III.1 Le temps comme résolution du tragique de l'être**

Les recherches de notre auteur sur le temps sont inséparables de ses recherches sur l'existence. Nous avons vu dans notre étude que dès le point de départ, Marcel refuse de penser que la vie humaine est pure contingence et se termine par la mort. Ce sentiment provoque chez lui le désir de transcender une vue radicalement immanentiste du monde. À partir de ce moment, toute une série d'efforts se succèdent pour vaincre le temps qui se

---

<sup>302</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le Néant*, p. 451.

<sup>303</sup> *Ibid.*, 444.

présente sous la forme de la « tentation ». Le temps, pour lui, n'est pas lié aux idées, mais à la réalité ; le monde est enraciné dans le temps. Voilà la conviction à laquelle est parvenu Marcel bien que, pendant une première période de sa vie, il ait fait abstraction de cette donnée fondamentale.

Dès le début, il cherche à abolir l'opposition entre la réalité soustraite au temps et un ordre temporel qui n'en serait qu'une apparence subjective. Il ne veut pas admettre qu'il y ait un abîme entre l'esprit qui est en dehors du temps et la matière soumise au changement temporel. Il faut qu'il y ait de l'être :

Mais un problème entre mille autres va se poser ici : l'esprit ne va-t-il pas se réduire à être quelque chose qui devient dans le temps, quelque chose qui est par suite ou qui reste extérieur à soi-même et de dissout, quelque chose qui se fuit en cherchant ? Il semble que l'esprit doive être quelque chose qui se trouve ; et un être qui se trouve, en se trouvant, se libère du temps<sup>304</sup>.

Ne serait-il pas vrai de dire que le temps n'est qu'en acte et l'espace seulement en puissance, se demande Marcel dans la deuxième partie de son *Journal*? Il lui semblait qu'il n'y a pas et ne peut y avoir d'autre origine du temps que le présent, seule limite qu'on lui puisse assigner<sup>305</sup>. Mais sa théorie de la participation qui est dans son essence participation au « toi », participation au temps et avec cela participation au monde, laisse comprendre que l'auteur ne peut se définir lui-même qu'en fonction de la durée même qu'il avait voulu d'abord dépasser<sup>306</sup>. Il insiste à la suite de ses expériences successives, riches et douloureuses mais révélatrices de la période de la guerre et de son activité de médium sur la connexion qu'il y a entre le présent et le futur :

En d'autres termes n'y a-t-il pas un intermédiaire possible entre l'idée (bergsonienne) d'un univers qui serait improvisation pure et celle d'un monde qui déploierait dans le temps un contenu éternel ? La prédiction serait ainsi à la rigueur concevable sans que pour cela il fût nécessaire de croire à une prédétermination historique complète. Il y aurait en somme de ce point de vue des situations qui jusqu'à un certain point s'impliqueraient les unes les autres<sup>307</sup>.

Étant donné que l'homme est une réalité historique, il ne peut accéder à un royaume intemporel. Il est forcé de se réaliser dans et par le temps et c'est donc dans sa propre profondeur qu'il va peut-être retrouver la durée, le signe de sa transcendance :

---

<sup>304</sup> *J.M.*, 108.

<sup>305</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>306</sup> *J.M.*, 116.

<sup>307</sup> *J.M.*, 135-136.

Notons enfin dès à présent que c'est dans les situations-limites, en présence par exemple de la mort, de la souffrance, du péché, que nous verrons s'opérer le mystérieux passage de l'existence au transcendant...<sup>308</sup>.

Tout semble possible pour intégrer le contingent et lui donner un sens. Ce qui suppose la liberté qui a la capacité de nous laisser anéantis par la dispersion du temps ou nous laisser échapper à la souffrance résultant de cette dispersion. Nous pourrions dire que le temps est le champ ouvert à la liberté.

Le problème pour nous est maintenant de savoir ce que Marcel oppose à l'instantanéisme. Comment il réussit à quitter le monde de la discontinuité, *le monde cassé* où vivent la plupart des personnages de ses premières pièces de théâtre. L'homme peut-il accéder au monde de la durée, de la mélodie, de l'harmonie, de l'aspiration à la plénitude de l'être ? Il faut se garder d'oublier le grand effort que chaque homme doit faire pour se libérer du temps discontinu.

Souvent, le temps apparaît comme un gouffre, comme une percée sur ma perte. La mort, telle que nous l'avons constaté, nous invite au désespoir. Mais l'expérience de cette absence nous permet de nous retrouver nous-mêmes et c'est grâce au sentiment de cette absence que nous pourrions découvrir une nouvelle *présence* : présence d'autrui, présence de soi-même, présence de Dieu :

Mais le problème de la mort coïncide avec le problème du temps saisi au plus paradoxal de lui-même. J'espère réussir à faire voir comment la fidélité, appréhendée dans son essence métaphysique, peut nous apparaître comme le seul moyen dont nous disposions pour triompher efficacement du temps, mais aussi que cette fidélité efficace peut et doit être une fidélité créatrice<sup>309</sup>.

Il resterait à nous rappeler que, pour Marcel, la vraie, la meilleure façon de durer est d'être incarné. Ma situation comporte l'histoire ou plutôt la temporalité. C'est par cette incarnation-même que nous sommes exposés au désespoir d'une part et à l'expérience de la transcendance d'autre part. Pour accéder au temps ouvert qui est celui de la création continue, il faut que nous nous débarrassions d'un certain schématisme qui ne convient qu'aux choses, et pour cela il faut que nous ayons recours à l'esprit. Le passé ne nous demeure présent que par une lutte active contre son évaporation ou contre son état dégradé et tombé à l'état d'objet. Les choses et les événements comme tels ne dépassent pas le

---

<sup>308</sup> E.P.C., 346.

<sup>309</sup> E.P.C., 228.

successif ; c'est l'esprit humain qui nous révèle la dimension qui relie les expériences et perçoit la mélodie, la continuité et la création.

### **III.2 La consistance de l'expérience temporelle**

L'effort de Marcel pour transcender l'instant est une attitude caractéristique. Comme nous venons de le relever, il établit une distinction entre l'instant non inséré dans une durée et le véritable présent qui, dès l'époque du *Journal Métaphysique*, apparaît à son auteur comme le « lieu de la pensée religieuse »<sup>310</sup>. C'est précisément de ce point de vue que l'histoire et la religion s'opposent l'une à l'autre. Tandis que la religion nous renvoie perpétuellement à l'expérience présente de la grâce, à ses prolongements dans l'avenir, l'histoire nous arrache au moment présent pour nous transporter dans une époque révolue, remplaçant l'actualité palpitante et vivante par un passé figé, en quelque sorte mort.

Marcel, voulant rejoindre la réalité du présent, cherche une possibilité de transcender le devenir historique qui ne connaît pas de fixité. Nulle part, il ne saurait trouver d'arrêt ou de stabilité. Pour l'histoire, il n'y a que des préparations ou des consommations. Et en ce sens l'histoire ne peut jamais nous rendre présent le passé, dans la série des présents idéaux, qui se réalise dans la représentation du devenir historique. Le présent doit être véritablement regardé comme présent, exactement au sens où le miracle doit être regardé comme transcendant à l'histoire et ne peut pas être repensé comme miracle exclusivement par le culte. En ce sens, le miracle serait nécessairement fonction de la sainteté parce que le saint seul vit véritablement dans l'actuel :

Le miracle serait, si je ne me trompe, quant à la matière des événements, ce que le présent est quant à leur forme, ce serait le présent rendu sensible (ce qui doit nécessairement apparaître comme l'action même de l'éternel)<sup>311</sup>.

Nous remarquons que la répugnance à l'égard d'un présent instantané et par conséquent vide, est exprimée dès le début d'une façon assez nette. D'autre part, jamais le présent (ou l'actualité) n'est lié à une pensée abstraite. C'est le concret qu'il s'agit de reconquérir. Le concret n'est pas l'homme en général mais un être spécifique : c'est

---

<sup>310</sup> J.M., 82.

<sup>311</sup> J.M., 83.

Claude qui souffre, c'est Christiane qui est proche du suicide ou Paul qui s'engage dans la foi. Le moment présent ne se résorbe jamais dans une loi qu'il illustrerait simplement.

En somme, Marcel, tout en ayant pressenti la primauté que devrait jouer l'expérience du présent, s'est gardé de trop en parler. Nous le retrouvons protestant contre un présent qu'il ressent dans l'expérience du *cogito*. Le présent chez Marcel est l'aspect du temps le plus important. C'est en lui que respire la pensée dramatique, c'est en lui que s'accomplissent les actes par lesquels l'homme s'engage et décide de son destin, c'est de là que part toute expérience du temps. Mais le présent n'est ni le point de départ, ni l'aboutissement de la méditation philosophique. Il ne traduit aucune rencontre du temps et de l'absolu mais il exprime la constitution d'un existant, la position d'un sujet.

Rappelons-nous que la question la plus fondamentale hantant le *Journal Métaphysique* est la consistance des êtres temporels. Il se dégage de cette expérience plutôt le sentiment de notre misère, de notre condition d'êtres finis. Ce présent comporte des absences tragiques : absences de choses, d'être aimés, etc. On peut dire que ces absences ne se laissent expliquer que par le présent et à partir de lui. En ce lieu l'avenir et le passé se croisent et c'est vers lui que l'homme, tout d'abord, tourne son regard :

Notre conscience (...) Ne cherche point d'ailleurs à retenir le présent <mais elle vole au-devant de ce qui vient, elle dédaigne l'immédiat, le donné, et a les yeux éternellement fixés sur ce qui va venir, sur ce qu'elle cherche, sur ce à quoi elle aspire, sur ce qui est absent >, en sorte que le < regard intérieur > porte sur un courant d'événements, et contemple ce qui est simplement suggéré plutôt que ce qui lui est effectivement présenté<sup>312</sup>.

Cette soif de dépasser le présent qui transparaît dans cette évocation d'une pensée de Royce, se manifeste dans toute l'œuvre de Marcel. En tout cas, l'expérience nous montre que le temps, comme la réalité du monde, n'a pas de valeur propre mais que la durée dépend de notre propre durée et que son interprétation est toujours subjective<sup>313</sup>. Le passé ne dure que par notre pensée et cette durée propre est limitée. Il faudrait un principe absolu pour réunir en lui toutes les durées temporelles sans être soumis au temps lui-même. Mais en identifiant Dieu avec ce principe, nous courons le risque de convertir ce

---

<sup>312</sup> *M.R.*, 155.

<sup>313</sup> *E.P.C.*, 163-164.

principe conservateur en une vérité éternelle : «Mais une vérité éternelle, ajoute Marcel, est impuissante à conserver, ou, si l'on veut, à sauver »<sup>314</sup>.

Le problème qui se pose pour le moment est une question autour de « la conservation du passé »<sup>315</sup>: comment pouvons-nous penser le passé et l'avenir ?

### **III.3 La mémoire est communication entre l'actuel et le passé**

L'éternel apparaît dans une première suite de réflexion, comme « limite inférieure de toute conservation ». Mais peut-on concevoir une limite supérieure de la conservation ? Là, réplique Marcel, est le vrai problème de l'éternité. La conservation du passé y apparaît avant tout comme une lutte contre la dissolution des souvenirs.

Cet acte lui-même doit être ou bien un instant, privilégié peut-être, mais néanmoins engagé dans une durée qui le déborde, ou bien une simple vérité, c'est à dire un abstrait<sup>316</sup>.

Le passé raconté est celui d'un passé de répertoire, d'une collection, celui qui peut passer à l'état de renseignement ou qui peut être traité comme tel annuaire par exemple. Il fait partie du temps spatialisé, objectivé, profané. Le possesseur est un conservateur dans l'acception péjorative du mot car il ne vit que par le prolongement du passé et se rend indisponible vis-à-vis de l'avenir. Son idéal serait de tout posséder. Les hommes centrés sur l'avoir sont toujours inquiets :

Par rapport à cet avoir, en effet, je vais me trouver dans l'état d'anxiété chronique de l'homme en surplomb sur le néant, qui possède en tout et pour tout une petite somme d'argent qu'il s'agit de faire durer le plus longtemps possible parce que, lorsqu'elle sera dépensée, il n'aura plus rien. Cette anxiété, c'est le souci comme rongeur, comme élément paralysant, qui vient arrêter tous les élans, toutes les initiatives généreuses. Ce qu'il faut bien voir, c'est que l'anxiété ou le souci peut se résorber dans un état d'inertie intérieure au sein duquel le monde est vécu comme stagnation, comme putrescence<sup>317</sup>.

Mais pour Marcel, cette façon de gérer le temps implique la possibilité d'une dégradation de notre activité créatrice de deux manières :

---

<sup>314</sup> *J.M.*, 150.

<sup>315</sup> Titre de Marcel dans *J.M.*, 150.

<sup>316</sup> *J.M.*, 151.

<sup>317</sup> *E.P.C.*, 86-87.

a) parce qu'on la réduit à des besoins accomplis au jour le jour, plus ou moins automatiquement ;

b) sous la forme d'un intérêt à l'égard des événements qui se déroulent comme un roman feuilleton : le monde est alors appréhendé comme film »<sup>318</sup> et non comme acte de participation de l'esprit à l'être.

Il va sans dire que cette conception de la vie considérée ainsi comme une succession d'images, n'a aucune parenté avec la durée vécue bergsonienne qui y voit « une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre »<sup>319</sup>.

Bien au contraire, le terme de succession d'images chez Marcel correspond à la représentation abstraite du temps que l'on peut exprimer en termes bergsoniens comme « la juxtaposition des simultanités ».

La matérialité du passé est immuable. C'est justement pour cela qu'il peut peser sur nous, nous opprimer au point d'étouffer notre présent, c'est la force mortifiante d'un passé figé. L'homme se découvrant sans raison d'être dans le moment présent, et sans consistance dans l'existence temporelle, se penche vers son propre passé et celui du monde. En traitant ce passé dans sa matérialité comme une espèce de possession, il voit que ce passé lui échappe et qu'il est impossible de restaurer sa présence par la seule force du souvenir. De plus, il voit que ce passé, considéré comme immuable et fixe, est souvent un poids qui risque de le détourner des actes qu'il doit accomplir dans le présent. Mieux vaut donc oublier un tel passé.

Nous sommes ici en mesure de mettre à nu certaines des racines de l'indisponibilité « qui se confond avec l'inertie intérieure »<sup>320</sup>. Le passé contre lequel je m'insurge n'est pas identique à ce qu'il est ou devient lorsque je me réconcilie avec lui. Cette indisponibilité que Marcel appelle la non-présence ou la préoccupation de soi est, sans doute, à la base de nombreuses tragédies conjugales. L'indisponibilité intérieure

---

<sup>318</sup> *P.I.*, 36-37.

<sup>319</sup> *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, P.U.F., 1889, p. 77 ; *Œuvres*, Éditions du centenaire, PUF, 1959, Deuxième éd., 1963, p.70.

<sup>320</sup> *E.P.C.*, 85.

n'apparaît pas seulement dans la vie intersubjective mais aussi dans le rapport entre l'homme et sa vie. L'individu se cramponne aveuglément à un acte ou à une œuvre accomplie d'où il tire tous ses présents mérites. La vie quotidienne, la littérature et l'histoire ne manquent pas d'exemples qui l'attestent.

Si la représentation quantitative du passé est fautive, si l'idée du « moi » comme répertoire se révèle insuffisante, il faut que notre mémoire soit plus qu'un dépôt où les faits sont enregistrés dans leur suite chronologique. Si notre passé n'est pas un objet communicable et analysable, si au contraire il communique avec le « moi » dans sa profondeur, il faut que, pour élargir notre expérience du présent vécu, nous ayons une force re-créatrice et non seulement conservatrice. Il y a un rapport mystérieux entre la création et la conservation. Toute œuvre dont la sauvegarde dépend en quelque sorte de l'homme, s'adresse à l'esprit et doit être sauvée d'un monde qui a perdu « le sens de l'héritage spirituel » :

L'action d'une force qui s'oppose à la dispersion, c'est-à-dire une unité concrète pensée comme extérieure ou intérieure au tout<sup>321</sup>.

Donc, ce que l'on appelle mémoire ne consiste pas à conserver des images dans un fichier. Celle-ci implique une action de force, un acte de participation de l'esprit à l'être. Le passé ne peut se conserver que dans la mesure où il se transforme. C'est en effet par le souvenir que la réalité transcende sa contingence et sa disparition.

Gabriel Marcel reconnaît dans le souvenir, la promesse que l'être échappera à la dispersion : « Le souvenir est vraiment le mode selon lequel une réalité me demeure présente ». Mais il faut bien insister sur le fait que la pensée des instants, comme dans une mélodie dont la succession musicale ne peut être arbitraire, ne résulte pas de la seule prise de conscience d'un donné éparpillé. L'unité du temps a son fondement dans la nature de l'être :

Il n'y a de conservation que de ce qui sur quoi le temps mord. Il semble que le passé ne puisse se conserver que dans la mesure où il se transforme en se survivant à lui-même (de même que dans une mélodie les premières notes sont transformées par les suivantes qui leur font prendre une valeur qu'elles ne pourraient avoir par elles-mêmes)...<sup>322</sup>

---

<sup>321</sup> *J.M.*, 147.

<sup>322</sup> *Ibid.*, 150.

Il faut insister sur le caractère actif de la participation et faire de son existence une trame de durée. L'idée d'un passé en tant que passé, dissocié du passé en tant que présent à la conscience, est donc à rejeter. C'est dans la mémoire qu'il faut trouver un « mode de communication entre le moi actuel et le moi passé ». Or, bien que Marcel affirme la continuité, le passé ne survit pas sans être modifié, sans être interprété par la conscience présente :

Le passé demeure relatif à une certaine lecture, à un certain type de lecture. Et je sentais préciser en moi l'idée d'une tension réciproque entre le passé et le monde d'attention qui se concentre sur lui<sup>323</sup>.

La tension ne dépend pas seulement d'une interférence des diverses données, mais aussi d'un certain mode de lecture. Il dépend de nous dans une certaine mesure, de diminuer ou d'accroître cette tension qui laisse l'extériorité établir une distance entre le *qui* et le *quid*, c'est-à-dire d'objectiver l'être. Une telle actualisation dynamique des souvenirs est essentielle pour Marcel, car la vie est pour lui une expérience à recréer perpétuellement.

En effet, ce qui caractérise l'existence humaine pour Marcel est la représentation figée de notre vie elle-même, de notre existence, de notre histoire ou de nos actes, représentation qui trahit l'expérience et rejaillit sur elle, plus encore que celle du temps en général. C'est cette représentation qu'il va falloir écarter si l'on veut parvenir à une vraie compréhension de la durée de notre vie et, en même temps, comprendre comment il dépend de notre liberté de ne pas détériorer notre vie par la représentation que nous nous en faisons.

En outre, la représentation figée de la durée selon notre philosophe accentue la dispersion de la vie quotidienne ; elle suscite le désespoir en engendrant « la conscience du temps clos, ou plus exactement encore, du temps comme prison »<sup>324</sup>. Pour le montrer, revenons à l'analyse faite par Marcel du temps-quotidien identifié au temps-avoir<sup>325</sup>. Le temps n'est pas à vrai dire « mon temps ». Ce temps qui serait mien, celui où je vivrais dans la satisfaction « liée au sentiment d'être en règle avec le temps », c'est-à-dire où la

---

<sup>323</sup> *E.A.I.*, 181.

<sup>324</sup> *H.V.*, 68.

<sup>325</sup> Le temps-avoir a une acception plus large que le temps-quotidien. Le premier implique aussi la représentation de la qualité du temps, d'ailleurs limité par la mort.

faculté créatrice humaine ou plus généralement « la conscience œuvrante » entretient avec elle-même une relation vivante<sup>326</sup>. Au contraire, ce temps quotidien, ce temps-avoir est composé d'une succession d'instantanés répétitifs d'où il semble que rien ne puisse surgir. Rien, sauf les ennuis qui font que « je me ronge » et « la fatigue qui s'attache au ressassement »<sup>327</sup>. C'est le temps de banalité quotidienne.

Ce temps-quotidien donc n'est que « dissémination pure et morne ». Au donné s'oppose le « vécu » qui ne peut être « transmis » mais « transvécu ». Si le passé objectivité peut se répéter dans la réminiscence, le temps vécu se transforme en présence par l'acte d'une mémoire active et créatrice. Dès que ma mémoire ressemble à un fichier qui n'est qu'un dépôt de souvenirs bien classés, on pourra bien dire que le passé n'est plus partie du « moi », que je peux l'évoquer, le raconter, mais que toute communion intime avec le passé et par conséquent toute durée véritable, font défaut. Au contraire, plus mon passé est réellement et intimement mien, plus il fait corps avec mon être. Ce lien lui assure la vie. Si mon passé ne survit pas activement comme un « toi » pour « moi » et ne désigne pas une communion authentique, il devient pour moi une collection ; je persiste à me crispier sur une représentation de l'histoire<sup>328</sup>. L'idée de conservation ne peut s'appliquer à l'univers pris dans sa totalité qu'à condition qu'il ne soit pas regardé comme une somme, comme un ensemble d'éléments juxtaposés<sup>329</sup>.

### **III.4 Le temps ouvert est participation à la vie divine**

Une des questions les plus fréquentes tout au long de la première période des réflexions de Marcel sur le temps, fut la suivante : suis-je mon passé ? Cette question est tout à fait sur le même plan que cette autre qui apparaît aussi dès le début : suis-je mon corps ?

En ce moment, ce qui subsiste de ma propre expérience est une image fixée que je n'ose plus jamais retoucher. Je peux très bien m'en libérer et secouer le joug d'un passé obsédant, comme je puis jeter tout ce que je possède d'un avoir. Mais par cet acte, par une

---

<sup>326</sup> *Entretiens autour du temps*, op.cit, p.13.

<sup>327</sup> *Ibid.*

<sup>328</sup> *J.M.*, 164.

<sup>329</sup> *Ibid.*, 148.

telle dépossession, c'est au seul instant présent que je me livre de nouveau et que je m'interdis à tout engagement, à tout vœu quel qu'il soit. Notre philosophe essaie de nous éveiller à une réalité jusqu'à présent voilée à notre regard :

Mais ne voyez-vous pas que cette liberté au nom de laquelle je me réserve ainsi perpétuellement est vide de tout contenu, qu'elle est le refus de ce contenu quel qu'il soit<sup>330</sup>.

Mon passé, dans la mesure où je me le raconte, se dépersonnalise, et en le « socialisant », je le rends « banal » et « je m'en retire ». L'auteur ajoute :

Mais il pourra suffire d'un hasard, d'un souffle, pour que je revive ce passé comme mien à travers ce récit qui le dénaturait, comme si je l'étreignais à nouveau, lui que j'avais renié en le débitant<sup>331</sup>.

La mémoire comme expérience antérieure, n'est pas un mode de communication mais une participation incomplète. C'est par une expérience au second degré que cette mémoire pourrait être gage et promesse d'éternité et découvrant le réel à travers le manifesté, l'intentionnalité secrète par-delà ce qui est manifeste du souvenir. Marcel notait :

Le souvenir est un gage, et peut-être sommes-nous fondés à nous demander si dès lors, il n'est pas aussi une promesse, si une réflexion, éclairée par la foi n'est pas conduite à reconnaître en lui les prémices de cette réintégration plénière du réel, qui est au fond l'objet propre de l'espérance ?

La mémoire ne dévoile pas seulement un futur préexistant comme on peut dévoiler un objet recouvert. Ce que Marcel appelle la possibilité de prévision implique et révèle la consistance de l'être, l'unité de la durée, mais elle ne doit pas nous faire douter de son caractère vivant et créateur. Marcel fait de cette durée un intermédiaire :

N'y a-t-il pas un intermédiaire possible entre l'idée bergsonnienne d'un univers qui serait improvisation pure et celle d'un monde qui déploierait dans le temps un contenu éternel ? La participation serait sans qu'il fût nécessaire de croire à une prédétermination historique complète. Il y aurait des situations qui jusqu'à un certain point, s'impliqueraient les unes les autres<sup>332</sup>.

Mais il faut bien insister sur le fait que ces situations sont des rencontres :

---

<sup>330</sup> *E.A.II*, 41-42.

<sup>331</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>332</sup> *J.M.*, 135.

L'unité de ces situations apparaît à ceux qui y sont impliqués comme essentiellement donnée, mais en même temps comme permettant et appelant leur active intention<sup>333</sup>.

Le philosophe insiste sur le fait que l'acte libre, loin d'exclure la grâce la réclame comme un don venant de l'être auquel il participe. La réponse de la personne à cette intervention procède elle-même de cette intervention à laquelle elle coopère. L'accueil du don de la grâce est lui-même le fait de ma liberté.

Ainsi nous découvrons ce qui prendra le nom de « permanence ontologique ». Cette permanence nous donnera la force de nous opposer à l'instantanéisme et au fatalisme du temps clos et du temps pétrifié dans la sphère où « l'unité qu'on croyait indissoluble entre la vie et la confiance de la vie »<sup>334</sup> apparaît comme mensongère. Au contraire, l'homme est toujours en train de reconquérir cette unité perdue.

Nous pouvons donc dire que toute l'œuvre de Marcel constitue un grand effort de repérage, une tentative de retrouver la valeur positive de la vie à partir de l'expérience de l'inquiétude à laquelle nous sommes soumis par le fait d'être incarnés. C'est dans et par notre mémoire que nous éprouvons notre être qui se présente comme un mystère. À ce sujet, Marcel cite à plusieurs reprises saint Augustin dont le livre des *Confessions* donne le modèle de toute réflexion sur la mémoire. À propos d'un de ces beaux textes, notre auteur remarque :

Je suis donc comme essentiellement inégal à moi-même. Je suis très grand pour moi. En approfondissant ce mystère, saint Augustin sera amené à reconnaître d'abord que Dieu lui-même est en quelque façon dans notre mémoire, mais que ceci serait naturellement inconcevable si la mémoire était en nous une sorte de contenant. Il faut que la mémoire soit en nous plus que nous-mêmes, en sorte que finalement c'est en Dieu que nous trouvons Dieu<sup>335</sup>.

Nous remarquons que la mémoire devient participation à la vie divine. Dans ce cas, elle est en nous plus que nous-mêmes. Cette participation ne peut se saisir que « comme participation à un infini. Mais celui-ci ne peut être pensé en dehors de cette participation »<sup>336</sup>.

Du passé, cependant, nous ne retiendrons que ce qui mérite une attention particulière. L'insignifiant se perd en fumée, il s'évanouit. Chez Marcel, tout le passé n'est

---

<sup>333</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>334</sup> *H.P.*, 44.

<sup>335</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>336</sup> *J.M.*, 157.

donc pas présent comme chez Bergson. La mémoire est différente d'une conservation limitée ou intégrale du souvenir pur.

Ce qui prime ici n'est pas le contenu saisissable d'une vie qui se décomposerait en une suite d'actions, mais c'est l'interprétation transcendante d'une expérience spirituelle unique et personnelle. La mémoire augustinienne apparaît tout d'abord comme une forme ouverte de l'esprit. L'idée qui unit saint Augustin à Marcel est que tous deux se mettent à la recherche d'une expérience vécue ; c'est aussi le fait que la mémoire se présente à eux comme un guide dans une telle entreprise. Par elle, Augustin et Marcel n'arrivent pas seulement à eux-mêmes, mais ils découvrent aussi leurs limites, plus profondément encore, ils rencontrent un monde qui est en dehors d'eux-mêmes, auquel nous tous participons par notre esprit.

### **III.5 La transcendance du temps est création d'une durée humaine**

A partir d'où un acte commence-t-il à compter au point d'être retenu ? Selon quels critères ? Qu'est ce qui en subsistera ? Qu'est ce qui rend la mémoire possible ?

Gabriel Marcel nous répond avec beaucoup de la clarté : « Évoquer mon passé dans son ensemble, c'est adopter du vécu, sans se résoudre à cesser de le vivre »<sup>337</sup>. Marcel a commencé son itinéraire en réfléchissant sur le temps : « Je dois me penser comme voulu par un acte intemporel »<sup>338</sup>. Par la suite, il a échappé à l'alternative de l'idéalisme et du réalisme du temps :

A cela se lie cette expérience d'une richesse inépuisable, d'un perpétuel encore qui est le contraire même de l'ennui. Et cette remarque a une grande importance pour la notion qu'on doit se faire de la durée<sup>339</sup>.

Une nouvelle relation avec autrui s'établit : je suis *avec* l'autre (*coesse*). Nous sommes « nous » tout simplement. Il est manifeste que par une telle expérience, l'*alter ego* cesse de plus en plus d'être celui dont j'apprends à connaître peu à peu la biographie, les tenants et les aboutissants. La logique traditionnelle ne peut bien saisir le rapport que traduit ce mot *avec* :

---

<sup>337</sup> P.I., 47.

<sup>338</sup> J.M., 6.

<sup>339</sup> *Ibid.*, 146.

Ce mot **avec** n'a de sens que là où il y a une unité sentie : il pourra suffire d'un minuscule incident de route pour modifier notre relation, pour que le mot **avec** prenne un sens<sup>340</sup>.

Plus je traite un être comme « toi », moins il se réduit pour moi à une collection de qualités, moins il m'est extérieur et moins son devenir historique présente de signification. N'étant pas un répertoire, le « moi » peut échapper à la détermination du passé et accéder au libre choix de son existence. Il y a un lien entre les moments de notre propre expérience et celle d'autrui. Après une longue expérience, Marcel se demande :

A quelles conditions est-il concevable que l'être que j'ai perdu ou que je m'imagine - ou que je suis censé avoir perdu - ait encore part à moi-même et à ma vie ?<sup>341</sup>

C'est le problème central de son journal intitulé *Présence et Immortalité*. Une mémoire purement conservatrice pourrait nous restituer la suite des moments vécus ; mais un tel passé remémoré n'influe pas activement sur le présent; il reste toujours une représentation spatialisée de notre histoire, une biographie. Ce passé extérieur ne donne pas de profondeur au présent vécu qui est le temps de la contemplation aussi bien que celui de l'action.

Comment l'homme peut-il alors communier avec son propre passé? Comment arrive-t-il à faire durer le plus possible son expérience vécue dans le temps ? Comment réaliser l'unité de ces situations considérées ni comme une somme des instants, ni comme une succession incohérente de ces mêmes instants ?

Dans *Être et Avoir*, Marcel a déjà entrevu la grande importance que la mémoire présentera pour lui : « un aspect essentiel de l'affirmation ontologique ». C'est en y trouvant notre être et en l'affirmant par des actes qui nous engagent, que nous accédons à notre durée :

La mémoire dans ce sens est certainement un mode de l'être ; je suis ce dont je me souviens dans la mesure où je le revis<sup>342</sup>.

En fait, la durée de l'existence de l'homme sera appréhendée goutte à goutte. Elle est intermittente et fragmentaire. Le sens de la vie ne nous est jamais donné d'un seul coup, en une vue panoramique.

---

<sup>340</sup> J.M., 169.

<sup>341</sup> P.I., 68.

<sup>342</sup> J.M., 177.

La mémoire nous permet de recréer une présence à l'intérieur de l'absence. Ici, il faut peut-être établir une distinction, comme le propose Marcel, entre l'absence d'un être et l'absence des choses. Un être aimé qui est mort n'est jamais complètement absent, car cela équivaldrait à identifier son être et son existence. Il est de notre essence de survivre à notre propre mort. Survivant à l'être disparu, il y a l'espoir de le rejoindre quelque part. Mais il faut toujours que notre rapport avec les êtres absents soit un rapport d'amour ; ce qui revient à dire que l'être absent n'est pas traité comme une image. Qu'est-ce qui subsiste après la mort ? Certes non pas l'existence qui est liée au corps, mais quelque chose d'essentiel et en quelque sorte d'éternel, telle une idée ou une essence singulière, celle de X ou de Y. On peut cependant se demander si ce qui subsiste de l'être humain après la mort est uniquement son essence. Qui dit essence dit intelligibilité ; l'essence est donc objet pour la connaissance. Or le défunt continue à être objet d'amour. Il est don et non pas essence. Que pourrait être l'effet de cet acte spirituel sinon la création d'une durée proprement humaine ? Quel est son but sinon de vaincre la disgrâce de la discontinuité temporelle de l'existence humaine ; de retrouver un équivalent de l'éternité ? Marcel réussira-t-il à nous montrer le chemin qui nous conduit à une telle victoire ?

La pensée de Marcel ne peut, semble-t-il, être interprétée à travers ses réflexions sur la conservation ou la continuité, que comme un acte de fidélité dans le sens le plus profond du mot. Il doit y avoir la reconnaissance de l'être et avec elle son identité, ce qui n'est possible qu'avec le secours de la mémoire. Cet être ne peut être repéré sur le plan purement théorique, car la théorie fait toujours abstraction du concret et de l'individuel. Chez notre philosophe l'être garantit notre durée. Nous y sommes engagés, enracinés. C'est en lisant Jaspers qu'il a pris nettement conscience de ce fait essentiel :

Ainsi l'existence, pas plus qu'elle n'est isolable de la communication, c'est à dire d'un certain coesse spirituellement appréhendé, ne se laisse saisir en dehors d'un certain enracinement dans la durée. Celle-ci cesse alors d'être écoulement pur, pour devenir manifestation de l'Existence qui se conquiert par ses décisions. C'est par là que le temporel peut être transcendé, non au bénéfice d'un intemporel abstrait, < mais de telle façon que dans le temps je sois au-dessus du temps sans être en dehors de lui > (I,P.16). En tant que j'agis et que j'aime inconditionnellement dans le temps, c'est l'éternité elle-même qui y prend place<sup>343</sup>.

---

<sup>343</sup> E.P.C., 339-340.

Pour Marcel, ce qui échappe à la durée est le néant même. Le temps grignote les souvenirs et finit par les transmuier en oubli si nous ne les recréons perpétuellement par des actes. Une affirmation de la « présence » s'annonce désormais plus fortement. La mémoire forme le lien entre le pouvoir destructeur du temps et son aspect régénérateur. La vigilance de l'âme attentive est une lutte active contre les forces de dispersion intérieure, disons même de distraction : « ici apparaît l'affinité profonde entre la mémoire et la fidélité »<sup>344</sup>. La fidélité est le remède où s'unissent la mémoire et l'engagement comme possibilité de transcender le temps discontinu, force détruisant la consistance de l'être. La fidélité sera le thème de la prochaine partie de cette thèse.

### **III.6 La liberté, réponse à un appel à être**

C'est au cours de son existence que l'homme crée son être. Effectivement, le visage de la vie se fond plus ou moins dans celui de l'instant présent, car la vie noyaut la richesse du passé et le dynamisme de l'avenir dans telle situation vécue concrètement. C'est à l'homme attentif d'exploiter le potentiel ontologique du présent, de lui donner un sens à l'intérieur de la situation qu'il vit et avec laquelle il doit être de connivence pour créer son être. Il s'agit bien ici d'une rencontre avec le mal, dans ce qu'il a de plus angoissant pour l'être impliqué. C'est à partir de telles épreuves qu'il faut chercher comment le mal doit être surmonté, et quel sens peuvent présenter pareilles expériences scandaleuses.

C'est en ce sens que les épreuves de l'existence, librement acceptées, en dénouant les attaches qui me retiennent à mon corps et en me dépouillant de cet avoir premier qu'est celui de mon corps et qui est à la racine de tous les autres, deviennent souverainement libératrices. Être, c'est résister à l'épreuve que présente ma condition de condamné à mort, c'est en chercher une interprétation créatrice :

J'ajoute que là apparaît la signification de l'épreuve humaine, en particulier de la maladie et de la mort, et sa portée ontologique. Seulement il est de l'essence de cette épreuve de pouvoir être méconnue ; elle est un appel à une puissance d'interprétation ou d'assimilation qui coïncide avec la liberté elle-même<sup>345</sup>.

---

<sup>344</sup> *D.S.*, 54.

<sup>345</sup> *E.A.I.*, 105.

La conquête de la liberté exige l'engagement de la personne, engagement qui s'exprime par une lutte perpétuelle contre les servitudes et les vicissitudes de toutes sortes. Si la liberté s'oppose à l'inertie, c'est pour s'identifier en dernier ressort à la faculté de création inscrite au coeur de tout être pensant. Il s'agit de la création de moi-même par moi-même. Celui qui se crée acquiert un sens de la responsabilité qu'on ne trouve pas chez celui qui se laisse aller.

Qu'est ce que signifie liberté concrète, la liberté par rapport au sujet vivant, à sa vie intérieure ? Quel est le but à atteindre ? La liberté apparaît comme un effort pour revenir à soi, pour ressaisir et retrouver sa vie intérieure. Nous dirons : être libre, concrètement, c'est coïncider avec soi-même ou s'appartenir. Être libre signifie être soi-même<sup>346</sup>, c'est faire effort pour demeurer soi-même dans ce monde où tout nous incite à vivre en dehors de nous plutôt qu'en nous-mêmes, c'est-à-dire dans un monde qui nous identifie soit au désir de jouissance, soit à la volonté de puissance, soit à une prétention prométhéenne d'autocréation.

Mais dans cette perspective, être soi-même n'aboutit-il pas à se clore ? S'appartenir, n'est-ce pas se garder, se refermer sur soi ? À cette objection, Marcel répond que la liberté comme il l'entend ne consiste pas à se fermer, à cesser de vivre. Bien au contraire, la liberté est inséparable de la vie, de la création. Être libre, c'est se créer. Se créer veut dire manifester son « moi » profond et vivant qui « s'affirme lui-même comme puissance créatrice »<sup>347</sup>. Ce « moi » qui cherche à s'affirmer, décide de son destin, se fait lui-même. La liberté se trouve, en ce sens, dans l'acte, dans la création. Celle-ci revêt, semble-t-il, un double aspect : création personnelle et participation à autrui. La première est celle par laquelle le sujet se fait lui-même : la liberté est de ce point de vue, création de soi. La seconde est celle par laquelle l'homme libre imprime sa marque sur le monde, lui donne un nouveau sens par son amour : « Le propre de l'acte libre consiste en ce qu'il contribue à me faire ce que je suis et comme à me sculpter »<sup>348</sup>. Cependant, ajoute-t-il ailleurs, je ne sais ce que je suis qu'en agissant. Dire l'homme est libre, c'est dire qu' « il

---

<sup>346</sup> *M.E.II*, 135.

<sup>347</sup> *E.P.C.*, 149.

<sup>348</sup> *M.E.II*, 139.

ne sait lui-même qu'après l'acte ou après l'épreuve ce qu'il est »<sup>349</sup>. Une communauté se constitue ainsi entre l'homme libre et son acte créateur, c'est-à-dire entre l'acteur et son acte car ces deux aspects de la création sont d'ailleurs inséparables. En effet, pour Marcel, la création naît de deux libertés, le « toi » est liberté, il me suscite et me crée comme liberté. Celle-ci est l'union de deux libertés.

Nous venons de découvrir dans ce qui précède qu'il existe une connexion entre l'être et la liberté. La liberté a une valeur ontologique. Dire que je suis libre, c'est dire : je suis moi. La liberté c'est nous-mêmes.

Quelle signification peut-on attribuer à la notion de valeur ? Il est évident que les valeurs ne peuvent être conçues comme des idées immobiles, abstraites et générales. La notion de valeur universelle ne semble pas avoir de place dans la métaphysique de Marcel qui est « une métaphysique du *nous sommes* par rapport à celle du *je pense* »<sup>350</sup>.

Ce qui caractérise l'être humain, c'est qu'il n'est jamais achevé et qu'il se fait lui-même continuellement. Marcel nous explique dans *Le Mystère de l'Être* que notre essence ne nous est pas donnée<sup>351</sup>. Par conséquent, affirme-t-il dans *l'Essai de philosophie concrète*, je suis moi-même « ...à accomplir, à créer »<sup>352</sup>. Comme la liberté est une conquête, elle implique que chaque personne ait à faire d'elle-même une personne libre, car la personne ne naît pas libre comme le soutient Rousseau, mais elle se rend libre par un acte de décision personnelle. Marcel écrit à ce propos : « La liberté n'est pas et ne peut pas être quelque chose que je constate, mais bien quelque chose dont je décide, et dont je décide même sans appel »<sup>353</sup>. Nous ne pouvons pas constater la liberté. Elle est quelque chose qu'il est difficile de vérifier à la manière d'une donnée scientifique. Le *Journal métaphysique* relève cet aspect de la liberté :

La liberté condition de toute vérification, ne peut être pensée elle-même que comme radicalement invérifiable, comme affranchie des conditions d'existence auxquelles doit satisfaire un objet pour pouvoir être vérifié<sup>354</sup>.

---

<sup>349</sup> *D.H.*, 9.

<sup>350</sup> *M.E.II*, 20.

<sup>351</sup> *M.E.II*, 201.

<sup>352</sup> *E.P.C.*, 86.

<sup>353</sup> *M.E.II*, 134.

<sup>354</sup> *J.M.*, 31.

La liberté comme création de soi, jamais achevée, est évidente dans le choix du titre de l'*Homo viator*. L'Homme véritable, c'est l'homme en chemin, toujours en marche et se faisant continuellement au cours de son cheminement. Ces lignes du *Mystère de l'Être* sont très significatives :

L'homme itinérant que je suis...l'homme en route vers... c'est-à-dire au fond, l'homme purement et simplement, car un homme qui ne cheminerait plus ne serait plus du tout un homme<sup>355</sup>.

Comment pourrait-il y avoir création s'il n'y a pas de matière ? Cependant, l'activité créative ne provient pas de rien. Elle ne peut avoir lieu que grâce à une relation intime avec une source de valeurs modèles, dont elle sera un mode de participation. Au cours de notre existence, nous serons des êtres créateurs, par le rayonnement de bonté et d'amour émanant de notre être. Ainsi nous apporterons « une contribution positive à l'œuvre invisible qui donne à l'aventure humaine le seul sens susceptible de la justifier »<sup>356</sup>. L'idée d'une « création *ex nihilo* » est inacceptable pour notre philosophe. Il est d'ailleurs illusoire, disait-il, de croire que nous pouvons faire abstraction de notre enracinement dans le monde et des déterminations qui en découlent. Il ne s'agit pas de rejeter notre situation, mais de la prendre en charge. Peut-être, alors, pourrions-nous demander s'il n'est pas vrai, en un sens, de penser que l'être libre est celui qui répond à son essence.

Si la liberté n'a de réalité que chez un sujet existant créateur, est-ce à dire que la liberté est autonomie ? Pourtant, chez Marcel, création n'implique pas autonomie mais disponibilité, ouverture à l'Être. L'être autonome, en langage marcellien, est indisponible. La liberté authentique, c'est notre être véritable que nous avons à faire accéder à l'être. La liberté n'a donc de consistance que par l'ouverture au Toi absolu. Il existe une « relation intime ... entre don et liberté, entre liberté et grâce »<sup>357</sup>. La liberté consiste, en ce sens, à répondre à un don, à la grâce. Elle se distingue alors de l'autonomie : « ... cette non-autonomie est la liberté elle-même »<sup>358</sup>. Être autonome, c'est se fermer sur soi. Être libre, au sens marcellien, c'est s'ouvrir à la grâce divine, c'est se laisser envahir par elle.

---

<sup>355</sup> *M.E.II*, 151.

<sup>356</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>357</sup> *Ibid.*, 130.

<sup>358</sup> *E.A.I*, 219.

La liberté donc ne se distingue pas seulement de l'autonomie. Elle s'y oppose. Notre philosophe s'étonne de la notion moderne et anarchique d'une liberté qui résiderait dans le fait de « n'appartenir à rien ni à personne »<sup>359</sup>. En langage bergsonien, Marcel oppose le *j'appartiens* à un monde clos au *j'appartiens* à un monde ouvert et il montre que le second contient une justification positive alors que la revendication du « moi » qui déclare « s'appartenir à lui-même » est un non-sens.

En effet, « ... c'est à l'intérieur de l'appartenance que s'effectue le passage de la contrainte à la liberté »<sup>360</sup>. Je ne m'appartiens, déclare-t-il, que dans la mesure où je me crée. Or, cette appartenance créatrice comme il l'appelle, n'est possible que si j'appartiens à Celui d'où toute création émane. C'est à l'intérieur de cette appartenance que se dégage ma liberté. C'est au cœur de cette ouverture que j'acquies mon être libre et non pas dans le repli sur moi-même, inséparable de l'orgueil.

La référence à Dieu ne conduit ni à nier la liberté humaine ni à la freiner. Dieu respecte la liberté humaine car son action n'est pas décision, mais invitation. La vie jaillit de Dieu et va à lui sans que cela abolisse sa créativité. Dieu nous invite à nous mouvoir dans sa lumière ; il nous propose sa grâce mais il nous laisse libre de l'accepter ou de la refuser, de nous ouvrir à elle ou de nous enfermer en nous-mêmes. La grâce éclaire et guide les pas de l'*homo viator* ; c'est pourquoi son cheminement n'est pas errance. Nous pourrions dire que Dieu habite notre liberté sans la nier. Il la fonde et lui donne un sens. Par la grâce, la liberté créatrice acquiert « sa signification ultime, son enracinement dans l'être »<sup>361</sup>. La liberté est bien à l'articulation de l'existence et de l'être. Tout se passe comme s'il dépendait de moi, tantôt de m'aliéner, tantôt de me recueillir dans l'être. La liberté comporte donc des limites. Ces limites sont celles de notre capacité d'aimer, de notre participation à l'être. La liberté, comme dynamisme qui pousse l'être humain à être et à s'accomplir, est mystère. Elle est une réalité dans laquelle l'être humain est tellement impliqué que la frontière entre « l'en-moi » et le « devant-moi » s'efface. La réflexion seconde nous montre ainsi qu'elle est conquête, création et mystère.

---

<sup>359</sup> *E.P.C.*, 150.

<sup>360</sup> *Ibid.*, 148-149.

<sup>361</sup> *P.A.*, 76.

Enfin, il convient de signaler qu'il existe une corrélation entre la liberté entendue comme conquête et l'amour, entre celle-ci et l'intelligence. La liberté s'incarne dans la réflexion, l'aboutissement d'un salut :

Philosophiquement, il ne peut exister ici de salut que dans la réflexion, mais il faut reconnaître que cette réflexion n'est pas séparable de la liberté qui s'y incarne<sup>362</sup>.

---

<sup>362</sup> *E.P.C.*, 88.

## Conclusion

Pour conclure cette deuxième partie, rappelons la portée de cette triple expérience du sujet de l'ontologie comme éthique identitaire : celle de l'existence, celle de mon existence et celle du temps. La première révèle que l'existence est un point de départ et non pas un point d'aboutissement. De même, le « je suis » n'est pas un fait mais la donnée à partir de laquelle un fait est possible. C'est le fait de se saisir dans sa réalité d'être, se connaissant comme être au monde qui cherche à définir son rapport à l'univers. La deuxième porte sur la sensation et le corps qui sont une manifestation de l'être. La troisième révèle que le temps n'est pas lié aux idées mais à la réalité. Le monde est enraciné dans le temps. C'est un champ ouvert à la liberté. Voilà le résultat de notre recherche dans cette deuxième partie : être libre c'est coïncider avec soi-même, demeurer soi-même dans le temps présent. C'est en ce sens qu'une éthique peut être identitaire, puisqu'elle devient l'identité de l'être même.

Dans cette perspective, l'être ne forme pas avec lui-même un tout compact et autonome mais il est exposé à..., ouvert à... porté vers..., un projet non-définissable. En tant qu'être situé, je suis influençable, perméable au donné circonstanciel, je présente une certaine incohésion structurelle qui rend possible une réceptivité à l'égard de mon horizon existentiel. Ma liberté préside à ce processus d'intériorisation de mes contours existentiels, processus d'un homme itinérant qui chemine vers l'être, vers la découverte de

... cette lumière éternelle dont un reflet n'a cessé de nous éclairer depuis que nous sommes au monde, cette lumière sans laquelle nous pouvons être assurés que jamais nous ne nous serions mis en route<sup>363</sup>.

La conscience itinérante n'est donc maintenue à l'état d'éveil que chez celui qui, par un acte radical de liberté, a posé comme enjeu de sa vie la quête de l'être. Mais cet enjeu peut être perdu à tout moment, récusé au nom d'une sagesse désillusionnée qu'offre l'expérience quotidienne. Pourtant, on ne peut jamais se cantonner dans une certitude inébranlable portant sur la réalité de cet enjeu et la possibilité de l'atteindre.

En effet, mon corps n'est pas seulement le repère privilégié de mon orientation dans le monde, il est aussi ce qui véhicule l'épreuve dans ses spécifications infinies, le lieu de la captivité, de la souffrance, de l'exil, de la séparation et de la mort. La densité

---

<sup>363</sup> M.E.II, 217.

charnelle de mon corps qui est mon adhérence au monde, devient ainsi le côté vulnérable de mon être, la faille par où s'introduit l'épreuve.

En élaborant cette interprétation, nous avons eu recours à Habachi qui dépasse Marcel pour distinguer dans le corps une dimension personnelle. Pour lui, il y a trois dimensions du corps, corps biologique, corps animal et corps humain personnel : « le corps humain, c'est le corps vécu du dedans par une expérience personnelle : identique à un être humain, à un homme singulier, résultant d'une histoire unique »<sup>364</sup>. Pour Habachi, le corps ne se distingue pas de la personne, il est un corps personnel.

D'autre part le temps, à partir du moment où je cesse de le considérer comme forme de la connaissance, comme mode d'appréhension suivant la doctrine kantienne, devient « la forme même de l'épreuve »<sup>365</sup> en ce que l'expérience se constitue selon le mode de la temporalité, de la discontinuité ou de la morne répétition, sans jamais me permettre d'appréhender la totalité d'une durée successive et cohérente.

Ce n'est pourtant qu'à travers « l'avoir » que peut se réaliser l'appréhension de l'être. Nous ne saurions contourner l'obstacle de l'avoir pour atteindre l'être, puisque notre statut d'êtres incarnés nous impose les « entraves de la possession ». L'appréhension de l'être ne peut être autrement réalisée qu'à travers l'opacité du possessif qui risque à tout moment de l'obturer. L'exigence ontologique ne ressortit pas aux catégories du possessif, mais elle ne peut s'affirmer dans toute sa force que dans l'expérience vécue de l'échec de l'avoir.

Le conditionnement spatio-temporel de l'avoir rend impossibles à l'homme la permanence de l'être et l'infinitude auxquelles il aspire. Pourtant je ne me réduis pas à ma durée temporelle, succession de phénomènes qui est aussi le fait de l'animal. Il y a en moi autre chose, l'être qui est, en un sens, « surtemporel ». La preuve en est que j'ai conscience de ma durée, que je la comprends, que je la juge et la domine. Il y a en moi un « je » éternel. Ce n'est pas que je puisse me détacher du temps et me situer dans une éternité immobile : je suis et je reste temporel et corporel, mais il y a en moi une profondeur qui survit au passé, qui ne s'éparpille pas dans la succession des instants, qui

---

<sup>364</sup> *Faiblesse créatrice*, p.15.

<sup>365</sup> *E.A.I.*, 19.

se prolonge et s'enrichit à travers ma vie dans la mesure où je suis en communion d'amour avec autrui et Dieu.

Ce qui en « moi » émerge de la durée et la vainc, c'est l'essence de mon être. Et je le découvre vraiment dans la mesure où je découvre en moi ce qui n'est pas lié au moment passager, passé, présent ou à venir. De ce fait, l'indisponibilité n'est autre chose que « l'angoisse même de la temporalité, l'angoisse de se sentir livré au temps »<sup>366</sup>. Celle-ci est expérience de diminution d'être que le temps corrode et entraîne vers un terme ultime : la mort. Ainsi l'angoisse grandit à mesure que l'on approche de cette échéance ultime, faisant accroître par là l'indisponibilité.

Nous avons tenté de montrer que la pensée de Marcel vise à éveiller la conscience de l'irréductibilité du possessif à l'ontologique, à mettre en évidence l'inadéquation de ces deux ordres. La quête de l'être, qui sous-tend l'itinérance de l'homme, ne doit donc pas dégénérer en appropriation possessive et en enlèvement dans l'avoir : elle doit viser un au-delà dont l'avoir n'offre qu'une image appauvrie et retournée, qu'un indice négatif.

En effet, à travers ces trois expériences, celle de l'existence, de mon existence et du temps, l'homme prend conscience de son intériorité comme lieu de la relation à... Nous verrons dans le chapitre suivant comment d'autres méditations thématisent le rapport entre la relation à soi et celle à l'autre, d'où l'ontologie comme éthique relationnelle.

---

<sup>366</sup> *E.A.I.*, 91.

## **Troisième partie: De l'ontologie à une éthique relationnelle**

### **Introduction**

L'existence pourrait être vécue impersonnellement, mais pour être, il est nécessaire de s'engager librement dans la vie personnelle. Et c'est de la sorte, par une option libre, que nous entrons dans le domaine ontologique.

Pour être, il faut passer à l'acte, il faut s'engager. Par l'acte d'engagement, l'individu échappe à la dictature du « on », un état parcellaire pour devenir personne. Au lieu de subir passivement les situations, la personne les évalue d'après ses normes propres et s'y expose elle-même. L'engagement est une option qui, pour le moment, n'a pas à être justifiée. Cet engagement s'achèvera nécessairement par une attitude de fidélité ; l'être engagé sera un être consacré et fidèle qui se donne, s'engage définitivement. La fidélité est essentielle à l'engagement ; elle en est créatrice.

En ce sens, la fidélité est la présence à soi, présence activement perpétuée puisqu'elle est le renouvellement « du bienfait de la présence, de sa vertu qui consiste à être une incitation mystérieuse à créer »<sup>367</sup>. C'est par là qu'elle est créatrice. Elle est comme suscitée et aimantée par l'être qui se dévoile dans la présence : à la racine de la fidélité il y a « *prise* de l'être sur nous ». <sup>368</sup> Considérée sous cet angle, la fidélité se transmue en réponse libre à la prise de l'être, en témoignage et attestation créatrice. Dans cette vision l'exigence ontologique serait l'indice révélateur d'une ouverture possible à l'être, le seuil d'un type nouveau de relations aux êtres. Au plan de l'existence, l'homme n'existe qu'en tant ouvert à l'influence de l'altérité, subie avant la conscience réflexive, c'est-à-dire au plan de la réflexion première.

## **I L'Engagement**

### **I.1 Signe de la personne libre**

Le débat sur la personne et sur la personnalité fut assez violent à l'Époque d'*Être et Avoir* ; il suffit de se rappeler les remarques de R. Fernandez dans son ouvrage *De la*

---

<sup>367</sup>P.A., 78.

<sup>368</sup>E.A.I., 56.

*personnalité*, livre auquel Marcel fait plusieurs fois allusion. Fernandez y constate que l'homme moderne a perdu sa personnalité « en laissant pulluler en lui des personnalités étrangères ; chaque moment de sa conscience opposant aux autres son éphémère unité. Il consent que ses sentiments disposent de lui au lieu de s'efforcer à disposer d'eux »<sup>369</sup>. Fernandez situe notre personnalité dans notre orientation vers un certain futur, dans notre sentiment prospectif. C'est ainsi qu'il accentue encore la thèse bergsonienne selon laquelle tout être se trouve orienté vers l'action : « Pour se repérer soi-même il faut sortir de soi », remarque-t-il, ou encore, « une vie humaine n'est riche, complète, féconde, créatrice de valeurs que si elle jaillit des profondeurs de l'être comme une source, comme un cri. Or, si vous le considérez en lui-même, si vous le coupez de son devenir, vous ne vous apercevrez pas que le sentiment est essentiellement un élan, une possibilité d'agir. Il n'est pas autre chose qu'une inclination violente à agir d'une certaine manière et dans une certaine direction »<sup>370</sup>. Pour Fernandez, la seule forme vraie de la vie est la spontanéité : « J'aime à saisir la pensée à l'état brut, involontaire, toute engagée et dépêtrée dans les liens organiques qui la gênent, mais à la fois en révélant la vivante nécessité »<sup>371</sup>. Mais s'il a restitué en quelque sorte sa permanence à la personnalité, il n'en voit toutefois que le côté prospectif et il tient trop peu compte du souvenir des événements passés qui seul rend possible la durée du « moi ».

Il semble très difficile de préciser en quoi consiste cette permanence. Il s'agit peut-être d'une espèce d'identité sentie, du renouvellement constant de certains états d'esprit dont la reconnaissance et l'active affirmation constituent le fond même de la personnalité. L'important demeure donc l'acte et cet acte s'accomplit dans le moment présent.

Pour élucider la notion d'acte, à l'opposé de la velléité, Marcel part de l'expérience vécue. L'acte seul mord sur le réel. L'acte seul modifie le monde. Sans doute l'acte est-il volontaire, mais c'est encore bien peu dire. Quel est le propre de la personne ?

Admettons que le propre de la personne soit d'affronter. Dans ce cas, pourrions-nous dire que le courage est la vertu maîtresse de la personne ? Quelles sont les

---

<sup>369</sup>Ramon Fernandez, *De la personnalité*, op.cit, 45.

<sup>370</sup>*Ibid*; 44.

<sup>371</sup>Ramon Fernandez, *Messages*, op. cit, 57.

implications de l'acte même d'affronter ? Affronter, c'est en un certain sens envisager. Qu'envisage-t-on ? Affronter, c'est faire front. Contre quoi ? Contre qui ?

Le passage à l'acte est justement le fait de franchir le seuil qui sépare « la région où le oui et le non s'enchevêtrent »<sup>372</sup>. À toute question portant sur l'acte, selon Marcel, on doit pouvoir répondre explicitement par une adhésion ou un regret. Sinon, il ne s'agit que d'un geste accidentel dont nous ne sommes pas responsables. C'est que « la réalité de l'acte ne s'épuise en aucune façon dans l'apparent achèvement du *faire*. (...) qu'il est de l'essence de l'acte d'*engager* l'agent »<sup>373</sup>. Il faut que le sujet veuille l'acte et par conséquent en assume la responsabilité. Nous voilà très loin de l'acte gratuit dont Marcel dit :

Un acte gratuit n'est pas un acte, ou se nie lui-même en tant qu'acte ; cette pseudo-idée n'est que le produit d'une confusion peut-être volontaire entre des ordres irréductibles<sup>374</sup>.

L'acte doit donc être nécessairement voulu. Il est par essence prospectif, mais il implique aussi une sorte de rétrospection ou mieux, de rétro-action ; sinon tout le passé serait séparé du moment présent et réduit à l'insignifiance. Tout acte qui implique une sorte de rétrospection anticipée est comme assumé par avance. En d'autres termes, on pourrait dire :

... que je me solidarise avec mon acte, comme si nous étions lui et moi membres d'une certaine communauté intérieure, d'un certain clan<sup>375</sup>.

Cette prise à mon compte n'est pas possible sans une appréciation, une évaluation. L'acte est qualifié. Plus il approche de l'indifférence, moins il est acte. Il ne peut être appréhendé objectivement sans une référence personnelle. Ceci revient à dire que :

L'acte ne se présente par son côté acte qu'à l'agent ou à quiconque épouse idéalement, par sympathie, la perspective de l'agent<sup>376</sup>.

Dans cette vue, l'acte le plus authentique est bien l'acte divin où l'être et l'agir coïncident : « Au commencement le Verbe était et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe

---

<sup>372</sup>E.P.C., 162.

<sup>373</sup>Ibid; 162-163.

<sup>374</sup>Ibid., 143.

<sup>375</sup>Ibid; 164.

<sup>376</sup>Ibid; 165.

était Dieu »<sup>377</sup>. Mais nous voici rejetés sur nous-mêmes, par devoir « d'affronter », de dépasser la divergence entre l'être et l'agir qui est la contradiction de toute créature. Affronter c'est en même temps envisager et évaluer notre situation. Il y aura un risque à courir, celui de nous exposer à la perte. Par une appréciation préalable de la situation, nous nous orientons dans une certaine direction qui rendra possibles les actes à accomplir dans lesquels nous pourrions nous reconnaître :

C'est dans l'acte que se réalise le nexus par lequel la personne se conjoint à elle-même ; mais il faut ajouter aussitôt qu'elle n'est pas hors de cette conjonction. Un être qui ne serait pas conjoint à lui-même serait au sens strict aliéné - et par là même incapable d'agir<sup>378</sup>.

La volonté doit aussi être nécessairement précédée par la pensée. Si agir veut dire assumer, c'est « en un certain sens affronter, mais, chose étrange, affronter son propre passé »<sup>379</sup>. Affronter mon passé, c'est le traiter comme mien, soit pour l'accepter tel quel, soit pour le transformer. En effet, dans tout acte pouvant être pris comme absolu, Marcel est en mesure de voir ce que pourrait être une personne absolue où la distinction déjà précaire entre l'acte d'affronter et celui d'assumer s'abolit totalement. Cette personne absolue se poserait comme intégralement responsable de l'histoire de tout l'univers. Mais Marcel ne se contente pas de « cette espèce d'accord parfait »<sup>380</sup>. Il aborde le thème de tous les points de vue, car la formule « le propre de la personne est d'affronter » se révèle « déficiente en ce qu'elle coupe au moins implicitement la personne de l'acte en lequel celle-ci se consomme »<sup>381</sup>. La personne n'est pas une espèce ou une variété ou promotion de l'individu. D'une façon générale nous tendons à définir la personne comme sujet de l'acte, l'acte étant présenté comme opération nécessitant un opérateur. Dans ce cas, ma vie se réduit à un problème de rendement. Ainsi la « fonction » peut être ramenée à la catégorie de l'avoir, tandis que l'acte y échappe manifestement.

---

<sup>377</sup>Évangile selon St. Jean, I, 1.

<sup>378</sup>*E.P.C.*, 173.

<sup>379</sup>*Ibid.*

<sup>380</sup>*Ibid*; 174.

<sup>381</sup>*Ibid* ; 177.

Dans l'essai « Sur l'acte de la personne »<sup>382</sup>, Marcel se demande si l'idée de personne humaine n'est pas jusqu'à un certain point une fiction et après une longue réflexion métaphysique, il arrive à la conclusion suivante :

Peut-être au sens le plus fort n'y a-t-il pas de personne humaine et ne peut-il pas y en avoir ; ce ne serait alors qu'en Dieu que la personne deviendrait réalité. Chez nous autres, elle ne serait qu'un aspect qui risque toujours de dégénérer en une attitude, une anticipation palpitante, mais qui à chaque instant peut se dégrader, se durcir en un déguisement, se parodier en une mascarade sacrilège.

D'autre part il ajoute :

On pourrait, prétendre au contraire que jusqu'au bout la personne demeure corrélatrice de cet élément anonyme ou masqué qu'elle affronte et qu'en Dieu, en qui cet élément disparaît, précisément parce qu'elle émerge en pleine lumière, elle s'abolit<sup>383</sup>.

À la suite d'un long chemin parcouru et enrichi par des exemples concrets pour mieux évoquer le caractère de l'acte et de la personne, Marcel arrive à dégager le fait que l'essentiel de chaque acte est d'engager son auteur et que celui-ci s'affirme ainsi comme une personne.

Étant un homme en chemin, Marcel a une pensée toujours en mouvement, susceptible d'évoluer. En fait, si nous parlons de l'engagement, de l'acte de la personne comme volonté par laquelle nous participons à la vie où réside notre activité, nous devons aussi parler de la communauté des hommes qui, pour l'auteur, est une réalité incontestable. Ainsi l'auteur n'est pas du tout solipsiste :

Personne-engagement-communauté-réalité : il y a là une sorte de chaîne de notions qui ne se laissent pas à proprement parler déduire les unes des autres - rien d'ailleurs de plus fallacieux que la croyance à la valeur de la déduction - mais qui se laissent saisir dans leur unité par un acte de l'esprit qu'il conviendrait de désigner non par le terme galvaudé d'intuition, mais par celui trop peu usité, l'acte par lequel un ensemble est maintenu sous le regard de l'esprit<sup>384</sup>.

## **I.2 Double manifestation de l'engagement: transcendance et incarnation**

En touchant au fondement absolu de notre vie morale, le mystère de «l'engagement » est une approximation concrète du mystère ontologique, un exemple

---

<sup>382</sup>Article paru dans *Recherches Philosophiques* (1936-1937). Réédité dans *du Refus à l'invocation*.

<sup>383</sup>*E.P.C.*, 178.

<sup>384</sup>*H.V.*, 27.

existentiel de notre participation à l'être<sup>385</sup>. À l'origine, Marcel semble entrevoir un chemin, mais en même temps, il y a en lui une peur de s'engager, car il sent sa propre faiblesse et son perpétuel devenir remettre en question tout engagement :

Comme je l'écrivais à M.... j'ai à la fois la peur et le désir de m'engager. Mais cette fois encore... je sens qu'à l'origine il y a eu quelque chose qui me dépasse - un engagement que j'ai accepté, à la suite d'une offre qui m'a été faite au plus secret de moi-même... Il s'agit de mériter tout cela. Chose étrange - et cependant si claire - que je ne continuerai à croire qu'à condition de continuer à la mériter. Il y a là une connexion merveilleuse<sup>386</sup>.

Quelle est cette donnée absolue qui nous permet de transcender notre expérience présente ? Transcender l'épreuve du temps n'est pas pour lui s'élever jusqu'à un *totum simul*<sup>387</sup>, une idée vide parce qu'elle demeure extérieure, et par ce fait même se trouve dévitalisée, mais comme il le dit d'abord très vaguement, c'est « ... participer d'une façon de plus en plus effective à l'intention créatrice qui anime l'ensemble »<sup>388</sup>.

Une dimension nouvelle est apparue à Marcel ; celle de la grâce :

Le 5 mars (1929). - 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, (...). 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.

Sa métaphore de la lecture pour déchiffrer l'énigme de l'alternance entre la discontinuité et la continuité temporelle et leur rapport lui semble désormais un *totum simul* qui se décompose, il prend l'improvisation musicale comme illustration de sa pensée :

Le 6 mars (1929) - (...). Supposons que j'assiste à une improvisation I. Je prends conscience successivement des phases de cette improvisation ; il peut se faire que ces phrases m'apparaissent discontinues ; mais il est possible aussi que je reconnaisse l'unité de cette improvisation, sans cependant qu'elle puisse m'être donnée à proprement parler comme objet, puisque c'est une improvisation (...). Cette reconnaissance qui se produit dans le cas de l'improvisation est au fond déjà une certaine participation, c'est-à-dire qu'elle ne peut se produire que si en quelque façon je suis à l'intérieur<sup>389</sup>.

---

<sup>385</sup> Cf. *E.A.I.*, 44.

<sup>386</sup> *E.A.I.*, 15. (28 février 1929). Nous remarquons dans ce texte un aspect spécifiquement religieux du mot grâce chez Marcel. Comme chrétien, il a pu témoigner de son expérience de la grâce surnaturelle. (Ce texte est écrit quelques semaines avant son baptême).

<sup>387</sup> *E.A.I.*, 18.

<sup>388</sup> *E.A.I.*, 19.

<sup>389</sup> *Ibid*; 15-17.

En écoutant une mélodie, nous suivons sa durée d'une façon intégrale sans tenter l'analyse des phénomènes musicaux complexes. Nous pouvons dire que les instants de la mélodie n'existent que dans la mesure où ils se fondent dans la durée qui, dans la mélodie, est essentiellement continuité.

Il est évident que l'homme a toujours la possibilité de renier une « participation » en s'accommodant du rôle de simple auditeur ; alors la composition musicale risque de lui paraître un simple tintamarre. En fait, la durée de l'homme ne peut être appréhendée que goutte à goutte. Elle est intermittente et fragmentaire. Le sens de la vie ne nous est jamais donné d'un seul coup en une vue panoramique. Les actions successives de notre vie, les brisures et les trous entre les moments pleins qui sont des moments de grâce, devront être surmontés par un acte appelé promesse, engagement, fidélité. Ce sera l'occasion pour Marcel de citer la célèbre phrase de Nietzsche : « l'homme est le seul être qui fasse des promesses ». Pour sa part, il a voulu faire acte de participation et il a choisi l'engagement dans le christianisme, à l'appel de François Mauriac. Sa conversation le confirme dans son désir d'adhérer toujours à la réalité concrète, c'est-à-dire désir d'approfondir la présence de l'ici et du maintenant.

C'est précisément avec le sentiment de la proximité de Dieu que l'ici et le maintenant sont évoqués. Le mouvement de l'homme vers l'élévation, vers Dieu, est contrebalancé par un mouvement en profondeur, vers le centre de l'univers que je suis, moi, conscience obscure, perdu en tel point de l'histoire, en tel point de l'univers. C'est dans le présent que, par notre engagement, nous pourrions trouver le bonheur, en rencontrant l'être profond à la suite de ce double mouvement, expression de notre liberté.

C'est d'ailleurs dans ce double mouvement que se situe toute la mystique du travail, mystique qui se nourrit des thèmes de la joie et de la liberté dans la création. Bien que ce ne soit pas dans le travail lui-même que réside la joie, elle existe dans la satisfaction au sens profond : celle du devoir accompli, de la difficulté surmontée, du sacrifice de soi accepté.

### **I.3 L'incarnation de la personne : création et transcendance**

La personne ne se laisse pas concevoir en dehors de l'acte par lequel elle se crée. Sa vocation et son engagement manifestent en cet acte la double exigence : transcendance et incarnation qui se vérifient en toute création humaine. Pas d'accomplissement pour l'homme sans création puisque « l'être est accomplissement »<sup>390</sup>.

Créer, au plan humain, ne signifie pas « tirer de rien » ni même « produire ». Le voeu créateur implique décision et participation active. De ce fait, la création ne peut être arbitraire. Il ne dépend jamais uniquement de « moi » de créer. La création personnelle ne naît pas du néant mais de l'existence ; elle doit s'achever, non pas dans l'isolement, mais dans la communion. Ce qu'il appartient à la personne de créer n'est pas un ouvrage extérieur ; en vérité, c'est la personne elle-même qu'elle crée à travers la gestation de l'œuvre d'art ou tout autre processus créateur. Cette création ne peut être assimilée ou possédée par la suite. Il n'y a pas de création hors d'un certain mystère qui enveloppe le créateur et sourd à travers lui. Ce que nous appelons création est une « libération de l'inexposable »<sup>391</sup> et au fond, une médiation au sein de laquelle, comme l'ont vu les romantiques, passivité et activité s'unissent et se fondent :

Ce qui est essentiel chez le créateur, c'est l'acte par lequel il se met à la disposition de quelque chose qui sans doute en un certain sens dépend de lui pour être, mais qui en même temps se présente à lui comme au-delà de ce qu'il est et de ce qu'il peut se juger capable de tirer directement et immédiatement de soi<sup>392</sup>.

Lorsque nous comparons la personnalité à une œuvre d'art à créer, nous voulons dire seulement que toutes les deux sont des réalisations intérieures qui « se suspendent en quelque manière à un ordre qui les dépasse »<sup>393</sup>. Qu'il s'agisse de l'artiste, du dramaturge, de l'homme moral, du savant ou du saint, la création ne s'accomplit jamais purement et simplement dans l'enceinte du « moi ». Elle n'est possible qu'à partir d'une certaine saisie du sujet par une réalité transcendante, perceptible intérieurement. Cette réalité se présente à moi en même temps comme indépendante par rapport à mon vouloir propre et comme tributaire de l'acte par lequel je la fais passer à l'être. C'est une découverte et une invention dans l'ordre qui dépasse la création. Marcel ajoute qu'il y a là une

---

<sup>390</sup> *M.E.II.*, 60.

<sup>391</sup> *E.A.I.*, 169.

<sup>392</sup> *H.V.*; 31.

<sup>393</sup> *Ibid.*.

contamination mystérieuse, une continuité perpétuelle entre la découverte et l'invention. La personnalité ne se laisse pas concevoir en dehors du fait qu'elle se crée :

Elle se saisit bien moins comme être que comme volonté de dépasser ce que tout ensemble elle est et elle n'est pas, une actualité dans laquelle elle se sent à vrai dire engagée ou impliquée, mais qui ne la satisfait pas : qui n'est pas à la mesure de l'aspiration avec laquelle elle s'identifie. Sa devise n'est pas Sum, mais Sursum<sup>394</sup>.

Loin d'adhérer à un certain romantisme qui consiste à déprécier systématiquement ce qui est, l'expérience nous montre qu'une destinée humaine est un compromis toujours précaire et instable entre l'existence où chacun se trouve engagé et ce qu'il entreprend de devenir. L'amour de la vérité ne se réduit pas à une pure volonté d'accord avec soi-même. Il y a prise réciproque de l'être et de l'esprit et c'est par rapport à cette prise que ma liberté même s'ordonne. Mon acte est créateur et je découvre en lui ma liberté dans la mesure où je m'y engage. C'est-à-dire dans la mesure où j'engage l'aspect de moi-même qui est en relation avec le transcendant et auquel incombe la tâche requise pour que je devienne un être. Entre moi et mon être, il y a toujours un intervalle à réduire.

Créer, est-ce toujours créer au-dessus ou au-delà de moi ? Il est impossible de penser l'ordre personnel sans penser en même temps ce qui est au-delà de lui comme une réalité supra-personnelle qui préside à toutes ses initiatives, qui est à la fois son principe et sa fin, son alpha et son oméga. C'est dans des moments d'illumination très rares que le mystère de l'engagement nous apparaît concentré dans un instant privilégié, décisif. Marcel nous oriente vers la profondeur. C'est dans le texte suivant de Gustave Thibon - cité d'ailleurs par notre auteur lui-même, car il exprime bien sa pensée - que nous pouvons reconnaître une autre affinité entre celui-ci et saint Augustin : « Tu nous as fait pour toi et notre cœur est sans repos jusqu'à temps qu'il repose en toi »<sup>395</sup>.

Tu te sens à l'étroit. Tu rêves d'évasion. Mais prend garde aux mirages. Pour t'évader, ne cours pas, ne te fuis pas : creuse plutôt cette place étroite qui t'est donnée : tu y trouveras Dieu en tout. Dieu ne flotte pas sur ton horizon, il dort dans ton épaisseur. La vanité court, l'amour creuse. Si tu fuis hors de toi-même, ta prison courra avec toi et se rétrécira au vent de ta course : si tu t'enfonces en toi-même, elle s'évadera en paradis<sup>396</sup>.

---

<sup>394</sup> *Ibid*; 32.

<sup>395</sup> Saint Augustin, *Confessions*; op. cit, p.3.

<sup>396</sup> *H.V.*, 34.

La réponse qu'obtient sa supplication dévoile la vocation essentielle de l'homme, celle d'un séjour définitif en Dieu, au terme d'une quête dans l'angoisse. Dans l'ordre terrestre, l'homme ne peut atteindre à la stabilité que s'il garde conscience de son statut de nomade et reste braqué sur un au-delà. L'âme avec son cortège d'inquiétude l'accompagnant dans son voyage, ne pourra se mettre en route que dans un grand mouvement d'espérance.

On ne saurait nier, en effet, que la découverte de la foi fut en quelque sorte pour Marcel l'aboutissement normal, l'épanouissement de toutes ses recherches philosophiques ou mieux encore, comme il l'a dit lui-même, la révélation « d'un monde qui était là entièrement présent et qui affleure enfin »<sup>397</sup>. C'est pourquoi l'existence humaine ne fut jamais pour la réflexion marcellienne qu'un terrain d'envol d'où il importait de décoller pour faire cette reconnaissance infiniment précieuse et essentielle du mystère ontologique.

En accédant au mystère de la foi, Marcel a aussi acquis une conscience de plus en plus claire du rôle de la volonté à maintenir l'homme dans un certain état, l'état de la grâce :

Il s'agit de se maintenir dans un certain état qui, sur le plan humain, correspond à la grâce. En ce sens, c'est essentiellement une fidélité, la plus haute qui soit. Ceci je l'ai reconnu immédiatement, dès le 25 février, avec une netteté foudroyante<sup>398</sup>.

Mais les difficultés, les doutes ne lui ont pas été épargnés. Il doit traverser des périodes « pénibles » semées d'obstacles, d'ailleurs difficiles à repérer :

Et ce qui me soutient le plus, c'est la volonté de ne pas être du côté de ceux qui ont trahi le Christ, ou simplement avec les aveugles<sup>399</sup>.

Voilà « le grand engagement » de Marcel : pour être sauvé, il participe à la vie, il s'engage dans la vie, il combat toutes les menaces d'un monde gouverné par le devenir. C'est peut-être dans ce choix entre le salut et la perdition que réside notre liberté :

Il est clair que le salut ne peut pas ne pas être pensé comme lié directement ou non à une certaine volonté (...). Une question capitale serait de savoir s'il n'en est pas de même pour la perdition<sup>400</sup>.

---

<sup>397</sup> *E.A.I.*, 16.

<sup>398</sup> *Ibid*; 24.

<sup>399</sup> *Ibid*; 26.

<sup>400</sup> *E.A.I.*, 29.

#### **I.4 Le domaine du connaître**

Le premier support, signe de la personne libre était l'engagement ou bien l'acte de l'engagement. Le second support serait donc le connaître. C'est à un existant concret, non à un esprit universel, que la transcendance est sensible. Il s'agit bien d'introduire la foi en philosophie. Cette audacieuse démarche a des précédents célèbres : Pascal et le coeur, Kant et la croyance rationnelle, Kierkegaard et la passion infinie. Mais chacun des ces philosophes pose la question du statut métaphysique de cette expérience. La philosophie reste toujours réflexion, pensée.

Quel type de réflexion, quel type de pensée peut avoir la rigueur et l'extrême lucidité que la philosophie requiert, sans réduire cette expérience précieuse ? L'élaboration de cette question a conduit notre philosophe à une réflexion seconde, comme nous l'avons montré, et elle l'a aussi conduit à la distinction du problème et du mystère.

Le statut des expériences de transcendance par rapport à la pensée se clarifie en élaborant le thème du recueillement chez notre auteur, thème qui tient compte de la tension entre existence et être, condition humaine et transcendance. Le transcendant, nous l'avons constaté, n'apparaît qu'à un être personnel et qu'à l'occasion de relations entre personnes. Il est lui-même le Toi suprême.

L'acte de connaissance est-il suspendu à un acte de foi ? Est-il un savoir rationnel de type cartésien ou l'opposition brutale de ces deux actes ? Pour répondre à cette question, il faudra savoir dans quelle mesure Marcel réussit à entrevoir la possibilité d'une restauration de la connaissance intellectuelle<sup>401</sup>.

Notre réponse sera partielle pour le moment : c'est dans la prière, dans l'invocation, que la philosophie est conduite à l'idée du Toi suprême par l'opposition du « penser à ... (toi) » et du « penser (une structure, un lui, une essence) ». Dans la prière nous est révélé un sens, un enjeu, l'invocation d'un Toi.

Nous traiterons ce domaine du connaître avec le thème de l'espérance, dans le dernier chapitre.

---

<sup>401</sup>J.M., 144, 159.

## II La fidélité

### II.1 La permanence de l'être

La réflexion seconde intervient en vue de mettre à nu les postulats qui animent « une éthique de la sincérité pure »<sup>402</sup>, une conception cinématographique de la durée intérieure qui est la négation même de la personnalité. Il en résulte que le futur que j'engage n'est pas un pur événement, comme un accident qui me ferait autre. Au contraire, par son côté audacieux, la promesse m'engage dans un processus créateur où ma volonté de ne pas remettre en question mes décisions intervient dans la détermination même de l'avenir : elle obture des possibles qu'elle rejette au rang de la tentation. C'est bien pourquoi il n'est pas de promesse sans risque, car je ne peux m'éclairer sur mes propres possibilités qu'en m'engageant. Marcel déclare : « le mensonge s'installe au cœur même de ma vie »<sup>403</sup> parce que le présent s'arroge une sorte « d'éternité de droit ».

Certes, la fidélité ne saurait être une « modalité de l'orgueil et de l'attachement à soi-même »<sup>404</sup>. Effectivement, la fidélité s'obscurcit. Il faut rejeter le piège de la dialectique<sup>405</sup>. Marcel, on l'a vu, s'est posé la question de l'existence d'un lien primitif rompu par un vœu, lien qui est moi-même et non pas mon être. Il ajoute :

Ce lien primitif ne peut être que ... la fidélité envers moi-même. Car n'est bien moi-même que je trahis, .... Moi-même : non pas mon être, mais bien mon devenir ...<sup>406</sup>.

En résumé, le lien primitif est la fidélité à soi-même qui aboutit soit à une attitude orgueilleuse, soit à un refus de s'enchaîner. Nous entrevoyons ainsi une issue à l'impasse de la fidélité fondamentale qui n'est pas la fidélité à soi-même mais à une loi qui règle les caprices :

C'est à cette loi, à cette unité qu'il s'agit pour moi de demeurer fidèle. (...) Cette unité c'est moi, (...) - qui exige sa propre permanence. Fidélité non pas à un devenir, (...), mais à un être que je ne vois pas la possibilité de distinguer de moi<sup>407</sup>.

---

<sup>402</sup> E.A.I., 60.

<sup>403</sup> *Ibid*; 61.

<sup>404</sup> *Ibid*; 66.

<sup>405</sup> *Ibid*; 63.

<sup>406</sup> *Ibid*.

<sup>407</sup> E.A.I., 64.

Là, cependant, se trouve le centre de la difficulté. De quelle nature devra être cette permanence, afin de ne pas résoudre l'engagement en obéissance aveugle, en dictature arbitraire que je prétendrais exercer sur mes actions futures au nom d'une actuelle disposition de l'âme ? L'acte qui enchaîne mon avenir doit supposer aussi quelque chose d'inconditionné et d'inchangeable. Mais s'il est indéniable que nous avons repéré un certain élément ontologique de la fidélité, il reste à voir si cet élément que l'on nomme constance est suffisant pour assurer solidement le fondement de la fidélité. Cette volonté de non-remise en question, cette identité du vouloir que nous avons reconnue être à la base de la fidélité ne fait-elle pas aboutir à une caricature de la fidélité véritable, à un formalisme pur ? Ne reposera-t-elle pas en fin de compte sur un orgueil obstiné, sur un attachement entêté à soi-même ?

La fidélité est donc liée à la reconnaissance d'une permanence ontologique, non pas conçue comme celle d'une essence ou d'un arrangement formel, mais comme celle qui dure et implique l'histoire<sup>408</sup>. Sur un « moi formel », on ne bâtit qu'une vertu dévitalisée, la *constance*, non la fidélité. Quand je pense à un ami fidèle, ce n'est pas sur l'irréprochable cohérence interne de ses desseins que je compte, mais sur une indéfinissable présence qui dépasse la rectitude du « faire » et met en jeu la disponibilité de « l'être ». En outre, ce moi formel ne se soutient pas et ne se continue que par une crispation de la volonté. Derrière la constance se cache cet attachement de l'âme à sa gloire qui n'est que la forme la plus sèche, la plus tendue, la plus crispée de l'amour de soi. Le défaut à éviter est de confondre la constance avec l'humilité et la patience de la fidélité.

Donc, le principe de permanence n'est pas dans le vouloir propre, mais dans l'être qui le lie intérieurement. Nous pouvons dire : dans la fidélité, le centre de référence se déplace effectivement du « moi » à l'être qui l'investit. Par l'engagement se posant comme transcendant aux fluctuations du devenir, « aux apports possibles de l'expérience »<sup>409</sup> et par sa liaison à une ignorance fondamentale de l'avenir, la fidélité est

---

<sup>408</sup> E.A.I., 118-119.

<sup>409</sup> *Ibid*, 52.

une « façon de transcender le temps en raison même de ce qu'il a pour nous d'absolument réel »<sup>410</sup>.

À la limite, le problème de la fidélité se conjugue avec le problème de la mort et ce dernier coïncide avec celui du temps dans ce qu'il a de plus aigu, de plus paradoxal. La fidélité, saisie dans son essence métaphysique, peut ainsi apparaître comme le seul moyen d'une victoire efficace sur le temps :

La fidélité ne s'affirme vraiment que là où elle défie l'absence, où elle triomphe de l'absence, et en particulier de cette absence qui se donne à nous - peut-être, sans doute, fallacieusement - comme absolue et que nous appelons la mort<sup>411</sup>.

L'issue ne peut être que vers la hauteur. S'il y a un engagement absolu, il s'adresse à un objet absolu :

... à la racine de l'engagement, il y a une certaine appréhension fondamentale: ...En tout cas cette appréhension doit porter sur l'être ou sur un être<sup>412</sup>.

L'engagement véritable, en effet, se présente comme inconditionnel au moins partiellement, ce qui suppose une certaine identité à travers le temps faisant fonction de puissance responsable par rapport à certains éléments du moi « à domestiquer ». À ce point de la réflexion, l'accentuation de la volonté et du risque m'invite à chercher dans la volonté d'accord avec moi-même, le principe permanent qui fait l'armature de la promesse :

Il n'y a donc d'engagement possible que pour un être qui ne se confond pas avec sa situation du moment, et qui reconnaît cette différence entre soi et sa situation, qui se pose par conséquent comme en quelque façon transcendant à son devenir, qui répond de soi<sup>413</sup>.

Aucun engagement n'est possible si nous-mêmes, nous coïncidons parfaitement avec notre vie. Partant de l'insistance mise sur la nécessité de l'incarnation dans l'accomplissement de soi, on ne doit pas conclure qu'il faille s'y identifier, s'y engouffrer. Tout d'abord, Marcel remarque qu' « il n'y a pas d'engagement sans position au moins implicite d'une certaine identité »<sup>414</sup>. Il n'y a donc pas d'engagement sans une identité supratemporelle du « moi », quel que soit le caractère de cette identité. Plus cette identité

---

<sup>410</sup>*Ibid*; 57.

<sup>411</sup>*E.P.C.*, 228.

<sup>412</sup>*Ibid*; 52.

<sup>413</sup>*Ibid*; 50.

<sup>414</sup>*E.A.I.*, 52.

dépend de la volonté, plus elle se dévoilera faible et purement formelle. Plus on s'axera sur l'être dans sa transcendance, moins cette déception sera concevable. N'est-il pas clair, demande-t-il, qu'une certaine appréhension fondamentale ne puisse être que d'ordre religieux ?

Nous touchons enfin au problème le plus grave : comment parler d'engagement « inconditionnel » si tous nos actes sont conditionnés par la spatio-temporalité de notre existence ? L'engagement, tel que nous l'envisageons, risque de perdre son essence qui est le projet, la confiance dans un avenir imprévisible. Comme en mathématiques, le passage aux limites, le cas extrême, nous aidera peut-être à sortir de cette impasse. L'engagement peut-il être absolu ? Oui, s'il est dégagé de toute spatio-temporalité. Ainsi le philosophe insiste-t-il pour dire que :

Ce que j'entrevois, c'est qu'à la limite il existerait un engagement absolu qui serait contracté par la totalité de moi-même, ou tout au moins par une réalité de moi-même qui ne pourrait être reniée sans un reniement total, et qui s'adresserait d'autre part à la totalité de l'être et serait pris en présence de cette totalité même. C'est la foi<sup>415</sup>.

Et la fidélité ? Peut-elle être absolue ?

La fidélité suppose un inaltérable, elle doit se baser sur *l'être même*, sur Dieu :

Acte de transcendance avec contrepartie ontologique qui est la prise de Dieu sur moi.  
Et c'est par rapport à cette prise que ma liberté même s'ordonne et se définit<sup>416</sup>.

Nous accédons ainsi à un nouveau niveau de fidélité : celui envers « Dieu lui-même évoqué - ou invoqué - dans sa vérité »<sup>417</sup>. S'il n'y a de fidélité qu'envers une personne absolue, ne faut-il pas, alors, conclure que la fidélité absolue envers une créature suppose « celui devant qui je me lie »<sup>418</sup>.

## **II.2 La fidélité comme gage de notre liberté**

Ayant remarqué que l'homme ne peut se débarrasser de son engagement existentiel dans le monde, Marcel oppose deux attitudes fondamentalement différentes: celle du saint et celle du spectateur passif. Tandis que ce dernier fuit la misère des autres dans une sorte

---

<sup>415</sup> *E.A.I.*, 55.

<sup>416</sup> *Ibid* ; 249.

<sup>417</sup> *Ibid*; 249.

<sup>418</sup> *E.A.I.*, 120.

de désertion, le premier les surmonte par ce que Marcel appelle, une « participation absolue ». Pour le spectateur, la notion de fidélité reste étrangère telle une prétention scandaleuse. Ce qui, du dehors, paraît au spectateur être un cercle, est intérieurement vécu par le saint comme une croissance et un approfondissement. Il se réfère au Christ qui a donné l'exemple le plus illustre d'un tel engagement.

Au terme de cette dialectique, nous trouvons le fondement de la fidélité irrécusable. La fidélité n'est possible que sur la base d'une référence, au moins implicite, qui la fonde et la cimente de l'intérieur. Cette référence au Toi absolu ou au Recours absolu se situe dans l'axe d'un acte de foi ou du moins laisse apparaître sa possibilité. Dès lors, par un renversement de perspective, il s'agit non plus de se demander comment la fidélité est possible, mais de voir :

Comment à partir de cette Fidélité absolue que nous pouvons bien appeler simplement la Foi, les autres fidélités deviennent possibles, comment c'est en elle - et sans doute en elle seule - qu'elles trouvent de quoi les garantir <sup>419</sup> ?

C'est dans la fidélité que se révèle la continuité entre le personnel et le transcendant, le « toi empirique » et le « Toi absolu », le mystère de la communication et le mystère de la foi. Marcel n'a jamais douté que le chemin de la diversité des êtres ne fût aussi celui de l'être<sup>420</sup>. Refusant le dilemme de l'être singulier ou l'être en soi, il se porte d'emblée à leur jonction.

Certes, le reniement de nos actes est toujours possible ; cela résulte de notre liberté. Mais puisque l'objet de la foi est Dieu et que Dieu est absolu, un tel reniement ne pourrait coïncider qu'avec ma chute. La déception est la marque de la déficience de l'homme. La fidélité au « vouloir être » est sujette à toutes sortes de dégradations ; cela ne peut être expliqué que par une chute, ma chute. La fidélité à soi reste possible bien qu'elle reste sujette à l'éclipse. Tout engagement, pas seulement celui à l'égard de Dieu, continue le philosophe, garde « une certaine *prise* sur nous » ; prise exercée par la réalité, ce qui montre que la fidélité est liée à une ignorance fondamentale de l'avenir. Sans cette ignorance de l'avenir, l'engagement perdrait son caractère qui est d'être projet. La fidélité

---

<sup>419</sup> *E.P.C.*, 250.

<sup>420</sup> *Ibid*; 247.

est d'abord union à soi, car elle crée en moi cet être véritable que je veux être, que je m'engage à être.

La fidélité comprise par le biais de la promesse ou de l'engagement qu'elle enveloppe, nous a manifesté certaines choses typiques de l'homme. L'homme n'est pas un être purement naturel puisqu'il transcende la nature en quelque sorte par cette percée sur le temps et que, loin d'être soumis ou laissé entièrement à la poussée de mécanismes aveugles, il est capable d'une certaine maîtrise intérieure et extérieure. Il est capable d'agir sur eux et de réagir ; il peut choisir, se choisir et se créer à travers eux, faire être en lui ce qui n'existait qu'à l'état de sollicitation ou de possible. L'impératif « deviens ce que tu es », trouve ici une illustration. Sur cette inconnaissabilité, j'ai cependant à construire ma vie. Car ce qui compte réellement pour *mon être* n'est pas ce qui m'est imposé ou proposé par ma situation existentielle, ce ne sont pas les possibilités ou les tentations qui dorment ou grouillent en moi, c'est ce que je veux en faire, c'est ma réaction personnelle profonde.

« L'ordre vivant » ne sera restauré qu'aux dépens de l'ordre naturel, par une conquête de soi dans la durée qui reliera les vides et les pleins, le vivre et le survivre, et créera une fidélité où manque la continuité. L'instant même où l'éternité transperce le fini ne présente aux yeux de Marcel que la valeur d'un amorçage.

### **II.3 Aspects de la fidélité**

Les résultats apparents restent toujours incapables d'atteindre l'être dans sa perpétuelle création. Il est nécessaire de disposer, pour cela, de quelques notions essentielles dépendantes les unes des autres. Quatre aspects assurent précisément la perpétuité du caractère de la fidélité sous la mobilité des états d'âme : la disponibilité, la perméabilité, la création et l'identité.

#### **1. Disponibilité**

L'ignorance de l'avenir fait aussi distinguer l'engagement du désir. Ce que je désire est déjà donné sur un certain plan, mais cela m'est inaccessible pour le moment : je pourrai y accéder dans quelque temps. Ce à quoi je m'engage n'est pas encore donné, car

c'est toujours envers un être que je m'engage et « l'essentiel d'un être est précisément de n'être donné ni à autrui ni à lui-même ». Marcel ajoute : « Il me semble qu'il y a là quelque chose d'essentiel et qui définit la spiritualité même »<sup>421</sup>.

Mais si un être n'est pas donné à lui-même, peut-il être disponible ? Il y a une part de notre être qui nous échappe presque toujours. S'il n'y a que les états de conscience toujours changeants qui nous soient accessibles, comment parler « de l'être comme lieu de la fidélité »<sup>422</sup>? Ne peut-on pas dire que tout engagement est un acte relatif auquel on ne peut guère attribuer une valeur absolue que dans la mesure où l'on sait que c'est grâce à la disponibilité de la personne que l'engagement peut être pris ?

L'être fidèle est disponible, c'est-à-dire qu'il est consacré à une valeur, il s'est donné à une tâche et y enrichit son être, le faisant valoir selon sa vocation. Cet être disponible est capable de réaliser quelque chose, de se créer, d'y aider les autres. Mais la fausse disponibilité est celle qui refuse de s'engager par crainte d'y perdre, qui s'interdit de choisir aucune option, qui ne crée donc rien et par conséquent ne fait rien de sa vie. N'appartenir à rien ni à personne n'aboutit nullement à la réussite ontologique que Marcel nomme le salut, mais conduit à la lâcheté devant le devoir-être qui est le refus de recevoir/donner.

## **2. Perméabilité**

La plupart des engagements sont perméables aux difficultés qui s'opposent à leurs réalisations, mais ce n'est pas par ceux-là que nous affirmons notre être. Chaque engagement peut reposer sur une méconnaissance de la situation réelle et des intermittences qui font voir que ma disposition intérieure n'était sans doute pas inaltérable. Seulement, en m'engageant, je décide qu'il ne sera pas tenu compte « de cette altération éventuelle », c'est-à-dire que je deviens intérieurement perméable aux fluctuations. Je ne suis pas réfractaire aux oppositions qui me traversent. Est-ce une trahison ? La fidélité est accueil libre du don et engagement à collaborer activement. Réceptivité et activité ne font ici qu'un. La fidélité créatrice consiste à se maintenir

---

<sup>421</sup>E.A. I., 57.

<sup>422</sup>Ibid; 49.

activement en état de perméabilité, c'est-à-dire une sorte d'échange mystérieux entre l'acte libre et le don par lequel il lui est répondu<sup>423</sup>.

### **3. Création**

L'exercice de la fidélité est une lutte créatrice contre la trahison toujours possible qui nous évitera une déception amère. La création apparaîtra en remontant cette pente de dégradation malgré toutes les déceptions, toutes les rancunes contre soi et contre autrui qui sont les fruits habituels des promesses prématurées. La trahison est une fidélité reniée et l'être infidèle présente une attitude particulière qui est l'indisponibilité. Cette indisponibilité consiste à se renfermer sur soi, à se couper du monde et par cela même à trahir sa vocation. L'infidélité et l'indisponibilité sont semblables au désespoir et au pessimisme. Dans chaque cas, on en vient à traiter sa vie ou son être comme un avoir. Ce qui mène à la vacuité ontologique, à l'angoisse, même au suicide. C'est par la lutte, la remontée de la pente, en un mot par la création que la fidélité pourra s'assurer.

### **4. Identité**

Tout engagement est une réponse<sup>424</sup>, qui ne peut donc être gratuite. Reste à affirmer son identité à travers le temps, c'est-à-dire à transcender son devenir, c'est dire être une personne. Cette unité profonde qui se cherche par-delà le déroulement du devenir est mon être véritable qui exige sa permanence non pas figée mais éternelle. Je choisirai donc la fidélité, non plus à un « devenir », ce qui n'a pas de sens, mais à *l'être* que je ne puis distinguer de moi. Il semble donc que la personnalité de l'homme s'éprouve dans les engagements. C'est l'acte qui crée la personne. Dans l'instant nous ne sommes plus qu'une « fonction ». La victoire sur le temps qui est au coeur de l'engagement et de la fidélité, n'est-elle pas, par opposition à l'intermittence du rythme des humeurs, la marque distinctive de la spiritualité, la première manifestation de mon éternité ? Ma conduite dans l'épreuve de la vie sera toute entière colorée par cette décision ; ainsi je collabore activement à ce que je serai. Je pourrai dire : malgré l'apparente contradiction des termes,

---

<sup>423</sup>P.A., 81.

<sup>424</sup>E.A.I., 55.

mon être authentique ou mon être éternel, celui qui transcende l'opposition entre l'instant figé et le flux temporel, est également l'être que moi-même librement je crée. Marcel affirme vigoureusement la solidarité entre la philosophie de l'être et la philosophie de la liberté. Je suis, ou plus exactement je serai ce que je veux être, ce que je m'engage à être.

#### **II.4 L'indisponibilité paralyse la fidélité**

Marcel remarque à propos de l'indisponibilité :

Approfondir la notion d'indisponibilité. Il me semble qu'elle correspond à ce qui constitue le plus radicalement la créature comme telle. Je me demande, de ce point de vue, si on ne pourrait pas définir la vie spirituelle tout entière comme l'ensemble des activités par lesquelles nous tendons à réduire en nous la part de l'indisponibilité. Connexion entre le fait d'être indisponible et le fait de se sentir ou de se juger indispensable<sup>425</sup>.

Être indisponible, c'est se crisper sur cette attitude, c'est adhérer à soi-même, c'est quelque chose de plus primitif et de plus radical que l'amour de soi. Le grand danger qui en résulte est que l'homme s'installe dans la vie et qu'il devienne « le centre d'une sorte d'espace mental qui se dispose suivant des zones concentriques d'adhérence décroissante, d'intérêt décroissant, et à cette adhérence décroissante correspond une indisponibilité croissante »<sup>426</sup>. Cet espace mental fermé abouti au désespoir. Marcel ajoute pour nous montrer la validité de son jugement :

Mais surtout le fait de la sainteté réalisée en certains êtres est là pour nous révéler que ce que nous appelons l'ordre normal n'est sans doute d'un certain point de vue que la subversion d'un ordre précisément opposé<sup>427</sup>.

Une telle indisponibilité, une telle concentration sur soi peut être non pas stérile mais « nuisible » et en fin de compte « destructrice » si elle porte sur mon perfectionnement considéré comme aménagement intérieur à réaliser et non pas sur « un rapport à instaurer soit avec Dieu, soit avec mon prochain... »<sup>428</sup>. Toute possession peut devenir une obsession ou bien comme le dit l'auteur, « Il y a aliénation dès le moment où il y a obsession, où il y a idée fixe »<sup>429</sup>. L'homme indisponible est celui qui ne se

---

<sup>425</sup> *E.A.I.*, 85-86, *M.E.II.*, 182, *E.P.C.*, 85.

<sup>426</sup> *E.A. I.*, 87.

<sup>427</sup> *Ibid* ; 88.

<sup>428</sup> *E.P.C.*, 86.

<sup>429</sup> *M E II.*, 115.

maintient pas ouvert à l'autre, celui qui n'est pas susceptible de contact avec la réalité. Un tel être peut succomber facilement à la tentation de l'ennui et c'est pour fuir cet ennui qu'il cherchera la distraction (le besoin de distraction est lié à un certain reflux de la vie). Le « moi » indisponible, le « moi » vivant dans un temps « congelé », pour employer un terme de notre philosophe, « s'éprouve comme un vide béant, insupportable, et dont il lui faut se protéger à tout prix » ? Cet état d'âme est saisi dans ce qu'on pourrait appeler sa négativité positive c'est-à-dire « l'inespoir »<sup>430</sup>, comme élément rongeur et paralysant : « Cet inespoir qui s'oppose à l'espérance comme la crainte s'oppose au désir, c'est vraiment la mort dans la vie, la mort anticipée »<sup>431</sup>. La distinction entre la disponibilité et l'indisponibilité est aussi celle du temps ouvert et du temps clos, et peut-être est-ce aussi celle de l'espérance et du désespoir.

### **II.5 Portée métaphysique du lien des deux fidélités**

Ces quelques réflexions sur la fidélité nous laissent apercevoir que celle-ci est une vertu de la vie privée, ce qui la rend difficilement compréhensible à la philosophie rationaliste qui tend à placer le dévouement aux abstractions au-dessus du dévouement aux personnes. Par contre, une philosophie de l'existence qui a donné sa vraie mesure à l'histoire peut proclamer que les hauts moments de la communication sont d'ordre privé et non public. Elle rappelle à la philosophie sociale que les relations privées ont plus de densité, de poids ontologique que le lien civil ou économique qui n'accèdent pas au niveau du « toi ».

Mais il arrive que notre auteur évoque le conflit possible entre les deux fidélités (à toi et à Toi) et même qu'il qualifie la fidélité de « paradoxe métaphysique »<sup>432</sup> qui se développe de deux façons.

---

<sup>430</sup> Marcel, parlant de l'angoisse de se sentir livré au temps, distingue désespoir et inespoir comme suit : « Cette angoisse enveloppe un inespoir (Unhope : l'expression se rencontre dans un poème de Thomas Hardy) qui par rapport à un objet déterminé se change inévitablement en désespoir. Par opposition avec tout cela s'interroger sur l'insouciance », *E.A.I* ; 91. Il semble que l'inespoir soit plus passif que le désespoir : celui-ci est un acte de capitulation par lequel un être « se défait ».

<sup>431</sup> *E.P.C.*, 87.

<sup>432</sup> *Ibid.*, 248.

La réflexion sur la portée métaphysique de cette analyse met en valeur la tension entre les deux fidélités et lui attribue la qualité d'être constructive et féconde. En effet, quand le rapport à Dieu se résorbe dans la subjectivité et apparaît comme trop intérieur, la fidélité à une personne la décentre en moi ; quand le rapport à cette personne, détaché de l'affirmation ontologique, se dissout dans l'idée ou l'idole que je m'en fais, la relation religieuse l'arrache encore à moi-même. Ainsi se sauvent mutuellement la foi et la communication.

N'avoir ni trêve ni repos, entre les deux fidélités, la transition est reconnue dans la mort de l'une à l'autre. Le mort, c'est le « toi » qui a quitté la sphère de la communication visible, c'est le « toi » qui a défié la destruction de l'absence pour entrer dans le flux de l'amour et de son mystère invérifiable, le mystère du toi et de Dieu. Donc, ce n'est pas du tout un armistice, mais un lien ininterrompu. Si la mort maintient le mystère dans sa signification nourricière, c'est que ce mystère n'est pas l'inconnaissable des agnostiques, c'est-à-dire une lacune du connaître ; c'est une plénitude.

Loin de toute prétention, loin de tout volontarisme, Marcel prend l'acte de fidélité comme un acte de foi et aussi comme un acte volontaire. Il y a là pour lui une mystérieuse relation entre la grâce et la foi et là où toute relation de ce genre fait défaut, il n'y a place que pour une ombre de la fidélité, une contrainte peut-être coupable et mensongère à laquelle l'âme se soumet.

Comment arriver à approfondir la nature de cet inaltérable ? Marcel finit par refuser l'alternative entre la permanence de la disposition intérieure et le mensonge des actes, tout en admettant que la volonté seule ne suffit pas à maintenir un engagement. Il doit y avoir un autre élément inaltérable : « Nécessité de partir de l'être même, de l'engagement envers Dieu »<sup>433</sup>.

Surgissant sous cette forme, le thème de la fidélité est, en réalité, l'aboutissement de tous les efforts déployés par notre philosophe pour penser Dieu le Toi absolu :

Si un toi empirique peut être converti en un lui, Dieu est le Toi absolu qui ne peut jamais devenir un lui - sens de la prière<sup>434</sup>.

---

<sup>433</sup>EA I., 66.

<sup>434</sup>J. M., 137.

Mais il reste vrai de dire que le thème de la fidélité constitue un apport nouveau. Marcel a raison de déclarer, en parlant de la réflexion sur la fidélité dans *Être et Avoir* : « Là est le centre de tout mon développement métaphysique récent »<sup>435</sup>. La méditation sur la foi a toujours été au centre des préoccupations de notre auteur. Nous nous rappelons que ses premiers écrits visaient à dégager la foi dans toute sa pureté en refusant de l'assimiler à un savoir, de la scinder des réalités sur lesquelles elle porte. Un savoir aboutit à faire de la foi un acte vide, sans objet ni contenu :

Une tentative en quelque sorte désespérée pour échapper au fidéisme et au subjectivisme sous toutes ses formes<sup>436</sup>.

La seconde partie du *Journal*, grâce à la découverte du réalisme, restituait à la foi sa portée réelle et la faisait participer de l'immédiateté et de l'infailibilité de la sensation:

En simplifiant beaucoup, mais sans, je crois, fausser l'essentiel, je dirai d'une part que la foi s'est éclairée pour moi à partir du moment où j'ai pensé directement la fidélité ; et d'autre part, que la fidélité s'est éclairée à mes yeux à partir du toi, à partir de la présence elle-même interprétée en fonction du toi<sup>437</sup>.

Ce qu'il y a de neuf dans l'analyse de la fidélité est que la méditation sur la foi et la relation au transcendant sont liées à une expérience concrète. On assiste ainsi à une espèce d'orchestration des thèmes marcelliens où la fidélité illuminant la foi est, elle-même, éclairée par la théorie du toi.

### **III Le témoignage**

#### **III.1 Le témoignage au-delà du jugement**

On a déjà parlé des aspects de la fidélité chez Marcel et on a remarqué qu'il y a un aspect très important que Marcel n'a pas clairement développé : le témoignage. Par contre, il a mentionné d'autres aspects qui pourront l'expliquer voire la disponibilité et l'identité. Si on essaie de développer cet aspect on trouve chez Habachi, qui a réfléchi à travers Marcel, une autre dimension dans le témoignage qui explique davantage la pensée de Marcel.

---

<sup>435</sup>E. A. I., 117.

<sup>436</sup>E. P. C., 221-222.

<sup>437</sup>*Ibid.*, 222.

Pour Habachi, entre l'affirmation et le témoignage il y a une différence de niveau. « Qualitativement différent de la simple affirmation, écrit Habachi, le témoignage implique toutes les activités psychologiques du jugement en y accentuant la part de l'engagement personnel. Cette différence les distingue métaphysiquement plus que leur commune mesure ne les rapproche psychologiquement »<sup>438</sup>. L'affirmation ou le jugement reste au niveau de celui qui juge par rapport au jugé. En revanche, le témoignage comporte une troisième dimension irréductible aux deux autres qui est celle de l'*altérité*. « On porte jugement sur, témoignage-devant », dira Habachi. Le jugement sur est un acte réversible et relatif, tandis que pour Habachi, le témoignage est absolu, il est un arrêt dans le temps, mais aussi un arrêt du temps. Toutefois, un arrêt ne veut pas dire une limite ou une relativité, l'arrêt du témoignage dans le temps et l'arrêt du temps dans le témoignage lui donne son aspect de dépassement<sup>439</sup>. Le témoignage est un processus indépendant de la transformation de la durée ou du changement du temps. C'est en ce sens que Habachi dit : « le témoignage est définitif, et difficilement modifiable ». Quant à sa formulation, Habachi accorde la priorité à l'intention plus qu'à l'expression. Que celle-ci prenne un caractère social ou non (je jure que... je prends Dieu à témoin), un caractère laïque ou sécularisé (je m'engage à l'égard de la vérité), le fondamental passe à l'intérieur de l'expression et point dans sa forme extérieure. Ce qui compte c'est l'engagement total du témoin.

### **III.2 Le témoignage comme relation interpersonnelle**

Pour Habachi, malgré l'engagement intérieur et personnel, le témoignage ne peut être que social et relationnel. En outre, l'engagement s'accroît dans la mesure où le témoin espère combler la distance entre la réalité, le destinataire et lui. C'est ainsi que pour Habachi, le témoignage est à la fois personnel et social, le témoignage est une quête d'un dialogue. La nature du témoignage se différencie ainsi, voire s'oppose au contenu de la

---

<sup>438</sup>Cf. « *Témoignage et faux-témoignage* », colloque cité, p. 457. Pour Ricœur, le témoignage est au service du jugement et il l'influe. Selon lui, la constatation et le récit constituent des informations de base. En ce sens, il dit : « *Le témoignage est cela sur quoi on s'appuie pour penser que, - pour estimer que-, bref pour juger* » (« *L'herméneutique du témoignage* », dans Acte du colloque de Rome, op.cit., p.39).

<sup>439</sup>C'est ce que Castelli appelle « témoignage durant » Cf. l'introduction aux Actes du Colloque sur le Témoignage, op.cit, p. 13.

science des faits interchangeable. Le témoignage ne peut être objectivable dans une science. D'où sa réalité métaphysique : il y a à témoigner d'une réalité insaisissable qui ouvre un espace interpersonnel. Dans le lexique de Habachi, le témoignage dit un « plus ». Or la réalité de ce plus est métaphysique, un au-delà qui est au-dedans. Du coup, le témoignage est une manifestation de la réalité métaphysique des relations interpersonnelles. Toutefois, cet univers commun n'est pas tout fait, d'où le devoir de l'homme de l'accomplir et d'en témoigner<sup>440</sup>.

### **III.3 Le témoin ici et maintenant**

La relation à autrui, comme condition fondamentale et nécessaire pour le témoin, dévoile un double rapport au monde et à l'Histoire. Comment Habachi pense-t-il ce double engagement ? Et en quoi le témoin est-il le réalisateur de l'Histoire ? Nous tenterons une réponse à ces interrogations en deux temps : dans le rapport du témoin au monde et dans son rapport à l'Histoire.

Face à l'anarchiste et au partisan, Habachi dresse la figure du témoin comme le créateur de l'espace public dans la noblesse de son engagement politique et social. Même si à première vue le partisan et l'anarchiste semblent être plus impliqués dans le mouvement social, et même si on a tendance à faire du témoignage une sorte de contemplation passive, pour Habachi, c'est le contraire de cette affirmation qui est vrai. Selon le personnaliste oriental, la révolte de l'anarchiste est proche de l'attitude d'un noyé qui fait n'importe quoi pourvu qu'il survive, il est prêt à tout pour déchaîner sa violence contre l'ordre établi ; or sa présence est destructive<sup>441</sup>. Par ailleurs, le programme du parti s'impose comme une discipline. La distance entre le partisan et le parti se réduit, voire

---

<sup>440</sup>Pour Habachi le Christ est la figure du Témoin par excellence car au don infini, il a infiniment donné. C'est ce qui montre, selon Habachi, qu'en le Christ l'immanence et la transcendance se recouvrent. Le donnant et le don s'équivalent. Le don infini est infiniment donné, dira Habachi. L'illustration de ce témoignage est la croix ou l'Homme=Dieu, d'après une expression de Zundel à laquelle Habachi fait référence. Ainsi, le faux-témoignage n'est pas une fause information mais c'est une participation à une entreprise de déicide. Cf. « Le témoignage et le faux-témoignage », art. cité, p. 460-462.

<sup>441</sup> «An-archie » c'est le refus définitif de l'ordre, «archie ». «Qui ne voit, dit Habachi, de l'abîme de désespoir et d'indignation émane la réaction de l'anarchiste, ne comprend ni son intensité ni cette soudaine mobilisation des énergies qu'elle provoque, ramassant en une seule décharge le meilleur et le pire, le calcul de l'intelligence et la promptitude de l'instinct, et cette sorte de courage animal qui n'est animal que parce que l'homme obsédé en a perdu le contrôle ». *Orient quel est ton occident*, op.cit, p. 21

disparaît jusqu'à ce que l'engagé soit prêt par tous les moyens à tout sacrifier. Et au moment où il mérite le nom de « partisan », il sera le plus proche de l'anarchiste. Ainsi, l'échec de celui-ci par rapport au monde est égal à la faillite du partisan. Ne voulant pas refuser la noblesse, la cause et la référence absolue de ces deux figures, Habachi les récupère par l'engagement du témoin. La valeur transcendantale et absolue (ce qui a permis de dire le non de l'anarchiste et ce qui a poussé le partisan à adhérer à tel ou tel parti) responsabilise le témoin et fait de lui un engagé. Cependant, sa quête de la vérité et sa transcendance par rapport aux deux premiers font de lui le témoin de la tension entre l'absolu et le relatif, sans la négation de l'un au profit de l'autre. Autrement dit, toute valeur ou jugement transcendantal, que ce soit la cause d'un parti ou d'une partie, d'une foi ou d'un ordre, doit reconnaître cette tension. Le témoin est celui qui est engagé et dégagé dans le relatif. Il est engagé dans sa quête de l'absolu mais dégagé de toute imposition brutale d'un au-delà sur la réalité ici-bas. Le témoin est celui qui cherche l'au-delà ici-bas, au-dedans de la réalité. En cela, pour Habachi, le témoin est engagé dans la société et sa présence fait naître la véritable Histoire<sup>442</sup>. Le témoin est un travailleur dont l'action transforme les énergies en vie : « C'est donc au nom de cette dimension du témoignage que le témoin s'engage dans une action précise et sur un point précis de la terre. Ici et maintenant. Une conséquence en découle immédiatement : son absolu, il ne pourra plus le concevoir sous la forme d'une doctrine définitive. Il devra réviser celle-ci au fur et à mesure de son progrès»<sup>443</sup>.

Trois caractéristiques dessinent ainsi la figure de ce témoin : la connaissance, la mémoire et le projet. La connaissance interdit l'aveuglement d'un partisan, la mémoire rappelle à l'anarchiste le passé et la tradition et à la lumière de ces deux éléments, le projet empêche l'un comme l'autre l'improvisation. En fait, Habachi trace le profil d'un responsable vis-à-vis de l'Histoire qui juge et se juge. La connaissance, la mémoire et le projet sont une façon de mettre en rapport la méditation et l'agir afin de conduire

---

<sup>442</sup>Habachi distingue cet engagement du témoin de celui des activistes et des prétendus tels. Les activistes sont ceux qui croient agir, ils prennent leur gesticulation pour de l'action. Le risque c'est de mener l'Histoire vers des intérêts particuliers ou vers ceux du parti. Les prétendus, « les mystiques » ou les hyperintellectualistes sont ceux que Habachi appelle « les aristocrates de la pureté qui hésitent à se salir les mains ». Ces gens méprisent la politique, refusent tout engagement et perdent le contact avec la réalité. Cf. *Orient quel est ton Occident*, op. cit., pp. 31-33

<sup>443</sup>*Ibid.*, p. 34.

l'Histoire vers son accomplissement. « L'important en tout cela, écrit Habachi, n'est pas de trouver des recettes faciles qui nous épargnent le drame de vivre et d'inventer notre vie. L'important est de voir que l'anarchiste et le partisan ne font que des révoltes. Seul le témoin fait les révolutions. Et c'est pourquoi seule son intervention est créatrice ». Et il ajoute plus loin : « Seuls les témoins qui cherchent le dialogue et ne désespèrent d'aucun moyen pour y arriver font progresser l'Histoire »<sup>444</sup>.

## **IV L'amour**

### **IV.1 Ma relation existentielle avec autrui**

Pour commencer, Marcel montre que la proximité spatiale donne lieu à une juxtaposition matérielle et pas nécessairement à la création d'un lien intersubjectif. On peut constater que deux individus physiquement très proches l'un de l'autre restent distants, étrangers et aliénés l'un à l'autre pour ce qui est de leurs relations intersubjectives ; ainsi quoiqu'ils soient physiquement proches, ils sont très loin de réaliser une présence qui s'effectue à un tout autre niveau. Au plan de la simple existence, l'homme n'existe qu'en tant qu'il est ouvert à l'influence de l'altérité, subie avant la conscience réflexive, c'est-à-dire au plan de la réflexion première.

#### **1. Attitude d'un je intime**

Nous savons déjà que l'homme n'accède à l'être, à son « je » véritable qu'en s'ouvrant au « tu », à un « autrui » non objectivé. Être, c'est aimer. À ce plan le plus profond, il y a « rencontre ». C'est lorsque nous dépassons le contact habituel où les hommes passent les uns à côté des autres, comme des objets qui se regardent du dehors, qu'il y a rencontre. Parfois une simple intonation, un sourire de sympathie établissent un contact, un lien plus intime : quelque chose a passé entre deux êtres. Ce peut être un éclair passager, mais cela peut être aussi l'étincelle qui fait naître une amitié qui va nous transformer profondément. Quand un être nous charme, c'est que son mystère s'offre à

---

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

nous au-delà de ses traits objectifs, mystère de sincérité et de simplicité, car le charme ne peut être l'effet d'une industrie consciente et systématique.

## **2. Attitude de présence**

D'une façon générale, je ne m'adresse à la deuxième personne qu'à celui que je considère comme susceptible de me répondre de quelque façon que ce soit, même si sa réponse est un silence intelligent. C'est le tout de « ton » être qui m'intéresse ; c'est aussi « mon » être personnel qui « te » cherche : la relation est dyadique, je n'interroge plus « au sujet de quelque chose », je m'ouvre à quelqu'un, à « toi », avec l'espoir d'une réponse. Pour se donner il faut s'appartenir. Il faut que l'individualité ait un « dedans » pour que l'amour soit possible. La réponse dans laquelle « tu es » est la réaction profonde par quoi tu manifestes que tu dépends de toi-même et aussi que tu tiens compte de moi. La question ne me met donc en relation personnelle avec « toi » que dans la mesure où je ne te traite pas toi-même comme l'objet d'un questionnaire. Je t'ai traité comme un être personnel, responsable d'une liberté et d'un engagement, comme un être qui transcende les prédicats et les discours. Il y a communion vivante. Nous ne serons pas qu'un. Rencontrer quelqu'un, c'est « être avec lui » et « être avec » est l'acte libre qui crée la «co-présence » de deux libertés engagées.

Là où aucune réponse n'est possible, il n'y a place que pour le « lui »<sup>445</sup> ; il est en « tiers » par rapport à un dialogue que je poursuis avec moi-même ou avec un interlocuteur. Il y a parfois une présence qui est encore un mode de l'absence. Je peux me comporter en face de quelqu'un comme s'il était absent parce qu'il représente en quelque sorte, à mes yeux, un questionnaire vivant, un répertoire de questions-réponses dont la présence charnelle me reste indifférente et extérieure. C'est son absence en moi qui me permet de l'objectiver, « de raisonner à son sujet comme sur une nature, une essence donnée »<sup>446</sup>, c'est l'enquête objective, la demande de renseignements, le questionnaire. Je m'intéresse à quelqu'un sans souci réel de son être, de son drame personnel, de sa liberté engagée. Je poserais la même question d'ailleurs à n'importe qui, à un écriteau, à un

---

<sup>445</sup>J.M., 138.

<sup>446</sup>E.P.C., 55.

dictionnaire.... Je m'adresse donc à un « lui » à propos d'un « objet », sans même que mon être profond soit engagé, car je ne souhaite rien de plus qu'ajouter à mon « avoir » quelques renseignements que j'entasse jusqu'au moment où je les reprendrai pour m'en servir et les transmettre à qui que ce soit. Je parlerai d'un « lui » à un autre « lui ». La relation est triadique. Tout est neutre : les personnes dans leur mystère profond ne sont pas en cause, leur être total n'est pas touché. Il n'y a pas de participation ontologique, de communion dans l'être. Mon interlocuteur n'a même pas été traité comme un être, car pour que tu sois à mes yeux un être, il faut que je te considère comme débordant en tous les sens les réponses que tu m'adresses. Tu dois être en toi-même un « je » capable d'entretenir avec toi-même cette communion vivante, ce nourrissant dialogue faute duquel tu te réduiras à un objet de notice morcelable en paragraphes discontinus. Mais, chose remarquable, plus mon interlocuteur est extérieur, plus je suis du même coup et dans cette mesure, extérieur à moi même.

Si au contraire, cette présence se fait sentir si l'autre, l'être de mon interlocuteur est engagé dans la conversation en se révélant à moi comme un foyer de vie (de souffrance, de souci par exemple), il accède au « toi ». Une intimité peut alors s'établir, une union en laquelle « l'autre » et « moi » serons nous, ce qui revient à dire que l'autre cesse d'être pour moi quelqu'un avec qui je m'entretiens, il cesse d'être encadré entre « moi » et moi-même :

... ce moi-même avec qui j'étais coalisé pour l'examiner, pour le juger, a comme fondu dans cette unité vivante qu'il forme maintenant avec moi. Et nous voyons ici s'ouvrir le chemin qui mène de la dialectique à l'amour. L'être que j'aime est aussi peu que possible un tiers pour moi ; et en même temps il me découvre à moi-même ; mes défenses extérieures tombent en même temps que les cloisons qui me séparent d'autrui. Il est de plus en plus dans le cercle par rapport auquel, extérieurement, il y a des tiers qui sont ' les autres'<sup>447</sup>.

La lecture de ce texte nous montre que l'amour est la découverte d'un « toi » en tant que « toi » et du même coup du « moi » en tant que « moi », ce qui revient à dire que je ne commence à aimer quelqu'un qu'à partir du moment où je sens entre « lui » et « moi » la même unité, la même communion qu'entre moi-même et mon corps. En d'autres termes, l'amour est la révélation de la présence indubitable de « moi » à l'existence « toi ». Ainsi la rencontre devient un passage du présent visible à une présence

---

<sup>447</sup>E.P.C., 56.

invisible. Elle n'est pas en son essence événementielle ; elle a une valeur ontologique. Il s'ensuit de là que l'amour est la manifestation de l'existence comme telle et qu'en lui seul s'accomplit toute personnalité, toute individualité humaine puisque seul il peut rendre celle-ci à elle-même et dévoiler son être propre, celui de l'incarnation.

#### **IV.2 Union et communion dans l'être**

L'amour étant la manifestation de l'existence, il participe par le fait même à son irréductibilité, à sa priorité métaphysique, à son indubitabilité, ce qui signifie que « la sphère de métaproblématique coïncide avec celle de l'amour<sup>448</sup>. Or, le propre du *métaproblématique* est, comme son nom l'indique, d'être au-delà de tout problème et par conséquent d'échapper à toute objectivation. C'est une *présence* « engagé »<sup>449</sup>, d'où je ne peux m'abstraire, me détacher sans du même coup la faire s'évanouir. Dans la mesure où je commence à juger le *toi* c'est-à-dire l'être aimé, je supprime la communion indissoluble qui le rend tel à mes yeux. Toute qualification paraît inadéquate à mon sentiment qui me submerge en quelque sorte par sa richesse, son intensité et en cela, empêche le recul nécessaire de ma pensée. Pour celui qui aime vraiment, l'individualité de l'être aimé n'est pas une somme d'éléments abstraits ni un ensemble de prédicats. C'est pourquoi la réalité de l'aimé transcende tout commentaire.

L'objet de l'amour est atteint globalement, en tant que totalité irréductible à tout détail. L'individualité du « toi » que j'aime est complètement extérieure à l'ordre des demandes et des réponses autour desquelles je peux m'entretenir en parlant avec un « tiers » ou avec moi-même. Toutes les déterminations objectives qui, en quelques sortes, dispersent et fragmentent cette individualité, demeurent insignifiantes pour moi qui aime<sup>450</sup>. À cet égard, Marcel remarque :

Le Tu ne jugeras pas de la morale chrétienne doit être regardé comme une des formules métaphysiques les plus importantes qui soient<sup>451</sup>.

---

<sup>448</sup>P.A., 59.

<sup>449</sup>E.A.I., 124.

<sup>450</sup>J.M., 157 .

<sup>451</sup>Ibid; 65.

C'est pourquoi l'amour est cette rencontre qui révèle la non-contingence du donné circonstanciel. La réalité de l'aimé conditionne toute affirmation du « toi » qui n'est ni atténuée ni dégradée, véritable et réelle connaissance qui est l'amour :

La réalité de l'être aimé est essentielle dans l'amour (...) En ce sens il est vrai de dire que pour l'amour et pour l'amour seul, l'individualité de l'aimé ne se disperse pas, ne s'effrite pas en je ne sais quelle poussière d'éléments abstraits. Mais, d'autre part, cette réalité de l'aimé ne peut être maintenue que parce qu'elle est posée par l'amour comme transcendante à toute explication, à toute réduction<sup>452</sup>.

Pour que l'affirmation de l'individualité de l'autre soit possible, il faudra en premier lieu poser l'acte même de la communication comprise comme un mode de participation intime et immédiate dont le « je », en tant que conscience de soi isolée, n'est qu'un reniement ou une mutilation. Mais ce mode de participation n'est rien d'autre que l'amour. Une participation qui est cette disponibilité à l'égard des autres, nous ouvre à leur présence comme à ce qui nous est plus important que nous-même<sup>453</sup>.

La transition de la dialectique à l'amour ou du « lui » au « toi » permet à Marcel de passer de la phase négative à la phase positive de la réflexion seconde.

Le *lui* dans la pensée de l'auteur est le terme utilisé pour désigner un objet, un étranger, un absent ; il est séparé de moi, indépendant de moi, extérieur à un cercle que je forme avec moi-même. Le *lui* est quelqu'un qui m'est indifférent, celui avec qui je ne communique pas. L'auteur décrit l'état de celui qui se trouve exclu de notre conversation ou plutôt de celui qui a l'impression pénible qu'il n'est pas traité comme un être :

Je pense surtout à l'irritation que ne manque pas d'éprouver quelqu'un qui constate que deux autres personnes (par exemple) s'entretiennent à son sujet en sa présence, en disant de lui « il » (il est de telle façon, ou il a l'habitude de..., etc.). Celui qui est ainsi visé se sent traité comme objet et comme rabaissé au niveau des choses ou disons même des animaux. Il est destitué pour autant de sa qualité de sujet...<sup>454</sup>.

Quand je traite quelqu'un comme un « lui », je reste dans mes rapports avec lui au niveau de l'avoir. Je méconnaiss sa qualité de sujet, qualité qui n'est sauvegardée que là où je demeure dans l'ordre du je-tu. Le *toi*, au contraire, est celui qui *m'est présent* : il est avec moi, il est quelqu'un pour moi, même lorsque nous sommes séparés dans l'espace. Je suis avec lui, nous communiquons, nous participons à quelque chose qui nous est

---

<sup>452</sup>J.M., 63.

<sup>453</sup>E.A I., 129-133.

<sup>454</sup>D.H., 61-62.

commun. Marcel n'a jamais cessé de réfléchir à ce caractère de *présence*. Dès l'époque de ses *Fragments philosophiques* et du premier *Journal Métaphysique*, Marcel notait déjà : « toute vie spirituelle est essentiellement un dialogue »<sup>455</sup>. Il entrevoyait que le *toi* est susceptible de *répondre à un appel*.

### **IV.3 Validité métaphysique et valeur ontologique conférées au toi**

L'amour est-il seulement un état d'âme ? Se réfère-t-il à l'idée ou à l'image que je me fais de l'être aimé ? Y a-t-il une relation réelle qui atteint immédiatement la réalité de l'autre en tant qu'autre ? Quelle est la validité métaphysique conférée au toi ?

N'étant pas assimilable à une « relation » ou mieux à une communication de contenants extérieurs l'un à l'autre<sup>456</sup>, l'amour supprime l'isolement des consciences repliées sur elles-mêmes : il les fait s'ouvrir et participer les unes aux autres. Cette participation nous introduit dans « une sorte de communion dans l'ineffable »<sup>457</sup>. À la « transmission » se substitue la « transvie »<sup>458</sup>. Cette transvie est d'ordre ontologique et affecte l'être tout entier. Bien plus qu'une simple symbiose d'êtres vivants, l'amour crée un lien ontologique entre les individus et forme ce que Marcel appelle un « *coesse* »<sup>459</sup>. L'amour me fait être avec le « toi ». « Avec » suggère une unité réelle, une unité sentie<sup>460</sup>; c'est elle-même que je ressens en mon être incarné.

L'amour porte donc sur l'être d'autrui. La trahison ne prouve rien d'autre que l'absence même d'un véritable amour. Quand un sentiment porte sur la représentation abstraite d'un homme, c'est-à-dire sur un « lui », il ne peut plus être qualifié d'amour. Il porte alors sur un avoir et perd ainsi tout caractère ontologique :

Lorsque je me pense comme quelqu'un qui a ces sentiments, du même coup je destitue ceux-ci de tout caractère ontologique ; ils ne sont plus que <rapportés> à des objets, comme peuvent l'être des perceptions<sup>461</sup>.

---

<sup>455</sup> *J.M.*, 13.

<sup>456</sup> *J.M.*, 175.

<sup>457</sup> *M E L.*, 194.

<sup>458</sup> L'auteur voulait donner à ce mot le sens d'une vie qui se communique.

<sup>459</sup> *J.M.*, 169. *P.A.*, 82.

<sup>460</sup> *J.M.*, 169.

<sup>461</sup> *J. M.*, 300-301.

La communion devient une association qui s'amorce pour un but pratique et nettement défini<sup>462</sup>. Au fond, tout se ramène à la distinction entre ce qu'on *a* et ce qu'on *est*. Les erreurs sur la nature d'un sentiment sont possibles dans la mesure où l'on admet qu'il peut y avoir des « *idées des sentiments* ». Ce qu'on *a* présente une extériorité par rapport à soi. De même que je n'existe vraiment que lorsque je suis mon amour. Ce caractère appartiendrait à « l'indissoluble *unité de l'existence et de l'existant* »<sup>463</sup>. Ainsi la réflexion sur le « toi » converge avec la réflexion sur le corps. Dans les deux cas, il s'agit de rompre le cercle du soi, de restaurer une participation, de passer « du clos à l'ouvert ».

Dans la mesure où je doute, où je me questionne sur la réalité du « toi », je n'adhère plus à lui dans l'unité irréductible et immédiate de mon sentiment. J'ai pris du recul. Alors ce « toi » est inséparable de cette foi. On pourrait dire que le chemin qui mène de « moi » à l'autre, passe par mes propres profondeurs. Ainsi nous sommes amenés à poser les questions suivantes : l'amour est-il une relation interpersonnelle surajoutée (comme un acte second) aux personnes de l'aimant et de l'aimé, déjà constituées en elles-mêmes ? Ou, au contraire, l'amour est-il « l'acte premier » qui les fonde et les constitue en tant que personnes (je-tu), en un nexus ontologiquement indissociable (nous) ?

Ce qu'il importe de souligner ici est, en effet, que le « toi » ne préexiste pas à l'amour porté sur « lui ». Le fait d'être « toi » n'est pas le prédicat d'un « lui »<sup>464</sup>. Au contraire, le « toi » en tant que toi naît de l'amour même : l'amour constitue l'aimé en tant qu'aimé, l'amant en tant qu'amant.

Mais objectera-t-on, l'amour n'est donc qu'une simple attitude subjective et la distinction du « toi » et du « lui » est-elle alors purement illusoire ? Nous répondons : sûrement pas, car l'amour transcende les catégories de sujet et d'objet qui relèvent uniquement du jugement. L'évocation de l'ouverture à l'autre appartient plus à une spiritualité de l'amour qu'à une critique de la connaissance du « toi ». Autrui est plus que la somme des caractères extérieurs que la connaissance objective saisit. En aimant, j'atteins l'autre dans l'intimité et je collabore à sa liberté ; je l'aide à se faire être. Car, par

---

<sup>462</sup>*M.E.I.*, 194.

<sup>463</sup>*J.M.*, 303, aussi 296-297.

<sup>464</sup>*J. M.*, 277.

ma présence, il s'élève au « je » ; en l'aimant, je l'aide à aimer en retour, à être dans ce « nous » que crée notre amour.

L'amour est créateur de la personnalité du « toi » et du « je ». Il n'y a pas de nature qui serait le sujet substance de l'amour et de laquelle celui-ci ne serait qu'une manifestation<sup>465</sup>. Je suis en tant que j'aime les autres et que j'en suis aimé :

Je m'affirme comme personne dans la mesure où je crois réellement à l'existence des autres et où cette croyance tend à informer ma conduite<sup>466</sup>.

Cette formule est capable de renverser les valeurs de certaines perspectives naturalistes où peut se perdre une ontologie de la substance. Le « moi » n'est pas alors une « réalité isolable »<sup>467</sup>. Il ne peut se recueillir ou s'attester dans sa singularité personnelle s'il n'a pas « une référence à une certaine économie spirituelle au sein de laquelle mon existence peut conserver un sens et une valeur »<sup>468</sup>. En dehors de cette économie spirituelle, je suis un pur « être-là » ou plutôt un « on », une individualité parcellaire dans l'infinité de la foule. Le reniement de toute forme de communication m'isole infiniment dans le vide, dans le désespoir et dans le néant. Au contraire :

Il suffit que j'inspire de l'amour à un autre et que cet amour ait pour moi une valeur, que j'y réponde, pour que l'économie spirituelle suffise à transformer profondément la nature du lien qui m'unit à moi-même. On pourrait dire en langage hégélien que mon rapport à moi-même se trouve médiatisé par la présence de l'autre, de ce qu'il est pour moi et de ce que je suis pour lui<sup>469</sup>.

Le mystère du rapport de l'*agape* transcende le plan de la représentation et perce, au contraire, dans notre essence la plus intime qui est plus une liberté qu'une nature :

En traitant l'autre comme toi, je le traie, je le saisis comme liberté ; je le saisis comme liberté, car il est aussi liberté et non pas seulement nature<sup>470</sup>.

Cette liberté est pouvoir ne pas être ce que nous sommes, c'est-à-dire de nous trahir. Mais elle se manifeste de manière plus certaine dans la disponibilité, dans la faculté de répondre par la création à un appel qui est un don. L'amour, dans son sens ontologique le plus profond, est ainsi une réciprocité créatrice.

---

<sup>465</sup>Cf. R. Troisfontaines, *De l'Existence à l'être*, op. cit, t.I, p. 246.

<sup>466</sup>*H. V.*, 27.

<sup>467</sup>*Ibid*; 18.

<sup>468</sup>*H. V.*, 66.

<sup>469</sup>*Ibid.*

<sup>470</sup>*E A.I.*, 132-133.

Le propre de l'amour est d'envisager l'autre, non pas comme une essence que j'explore et dont je dénombre les prédicats, les mérites, mais plutôt comme une liberté, c'est-à-dire comme un être qui a le pouvoir de n'être pas ce qu'il est et par conséquent à la création duquel je peux collaborer, étant moi-même liberté<sup>471</sup>. Ce n'est pas l'essence en tant que nature j'atteins dans le « toi ». L'homme fraternel est lié à son prochain, mais de telle façon que ce lien non seulement ne l'enchaîne pas mais au contraire le libère de lui-même. Or, c'est cette libération même qui importe avant tout car chacun de nous tend à devenir prisonnier de lui-même<sup>472</sup>. C'est en ce sens que Marcel a pu écrire que « l'amour porte sur ce qui est au delà de l'essence », bien plus, qu'il est « la négation même de l'essence »<sup>473</sup>. Aimer n'est pas connaître adéquatement une nature dont les mérites m'attirent mais c'est bien au contraire, m'unir librement à une autre liberté :

Ce n'est pas l'essence en tant que nature que j'atteins dans le toi. En effet en le traitant comme lui je réduis l'autre à n'être que nature : un objet animé qui fonctionne de telle façon et non de telle autre. Au contraire, en traitant l'autre comme toi, je le traite, je le saisis comme liberté (...). Bien plus je l'aide en quelque sorte à être libéré, je collabore à sa liberté - formule qui paraît extrêmement paradoxale et contradictoire, mais que l'amour ne cesse de vérifier. Mais d'autre part c'est en tant que liberté qu'il est véritablement autre<sup>474</sup>.

Ce texte nous fait entrevoir que l'être de l'homme ne peut être défini par un ensemble de qualités, ce qui prouve sa transcendance à l'opposition du moi et du devant moi, ce qui ne peut se comprendre que si l'essence de l'être est capacité d'enrichissement, c'est-à-dire conscience, ouverture : « Exister pour une conscience, dit Marcel, c'est être en rapport avec d'autres consciences »<sup>475</sup>. Dans cette mesure, l'ouverture est liberté, car l'amour se définit comme suit :

L'acte d'une liberté qui en affirme une autre et qui n'est liberté que par cette affirmation même. Il y a la racine de l'amour, la croyance à l'inexhaustible richesse et à l'imprévisible spontanéité de l'être aimé<sup>476</sup>.

En aimant, je fais appel à un autre « je » pour que nous soyons l'un par l'autre, pour que nos libertés s'épanouissent désormais ensemble. Autrui, quand je le sens présent, me renouvelle intérieurement. Sa présence est révélatrice : elle me fait *être* pleinement ce

---

<sup>471</sup>*Ibid*; 124, J. M ; 295.

<sup>472</sup>*D.H* ; 191-193.

<sup>473</sup>*J. M* ; 64.

<sup>474</sup>*E.A I.*, 132-133.

<sup>475</sup>*J. M* ; 235.

<sup>476</sup>*F .P.*, 99.

que je ne serais pas sans elle. Cette présence est mystère et elle doit être offerte et accueillie librement. Elle se constitue à un niveau qui est celui de l'intériorité, c'est-à-dire du « développement créateur »<sup>477</sup>, d'un enrichissement dans les rapports de fraternité<sup>478</sup>.

#### **IV.4 À L'opposé de l'amour, le on**

Il est absurde d'imaginer qu'un être humain puisse se développer en dehors de toute influence ou de tout milieu humain et de toute rencontre. Nous sommes inévitablement en situation, enrichis par les rencontres que nous faisons, d'abord avec nos parents et nos éducateurs. Il appartient à l'amour de concilier la liberté véritable, celle de l'esprit qui est maîtrise des passions et des humeurs avant tout autre chose, et celle de l'inévitable dépendance d'autrui grâce à un lien désiré ou plutôt dans une unité voulue, dans un « plus-être ». En lui, l'inévitable dépendance des hommes les uns à l'égard des autres devient source d'échanges enrichissants. Alors, les êtres s'épanouissent dans l'intersubjectivité en se créant comme sujets, en créant une intersubjectivité réussie.

Ainsi, nous le comprenons, le sujet libre ou la personne n'est pas une donnée à l'avance. Mais alors qui est-il ? Il devient lui-même en s'opposant au « on » et au « moi-égoïste ». Il semble à Marcel qu'il y ait une connexion indiscutable entre l'esprit dévoré par le souci de l'exploitation et de l'appropriation, l'esprit abîmé dans la foule et l'esprit dévitalisé en proie à des abstractions. Le technique, le collectif, l'abstrait, sont comme une trinité maléfique dont il faut retrouver l'origine dans les mouvements les plus intérieurs de la conscience : derrière le triomphe historique des techniques se cache l'esprit de « l'avoir », derrière la montée des masses<sup>479</sup>, se dissimule le « on » qui est tout le contraire de « quelqu'un », qui n'est « personne » ; et à la source des abstractions, nous trouvons finalement le *cogito* impersonnel qui, nous le savons, est la « non-insertion en acte ».

Le « on » fait bien partie de nous-mêmes, mais seulement comme une dégradation en opinion toute faite qui s'oppose, non plus à la science comme chez Platon, mais à la croyance et à la foi<sup>480</sup>, une sorte de décréation par la paresse qui résulte du refus de

---

<sup>477</sup>M.E.L., 153.

<sup>478</sup>D.H., 192.

<sup>479</sup>Les masses sont de « l'humain dégradé » d'après Marcel, préface de H.C.H., p. 13.

<sup>480</sup>*Ibid*; 184 et ss.

réfléchir et d'aimer. C'est cette représentation de l'autre qui, comme tout avoir, me rend esclave et par la suite me prive d'aimer l'autre comme être, comme liberté. Au reste, le « toi » n'est accessible qu'à l'amour :

La réalité de l'être aimé est essentiellement dans l'amour (...), cette réalité de l'être aimé ne peut être maintenue que parce qu'elle est posée par l'amour (...). En ce sens il est vrai de dire que l'amour ne s'adresse qu'à ce qui est éternel, il immobilise l'être aimé au-dessus du monde des genèses et des vicissitudes. Et par là l'amour est la négation de la connaissance, qui ne peut qu'ignorer toute transcendance<sup>481</sup>.

C'est donc dans la mesure où la pensée reste enfermée dans l'enceinte de ce rapport sujet-objet que l'amour paraît une absurdité au point de vue épistémologique<sup>482</sup>. Autant dire que le souci éthique ou plutôt spirituel de restauration ontologique prime sur le souci critique : « Il s'agit de se redresser ou peut être de se détendre. La métaphysique *est* ce redressement ou cette détente »<sup>483</sup>. Marcel note qu'aux moments d'indigence intérieure correspond une sorte d'effacement du toi : le *toi* disparaît, le moi devient lui-même *lui* pour soi. Ce sont les moments où l'être s'amincit, où il cesse de résister à lui-même. Toutes les analyses ultérieures du « toi » se développeront dans ce registre éthico-métaphysique.

Au fond, il faut radicalement rompre avec l'assimilation cartésienne de l'existence du soi et de la conscience de soi, peut-être faut-il même aller jusqu'à dire que :

L'existence ne peut être attribuée qu'aux autres en tant qu'autres (...). Serait-il absurde de dire que le moi en tant que conscience de soi n'est que subexistant. ? Il n'existe qu'en tant qu'il se traite lui-même comme étant pour autrui, par rapport à autrui ; par conséquent, dans la mesure où il reconnaît qu'il s'échappe à lui-même<sup>484</sup>.

Être « moi » n'est pas seulement être pour « soi », c'est aussi être avec soi. Être « moi » est une situation que l'on peut exprimer par l'opposition de deux attitudes de l'âme : volonté et passion, raison et sentiment dont chacune enferme le « moi » tout entier. La solitude du sujet est plus que l'isolement d'un être. C'est, si l'on peut dire, une solitude à deux. Cet autre que « moi », court comme une ombre accompagnant le « moi ». Cette dualité de l'ennui est distincte de la socialité que nous connaissons dans le monde et vers

---

<sup>481</sup>J.M., 63.

<sup>482</sup>*Ibid*; 294-295.

<sup>483</sup>*Ibid.*, 279.

<sup>484</sup>E.A.I; 130.

laquelle le « moi » fuit son ennui ; elle est distincte aussi du rapport avec autrui qui détache le « moi » de son « soi ».

Dans son journal *Présence et immortalité*, Marcel nous fait part de son besoin inné de dialoguer, à savoir la présence en chacun de nous de ce qu'on pourrait appeler un « toi permanent » :

Je pense qu'il y a là l'expression abstraite d'une expérience que j'ai faite depuis l'enfance, celle du dialogue avec moi-même<sup>485</sup>.

Le « moi » profond n'existe pas à la manière d'un bloc sans fissure. C'est un peu, dit le philosophe, comme si en moi-même j'étais deux, comme si j'étais à la fois l'aîné et le cadet de moi-même. Un équilibre absolu est réalisé dans ce monologue : je t'appartiens, tu m'appartiens, je m'appartiens<sup>486</sup>. Et il constate : « ... unité et pluralité se conjuguent au sein de l'être singulier que je suis »<sup>487</sup>.

D'autre part, une étrange dualité intérieure révèle que le subjectif dans sa structure propre est foncièrement intersubjectif<sup>488</sup>. Cette dualité se manifeste bien, par exemple, dans les relations que j'entretiens avec mon propre passé et qui attestent en moi la présence d'un « toi permanent ». Ce pluralisme intérieur est une réalité qu'on peut reconnaître en tout homme. Il semble bien que chacun de nous forme avec lui-même comme une « cité-cellule » qui doit s'ouvrir aux cités fraternelles<sup>489</sup>.

La volonté d'atteindre autrui ne se justifie pas par soi-même. Il n'est pas question que j'éprouve cette volonté pour échapper à mon ennui, à ma solitude. Ontologiquement, c'est le moment de la rupture la plus radicale du « moi » car pour moi, être ailleurs qu'en soi, c'est ne pas être une existence définitive. La relation avec autrui ne saurait être pensée comme le fait d'être enchaîné à un autre « moi », ni comme la compréhension d'autrui, compréhension qui en fait disparaître l'altérité, ni comme la communion avec autrui autour de quelque troisième terme. Seulement l'amour authentique permet d'entrevoir ce qu'est cette relation. Pour l'amour de « toi », ce « toi » est un autre « moi », un *alter ego*

---

<sup>485</sup> *P.I.*, 51.

<sup>486</sup> *E.P.C.*, 68.

<sup>487</sup> *M.E.I.*, 198.

<sup>488</sup> *M. E. I.*, 198.

<sup>489</sup> *H. V.*, 77-78.

connu par la sympathie, c'est-à-dire par le retour à soi-même pour le libérer de l'égoïsme, le poser non comme essence mais comme amant et invoquer « le toi » :

J'aperçois encore un autre point, c'est que l'amour est bien lié à cette sortie du je dont j'ai parlé précédemment ; il implique en ce sens la libération du je, qui loin de se poser comme essence jaillit comme amant<sup>490</sup>.

Ainsi, l'analyse du jeu question/réponse prise comme point de départ pour éclairer la notion du *toi* chez Marcel nous conduit à l'idée de l'invocation.

#### **IV.5 Le toi de l'invocation**

Une réflexion sur le « toi » révèle que l'amour, comme nous venons de le remarquer, est un enrichissement pour l'être qui aime. Sous l'influence du « toi », celui qui aime s'ouvre et se découvre :

... personne ne peut savoir ce qu'a été mon existence avant le jour où je l'ai rencontré. Il m'a ouvert les yeux sur tout et sur moi-même. Avant de le reconnaître, c'était comme si je n'existais pas<sup>491</sup>.

Car l'amour est révélation. L'être que j'aime n'est plus un « tiers » pour moi. En même temps, il me découvre à moi-même puisque l'efficacité de sa présence est telle que je suis de moins en moins « lui » pour moi : « mes défenses intérieures tombent en même temps que les cloisons qui me séparent d'autrui »<sup>492</sup>.

Marcel voit aussi que l'amour surgit aussitôt comme invocation. Si le « toi » est celui qui est capable de me répondre, c'est parce qu'il est celui qui peut être invoqué, appelé. Le philosophe va jusqu'à dire que le « toi » est même plus essentiellement quelqu'un qui peut être invoqué que quelqu'un qui peut répondre. Tu es celui que j'invoque :

...toi, c'est plus essentiellement ce qui peut être invoqué par moi que ce qui est jugé capable de me répondre<sup>493</sup>.

Marcel établit une hiérarchie dans l'invocation entre un appel qui est une espèce de sonnerie, un véritable signal et « un appel d'une tout autre nature qui est en réalité une

---

<sup>490</sup>J.M., 217.

<sup>491</sup>R.N., 69.

<sup>492</sup>J. M., 146.

<sup>493</sup>Ibid; 196.

prière »<sup>494</sup>. Il faut distinguer soigneusement l'appel lancé au « toi » par l'invocation et la question posée en vue d'obtenir un simple renseignement comme le ferait un guide ou une carte. L'invocation implique la communion, tandis que la question se situe dans la sphère du « lui » et implique un jugement entièrement vidé d'invocation, jugement qui affirme : tu n'es plus que le répertoire de tes défauts et qualités.

En ce sens, le doute manifeste le passage du « toi » au « lui ». Le doute s'insinue dans le « moi » par la comparaison, par l'évaluation critique. L'être aimé est inévaluable parce qu'il est unique. En effet, je ne juge pas un « toi », mais je l'invoque, je l'appelle. Quand j'invoque, je ne me contente pas de penser au « toi », je me fonde sur le lien qui nous unit l'un à l'autre.

L'invocation, aux yeux de Marcel est en effet l'acte positif d'une liberté qui s'ouvre à l'autre pour l'inviter à participer à son existence et à s'ouvrir à son tour. L'invocation comme telle s'oppose donc au refus obstiné de la conscience repliée sur elle-même pour laquelle l'autre devient l'idée que j'ai de l'autre, c'est-à-dire l'être en tant que « rapporté à moi », désarticulé ou en cours de désarticulation<sup>495</sup>. Si je puis invoquer le « toi » sans illusion, c'est parce que j'ai mis en lui toute ma foi, toute ma confiance, parce que je lui ai ouvert un crédit illimité. Je suis assuré qu'il ne trahira pas mon attente, qu'il entendra l'appel qui sourd vers ce « toi » du plus profond de mon être, qu'il y répondra :

Aimer un être, c'est attendre de lui quelque chose d'indéfinissable, d'imprévisible ; c'est en même temps lui donner en quelque façon le moyen de répondre à cette attente<sup>496</sup>.

Ce crédit que je lui ouvre n'est pas fondé sur une conviction car la conviction présente un caractère définitif ; elle implique une prétention au fond de laquelle se discerne soit une illusion actuelle, soit un consentement au mensonge intérieur. Au moment où j'affirme ma conviction, il se trouve que l'harmonie est réalisée actuellement entre les diverses parties de moi-même. Mais cet accord persistera-t-il ? Il m'est impossible de l'affirmer de bonne foi ; je ne m'en forme qu'une idée abstraite<sup>497</sup>.

---

<sup>494</sup>*M.E.I.*, 194.

<sup>495</sup>*E.A.I.*, 133.

<sup>496</sup>*H.V.*, 63.

<sup>497</sup>*E.P.C.*, 199-200.

Quel est le caractère de celui à qui j'ouvre ce crédit ? Ne croyons pas que Marcel soit tenté d'affirmer que c'est toujours une réalité supra-personnelle. Le crédit est fondé sur une assurance qui est ouverture sur l'avenir, qui va plus loin que tout ce qui est donné présentement. Ce crédit que j'ouvre au « toi » est essentiellement « une exploration, un bond, un pari qui, comme tous les paris, peut être perdu »<sup>498</sup>. L'enjeu est très difficile à définir, précisément, parce que c'est moi-même qui ouvre le crédit à l'autre. J'ai mis ma confiance en un être déterminé et il peut la tromper. Que s'est-il passé ? Je comptais sur lui, je lui prêtais telle qualité déterminée et l'événement semble me démontrer qu'il ne la possédait pas. Ma déception est en quelque sorte une destruction partielle de moi-même. La croyance est réduite à ce qui subsiste d'opinion en elle. Un crédit reste inentamé, c'est un amour sans condition de la créature pour la créature :

Un don qui ne sera pas retiré ; quoi qu'il arrive et quels que soient les démentis que l'expérience viendra infliger aux hypothèses, aux espérances échafaudées, cet amour demeurera constant<sup>499</sup>.

Une seule conviction habite notre philosophe : exister est l'acte de « s'ouvrir à ». Donc, c'est trahir notre manière d'être au monde que d'essayer de la ramener à une somme de qualités ou d'influences qui auraient pu ne pas intervenir. Ce doute porte sur l'essence que Marcel appelle l'être, non sur l'existence même du sujet. Ce qui est tragique dans nos rapports avec autrui, dit Marcel :

Ce n'est pas le doute existentiel, à coup sûr, mais le doute quant à l'être, plus exactement quant à la valeur<sup>500</sup>.

Je dois constater seulement que je ne peux invoquer réellement n'importe qui. Seul celui avec qui je me sens en sympathie, c'est-à-dire avec qui je réalise une certaine communion, peut susciter mon appel. Et cet appel précisément est destiné à approfondir, à fortifier cette sympathie originelle, de sorte que, de simple communauté de vues ou de sentiments qu'elle était d'abord, elle devienne une véritable et authentique communion. Il est donc vrai d'affirmer ici que c'est le « nous » qui crée le « toi » et le moi-aimant<sup>501</sup>. En d'autres termes, le fondement ontologique de l'invocation réside dans une *présence* indéfinissable mais indubitable de l'un à l'autre, présence si totale que tous les caractères

---

<sup>498</sup>*Ibid*; 203.

<sup>499</sup>*Ibid*; 205.

<sup>500</sup>*J.M.*, 215.

<sup>501</sup>*Ibid*; 293-294.

particuliers qui l'individualisent s'y épanouissent. Mais pour aimer vraiment, il ne suffit pas de sentir cette présence confuse et irrécusable ; il faut vouloir y participer, c'est-à-dire vouloir s'ouvrir à elle, s'engager librement et totalement. Il y a donc la volonté d'ouvrir son être à celui qu'on aime (au lieu de se réserver jalousement). La réponse réside alors dans une *volonté de disponibilité*, de don de soi, de présence à ce qui appelle. Ce libre engagement est ce qu'on appelle la fidélité.

Un texte de l'auteur exprime bien le lien existant entre la présence du « toi » et de « je », leur volonté de s'engager librement et de faire durer constamment leur fidélité mutuelle et d'être en communion créatrice :

La fidélité, c'est la présence activement perpétuée, c'est le renouvellement du bienfait de la présence et de sa vertu qui consiste à être une incitation mystérieuse à créer<sup>502</sup>.

Je ne suis fidèle, en effet, que lorsque j'adhère à la présence du « toi » dans la communion, que lorsque je refuse de m'en abstraire pour le juger ou le penser, que lorsque je lui fais crédit, que je crois en lui. Toute fidélité implique donc une foi qui nous permet d'accéder au plan transcendant de l'Être absolu. À sa limite supérieure, l'invocation se transformerait en prière. C'est la forme la plus haute de l'invocation : « La prière n'est possible que là où l'intersubjectivité est reconnue, là où elle est en acte »<sup>503</sup>.

L'invocation porte donc sur un « toi » inobjectivable, condition de l'union ou de la communion intersubjective. Mais, dès que nous sommes réunis dans de l'amour, le « toi » cesse d'apparaître comme condition de la relation d'amour de l'aimant à l'aimé. Il est au-delà de tout conditionnement. Il est irréductible à la pensée objectivante et s'appuie, pour ainsi dire, sur *l'inconditionnel*<sup>504</sup>. Je peux, à volonté, évoquer la présence de « toi » quelles que soient les circonstances temporelles. Car il ne faut pas l'oublier, la trahison est toujours possible : la vie avec ses vicissitudes, ses tentations et surtout les séparations qu'elle impose, est une invitation permanente au désespoir ou, au moins, au doute. L'essence même de l'acte libre enveloppe une continuelle possibilité de subversion<sup>505</sup>.

---

<sup>502</sup>P.A., 78.

<sup>503</sup>M.E.II, 106.

<sup>504</sup>D.H; 103.

<sup>505</sup>Ibid.

#### **IV.6 Le nous : milieu vital et spirituel**

Aimer, c'est s'élever à un être nouveau, un « nous ». Les relations avec autrui sont vitales, elles nous amènent à créer progressivement un véritable *nous*. S'agit-il d'un caractère supplémentaire que nous aurons raison ou tort d'attribuer à ce *nous* ?

Le *nous* est pour Marcel le terme concret capable d'exprimer cette relation vivante, ce rapport d'être à être qui s'établit<sup>506</sup> entre le « toi » et le « moi-je », cette relation interpersonnelle que le philosophe appelle encore intersubjectivité. La compassion et la commisération qui lient les deux êtres, révèlent au philosophe l'expérience d'une communauté spirituelle, « une sorte de milieu vital de l'âme »<sup>507</sup> créé sans cesse par la volonté et la liberté des deux « toi » qui constituent le *nous*. Milieu vital où l'âme puise sa force sans se fondre, où elle se renouvelle en s'éprouvant :

Mais ici, comme précédemment, le motif de la liberté doit apparaître en pleine lumière... Ce qui doit s'exercer c'est une volonté de participation qui peut nous sauver de la confusion pure<sup>508</sup>.

Ce *nous* milieu familial est un accord interne réalisé entre deux êtres. C'est une communion dans un sentiment commun qui peut créer non seulement la compassion ou la commisération, mais aussi la douleur, la joie, l'amour, le souvenir, l'art, etc. Faire l'expérience d'une communion spirituelle est à la portée de tout homme : relation vivante et immédiate, intersubjectivité, jonction mystérieuse de deux personnes, communion, intimité. Le *nous* chez Marcel veut exprimer cette riche réalité.

Notons que le mot intimité ne désigne pas, au sens où l'entend Marcel, « la simple constatation d'un état agréable »<sup>509</sup>. L'intimité comporte une attente qui pourrait être trahie, une confiance dans un avenir qui viendrait confirmer et même sans doute approfondir l'expérience actuelle. L'intimité naît de la révélation progressive de deux « toi », révélation qui doit compter avec le temps puisqu'elle exige une lente maturation.

L'intimité a une résonance ontologique : elle exige le bris de l'écorce personnelle de deux « moi » et une atteinte de l'être de chacun par le dedans. Une franchise réciproque et une sincère loyauté sont indispensables à sa croissance et à sa survie. Il est vrai que le

---

<sup>506</sup>J. M., 171.

<sup>507</sup>E.P.C., 59.

<sup>508</sup>Ibid.

<sup>509</sup>H.P., 43, J.M., 294, P.I., 160.

philosophe ne peut préciser les frontières du *je* et du *toi* à l'intérieur du *nous* ; cela est aussi impossible que de saisir le moment où la personne se crée.

C'est ce que remarque Claire, un personnage du théâtre de Marcel. La participation de deux « toi » à une intimité commune façonne et renouvelle l'un et l'autre. Plus chaque *toi* aime et connaît l'autre, plus il se connaît lui-même ; ce va-et-vient incessant est la pulsation même d'une communication vivante. Deux textes qui se complètent, décrivent bien le mouvement d'aller et retour, d'enrichissement réciproque enfermé dans la relation qu'est le *nous* : « Philosophiquement, le chemin qui mène là l'autre, passe par mes propres profondeurs »<sup>510</sup>, « Tout comme le chemin qui mène à soi-même passe par autrui »<sup>511</sup>.

Une question nous vient ici à l'esprit : le *nous* est-il un progrès sur le *je* en direction de l'être ? L'auteur écrit : « Le *nous* se révèle sans doute bien plus profond que le *moi* »<sup>512</sup>. Le *nous* suppose que l'on mette tout ce qu'on est dans la réponse, sans réserve égoïste. Il y a donc volonté réciproque de participation mutuelle, d'épanouissement et d'enrichissement mutuel par le don de ce qu'on est. Voilà le *nous* constitué et il est remarquable qu'il y ait dans ce *nous* quelque chose de nouveau que chaque *moi* distinct ne possédait pas. La distinction du « mien » et tu « tien » s'est évanouie, je suis à ta disposition et réciproquement.

Lequel est à l'origine des trois ? Le *moi*, le *toi* ou le *nous* ? Le *moi* peut-il être en dehors du *nous* ? Nous répondrons que dans le *nous*, chaque *moi* s'est mué en un *je*, en un être sollicité dans sa liberté personnelle à rendre à un autre *moi* l'hommage du *tu*. Le *je* et le *tu* ne sont que dans le *nous* et celui-ci est un être nouveau, une vie plus riche de l'être véritable.

Une chose est certaine : le passage du *moi* au *nous* ne laisse jamais le *moi* identique à ce qu'il était. Marcel nous fait remarquer l'importance de l'indestructibilité du *nous* et ajoute que malgré les apparences, le *nous* est peut-être plus stable que le *moi*. La véritable promotion existentielle ne serait toujours accession à un *nous* ou à un *nôtre* qu'à condition que « ce nous devienne principe d'intimité et non de contrainte »<sup>513</sup>. Quoi de

---

<sup>510</sup>P.I., 25.

<sup>511</sup>Lettre préface de Marcel, dans Roger Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, t. I. p. 12.

<sup>512</sup>P.I., 159.

<sup>513</sup>P.I., 160.

plus fragile que le *nous* s'il est assimilé à une structure objective ? Les brouilles, les ruptures de tous ordres ne suffisent-elles pas à nous montrer que ce vœu est bien déraisonnable ?

Ces interrogations permettent de comprendre pourquoi la présence de l'indéfectible est intermittente :

L'indéfectible ne peut nous être présent que de façon intermittente peut-être parce que ce nous intérieur est lui-même inévitablement intermittent. Je ne communique pas toujours avec moi-même<sup>514</sup>.

Dans ce cas-là, est-il donné à chacun de vivre une relation intersubjective, de faire l'expérience du *nous* ? Comment cela est-il vraiment possible ? Sur ce point, Marcel fournit une réponse précise : tout homme peut faire l'expérience d'un *nous*, soit d'un nous conjugal, soit d'un nous fraternel. Il va de soi d'ailleurs que nul plus que le saint qui prie dans la solitude n'accède au nous<sup>515</sup>.

C'est dans la vie familiale, écrit Marcel, que se réalise normalement un *nous* archétype et privilégié<sup>516</sup>. Deux personnes se rencontrent, elles deviennent mutuellement « toi » et se donnent l'une à l'autre. Leur don atteint son sommet dans la naissance d'un être nouveau en qui elles s'accomplissent et se dépassent. L'enfant est la conséquence d'un *nous* résultant du don réciproque de deux « toi », incarné dans un être nouveau. La présence de l'enfant au sein de la famille, qu'on peut considérer comme promesse de fidélité des deux époux, lie également ceux-ci par la responsabilité de l'existence dont ils doivent prendre conscience puisque cet enfant qu'ils ont mis au monde a, de ce fait, sur eux « des droits imprescriptibles »<sup>517</sup>. Qu'est-ce qu'un enfant, sinon :

La réponse au double appel que des êtres se sont jeté dans l'inconnu, et que sans s'en douter ils ont lancé au-delà d'eux-mêmes, à une puissance incompréhensible qui ne s'exprime qu'en donnant la vie<sup>518</sup>.

Dès que l'enfant existe, une infinité de rapports nouveaux se créent du même coup entre les parents et lui. En outre, au sein de la famille où il est engagé par le fait même de son existence, il peut réaliser un « nous » avec ses frères. Quand il aura un peu grandi, il

---

<sup>514</sup>*Ibid.*

<sup>515</sup>*Ibid.*

<sup>516</sup>*H.V.*, 100.

<sup>517</sup>*Ibid.*, 111.

<sup>518</sup>*Ibid.*; 92.

trouvera la possibilité de nouer des relations avec les enfants du voisinage. La vie lui offrira ensuite maintes occasions de créer un « nous » avec quelques « toi » privilégiés. Ces observations ont conduit Marcel à affirmer que, pour l'homme en général, le nous se situe au plan de la fraternité :

L'homme fraternel est lié à son prochain, mais de telle façon que ce lien non seulement ne l'enchaîne pas, mais le libère de lui-même (...) Car chacun de nous tend à devenir prisonnier de lui-même, non seulement de ses intérêts, de ses passions ou simplement de ses préjugés, mais plus essentiellement encore de la disposition qui le porte à se centrer sur soi, et à ne considérer toute chose que selon sa propre sorte de tout ce qui enrichit son frère, en raison de la communauté qui existe entre son frère et lui<sup>519</sup>.

Le registre du *nous* est donc globalement le registre du fraternel<sup>520</sup> qui est création et re-création incessante du *nous*. S'il est lui-même l'apogée d'une union, pourquoi le *nous* n'est-il pas stable, définitif ?

Nous répondons sans hésitation : c'est parce que la relation intersubjective constituant le nous est vivante, dynamique ; comme tout ce qui vit, elle ne se fige jamais mais demeure en proie au changement.

L'existence peut donc soit se réduire au fait d'être présent là ou ailleurs, soit au contraire tendre à « se confondre avec l'être dans son authenticité »<sup>521</sup>. En effet, l'intersubjectivité est essentiellement ouverture d'un *toi* à un autre *toi*, mais à chaque instant, une menace pèse sur le *nous* : le *moi* égoïste risque de réapparaître, d'obturer l'ouverture, de sombrer dans le mirage de la possession sous l'influence des intérêts, des susceptibilités, des préjugés, etc.<sup>522</sup>. Le *moi* égoïste détruit alors l'authenticité du *toi* qui redevient un *lui* par l'effet de la connaissance objective, du jugement, de l'appropriation. C'est une rupture de l'intimité, une évasion hors du *nous*<sup>523</sup>.

La fragilité du *nous* est l'effet de l'instabilité du *je* considéré comme *moi* égocentrique et égoïste, captif, toujours prêt à réapparaître et que l'on peut comparer à tout vivant dans la nature qui porte en lui-même des germes de corruption. La présence de *l'alter ego* dans le *nous* est vraiment une réalité intermittente. Je ne communique pas

---

<sup>519</sup>D.H., 191-192.

<sup>520</sup>H. V., 64.

<sup>521</sup>M. E. II, 41.

<sup>522</sup>P. I., 159.

<sup>523</sup>J. M., 294.

toujours ni avec moi-même ni avec toi : « Tu n'es pas toujours un toi pour moi »<sup>524</sup>. Je suis souvent indisponible, aliéné, décentré. Et pourtant, en dépit de cette mobilité intérieure, j'aspire de toutes mes forces, dit Marcel, à une communion que je veux indestructible où je découvre en moi une exigence de pérennité qui me tourmente : c'est la soif d'être, c'est l'exigence ontologique qui me poursuit, moi, être incarné.

#### **IV.7 La liberté dans l'acte intersubjectif : amour et intelligence**

Dans l'expérience vécue du *nous*, l'être est là ; il affleure en nous ouvrant à l'Être, à l'Absolu. Certes, l'expérience que nous en avons ne nous met pas à l'abri des morsures de la vie, mais elle nous révèle que nous n'avons de consistance que par notre participation à l'être. Ce qui prouve que cette consistance n'est pas une donnée, mais un appel, un don de Dieu et une conquête proposée à notre liberté. L'être est essentiellement libre mais l'homme est inachevé, son être est la racine et la cime de son activité créatrice :

Ne manquons d'ailleurs pas de relever l'intime parenté entre les deux formules que j'ai énoncées successivement : je ne suis pas, j'ai à être, je ne suis pas libre, j'ai à être libre<sup>525</sup>.

La liberté donc, ne s'offre pas à l'homme comme un « souverain bien », mais comme une possibilité dont l'homme établit la condition. Comment cette liberté se représente-t-elle ? Que renferme cette création ? Quel est le terme le plus exact pour traduire l'essence de l'être, si ce n'est celui d'amour, l'amour authentique, l'amour qui surgit comme invocation, comme appel du *je* au *je*<sup>526</sup> pour se créer l'un par l'autre dans un mutuel épanouissement ? Celui qui aime atteint sa propre réalité profonde.

La personne humaine est valeur absolue et fin en soi, elle est irréductible à sa fonction ou à sa tâche<sup>527</sup>. Autrui est donc une personne et une liberté irréductibles. Il n'est pas un objet soumis à mes désirs. L'amour est radicalement distinct du désir<sup>528</sup>. La nature de l'amour véritable exclut donc toute attitude possessive comme la jalousie, l'égoïsme

---

<sup>524</sup>P. I., 160.

<sup>525</sup>D.H., 120, cf. M.E.II., 45.

<sup>526</sup>J. M ; 217.

<sup>527</sup>Ibid; 281.

<sup>528</sup>E.A I; 210.

qui nous attachent aux autres dans la mesure où ils servent nos intérêts ou notre vanité et notre soif de plaisirs.

Le *moi* devient lui-même en reconnaissant l'autre comme *toi* et se réjouit en constatant ses supériorités sans que cela crée de la jalousie ou une l'inégalité. La fraternité ne se borne pas à une relation hétéro-centrique. L'acte de reconnaissance expansive qu'on trouve à la base de la fraternité va spontanément à l'encontre de la revendication que suppose l'égalité. Puisque nous sommes des frères, c'est comme si l'éclat qui émane de tes dons, de tes actes, ou de tes œuvres, rejaillissait sur moi, ce que j'exprimerai peut-être en disant « je suis fier de toi », ce qui n'est pas possible si je garde le souci de me montrer ton égal :

Tu es mon frère et parce que tu es mon frère, je me réjouis, non seulement de ce qui peut t'arriver d'heureux, mais aussi de constater tes supériorités<sup>529</sup>.

L'amour, lorsqu'il est authentique, c'est-à-dire purifié des passions et de l'égoïsme, fait tomber les barrières illusoire qui séparent les êtres humains ; c'est dans l'amour que nous découvrons le plus clairement que ce que nous appelons les « limites d'une personne » n'a pas de sens. Je me subordonne à *toi*. Cette subordination ne signifie pas que je suis ton esclave mais je me mets à ta disposition entière. Tu es liberté et tu me suscites aussi comme liberté, tu m'appelles à me créer. Et je ne peux me créer, me réaliser et me poser comme personne qu'en t'affirmant toi-même comme personne.

Cette affirmation dépend sûrement de la volonté. Marcel essaie de nous montrer « qu'une volonté qui ne serait pas intelligente ne serait qu'une impulsion, une intelligence dont la volonté serait absente, serait dévitalisée »<sup>530</sup>. C'est pourquoi on ne peut parler d'une séparation brutale entre l'intelligence et l'amour, sauf si l'un ou l'autre se dégrade et se prive de sa valeur. Comme le dit Marcel :

Entre l'amour et l'intelligence, il ne peut y avoir de divorce véritable. Ce divorce ne se consomme que là où l'intelligence se dégrade et, si l'on me passe cette expression, se cérébralise, et bien entendu là où l'amour se réduit à l'appétit charnel<sup>531</sup>.

Nous remarquons qu'une réflexion sur nos actes et leur signification est nécessaire pour l'ontologie de Marcel. Il appelle cette unité de l'intelligence et de l'amour l'unité

---

<sup>529</sup> D.H., 173.

<sup>530</sup> M. E II, 177.

<sup>531</sup> H.H., 13.

supra-intelligible du mystère. L'amour qui se manifeste par un acte tel que « accueillir l'autre », « être présent à », est un don de soi comme tout acte de création. La recherche sur l'être exige une plénitude d'expériences qui d'ailleurs ne s'obtient que grâce à une conscience hétéro-centrique et sympathique vis-à-vis des autres. Mais, par notre ouverture, nous ne nous en tenons pas aux relations d'ordre purement biologique et social.

L'être, avons-nous dit, s'oppose à l'égoïsme et il est essentiellement rapport intersubjectif avec autrui. Plus nous nous aimons les uns les autres, plus l'existence devient « être » et plus chacun des individus qui s'aiment « est ». Je suis encore ce que je voudrais être par ma propre liberté qui est aussi un don inhérent à mon existence humaine. Je suis donc un être dynamique, libre, une personne essentiellement ouverte à l'amour qui se développe en aimant et en étant aimé. En empêchant l'existence de s'étioler et de se réduire à l'existence d'une chose qui est, d'après l'auteur, à peine de l'être, la liberté véritable peut donc l'élever jusqu'à l'être. Elle joue donc, pour Marcel, un rôle essentiel dans l'accession de l'homme à l'amour et à l'être. Quel que soit l'ordre dans lequel on aborde les notions d'être, d'amour et de liberté, elles sont inséparables dans la pensée de notre auteur.

## Conclusion

Pour conclure cette troisième partie, soulignons d'abord que l'éthique relationnelle vise à préciser que pour se repérer soi-même, il faut sortir de soi dans un acte qui est le *coesse*. En ce sens, exister signifie une ouverture à... L'être n'accède à son « je » qu'en s'ouvrant au « tu ». Il y a une rencontre, un engagement fidèle. Cet engagement fidèle et libre soutient en lui un acte d'amour qui signifie une manifestation de l'existence et une affirmation de l'autre. Celui-ci se vit dans la disponibilité qui signifie être consacré à une valeur, être présent à..., et dans le langage de Habachi : être témoin, du monde et de l'Histoire. Seul le témoin est capable de faire l'Histoire.

A la fin de ce parcours nous pouvons conclure que l'homme n'est pas seulement en relation d'adhésion au monde par l'ouverture fondamentale du sentir de son être incarné au sein de l'existence. Dans ces relations avec autrui, il y a place pour deux types de rapports : la communication ou l'échange et la communion ou la communauté. Le premier type se situe dans le registre du *lui*, le second, dans le registre du *toi* et du *nous*.

Le règne du pur *lui* est le règne de l'indépendance de l'objet : nous n'admettons pas que nous soyons pour lui et qu'il soit pour nous. Le *toi* est ce qui est susceptible de me répondre, d'entrer en dialogue avec moi et c'est ce qui fait qu'une personne est souverainement blessée lorsqu'en sa présence, je parle d'elle à la troisième personne car, au fond, je la traite comme un objet. L'amour implique un don, il est révélation. Se limiter à ne voir dans la réponse qu'une source de renseignements, conduit à considérer autrui comme un répertoire. L'analyse de l'idée de réponse, loin de nous livrer la clef permettant de découvrir le *toi* véritable, ne nous fournit que sa forme dégradée en *lui*.

Cette distinction entre le *toi* et le *lui* rejoint celle qui fut instituée entre l'existence et l'objectivité et qui lui est postérieure, mais dont elle n'est au fond qu'une application. Le passage du *lui* au *toi* s'opère souvent de façon lente, de façon presque imperceptible. Le mot « avec » est susceptible d'exprimer une intimité croissante. L'expérience de communion réciproque est une expérience d'une richesse inépuisable, d'une évolution perpétuelle qui est le contraire même de l'ennui. Ce qui est important dans cette expérience de la communion, c'est le passage du *lui* au *nous* qu'on ne saurait expliquer mécaniquement. En me rappelant à moi-même, en me montrant que je suis dans

l'impossibilité de me traiter jusqu'au bout comme un *lui*, l'émotion aurait une valeur proprement ontologique. Si la communion va au-delà de la communication, de l'objectif, il n'en faudrait pas conclure qu'elle n'a pas besoin des déterminations objectives comme médiations de l'amour. La relation de présence du *moi* au *toi* requiert un donné et l'on peut dire paradoxalement que le donné amorce la présence, que l'objet est une introduction à l'amour qui deviendra présence au sommet de sa réalisation.

Nous avons remarqué que, si Marcel cherche à dégager l'amour dans toute sa pureté, il ne cesse pas pour autant d'être conscient du fait qu'on ne le rencontre pas souvent sous cette forme achevée : « Je sens pourtant confusément que les hommes ont tout fait pour que cette expérience se raréfie »<sup>532</sup>. Cette relation que l'amour instaure entre les êtres n'est pas statique mais dynamique et créatrice. L'amour me personnalise en m'amenant à considérer les autres comme des personnes ayant valeur absolue, étant des fins en soi et non assimilables à leur tâche où à des moyens à mon usage.

Toute rencontre authentique implique ce double don, grâce auquel il se produit un véritable échange créateur. Chacun se révèle à l'autre, chacun transforme l'autre car l'amour est renouvellement absolu et même reconnaissance. Ainsi prend naissance une relation d'être à être, personnelle, qui transcende les déterminations parce qu'elle porte sur un infini, sur ce qui est unique. Ainsi s'instaure un commerce spirituel, un dialogue fondé sur une intimité, sur une unité sentie, sur un *coesse*. Ce sentiment d'être ensemble, d'être avec, tout en n'étant pas objectivable, vérifiable, ne se réduit pas à une simple attitude de l'âme, à une disposition subjective sans portée réelle. L'amour engage mon être. Je suis mon amour. Le type de rapport que l'amour enveloppe est mystérieux et l'on ne gagne rien à vouloir scinder et mutiler par la réflexion ce qui est expérience indivisible.

Le *nous* créé par la rencontre et donnant naissance à l'amour ne peut donc donner lieu à une vérification objective. Il a quand même une portée ontologique : c'est en lui seul que réside l'être, puisque l'être n'est vraiment immanent qu'à la pensée aimante. L'amour atteint véritablement l'être, puisque dans l'optique de Marcel l'être est communion. De plus, si l'amour est désintéressé, s'il résiste à la tentation du désir qui ferait de l'être aimé

---

<sup>532</sup>J.M., 164.

un moyen et le convertirait en objet, il peut exercer une action sur l'être aimé, affecter son être.

Chez Marcel, l'éthique relationnelle, la relation de l'être à autrui se fait donc par la disponibilité de l'être à autrui. En revanche, le renversement de cette relation consiste dans l'indisponibilité, dans le changement de l'être en avoir. C'est une double objectivation : de soi et de l'autre. Ce n'est que par le dialogue qu'une ouverture profonde pourra avoir lieu et cette ouverture, c'est la rencontre, c'est être un autre, « être avec », « être à côté de », ou encore ce que Marcel appelle le « *coesse* ».

Faisant un bilan des trois parties précédentes, nous pouvons conclure que la possibilité de l'être d'être en relation à soi, ce que nous avons appelée éthique identitaire, surgit dans la réflexion du sujet sur soi, qui est le recueillement; la possibilité de l'être d'être en relation à l'autre, soit l'éthique relationnelle, surgit dans la disponibilité, acte d'engagement fidèle et d'amour; la possibilité de l'être d'être en relation à l'Autre, éthique théologique, sujet de la partie suivante, surgit quant à elle dans la dépossession de soi.

## **Quatrième partie : De l'ontologie à une éthique théologique**

### **Introduction**

Parler de théologie dans un contexte philosophique exige de respecter les frontières de chaque discipline. Dans le contexte de Marcel ces deux disciplines se présentent respectivement pour le profit de chacun d'elles. Une thèse en théologie a été récemment défendue sur Gabriel Marcel où l'auteur François Poitras a essayé d'en faire une contribution à l'éthique chrétienne. Il essaie de relever des écrits de Marcel des éléments d'une théologie fondamentale. Il développe largement les trois vertus espérance, foi et amour chez Marcel en vue de les lier aux vertus théologiques. Il voit aussi que l'éthique est autonome à l'égard de la philosophie et de la théologie.

Dans cette ambiance nous analysons que l'être n'est pas un objet, il est au-delà de tous les objets, il les contient tous. Si l'espérance se satisfait d'un objet, elle ne serait plus la grande vertu théologique. Il faut donc distinguer entre les objets relatifs et provisoires que l'homme peut rechercher et cette grande force de l'espérance qui tend à transcender tout objet particulier auquel elle paraît d'abord donc que Marcel nous propose une ontologie de l'espérance.

Donc ce domaine, en effet, le domaine propre de l'ontologie, la recherche du philosophe prendra la forme d'un dialogue et tentera une description phénoménologique où il réfutera toutes les objections proposées à l'analyse qui tendent à méconnaître l'existence de l'espérance, chemin de libération; en montrant que ces objections résultent de préjugés arbitraires qui sont immanents à la réflexion première. Cette réfutation qui confirme sa description, nous fait reconnaître en nous-mêmes le germe de l'espérance authentique grâce à l'effort de la réflexion seconde.

Dans cette dernière partie, nous aborderons les thèmes essentiels liés à l'ontologie théologique, voire la raison et la foi, la métaphysique et la révélation, la prière et l'espérance. Cela nous laisse apercevoir comment Marcel fait ce lien entre l'ontologie et l'éthique théologique.

## **I. Raison et Révélation**

D'emblée, il faut commencer par dénoncer une opposition radicale entre raison et révélation, immanence et transcendance. Le dualisme kantien et la tradition qui va suivre ont tantôt réduit la transcendance à un noumène inaccessible, tantôt gommé celle-ci au profit du phénomène plat. Habachi va dans la lignée de Marcel et approfondit la question en s'interrogeant sur la possibilité d'une relation qui joint l'immanence de l'homme à ce qui est son dépassement<sup>533</sup>. Par la voie de la raison, l'homme atteint ce que Habachi appelle le Dieu de l'intelligence ou Dieu-question. Cette voie se caractérise par une soif qui monte de notre immanence. Cette attitude philosophique est distincte de celle de la révélation ou de la foi. Cette deuxième voie consiste dans l'appel de Dieu adressé à chacun de nous pour communier à sa transcendance et c'est ce que Habachi appelle le Dieu-réponse. Ces deux voies, de la raison et de la foi, sont traversées par trois mouvements<sup>534</sup>. Le premier mouvement est celui qui part de l'immanence vers la transcendance, le second est en quelque sorte l'inverse, de la transcendance vers l'immanence. Cette bipolarité n'est pas un cercle hermétique. La transcendance révolutionnant le temporel pour qu'il se transforme, constitue le troisième mouvement.

### **I.1 De l'immanence à la transcendance**

Habachi se demande comment on peut aujourd'hui redécouvrir cette transcendance à une époque dominée par la science et l'économie politique. C'est une rencontre de Dieu au sein de l'expérience de la vie et dans les expériences personnelles. Habachi évoque quatre voies tirées de l'immanence de l'expérience actuelle : l'économie, la politique, la science et la philosophie. Il les interroge sur leur possibilité de nous conduire vers la

---

<sup>533</sup> Mais encore faut-il préciser que le mot « transcendance » chez Habachi ne signifie pas, comme l'entendait Nietzsche cité dans l'article de Jean Lacroix « *L'homme réflexif* », le mouvement de dépassement par lequel on sort en quelque sorte de soi-même, l'individu se transcende vers les êtres et les choses (*Encyclopédie française*, 1957, p. 19.05.5) René Habachi ne s'arrête pas uniquement à ce sens horizontal. Pour lui, l'homme se transcende aussi verticalement dans une intériorité spirituelle provoquant ainsi une croissance de son être. La transcendance comporte donc une connotation métaphysique. La « Transcendance » dans le vocabulaire de Habachi, désigne Dieu. Cf. *Le transgresseur*, DDB, coll. « Théophanie », 1984, pp. 100-104.

<sup>534</sup> C'est pourquoi la question porte sur la possibilité du lien entre l'homme et Dieu, en délivrant Dieu de l'aliénation humaine et en ouvrant l'homme à la possibilité du déchiffrement d'un Appel, d'une donation venant de la Transcendance.

transcendance et sur leur risque de nous renfermer dans l'immanence du vécu. Cependant, si Habachi se retourne vers les différents aspects de la vie humaine, ce n'est pas pour qu'ils prouvent l'existence de Dieu. Mais, dit-il :

Si Dieu existe, pourquoi ne pas le retrouver au rendez-vous de toutes nos expériences personnelles aussi bien que celles des générations successives, chacune avec sa sensibilité propre<sup>535</sup>.

Selon lui, « la structure économique est une condition sans laquelle il n'est point de vie humaine ». Si l'économie ne crée pas la vie, elle est ce « sans quoi » la vie humaine ne saurait pas commencer à exister. Si la voie vers Dieu ne passe que par la vie humaine, l'économie, au sein du quotidien, est ce dont l'absence rend impossible l'accès à Dieu<sup>536</sup>. La question centrale n'est donc pas de savoir comment l'économie nous mène à Dieu, mais pourquoi l'économie peut nous guider vers Dieu. La réponse de Habachi se formule ainsi :

La vie ne commence qu'au-delà de l'instinct. Elle est maîtrise de l'instinct et gouvernement, et à cause de quoi dépassement de l'instinct<sup>537</sup>.

Un être humain dans le manque et l'insécurité matérielle se renferme donc sur l'instinct et sur l'instant. Il n'y a vie de l'esprit qu'au moment où on regarde plus loin que l'instant de la vie, au moment où on ne vit plus dans l'insécurité du manque. À cette condition, aux yeux de Habachi, l'élan de la transcendance est possible, l'économie peut déblayer les voies vers Dieu<sup>538</sup>. Par ailleurs, la politique et la nation posent deux risques que René Habachi dénonce. Ou bien on veut se dépouiller de toute identité nationale (comme le fait l'humanisme marxiste), ou bien on identifie la nation à la transcendance (dans ce cas les exemples se multiplient, de Hitler jusqu'à la nation juive en passant par le nationalisme arabe). Dans le premier cas, le prolétaire n'a pas de patrie ni de culture propre, sa nation comme sa religiosité lui sont arrachées. Cet homme, exposé à un balancement dans le vide, trouve difficilement sa voie vers la transcendance. Inversement,

---

<sup>535</sup> *Orient, quel est ton Occident ?* Éd. Le Centurion, Paris, 1969, p. 125

<sup>536</sup> L'économie est une condition négative et non pas positive, c'est-à-dire, ce n'est pas elle qui ouvre l'accès à Dieu et qui prouve son existence-. Même la sécurité économique rend incertaine la voie vers Dieu, mais elle est une condition inhérente à la vie. Donc sans elle il n'y a pas de vie, et par la suite, pas de possibilité de retrouver le chemin vers Dieu.

<sup>537</sup> *Notre Civilisation au Tournant*, op.cit, p. 37

<sup>538</sup> Si la misère comme état de manque et la conscience de privation infecte l'idée de Dieu, la pauvreté comme attitude *essentiellement spirituelle* peut accueillir l'idée de Dieu, même dans un état de pauvreté matérielle. La santé spirituelle empêche l'insécurité matérielle de se dresser comme un mur insurmontable entre l'homme dans sa vie économique et la transcendance.

dans le second cas il y a une surévaluation de la nation jusqu'à son absolutisation. De nouveau la voie vers Dieu est bouchée, sinon Dieu sera enfermé dans une terre ou une nation :

Qui se sert de la nation, dit Habachi, comme d'un moyen, accroît ses chances, qui l'érige en but accroît ses risques : et c'est Dieu qui y perd, puisque l'homme efface les voies par où il pourrait s'ouvrir à lui<sup>539</sup>.

La nation, la culture, la langue, le corps sont ce par quoi l'homme atteint la transcendance. Et si aucun de ces moyens ne garantit l'accès à Dieu, ces médiations sont une possibilité de s'approcher de Dieu. Dieu n'est étranger à aucune d'elles :

Dieu n'est pas un no man's land où l'on accède en perdant sa nationalité (...). S'il est vrai que Dieu n'est d'aucune nationalité, (...) N'empêche que nous n'en approchons qu'à travers l'épaisseur de notre culture et notre nation<sup>540</sup>.

Si Dieu n'est irréductible à aucune nation, à aucune langue ou culture, la politique comme la nation peuvent être des « tremplins », comme les qualifie René Habachi, sans pour autant être des absolus.

Jusqu'à présent, il semble que Dieu puisse être atteint par l'économie et par la politique. Qu'en est-il de la science ? Demander à la science de prouver l'existence de Dieu signifie d'une part la négation de l'objet de la science car celle-ci n'est apte ni à démontrer ni à infirmer l'existence de Dieu. D'autre part, c'est une négation de Dieu en le réduisant à un phénomène parmi d'autres dans ce monde. Pour notre philosophe, ces désintoxications successives ne font que nettoyer enfin le vrai visage de Dieu pour le rendre à son authenticité. Il affirme que « Dieu n'est pas un pourvoyeur de phénomènes, Dieu est un pourvoyeur d'être ou d'existence »<sup>541</sup>. Ce vrai visage n'est pas atteint en étudiant le rapport des phénomènes entre eux. Dieu ne sort pas diminué du progrès de la science, à moins qu'on le dépouille de toute phénoménalité. S'il est présence au monde, il n'est pas du monde et il n'est pas conaturel au monde.

De la philosophie de la nature d'Aristote jusqu'à Teilhard de Chardin, Dieu comme principe de l'univers et le point Oméga nous invite incessamment à nous transcender nous-mêmes vers une unité pleinement réalisée. Dieu est conçu comme

---

<sup>539</sup> *Orient quel est ton Occident?* op cit. p 129-131. Voir aussi *Notre civilisation au tournant*, III, op.cit., p. 39-44.

<sup>540</sup> *Ibid.*

<sup>541</sup> *Ibid.*, p.134.

« l'immanent à toute l'évolution parce qu'au-delà de toute l'évolution<sup>542</sup>. Pour René Habachi, cette voie est celle de l'univers entier qui cherche un « à partir de qui » et « vers qui » il tend. Le monde dans sa phénoménalité est une question, une question qui cherche une réponse. Le monde dans son mouvement, dans son immanence appelle une transcendance. Au niveau de la métaphysique, Habachi pose une complémentarité entre deux orientations. La première, qu'il surnomme la philosophie des Anciens, est représentée par Platon et Aristote. Cette voie aboutit à une essence intelligible. D'autre part, il y a celle de la philosophie moderne avec Kierkegaard et Marcel, pour qui Dieu est de l'ordre de l'existence. La première voie découvre l'Être transcendant à partir de qui il y a existence. L'autre voie se pose la question de Dieu à partir de la seule conscience, Dieu n'est plus un au delà du monde, mais il est au-delà de la conscience. Cependant cet au-delà n'est pas extérieur à la conscience mais il est un « au-dedans ». Ainsi, Dieu n'est plus conçu comme un objet suprême, mais comme un sujet vers qui l'homme s'ouvre en communauté. Par là Habachi signale un changement de méthode à l'intérieur de la métaphysique :

Les voies ne partent plus de l'homme vers l'univers, mais de tout l'univers vers l'homme, et vers cette intériorité de l'homme qui est comme une fenêtre ouverte sur l'infini, une issue ouverte à l'intériorité de chaque conscience<sup>543</sup>.

À travers la conscience, la voie vers Dieu s'ouvre à partir de la vie dans sa totalité. Dieu n'est pas nommé à l'avance comme un objet, mais en tant que Dieu, il est irréductible à notre raison et il est celui que notre intelligence et notre sensibilité cherchent au fur et à mesure de leur ouverture. Ainsi donc, plus l'homme se rend évident à plus que lui-même, plus Dieu se rend évident à l'homme. Dans l'imminence de la vie, l'homme se rend présent à Dieu qui est depuis toujours présent à l'homme. Et au lieu d'un Dieu réponse à la question de l'homme, le voilà qui apparaît lui-même comme une invocation. Nous sommes nous-mêmes, aux yeux de Habachi, la réponse. Nous ne sommes plus face

---

<sup>542</sup> Habachi voit dans la théorie de Teilhard de Chardin un progrès non pas linéaire mais par intériorisation, c'est le principe de complexification. Chaque sphère suppose l'ancienne mais à une nouvelle étape d'organisation. Doublée d'une intériorité, la conscience humaine est intérieure à tout le reste, si intérieure qu'elle est éclairée du dedans. Et l'Oméga étant enfin intérieur à toutes les intériorités, si transcendant en sa totale intériorité qu'il peut en même temps être immanent à tout ce qui va en s'intériorisant dans l'histoire. Alors la parousie n'est plus la fin du temps, c'est l'éclosion du temps sur son âme d'éternité. Teilhard de Chardin, in *Les conférences du Cénacle*, pp. 256-298.

<sup>543</sup> *Notre Civilisation au Tournant*, III, p. 54.

au dilemme : Dieu ou l'homme. D'où la possibilité d'un dialogue entre l'immanence et la transcendance. L'immanence par la transcendance et la transcendance par l'immanence.

## **I.2 De la transcendance vers l'immanence**

L'important est de voir à quel niveau de l'expérience il fallait monter pour recevoir la Révélation, et la solliciter avec un cœur pur et une intelligence nettoyée par le vent des sommets. Des sommets ou des profondeurs, je ne sais, parce que nous n'avons rien négligé, en chemin, de toute l'épaisseur de notre expérience. Et c'est pourquoi la Révélation va pouvoir en quelque sorte descendre dans toutes les profondeurs que nous avons dépassées. C'est le chemin de retour, de la Transcendance à l'Immanence. Et la réplique du Dieu-Réponse de la foi, au Dieu-Question de l'intelligence<sup>544</sup>.

Notre existence dans sa grandeur et sa faiblesse est une question. Une quête de Dieu qui attend en quelque sorte le dévoilement d'un Dieu transcendant à l'homme dans l'immanence du monde. Cette question de Dieu est essentielle à l'homme dans son existence. Et pour Habachi, la vie englobe la raison et non l'inverse. L'homme par sa raison - mais aussi dans son exister- se met donc en quête de Dieu. Toutefois, si l'immanence par elle-même ne peut sortir de ses limites, la transcendance, en revanche, pourrait parfaitement se déclarer à travers elle. Le Dieu-réponse se révèle dans l'immanence, du dedans de la nature. La révélation du Dieu-réponse dit un dialogue entre ce à partir de qui il y a révélation et celui à qui elle est destinée<sup>545</sup>. Cette révélation saisit l'homme dans toutes ses dimensions vitales parce que Dieu se révèle comme un appel à la participation de l'homme dans son existence, dans ses relations fraternelles et sa solidarité internationale. Dieu, dans sa transcendance, ne souhaite que la grandeur de l'homme. Cette révélation ouvre la vie sur plus que la vie et la personne sur plus que la personne. La transcendance de Dieu n'est ni négatrice du monde ni de l'homme. Elle n'est que l'écho dans notre immanence de la transcendance révélée dans la communication, l'ouverture et le partage d'une dignité.

---

<sup>544</sup> *Ibid* p.56.

<sup>545</sup> Habachi signale les tendances et les dérives qui résultent du rejet la transcendance ou bien du côté de l'impossible, de l'impensable et de l'invivable, ou bien du côté de la terreur du Sacré, de l'éternité qui est hors du temps. Si elle est ainsi, dit Habachi, « comment évoquer une transcendance puisque l'immanence ne la rejoint jamais. Pas même à l'infini, les deux parallèles ne seront aptes à se toucher ». *Orient quel est ton Occident ?* Op.cit, p.153.

### **I.3 Révolution du temporel par le spirituel**

Une révélation doit être révolutionnaire :

Entre une révélation authentique et une révolution totale l'analogie est si profonde que dès qu'une révélation n'est pas révolutionnaire c'est qu'elle est douteuse et dès qu'elle se fige c'est qu'elle n'est pas fidèle à elle-même. Les hommes ont dû masquer la vérité. Notre immanence a recouvert le cri absolu de la Transcendance. Et nous avons refusé d'être les Témoins de Dieu<sup>546</sup>.

Une révélation qui ne change rien, qui vient légaliser les cadres de la nature et de la vie n'est qu'un message emprisonné dans une sacralisation de la nature. En d'autres termes, cette révélation, aux yeux de Habachi, sera immédiatement étouffée puisqu'elle ne porte rien d'étonnant. Par la suite, l'Absolu dans sa révélation sera absorbé par le relatif. La révélation n'est révélation que si elle ouvre l'histoire à un au-delà d'elle, que si elle provoque notre intelligence. La révélation ne se réduit pas à l'exceptionnel, au miracle ou au merveilleux. En revanche, on peut reconnaître la touche de la transcendance dans l'immanence par l'écoute d' « un langage imprévisible et simple, un langage de don, de liberté et d'amour »<sup>547</sup>. Cet amour révolutionne et empêche le durcissement intérieur, il casse toute cloison et critique toute idéologie, il ne se stabilise dans aucun régime économique, aucun système social et aucune expression culturelle. C'est à travers cela que la révolution révolutionne notre « être » vers un « plus-être », c'est une révolution permanente au sein de l'histoire. Il y a trois réponses possibles à la révélation du spirituel au temporel selon René Habachi : identification du spirituel et du temporel, dissociation radicale des deux jusqu'au divorce et enfin une distinction pour une révolution du temporel par le spirituel. Si la dissociation amène une disjonction, il s'agit, pour Habachi, « de garder le spirituel présent au temporel tout en le rendant à sa transcendance »<sup>548</sup>. En cela la transcendance de Dieu pénétrera dans notre immanence. Cette révolution n'est possible qu'en permettant à la raison de garder sa place. Celle-ci n'est pas seulement séparatrice, mais elle est aussi le trait d'union qui lie le spirituel et le temporel. La raison, traversée par le spirituel, empêche l'immanence de se renfermer, même si, par ailleurs, elle ne s'approprie pas la transcendance.

---

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>548</sup> Le texte signale ici trois niveaux de langage: le niveau du spirituel, le niveau de temporel et celui de la transcendance. Sans se confondre ni se séparer, le spirituel inspire le temporel en le transformant, en le révolutionnant pour le rendre à sa transcendance.

Sous trois modes également le spirituel inspire le temporel : économique, politique et culturel. Premièrement, le monde actuel semble baigner dans une conception laïcisante de l'économie, de la technicité et du travail<sup>549</sup>. Pour Habachi, il ne s'agit pas d'insinuer le spirituel dans le temporel, mais c'est le temporel qui doit baigner dans le spirituel. Il ne propose pas une certaine civilisation utopique où l'homme s'immerge uniquement dans son activité spirituelle, ni même une insertion d'un spirituel extérieur au temporel qui peut lui rester étranger. En revanche, il propose une transformation du temporel par l'activité de l'homme. Le travail à ce propos prend une place assez importante. Le travail de l'homme transforme et accomplit la nature en l'humanisant. En ce sens, il dit : « le travail est le premier sacrement, la première transsubstantiation de la nature se divinise »<sup>550</sup>. La nature tout entière est confiée à l'homme pour que l'homme l'achève. Par l'action, le plus temporel se met en rapport étroit avec le plus spirituel. Cela montre la responsabilité de l'homme envers le monde.

Le plan politique est notre deuxième étape. Face à ce cri : « le politique d'abord », Habachi relève deux réactions antagonistes. La première se nomme « *présentiste* ». Celle-ci amène à un oubli du spirituel incarné dans l'histoire et par la suite à une anarchie. La seconde est nommée « *passéiste* ». Elle est un attachement aux traditions jusqu'à confondre le spirituel et le temporel. Contre ces deux réactions, Habachi plaide pour une neutralité positivement méditerranéenne basée sur un personnalisme comme source principale d'une nouvelle démocratie où le spirituel n'est pas chassé<sup>551</sup>. C'est une démocratie qualitative et non quantitative, une démocratie avec un gouvernement axé sur le spirituel. Dans la mesure où l'accent est mis sur le sens de l'homme et ses valeurs spirituelles, la science et la technique ne sont plus dangereuses. Dans la mesure où le spirituel réactive le politique, nous échappons aux nationalismes et à l'anarchie. Cela empêcherait également l'identification de la transcendance à une nation ou à un progrès.

---

<sup>549</sup> Pour Habachi cette conception a créé un écart entre l'activité de l'homme et sa dimension religieuse. Par la suite, elle a transformé cette activité au moyen d'une logique de compétition et d'intérêt extérieure à la sphère des révélations. Ce n'est pas uniquement l'homme qui est atteint par cette technicité mais aussi la société qui, transformée en une immense usine et en un lieu d'échange commercial, chasse Dieu de ses structures techniques. Chacun est concurrent de l'autre, chacun est adversaire en quelque sorte de tous.

<sup>550</sup> *Orient quel est ton Occident ?* Op.cit, p. 169.

<sup>551</sup> Pour Habachi la neutralité positivement méditerranéenne est un lieu où toutes les coopérations sont des richesses et toutes les fermetures des asphyxies. C'est une neutralité culturellement riche de plusieurs foyers historiques de nationalité, ouverte au pluralisme syndical et à la diversité des partis.

En revanche, nous serons invités à voir que là où la transcendance passe, le progrès passe avec elle. En dernier lieu, il affirme à propos du culturel :

La vérité n'est pas dans le juste milieu ni dans la juxtaposition, ni dans une priorité.  
La seule voie ... consisterait à ressusciter la mystique à travers l'effort technique<sup>552</sup>.

La mystique sans un dynamisme technique, en revanche, condamnera à mort la culture. Seule la dialectique de la mystique et de la technique est salvatrice de la culture dans la cité temporelle. Cette spiritualisation de la culture est une réponse à l'immanence d'une vie révolutionnée par la transcendance.

Ainsi, après avoir analysé les trois mouvements : de l'immanence à la transcendance, de la transcendance vers l'immanence et de la vie révolutionnée vers Dieu, nous pouvons dire que la recherche de Dieu chez Habachi n'est pas une sorte de méditation transcendantale ou de questionnement extra-mondain. Au contraire, la question de Dieu se pose à partir de la vie humaine sous toutes ses formes. Entre transcendance et immanence, il y a la possibilité d'une certaine convergence. La vie en est une condition nécessaire, tout comme le monde qui précède le moi existant. La vie est le lieu où se réalise - à partir d'un rapport concret à l'économie, à la politique, aux sciences - la rencontre de la transcendance et de l'immanence. Ce n'est qu'en spiritualisant ce rapport que l'homme peut s'ouvrir et accueillir la transcendance de Dieu. Entre l'homme et Dieu il n'y a pas un rapport immédiat qui met entre parenthèses le monde. Mais au contraire, entre l'homme et la transcendance de Dieu, le passage par l'immanence sous son mode spirituel est obligé.

## **II L'Espérance**

### **II.1 Importance de l'espérance dans une philosophie concrète**

L'espérance pour Marcel est une expérience vécue, concrète, indispensable et nécessaire sans laquelle l'homme ne saurait vivre. Toute espérance est une recherche de libération, quelle que soit la chose dont il s'agit de se libérer. Des exemples historiques et sociologiques peuvent éclairer cette affirmation : on se libère de l'oppression imposée à une classe ou à un peuple par une tyrannie quelconque. La question est donc de savoir de

---

<sup>552</sup> *Orient quel est ton Occident ?* op.cit, p. 184.

quoi l'on est prisonnier, et en posant cette question, on pose évidemment celle de la finalité de l'espérance, et donc de son caractère existentiel.

Quel est le fondement de notre espérance ? Serait-il un acte tendant à la libération ? Cette liberté se situe sur un plan purement personnel dans lequel la société entre en jeu, mais seulement en tant qu'elle comprend des rapports entre le moi et le toi. Avons-nous affaire à des relations médiatisées par les individus mais au total d'ordre social ? La question est alors de savoir si notre espérance est liée ou non au facteur objectif de l'histoire, dans la mesure où nous le constituons nous-mêmes mais assurément sans le savoir, comme l'a très bien dit Marx dans *L'Idéologie allemande* : « Les hommes font l'histoire sans savoir ce qu'ils font ». Y a-t-il une autre d'espérance possible, peut-on penser à une espérance sociale, activement sociale, engagée, partisane, qui tente de faire valoir des intérêts ? Pour le métaphysicien, l'espérance a-t-elle les mêmes dimensions que pour le politicien ?

Illustrons maintenant le mouvement de l'esprit par une réflexion qui n'a de portée qu'en tant qu'elle dégage ce qui nous est rendu présent au sein d'une expérience spirituelle. Ce mouvement met en valeur cette démarche totale par laquelle l'homme s'engage dans le mystère de l'être. Car la liberté, comme nous l'avons pressenti chez notre auteur, consiste à retrouver l'élan qui nous ouvre aux autres êtres et à l'être en tant qu'être. La liberté exprime le fait que la reprise de cet élan n'est pas une simple considération abstraite, mais l'engagement spirituel de tout notre être, acceptant d'y reconnaître la condition de notre épanouissement et lui donnant en même temps sa pleine réalité.

L'homme aspire à la plénitude de l'être que Marcel nomme le *plérôme* en reprenant le terme cher à saint Paul. Cette ontologie qui laisse à l'être son mystère, commande un respect du réel concret, tissu vital dans lequel les formes de destruction sont nombreuses et menaçantes. En me réconciliant avec ma vie, le recueillement me réconcilie avec moi-même ; je me libère du déterminisme intérieur qui risque de faire de moi une chose. En me reconnaissant dans ma vie, je me retrouve. Ce qui fait l'honneur de l'homme c'est d'être soi-même :

L'espérance (...) postule (...) que nous aurons à nous retrouver et comme à nous rassembler dans le plérôme qui est l'être et, dans la ligne de notre destinée, nous avons à dire à la fois qu'il n'est pas encore et qu'il est de toute éternité. Mais j'oserais dire que ce retour à la source qu'est le recueillement est comme une très

humble anticipation de cet avènement irréprésentable vers lequel nous nous dirigeons en tâtonnant dans une obscurité presque complète<sup>553</sup>.

L'obscurité presque complète que nous devons traverser en nous orientant vers l'être, fait partie de notre destinée. Les offenses faites à l'humain empêchent la communion avec autrui qui est pourtant notre destination fondamentale. La vigilance de Marcel nous appelle à prendre le chemin du retour à la source, à l'être auquel nous lie une sorte de « pacte nuptial ». Le chemin du retour vécu dans un recueillement, comme anticipation de cet avènement irréprésentable, trouve son issue dans la conception marcellienne de l'espérance.

La philosophie est alors conçue comme un effort d'éclairement, toujours incomplet, du rapport entre ces deux formes de l'être : l'existence donnée et l'être visé.

## **II.2 La place de l'espérance dans la présence intersubjective**

L'espérance se manifeste dans notre situation d'êtres exposés au mal et à la souffrance. Elle est une certaine manière de se comporter face à l'épreuve<sup>554</sup>. La vie humaine comprend certains moments caractérisés par l'impossibilité d'accéder à une plénitude vécue. Il y a épreuve, c'est-à-dire rupture provoquée par l'opposition entre l'état donné et l'idée d'un épanouissement. L'esprit se ressent captif mais l'espérance lui apporte la lumière. Quelle est sa nouveauté ?

Nous avons montré que, pour Marcel, l'être se manifeste dans l'intersubjectivité. Le seul rapport valable de « moi » à autrui s'établit quand je m'érige en personne, c'est-à-dire quand je cesse de me penser comme « moi-je » ou de me mettre en avant. Dans le « moi-je », je me réfère à un autrui regardé comme adversaire ou comme témoin. L'accent que je place ainsi sur ma différence, fait de moi un être emmuré et captif de son angoisse.

En fait, je puis m'employer à nier et à renier ma situation ; je puis aussi me faire fort d'ignorer autrui et fuir son commerce car ce qui m'importe, c'est l'estime des autres, c'est que ma valeur soit reconnue. Il semble bien qu'autrui puisse seul les sanctionner, les consacrer à mes propres yeux : je ne vois de moi-même que le reflet qu'il me renvoie.

---

<sup>553</sup>D.H., 121.

<sup>554</sup>H.V., 38.

Autrui est le seul miroir dans lequel il me soit donné de me contempler, le seul résonateur de ma complaisance à moi-même. Mais, toujours dans cette modalité de l'affirmation, je traite autrui comme un instrument, comme repoussoir ou comme amplificateur<sup>555</sup>. Ce que nous trouvons ici à la base est la complaisance à soi-même, la prétention et l'affectation sous toutes ses formes : « À partir du moment où je me préoccupe de l'effet à produire sur l'autre, (...), toutes mes attitudes perdent leur authenticité »<sup>556</sup>.

Quand je me comporte, au contraire, comme *personne*, je m'inscris dans une communauté, j'affirme la réalité des autres, je passe à l'ordre du je veux, je m'engage, je prends ma place dans un monde qui fait le tri du bien et du mal, j'existe vraiment. La personne se sent à chaque moment disponible, c'est-à-dire capable de répondre à sa vocation, à cet *appel* qui procède indissolublement d'elle-même et d'ailleurs.

En tant que personne, je ne puis plus regarder l'autre comme *problème*, mais seulement comme *mystère*. On connaît cette importante distinction : il n'est de problème que là où je travaille sur des données extérieures, là où je cherche la clef d'un mécanisme quand je m'inscris dans le registre de l'*avoir*, quand je fais abstraction de moi-même et ramène mon prochain à la modalité pauvre du *lui*. Le propre de l'existence est d'être *métaproblématique* ; ce que traduit, en termes heideggériens, poser la vérité ontique de l'existant, c'est-à-dire la possibilité d'une révélation antéprédicative de l'être.

Dans ce cas, c'est le mystère qui est saisi dans le rapport mutuel. Le mystère y est donnant et non pas donné. Je m'y saisis comme totalité et l'autre, loin de m'y apparaître comme questionnaire à remplir, s'y présente à travers le *toi*, c'est-à-dire sous les espèces du *moi* investi dans un autre. On dégrade la personne quand on la traite autrement, quand on en fait l'objet d'un problème, car elle transcende toute incarnation particulière.

Pourquoi et quand le « moi » se pose-t-il comme « toi » ? Si le « moi » cesse de se poser en moi-je, c'est bien quand j'espère. Nous rejoignons ici l'une des articulations les plus manifestes de la nature et de la surnature, ainsi qu'un caractère connexe de l'espérance métaphysique qui est l'humilité. Car l'espérance qui se maintient dans la zone d'une affirmation pure et simple, quelle que soit la réponse des faits, est une disponibilité.

---

<sup>555</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>556</sup> *Ibid.*, 21.

Marcel passe, selon son habitude, d'une étude phénoménologique et métaphysique à l'examen d'une attitude de réponse à un défi. Cela lui permet de reprendre et de pousser les analyses de l'espérance qu'il avait données dans le *Journal métaphysique*, dans *Être et Avoir*, dans *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, dans *Homo viator* et dans d'autres articles.

### **II.3 L'espérance, lieu du tragique**

Le passage du *toi* vers la transcendance devient plus manifeste car une réflexion critique sur la signification de la différence entre le désir possessif et l'amour oblatif, anime l'espérance. Afin de pouvoir penser à la présence en tant que réalité interpersonnelle relevant du domaine de l'être intersubjectif, il faut surmonter l'habitude de concevoir toute réalité à l'aide de catégories afférentes au monde de la perception et de l'objectivité. De cette façon, Marcel met en relief la différence de registre spirituel qui sépare l'objet de la présence de l'être.

Il nous est apparu évident que l'espérance implique un lien avec le Toi absolu. Car, si nous voulons rester dans la logique de la pensée marcellienne et de celle de Habachi, il faut bien reconnaître que l'homme en situation ne peut ni être, ni aimer, ni espérer vraiment sans le recours au Toi Absolu. Pourquoi le Toi Absolu est-il le fondement indéfectible de l'espérance ?

#### **1. Un « bond » vers un « allié »**

Nous comprendrons davantage les relations de l'espérance et du Toi absolu si nous nous souvenons que, chez Marcel, l'être est participation à... et qu'il se crée dans l'amour. L'être infini est leur source commune, le *plérôme* qui à la fois les habite et les enveloppe, le ciment ontologique qui les relie les uns aux autres, l'être qui les constitue comme existants. C'est pourquoi l'être infini est essentiel à l'ontologie de Marcel.

Relié ontologiquement à l'être infini, l'homme ne peut entretenir avec cet être que des relations d'être à être. Notre penseur les a perçues et décrites par analogie aux

relations intersubjectives : relations d'amour, de fidélité, d'invocation... L'Être infini, le Dieu de l'ontologie marcellienne, se présente sous les traits d'un Toi Absolu.

C'est lorsqu'il est en butte à une épreuve pénible que l'homme ressent plus profondément que jamais la finitude de son être et la nécessité pour lui de chercher du secours du côté d'autrui. Cependant, les autres expérimentent aussi leur finitude. C'est alors que l'espérance entraîne l'homme vers la transcendance absolue :

C'est peut-être la réflexion sur l'espérance qui nous permet de saisir le plus directement ce que signifie le mot transcendance, car l'espérance est un élan, elle est un bond<sup>557</sup>.

Si dans la fidélité, le lien entre le personnel et le transcendant s'opère à travers l'engagement, dans l'espérance, il s'effectuera à travers le tragique. Une philosophie de l'existence qui ne peut faire l'économie de cet élément ne se définit assurément que par et dans le drame.

L'homme qui espère essaie de déchiffrer le message de l'épreuve et soupçonne la présence d'un « principe caché au fond des choses, ou plutôt au fond des événements... »<sup>558</sup>. Il voit d'une part que l'épreuve est porteuse d'être, mais d'autre part que la douleur causée par l'épreuve affaiblit sa liberté. Le Toi absolu, la source de l'être, devient alors le véritable et unique recours. Celui qui désespère dans l'épreuve, s'éloigne de la source de l'être, relâche et distend indéfiniment le lien ontologique qui, avec tous ses frères, l'unit au Toi absolu. Mais le regard de celui qui opte pour l'espérance se transforme en appel, en recours confiant à un « allié » qui est l'être, qui est l'amour. Il n'y a que le Toi absolu qui puisse légitimer l'espérance absolue et en être le ressort secret parce qu'il est l'être, et par suite, le salut de tous les êtres finis. C'est en lui seul que le réel trouve son intégrité, sa plénitude.

Nous ne serons plus étonnés de lire chez Marcel que la formule la plus adéquate et la plus authentique de l'espérance est la suivante : « j'espère en toi pour nous »<sup>559</sup>. On ne peut réfléchir sur l'espérance sans être obligé de réfléchir sur l'amour. Le Toi est le lien vivant, le garant de cette unité qui nous lie moi-même à moi-même ou bien les uns aux autres dans une communion. C'est un « pour nous » ouvert à l'infini. Cette formule est des

---

<sup>557</sup>E.A.I., 98.

<sup>558</sup>*Ibid.*

<sup>559</sup>H.V., 77, 85, 120.

plus importantes puisque l'espérance s'y révèle sous son véritable visage, celui d'une espérance liée à celle d'autrui et reliée nécessairement au Toi absolu.

## **2. Le lien du tragique et du transcendant**

L'espérance est-elle une situation stable ou une oscillation entre confiance et scepticisme ? L'expérience du « j'espère » au sens fort se laisse percevoir là où il s'agit d'une situation qui comporte des restrictions à mon agir, quand je suis vitalement engagé dans une véritable épreuve. Hors de ce contexte, l'espérance se dégrade. C'est même en elle que s'opère le lien du tragique et du transcendant, de même que dans la fidélité se nouent le personnel et le transcendant. Le facteur « durée » joue bien son rôle à travers cette expérience. Que l'on songe au malade, à l'exilé, à l'esclave, à l'adolescent qui aspire à quelque chose, à l'artiste coupé de son inspiration ou à l'écrivain qui souffre d'une stérilité prolongée : le point commun à toutes ces situations est que l'on se trouve dans l'ordre d'un certain pâtre, on se sent à l'étroit, aliéné, environné de ténèbres<sup>560</sup>, privé pour un temps indéterminé d'une certaine lumière à laquelle on aspire, incapable « d'accéder à une certaine plénitude vécue qui peut être une plénitude de sentir ou même de la pensée proprement dite »<sup>561</sup>. Il s'agit, en vérité pour moi, de sortir des ténèbres dans lesquelles je me trouve actuellement plongé. J'aspire à une certaine délivrance, à un salut. L'espérance véritable est inséparable de l'épreuve à laquelle elle répond comme à un appel de détresse et elle constitue une véritable réponse de l'être.

C'est peut-être dans une mise en relation avec le désespoir que l'espérance prend tout son relief et se révèle pleinement. Précisément, conjointement au désespoir, Marcel a fait une analyse de l'espérance. Alors que le désespoir naît d'une contraction du moi voulant jouir de lui-même, l'espérance surgira d'une dilatation de la vie en son intériorité. L'espérance, dit Marcel, n'est possible que dans un univers qui comporte *des lésions réelles*<sup>562</sup>. Car un monde où la mort n'existerait pas serait un monde où l'espérance existerait à l'état larvé seulement<sup>563</sup>.

---

<sup>560</sup> Gabriel Marcel use de ce terme en faisant toujours remarquer que cette métaphore n'a rien de contingent.

<sup>561</sup> *H.V.*, 39.

<sup>562</sup> *E.A.I.*, 93.

<sup>563</sup> *E.A.I.*, 115.

Donc le temps, chez notre auteur, demeure une épreuve qui garde son pouvoir destructeur. La réponse de l'être que constitue l'espérance prend toute sa valeur dans le cas de la mort. Il ne peut y avoir de salut que là où il y a épreuve. Cette dernière se présente comme la situation-limite aboutissant à un état d'accablement qui est « celui d'un être qui n'attend rien ni de lui-même, ni des autres, ni de la vie »<sup>564</sup>.

La réalité perd ainsi toute consistance : il n'y a rien en elle qui « résiste à un processus de dissolution qui se poursuit au fond des choses et que ma réflexion me permet de reconnaître et de repérer »<sup>565</sup>. Le temps se referme alors sur l'être, et l'avenir vidé de sa substance et de son mystère n'est plus que le lieu de la répétition pure :

Comme si on ne sait quelle mécanique déréglée devait y poursuivre sans trêve un fonctionnement auquel ne présiderait aucune intention animatrice<sup>566</sup>.

À ce pessimisme fataliste, l'espérance s'oppose en faisant crédit à la réalité. Elle inclut, en outre, un refus de se défaire devant le temps qui laisse filtrer, semble-t-il, quelque chose à travers lui. On comprend dès lors que l'espérance puisse transcender la mort en niant le caractère ultime de celle-ci. L'espérance n'est donc pas un état figé par une réflexion qui me prive d'une certaine plénitude de mouvement, de vie, de création. Elle m'annonce plutôt ma libération :

Ne pourrait-on pas dire que celle-ci (l'espérance) implique toujours la liaison supra-logique d'un retour (nostos) et d'une nouveauté pure (Kaïnon ti) ? (...), les deux aspects abstraitement dissociés d'une même unité qui est posée dans l'espérance par-delà tout raisonnement, toute mise en forme conceptuelle<sup>567</sup>.

Dans cet extrait, c'est bien le terme de libération que nous trouvons, car celle-ci n'est jamais un simple redevenir mais : « une promotion inouïe, une transfiguration »<sup>568</sup>.

---

<sup>564</sup> *M.E.I.*, 184.

<sup>565</sup> *P.A.*, 68.

<sup>566</sup> *H.V.*, 76.

<sup>567</sup> *H.V.*, 85-86.

<sup>568</sup> *H.V.*, 86.

On pourrait ajouter que, pour Marcel, l'espérance est la patience du temps, si l'on comprend par là qu'elle ne brusque ni les événements ni les choses sous l'impulsion du désir, de l'espoir de toucher et de voir ce que la connaissance projette devant soi, aidée par l'imagination. Elle est la patience du temps parce qu'elle respecte son rythme propre.

Nous pourrions conclure que l'âme, qui est l'enjeu de la vie menacée, est l'espérance même : « L'âme n'est que par l'espérance ; l'espérance est peut-être l'étoffe même dont notre âme est faite »<sup>569</sup>. Qui n'a plus d'espérance est comme une âme morte.

Nous remarquons que la tension entre l'épreuve et le transcendant devient plus aiguë dans l'expérience de l'espérance que dans celle de la fidélité, de sorte que le principe d'une délivrance devient le pôle opposé à l'existence<sup>570</sup> ; au moment où le corps risque d'être la victime, le mystère de l'être inspire une évasion vers le haut. Aux promesses humaines jamais tenues succède la promesse de l'absolu.

Les expériences de transcendance ont une place essentielle dans la philosophie de notre auteur; cela manifeste l'importance qu'il accorde au tragique de l'existence lorsqu'il écarte les réponses radicales que fait une philosophie intellectualiste (qu'elle soit thomiste, cartésienne, positiviste ou idéaliste) quand elle s'inquiète de cette invasion du pathétique dans la philosophie. Marcel voulait rappeler qu'une philosophie qui omet le tragique, manque de « tremplin » vers la transcendance et que la victoire concrète remportée sur le tragique par le poète, le héros, le saint, est la condition d'existence des philosophies qui ont cru pouvoir faire abstraction de ce tragique. Plus nettement encore, il interprète « la réflexion métaphysique comme réflexion braquée sur un mystère... Il est de l'essence d'un mystère d'être reconnu ; la réflexion métaphysique doit reconnaître cette reconnaissance qui n'est pas de son ressort »<sup>571</sup>. Donc l'alternative entre la trahison, le désespoir, le suicide et les expériences orientées vers une certaine détente et une certaine paix, est toujours possible. Nous ne pouvons modifier notre situation et la rendre aussi stable que possible que par la foi. En 1924, avant sa conversion, Marcel notait dans son *Journal* :

---

<sup>569</sup>*E.A.I.*, 100.

<sup>570</sup>Paul Ricœur décrit la tension entre l'épreuve et le transcendant avec précision : « ...entre l'épreuve et le transcendant une tension qui n'existait pas - du moins au même degré entre nos fidélités humaines et la fidélité absolue : l'être est moins la base - la base de la fidélité - que le pôle opposé à l'existence, le principe d'une délivrance », dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* ; p. 305.

<sup>571</sup>*E.A.I.*, 125.

« Dans la mesure où la croyance en Dieu est réelle, elle est une manière d'être, une modification ontologique »<sup>572</sup>.

#### **II.4 L'espérance, volonté d'affirmation de l'être**

Lorsque nous nous sentons privés de liberté, soumis à des contraintes, comment rendre compte de notre liberté ou de notre pouvoir de lutter contre la disparition et contre la mort ? La traduction de l'exigence dans le dynamisme concret de notre élan vers l'être, s'appelle espérance ou volonté d'affirmation de l'être ou encore rayonnement de l'attestation ontologique. Marcel notait à ce propos :

L'espérance consiste à affirmer qu'il y a dans l'être au delà de tout ce qui est donné, de tout ce qui peut fournir la matière d'un inventaire ou servir de base à une supputation quelconque, un principe mystérieux qui est de connivence avec moi, qui ne peut pas ne pas vouloir aussi ce que je veux, du moins si ce que je veux mérite effectivement d'être voulu et est en fait voulu par tout moi-même<sup>573</sup>.

Entrons dans ce dynamisme de l'élan vers l'être. L'interprétation d'une telle affirmation peut être extrêmement difficile parce qu'elle nous introduit, en fait, au centre du mystère de la spiritualité profonde : nous sommes au plus secret de l'immanence, au sein du moi, de la participation à l'être. En effet, notre situation dans l'être est comme déchirée intérieurement par une exigence ontologique<sup>574</sup> dont la prise de conscience est l'espérance elle-même et, en sens inverse, déchirée aussi par une possibilité constante de négation de cette exigence dont l'expression s'étale dans toutes les formes du désespoir. C'est par une prise de conscience aussi concrète que possible de ces attitudes antithétiques qui affectent l'expérience humaine, que nous pourrions à la fois pénétrer le mystère de l'espérance par opposition au désespoir qui nous submerge, et saisir la signification métaphysique de notre vie d'homme.

C'est là qu'il faudrait d'abord interroger le monde où nous vivons, lui demander si le désespoir actuel ne traduit pas la discordance entre nos possibilités effectives et ce que nous sommes.

---

<sup>572</sup>J.M., 153.

<sup>573</sup>P.A., 68-69.

<sup>574</sup>Marcel de Corte, *La philosophie de Gabriel Marcel*, op. cit, p. 28.

Une raison nous incite à parler de la réflexion de Marcel sur l'espérance, c'est de montrer que celle-ci manifeste sa conviction totale que l'homme est libre, qu'il a la possibilité d'intégrer le contingent, de donner un sens à l'événement qui n'est pas subi comme un donné brut, de convertir le monde objectivé en être, de retrouver l'unité au-delà de la dispersion, la présence à travers l'absence dont nous souffrons. Ce qu'on appelle espérance comporte un dégradé qui va de la possession (objective) à la communion d'être. C'est toujours sur l'épanouissement ou la restauration d'un ordre vivant que porte l'espérance. Tout cela suppose la liberté décrite comme le fait d'avoir conscience que nous sommes en situation et de pouvoir, dans une certaine mesure, changer de situation. L'espérance est possible partout où l'intégrité est imparfaite, compromise, menacée. C'est ainsi qu'elle manifeste notre double appartenance à l'éternel et au temporel. C'est par un acte de l'esprit, un acte libre que nous pouvons raccourcir la distance qui nous sépare de l'éternel, briser nos liens de captivité et accéder à l'être. Nous sommes : « susceptibles de voir briller cette lumière voilée, mystérieuse, qui, nous le sentons avant toute analyse, est au foyer même de l'espérance »<sup>575</sup>.

L'espérance et la fidélité créatrice témoignent qu'il peut y avoir une manière positive de vivre le temps. C'est en cette manière de vivre le temps comme profondeur vivante et active qu'il faut rechercher la source de la consistance de l'existence temporelle. Notre tâche est de trouver en l'être une durée, une activité à laquelle participe notre vie et qui rendrait compte de notre pouvoir de lutter contre la dispersion et la mort par l'espérance et la fidélité créatrice.

Ne pourrait-on pas objecter que tout dépend de la valeur de la définition initiale et que l'espérance n'est pas nécessairement orientée vers le réel ? L'espérance est possible lorsque l'homme peut se perdre absolument<sup>576</sup>. L'amorçage de l'espérance nécessite le désespoir et la trahison, présentés comme des négations effectives de l'être. L'acte d'espérer contre toute raison n'équivaut nullement à une fuite devant l'inévitable. Au contraire, il implique une entière lucidité dans le dépassement de l'évidence pleinement envisagée avec la nécessité.

---

<sup>575</sup>H.V., 41.

<sup>576</sup>H.V., 41.

La mort est, pour Marcel, une embûche à la vie parfois si tenace, si obstinée que le désespoir peut devenir paradoxalement le « tremplin d'une espérance absolue »<sup>577</sup>, celui où l'homme prend son élan. Si « les conditions de possibilité de l'espérance coïncident vigoureusement avec celles du désespoir »<sup>578</sup>, c'est précisément qu'elles découlent les unes et les autres du rapport fondamental de la vie humaine à la mort. Un seul instant sépare l'homme de la pente du « temps gouffre », mais l'espérance agit dans le temps pour accorder à l'homme une éternité insaisissable.

Pris dans sa force, le « j'espère » correspond à une épreuve soit privée, soit commune au groupe auquel j'appartiens. Je me trouve plongé dans les ténèbres intérieures de la maladie, de la séparation, de l'exil, de la servitude, etc. J'éprouve l'horrible impression d'être dans le noir, livré, sans prise possible. Le désespoir pose comme un fait l'impuissance de la réalité. Il lui dénie toute aptitude à tenir compte non seulement de mon bien, mais aussi de ce que je juge être le Bien. Dans un tel moment, la liberté se révèle évanescence et l'homme renie l'être, se renie lui-même comme être particulier, se renferme en lui-même et se détruit infailliblement. Cette attitude qui est, au fond, le refus de croire à la réalité et l'acceptation consciente du néant, vient précisément de ce que je me suis abstrait, détaché de la communion fondamentale avec cette réalité qui s'accomplit dans mon incarnation et qui fonde mon amour pour les êtres.

Engagé dans l'être, orienté vers le salut<sup>579</sup>, l'homme répond à cette tentation et en triomphe ; il n'a le pouvoir d'en sortir qu'en se situant par rapport à la réalité entière. Cependant, l'espérance n'implique aucunement que je me sente assez fort tout seul pour convertir un pécheur, ou guérir un être aimé, etc. L'espérance est toujours commandée par une situation assimilable à une captivité. Par delà toute expérience, toute probabilité, j'affirme qu'un certain ordre sera rétabli, que la réalité est avec moi pour vouloir qu'il le soit. Je ne souhaite pas, j'affirme.

---

<sup>577</sup> *E.A I*, 115.

<sup>578</sup> *Ibid.*

<sup>579</sup> *H.V.*, 38.

## II.5 La transcendance dans l'espérance

À l'origine, il faut qu'il y ait l'expérience d'une remise ; quelque chose nous a été confié, en sorte que nous ne sommes pas seulement responsables vis-à-vis de nous-mêmes, mais vis-à-vis d'un principe actif et supérieur<sup>580</sup>.

Ce principe actif et supérieur est un principe mystérieux qui est de connivence avec moi<sup>581</sup> et dont la présence irrécusable fonde mon être et le sauvegarde.

Un engagement absolu, contracté par la totalité de moi-même, ne s'adresse pas, en réalité, à un être particulier en tant que tel, mais à la totalité de l'être, à l'Être<sup>582</sup>. Cette empreinte d'éternité que nous révèle la transcendance de certains actes, cesse par là d'être un « écoulement pur » pour devenir manifestation de l'existence, laquelle se conquiert par une volonté ferme, par des décisions :

C'est par là<sup>583</sup> que le temporel peut être transcendé, non au bénéfice d'un intemporel abstrait, mais de telle façon que dans le temps je sois au dessus du temps sans être en dehors du lui.

Et il ajoute :

En tant que j'agis et que j'aime inconditionnellement dans le temps, c'est l'éternité elle-même qui y prend place... l'éternité n'est ni l'intemporel ni la durée perpétuelle, mais la profondeur du temps en tant que manifestation historique de l'existence<sup>584</sup>.

Par un engagement absolu, par un amour authentique, Marcel affirme le Toi divin comme impérissable et cette affirmation se répercute sur sa propre existence qui tend désormais vers l'active négation de l'absence pour devenir la perpétuelle « recreation » de la présence. Car, en effet, la mort ou l'absence constitue l'épreuve suprême de la présence et cette absence qui se donne à nous comme absolue<sup>585</sup>, pose un problème qu'on ne peut facilement éluder :

Il y a en toi, puisque je t'aime, puisque je t'affirme comme être, de quoi franchir l'abîme de ce que j'appelle indistinctement la mort... Ceci demeure cependant encore ambigu. Ne peut-on pas craindre que ces formules ne rendent un son subjectiviste ; l'accent étant mis sur l'affirmation ou sur l'assertion en tant que telle et non point sur ce qui est affirmé ? Mais nous sommes ici au point le plus important de cette difficile recherche ; mon affirmation, du moment où elle est amour, se nie elle-même en faveur de ce qui est affirmé, de ce qui est proclamé dans sa valeur substantielle.

---

<sup>580</sup>E.A.I., 15.

<sup>581</sup>P.A., 68.

<sup>582</sup>E.A.I., 55.

<sup>583</sup>L'expression « par-là » désigne ici : l'enracinement de l'existence dans la durée.

<sup>584</sup>E.P.C., 339-340.

<sup>585</sup>Ibid; 228.

L'amour est justement et précisément cela ; il n'est pas séparable de cette négation même ; en d'autres termes, il est le refus actif de se traiter lui-même comme subjectif; c'est en cela qu'il n'est pas séparable de la foi ; qu'il est foi...<sup>586</sup>.

Cette affirmation n'est possible qu'à condition de reconnaître la présence « considérée dans son unité concrète », qu'à condition d'un effort qui est capable de nous délivrer de tout un ensemble de préjugés qui barrent la route à la foi, ou encore de nous rendre disponibles à la grâce. Ce qui est évident, c'est que celle-ci n'est pas assimilable à une force.

Dans son unité concrète, la présence n'est que l'immortalité personnelle fondée dans l'amour fidèle qui engage l'éternité et dans la profondeur du Toi. À l'intérieur d'une telle expérience, il n'y a plus place pour « l'opinion ». L'espérance se conquiert par le passage de l'avoir à l'être qui résume tout l'itinéraire de Marcel. Moins l'espérance porte sur un objet, plus elle s'ouvre à la réalité transcendante, plus elle est pénétration dans le mystère de l'Être. Qu'une telle expérience soit impensable sans la grâce, cela est évident.

Le lien entre la foi, la charité et l'espérance affirme la pérennité vivante d'un ordre dépassant la sphère de l'expérience humaine. L'espérance est liée à la communion non pas seulement avec Dieu lui-même, mais aussi avec autrui. Si celle-ci fait défaut, nous sommes vite livrés au désespoir, anticipation d'une solitude totale.

Ainsi l'expérience de l'espérance, selon Marcel, culmine dans sa concentration de plus en plus tournée sur le présent vécu qui renferme dans son épaisseur une certaine plénitude temporelle. L'éternité, atteinte dans l'expérience de l'espérance, est la limite du temps humain ; c'est une plénitude. Elle se présente à Marcel comme un foyer où se rencontrent l'avenir et le passé.

Puisque tous les mots qui constituent la définition de l'éternité sont empruntés au langage du temps, il suffit de nous préserver de l'affreuse imagerie qui consiste à confondre l'éternité avec un temps indéfiniment prolongé. En raison de l'aspect réductionnel du signe sensible, il est absolument prévisible que l'ordre normal des choses comporte des échecs. La perception de l'échec, en nous renvoyant à l'espérance, met cette fois mieux en lumière les attaches secrètes qui l'associent à l'affirmation de l'éternité. C'est par le biais de cette inconnue que la présence rassurante de l'être nous permet de

---

<sup>586</sup>M.E.II, 78.

surmonter l'angoisse de la temporalité « comme percée sur la mort - sur ma mort - sur ma perte »<sup>587</sup> .

Ceci semble bien prouver que le problème de la mort ne se centre pas exclusivement, comme on le voudrait parfois, sur l'instant imprévisible de la mort biologique<sup>588</sup>. On peut, en cédant au désespoir, se suicider par anticipation. On peut aussi, grâce à l'espérance, réaliser d'avance sa participation à l'éternité, c'est-à-dire au signe sacré du vœu créateur. N'est-il pas évident, en effet, que l'espérance, la fidélité, la disponibilité impliquent une perte, un renoncement à un avoir propre ?

En me faisant passer d'une volonté détendue à une volonté créatrice qui fait le fond de l'espérance, la disponibilité manifeste un enracinement de plus en plus profond dans la résistance du mystère ontologique à la dispersion du temps. Dans ce cas, le problème n'est pas de savoir comment on fera pour deviner la proximité d'une chose imprévisible. C'est au moment même où le renoncement actualise la valeur éthique impliquée dans l'affirmation de l'éternité de l'être que la mort, comme perte ultime, préfigurée dans tous les déboires auxquels j'aurai consenti, révèle sa véritable signification. Il est toujours tentant de penser que n'avoir plus rien, c'est n'être plus rien. Mais comme le faisait remarquer Marcel :

La réalité du sacrifice est là pour nous prouver en quelque sorte en fait la possibilité pour l'être de s'affirmer comme transcendant à l'avoir. Là est la signification la plus profonde du martyre en tant que témoignage ; il est le témoignage<sup>589</sup> .

Nous ne pouvons ignorer que ces réflexions voudraient atténuer le caractère dramatique qui accompagne l'instant de la mort biologique. Elles font écho, en tout cas, aux remarques de Maurice Blondel sur ce thème :

Il est étrange qu'on n'ait pas, plus qu'on ne l'a fait, intégré la mort, l'acte de mourir en homme, dans la philosophie et la métaphysique : <mortification > suprême qu'il faut rendre intelligible et volontaire, <vivification > aussi, dont il faut tirer le parti divin et pour l'expiation, et pour la préparation déifiante...la mort, comprise et acceptée dans la plénitude de son sens providentiel, peut et doit donc devenir l'acte

---

<sup>587</sup>E.A.I., 100.

<sup>588</sup>À ce propos, il est utile de rappeler ce que Sartre a écrit : « Ce qu'il faut noter d'abord, c'est le caractère absurde de la mort. En ce sens, toute tentation de la considérer comme un accord de résolution au terme d'une mélodie, doit être rigoureusement écartée (...). Il faudrait plutôt nous comparer à un condamné à mort qui se prépare bravement au dernier supplice, qui met tous ses soins à faire belle figure sur l'échafaud et qui, entre-temps, est enlevé par une épidémie de grippe espagnole », *L'Être et le Néant*, p. 617.

<sup>589</sup>E.A.I., 104.

par excellence, celui qui, nous délivrant de l'égoïsme et du péché, nous conforme à la volonté divine, à l'ordre universel<sup>590</sup>.

C'est grâce à la permanence ontologique du « moi » que mon présent n'est pas immergé dans le fleuve du temps mais, comme l'affirme Marcel, c'est dans le temps que se reflète l'éternité. Il s'agit de transcender le temps tout en restant dans celui-ci. La transcendance se réfère toujours, pour lui, à l'existence de l'homme. Elle doit être vécue et non pas imaginée dans la spéculation du philosophe :

L'éternité n'est ni l'intemporel ni la durée perpétuelle, mais la profondeur du temps en tant que manifestation historique de l'existence<sup>591</sup>.

Il ne s'agit point de s'affranchir de la durée humaine, comme l'a remarqué aussi Karl Jaspers<sup>592</sup>. La transcendance s'est précisée comme la recherche de Dieu :

Nous pourrions dire, je crois, dès à présent que l'exigence de Dieu n'est autre que l'exigence de transcendance découvrant son visage authentique - alors qu'elle ne s'était montrée auparavant à nous que recouverte de voiles<sup>593</sup>.

L'articulation à découvrir entre l'investigation métaphysique qui porte sur l'être et la philosophie religieuse n'est pas à poser en principe. Or, c'est « le témoignage de la conscience croyante qui peut seul décider ce qui peut ou non être regardé comme Dieu »<sup>594</sup> et non pas les doctrines scolastiques qui ont prolongé la métaphysique aristotélicienne. Par l'expérience de la transcendance, la conscience du temps devient de plus en plus la conscience de l'éternité ou de la profondeur du temps. Si l'on parle du temps, on pense tout d'abord au passé. Mais puisque celui-ci ne peut être isolé du présent, puisqu'il exerce toujours sur lui son influence, il y a aussi un rapport entre le présent et la profondeur du temps. Ce présent profond, comme tout présent, sera orienté aussi vers l'avenir. Il nous semble s'entrouvrir sur un certain lointain :

Ce lointain n'est pas éprouvé par nous comme un ailleurs, comme un < autre part > : je dirais bien plutôt que c'est un < tout près >. (...) C'est au fond la distinction même entre ici et l'ailleurs qui est transcendée. (...) Ce lointain s'offre à nous comme à l'intérieur d'un certain domaine dont je serais tenté de dire qu'il est nostalgiquement nôtre »<sup>595</sup>.

---

<sup>590</sup> « Paradoxe voie du renoncement et de la mort », dans *Études Philosophique*, avril-juin 1949, pp. 166-167.

<sup>591</sup> *E.P.C.*, 340.

<sup>592</sup> *Ibid.*, 350-351.

<sup>593</sup> *M.E.II*, 14.

<sup>594</sup> *Ibid.*

<sup>595</sup> *P.I.*, 30.

L'exil qu'il faut consentir n'est certainement pas pensé du point de vue spatial ou métaphorique, car on n'élucide pas le sentiment de la profondeur si on ne parvient pas à le déspatialiser tout à fait. Nous devons concentrer notre attention sur la condition d'un être qui a conscience de ne pas coïncider avec son *ici*, qui ne peut l'évoquer que comme étant un au-delà, comme un foyer de nostalgie : « On pourrait dire qu'un *ici* absolu ne coïncidant pas avec mon *ici* contingent n'est, dans l'espace, que comme n'y étant pas ». C'est par l'approfondissement de l'expérience spirituelle que Marcel, dans l'actualité, et non point dans un avenir rêvé ou dans un passé remémoré, rejoint une zone spirituelle où il devient capable de surmonter la discontinuité mentale et de saisir la continuité et l'harmonie perdues de notre monde. Un texte écrit en janvier 1938 nous dit explicitement ce que pense notre auteur de cette « expérience du profond » qui lui révèle un ordre éternel comme plénitude temporelle :

... elle est (l'expérience du profond) comme une plongée intuitive dans ce qui ne peut être atteint que grâce à une recherche qui se développe dans la durée. (...) On dirait vraiment, si obscure que soit une pareille notion, que le passé et l'avenir, au sein du profond, se rejoignent dans une zone qui est à ce que j'appelle le présent, ce que l'*Ici* absolu est à l'*ici* contingent ; et cette zone où le maintenant et le alors tendent à se confondre, comme tout à l'heure le proche et le lointain, c'est à n'en pas douter ce que nous appelons l'éternité.(...).

On peut se demander si cet ensemble de remarques (...), ne pointe pas vers une métaphysique de l'essence. Il se peut qu'il en soit ainsi, mais il est évident que l'essence cachée qui semble projeter ici des lueurs intermittentes ne ressemble en rien à celle qui est affirmée par les philosophies traditionnelles. (...)

Mais de ce point de vue, peut-être est-il possible d'éclairer le paradoxe qui consiste à affirmer l'identité du proche et du lointain au sein du profond. L'essence est proche, puisque c'est d'elle qu'émane la clarté sans laquelle rien ne serait pour moi ; elle est infiniment lointaine en ce que je ne puis aller vers elle, c'est-à-dire tenter de l'approcher sans que du coup elle s'évanouisse. Le mythe d'Eurydice devient ici révélateur<sup>596</sup>.

Déspatialisé, le profond est ce en quoi s'identifient le proche et le lointain.

Dans la philosophie de Marcel, il y a une place pour une théorie des essences qui n'a pas été suffisamment précisée, mais qu'on aurait tort de méconnaître. Il ne faudrait pas croire que Marcel a détruit une morale de sa théorie métaphysique de l'être. L'invitation à une éthique est discrète, dépourvue de tout accent moralisateur, formulée très souvent sous la forme d'un humble témoignage. L'exigence éthique se laisse entendre exclusivement à

---

<sup>596</sup>P. I., 32, 34, 35.

travers les situations concrètes de l'œuvre dramatique. L'éthique comme telle s'appuie sur l'ontologie concrète.

## **II.6 Espérance et humilité**

Pourtant l'espérance, qui est ici un autre nom de l'amour, si elle est vraie et profonde, sait bien qu'elle a raison contre toute apparence. Elle en est sûre, mais d'une certitude humble et discrète. Car elle se sent portée par un autre qu'elle-même, elle éprouve obscurément qu'elle n'a pas en elle-même son fondement, qu'elle ne peut rendre compte elle-même de ses affirmations. Elle sent qu'elle n'est que par un autre qui est sa source et de qui elle tient tout son être. Alors devant les démentis apparents qu'on lui inflige, elle devient elle-même supplication et prière à cet inconnu qui l'habite, lui demandant de découvrir son visage pour que puisse jaillir la lumière. Elle se fait invocation, appel lancé du plus profond de son néant à celui qu'elle pressent et qui lui est transcendant, à celui qui est au-delà de toute justification : l'Absolu. Mon espérance devient « recours absolu », non pas une appréhension distincte de Dieu considéré comme quelqu'un d'autre que moi, mais un certain appel lancé au fond de mon indigence. Cet appel suppose une humilité radicale du sujet, une humilité ordonnée à la transcendance même de celui qu'elle invoque.

Bien que mon espérance soit entièrement attirée par ce pôle de l'Absolu, du dépassement dans l'Absolu, elle s'y porte en toute liberté. Celle-ci peut aussi céder aux sollicitations du désespoir et venir se jeter dans le gouffre qui s'ouvre devant elle. Cet appel libre, lancé vers le transcendant, exige de l'être qui le lance une confiance et un don total de soi, par delà tout donné objectif, à celui dont il n'a pas encore entrevu le visage. Le Toi absolu échappe au regard scrutateur de l'intelligence, de la raison raisonnante pour se révéler plénitude à celui qui l'invoque comme sa source unique :

Pour que s'accomplisse le renversement de perspective indispensable, pour que ce qui semblait une déficience infinie se révèle une plénitude infinie, il faut que la conscience, par un mouvement de conversion, s'immole devant Celui qu'elle ne peut qu'invoquer comme son Principe, sa fin, son Recours unique<sup>597</sup>.

---

<sup>597</sup>E.P.C., 61.

Le Dieu de la foi, le seul vrai d'ailleurs, est donc une présence absolue, c'est-à-dire quelqu'un pour qui non seulement j'existe et je compte, mais qui m'est intimement et absolument présent plus que ne le suis à moi-même. Ceci revient à dire que cette distinction de l'*extérieur* et de l'*intérieur*, ces catégories du *dehors* et du *dedans* s'abolissent dès le moment où la foi paraît. C'est un point méconnu par la psychologie de la religion qui essaie d'assimiler la foi à un simple état d'âme. Marcel trouvait utile de recourir à une image pour exprimer cette expérience de foi : « je dirais que le croyant s'apparaît à lui-même comme intérieur à une réalité qui l'enveloppe et le pénètre à la fois »<sup>598</sup>.

Immanence et transcendance sont, dans la pensée de Marcel, comme tressées l'une avec l'autre. C'est cet entrelacement de l'immanence et de la transcendance qui est signifié par le mot de participation. Cette participation elle-même comporte des degrés depuis la plus petite sensation jusqu'à ces relations dramatiques qui naissent de la rencontre des êtres et jusqu'à l'invocation.

Le mouvement a changé de caractère : c'est de la transcendance que traite la première partie du *Journal*, ensuite un mouvement d'immanence marque le début de la deuxième partie avant qu'un élan créateur dessine un troisième mouvement par lequel l'esprit s'élève, se dépasse. Donc, ce n'est pas vers une puissance plus grande que doit tendre l'engagement dans la foi mais vers l'acceptation, l'invocation, la prière et la disponibilité. Le philosophe s'efforce de rester dans l'humilité et dans l'émerveillement :

Reprenant une de ces comparaisons musicales pour lesquelles, vous le savez, j'ai une prédilection invincible, je dirais qu'à partir du moment où nous nous rendons nous-mêmes perméables à ces infiltrations de l'invisible, nous qui n'étions peut-être au départ que des solistes inexercés et pourtant prétentieux, nous tendons à devenir peu à peu les membres fraternels et émerveillés d'un orchestre où ceux que nous appelons indécement les morts sont sans doute bien plus près que nous de Celui dont il ne faut peut-être pas dire qu'il conduit la symphonie mais qu'il est la symphonie dans son unité profonde et intelligible, ... est partout inséparable de sa vocation propre<sup>599</sup>.

Après cette longue pérégrination vers le mystère de l'affirmation de l'être, remémorons-nous ses principales étapes. En nous engageant, nous pouvons transcender les apports possibles de l'expérience. Cet engagement ne se limite pas à une opinion ou à

---

<sup>598</sup>E.A.II, 65.

<sup>599</sup>M.E.II, 216-217.

un sentiment soumis aux vicissitudes du temps, mais il se veut une réponse à un appel de l'être. Nous voici en dehors des fluctuations de l'instant dans une durée nouvelle. En me liant par une promesse, je manifeste en moi une hiérarchie intérieure entre d'une part, un principe souverain en quête d'éternité et avec lequel je m'identifie et d'autre part, tous les êtres qui composent mon existence et ma vie. Par ma promesse, je témoigne d'un temps qui me dépasse, d'un temps dont la permanence, par rapport à mon expérience présente, est une éternité. C'est ainsi que je réussis à créer ou plutôt à insérer dans ma vie une nouvelle dimension dans laquelle je peux combattre toute tentation de trahir et du non être.

L'espérance, qui est le « ressort de l'homme itinérant », envisage le temps comme tourné vers la mort et tout à la fois, accès à l'éternel. Humble, désarmée et pauvre, l'espérance s'élève au dessus du monde parce qu'elle est démunie et dépouillée.

### **III. La prière**

#### **III.1 La prière est la vie même de l'être**

« La prière est la forme la plus pure de l'invocation »<sup>600</sup>, dit Marcel. Prier c'est penser Dieu « comme pur toi »<sup>601</sup>. Entre la prière et l'âme, le rapport est intime, constitutif. Quand je prie, Dieu est *tu* pour *moi*. Je ne suis vraiment qu'en maintenant la tension d'amour, la communion avec l'Être infini. Le *toi*, c'est celui à quoi s'adresse l'invocation<sup>602</sup>.

Mais n'oublions pas que la prière authentique n'est certainement ni la récitation mécanique de formules, ni la demande égocentrique. Celles-ci sont des nécessités techniques qui ne nous permettent pas de rejoindre la présence de Dieu. À la lumière d'une première approximation, la prière est une façon humble et fervente de m'unir à ..., en marquant bien que celui auquel je m'unis n'est pas un des semblables, mais le transcendant absolu :

D'une façon générale en effet, nous ne concevons guère l'union que par rapport à nos semblables ; nous nous intégrons alors à nos tous dont les éléments sont

---

<sup>600</sup>E.P.C., 54.

<sup>601</sup>J.M., 159.

<sup>602</sup>Ibid. 254.

homogènes. Mais ici, rien de tel n'est pensable. Dès lors le mystère consiste dans ce fait que j'ai à m'insérer dans ce qui me transcende infiniment<sup>603</sup>.

Paradoxalement, la religion accentue la distinction entre ceux qu'elle unit. Dieu est transcendant : nous ne sommes pas partie intégrante de son être (panthéisme) puisque nous ne le découvrons que dans la relation personnelle *je-Tu*.

Le refus de dépasser le stade de l'avoir et des signes, ainsi que celui de la jouissance de ce qui n'est qu'objet d'usage, n'est pas seulement une faute de réflexion mais s'apparente à une déficience ontologique. À l'inverse, le don de soi présente une forme de rédemption.

Qui prie quand l'homme prie ? Qui parle dans la prière ? Est-ce l'homme dont la détresse, le désir et la louange sont posés devant Dieu, ou est-ce dans l'intimité du cœur de l'homme, l'être ou « le maître intérieur » ? Si la prière est une réponse à un appel et si la réponse elle-même est une grâce, la prière, vraie et spirituelle ne serait-elle pas dès lors prière de Dieu à lui-même ? Peut-on alors parler de relation intersubjective de l'homme à Dieu ? Quel sens et quelle valeur peut-on donner au dialogue dans la prière ?

Une bipolarité ordonne très nettement la prière en deux dimensions: transcendante et mystique d'une part, immanente et collective d'autre part.

### **1. Le premier priant : Dieu**

Pour Marcel, c'est l'Invisible en premier qui appelle l'homme. Donc, le premier priant est Dieu de manière extrêmement insistante. L'appel de Dieu requiert l'invocation de l'homme. La prière de Dieu à l'homme appelle la prière de l'homme à Dieu. J'admire et je me donne. C'est là un acte, le plus haut qui soit, dans lequel il ne s'agit pas de prendre ou même de comprendre quelque chose, mais de s'ouvrir et de s'offrir. Dans l'invocation, l'homme répercute en lui-même le cri de l'Être. Il ne saurait s'agir de compter sur moi, sur mes propres forces, mais dans l'acte même par lequel je m'engage, j'ouvre « un crédit » infini à celui que j'invoque. À lui de se révéler en moi comme il l'entend. Le fidèle ne prie pas d'abord pour demander, pour changer ou pour faire quelque chose : ce qu'il cherche avant tout, c'est la présence de Dieu. Dans le mystère de l'être je

---

<sup>603</sup>M.E.II., 123.

découvre que Dieu est, dans sa transcendance même, plus intime que mon moi le plus intime. Tu es avec moi, je suis avec Toi. Dès que tu m'es présent, je n'en puis plus douter. Prier, c'est se laisser aimer. Prier, c'est être, c'est-à-dire laisser la vérité se dire en soi-même « où elle tend à enrichir mon être même »<sup>604</sup>, c'est être en plénitude à travers la tension du cœur de l'homme vers son créateur et c'est garder l'être en sa pleine consistance ontologique.

La prière, privée alors de toute valeur propre et personnelle, consiste à laisser l'être se dire en l'âme et à travers elle. La prière jaillit donc de la participation de ces deux appels qui se croisent : celui que m'adresse le transcendant et l'invocation que je lui lance. La réflexion sur la portée ontologique de la prière est suspendue à une analyse de la dimension intersubjective qu'elle met en place. L'amour vient de l'âme et la pousse vers cet océan de silence où elle se perd. Quand je prie, je me place dans l'axe d'une lumière qui brille sans que je l'y contraigne. En même temps, elle ne peut m'atteindre ni me traverser que si j'ai adopté cette position d'accueil qui est essentiellement l'humilité. L'homme est toujours devancé, précédé par Dieu qui invoque le premier, donnant à connaître quelque chose de son essence et tissant dans l'âme le discours de la prière.

Toute invocation n'est possible que si la prière de Dieu a d'abord été adressée à l'âme pour faire naître en elle la soif d'être, l'inquiétude de son inachèvement ontologique. Lorsque la conscience orante écoute et inspire l'appel de l'être, elle rend présente à son intériorité la plus intime une dynamique qui vient l'ordonner, c'est-à-dire la détacher de la prétention de « l'avoir » et l'orienter vers son principe qui est l'Être. La prière est ordonnée à une unité fondée sur la raison : « C'est ici qu'intervient la foi; elle est là pour donner à l'espérance son armature intelligible »<sup>605</sup>.

Dans le recueillement, premier fruit de la « réflexion seconde », la prière consacre sa suprématie en ce qu'elle déplace le pôle d'ancrage de l'âme, de l'effervescence des désirs mondains et corporels vers l'unité du désir spirituel. Ce passage, du multiple (des désirs) à l'un par lequel l'âme participe à l'unité de l'être, doit s'entendre ontologiquement. Donc, être enflé d'orgueil consiste pour la personne à se répandre au dehors, à s'épuiser pour ainsi dire et, dès lors, à être « de moins en moins ». L'orgueil

---

<sup>604</sup>J.M., 220.

<sup>605</sup>M.E.II, 200.

s'enracine ici dans un transfert ontologique de l'être et de l'avoir ou de l'apparaître. C'est la délocalisation de l'âme, non pas spatiale mais ontologique.

Le silence orant traduit le triomphe de la raison et de l'unité de l'amour : l'âme s'unifie, se rassemble dans le silence. Le recueillement désignant l'attitude intérieure préalable à toute prière, est ici ontologiquement significatif. Il s'agit de devenir « un » devant l'Être. Par le silence actif auquel tend toute prière, l'âme écoute l'appel de l'être, l'inspire, s'ordonne par lui autour de l'unité de son principe et devient ce qu'elle est : transparente à elle-même parce qu'elle parvient à conquérir son unité qui est l'unification de ses facultés et de son vouloir, échappant à la dissémination et au déchirement possessif de l'avoir. En ce sens et à la limite, seuls des êtres entièrement libérés des entraves de la « possession » sont en mesure de connaître la divine légèreté de la vie en espérance. Cette plénitude intériorisée par l'invocation, l'âme va la restituer dans la louange par un acte inconditionnel offert à Dieu : « Toute consécration est en même temps une sorte de restitution »<sup>606</sup>.

Si l'engagement suivi de la fidélité est créateur d'être, il est évident que le vœu inconditionnel fait à Dieu est l'acte qui nous fait le plus participer à l'être. Une fois l'engagement pris, la fidélité créatrice absolue n'aura d'autre but que de maintenir vivante la relation humano-divine. Les deux appels qui se croisent dans le vœu (celui que m'adresse le Transcendant et l'invocation que je Lui adresse), ne sont pas toujours explicités, mais ils éclairent le mystérieux paradoxe du don de soi. L'homme est un être auquel est départie l'étrange faculté de s'offrir, d'accepter la souffrance et même parfois la mort pour répondre à une invitation qui pourrait n'émaner d'aucune individualité désignable. Si cette consécration de soi est trahie par une attitude objectivante, elle détruit la vocation essentielle qui est ordination à l'absolu par laquelle l'homme transcende la nature et se situe à un plan supérieur.

## **2. Immédiateté intérieure**

La prière constitue un état qui illumine la vision tragique du monde dans le domaine de la révélation et de la relation entre sujet et volonté divine. Le premier besoin

---

<sup>606</sup>J.M., 158.

qui conduit l'âme à la prière est l'immédiateté en dehors de toute relation utilitaire et de toute réduction rationnelle. Donc, la prière est un effort de participation à la coprésence de Dieu telle qu'elle est révélée afin de sauver l'existence menacée par le nihilisme. Le sentiment du tragique trouve son souffle vivifiant dans l'invocation, il est immédiatement lié au salut :

Prier pour qu'on m'éclaire, c'est prier pour qu'on me place de manière que je voie comment l'enjeu spirituel peut être sauvé<sup>607</sup>.

Voie d'immédiateté, la prière rend l'existence digne de transcender la tentation dépressive d'objectivation qui conduit au faux bonheur des relations superficielles, à la perte définitive et tragique. Ainsi, Marcel remarque que l'angoisse provoquée par l'immensité spatio-temporelle et par l'infini de la connaissance positive, est éclairée :

Au fond, l'espace et le temps sont en quelque façon les formes de la tentation ...  
Vertigineuse proximité de Dieu<sup>608</sup>.

La proximité divine est une marque de l'immédiateté de la foi qui sauve l'adorateur de la tentation tragique de l'esprit géométrique que nous rencontrons dans les états de l'avoir.

La prière est fonction des aspirations intimes de la personne qui lie originellement l'*ego* personnel au Toi absolu. L'offre de Dieu féconde les dimensions de l'âme et évite en même temps la tentation d'objectiver les exigences d'une immédiateté irréfléchie, laquelle, aveuglée par l'extase permanente, identifie l'humain et le divin dans une spiritualité impersonnelle sans la présence de l'amour.

Nous n'aimerions pas Dieu s'il ne nous aimait pas, comme le dit le premier Marcel<sup>609</sup>. Les premières élévations de l'âme présupposent donc, comme nous venons de le constater, l'expérience de la présence du Toi absolu et elles expriment le sens de la « réceptivité créatrice »<sup>610</sup> qui est authentiquement exprimé dans les degrés successifs de la conscience orante.

---

<sup>607</sup>J.M., 260.

<sup>608</sup>E.A.I., 27.

<sup>609</sup>Il nous semble que l'auteur paraphrase la Bible : « En ceci consiste l'amour » : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés » *1<sup>ère</sup>. Épître de saint Jean* ; ch. 4, verset 10.

<sup>610</sup>M.E.I., 107.

Ainsi s'achève le mouvement qui englobe l'immédiat de la sensation, non-évidence des choses vues, et l'immédiateté de la foi, évidence des choses non-vues<sup>611</sup>, l'imprégnation mutuelle d'une métaphysique sensualiste<sup>612</sup> et d'une vie théologique<sup>613</sup>.

### **3. Les impasses du désir et dialogue**

« Toute vie spirituelle est essentiellement un dialogue »<sup>614</sup>. Est-il possible, afin de fuir un monde pour lequel je ne compte pas, de m'élever à « l'idée du Dieu personnel » pour qui je suis « tu » et que je m'y installe ?

Penser ce pour quoi je ne compte pas c'est, en effet, penser un « objet ». Il s'agit de savoir si mon rapport à Dieu, pour être vivant et enrichissant, ne doit pas dépasser ce qu'il y a de dangereusement abstrait dans une telle relation. En fait, dans l'invocation, l'âme se rend présente à elle-même et à Dieu par un retour à l'invocation, l'âme se rend présente à elle-même et à Dieu par un retour à l'intériorité. Cette plénitude étant intériorisée par l'invocation et la louange, l'âme passe en Dieu et se convertit à lui. Ainsi, par l'invocation et la louange, l'âme emplit et comble un vide intérieur, elle aspire en elle à une plénitude qu'elle va répandre ensuite avec joie, dilatée par la présence intime de Dieu. On pourrait constater que l'orgueil ne s'harmonise pas avec l'amour et la contemplation, car celles-ci impliquent l'humilité qui est « oubli du moi, obturateur de l'être » et sans laquelle nous restons fermés à l'être et à la joie d'être qui ne font qu'un, puisque :

Tout ce qui est fait dans la joie a une valeur religieuse ; dans la joie, c'est à dire avec la totalité de soi-même. Alors que toute division de l'âme d'avec soi l'aliène de Dieu<sup>615</sup>.

Même si l'on peut considérer que la louange est une nouvelle plongée dans l'extérieur, cette échappée, une fois encore, est un oubli de soi. Un problème se pose maintenant : comment concilier la prière de la louange avec l'immanence de Dieu à l'âme? On peut, dans cette dynamique de va-et-vient, observer un dépassement capital :

---

<sup>611</sup>E.A.I., 27.

<sup>612</sup>J.M., 261, 305.

<sup>613</sup>Cf. P. X. Tilliette « Amour et dénuement » dans *Philosophes contemporains*, Op. Cit ; p. 38.

<sup>614</sup>J.M., 137.

<sup>615</sup>J.M., 230.

lorsque l'âme est déchirée entre les appels de l'avoir et l'appel intérieur de l'être, elle se débat ; mais dès que, rendue présente à l'Être, elle désire s'épancher dans la louange, elle ne se déverse plus dans une extériorité mais dans la transcendance de Celui qu'elle reçoit et en qui elle est reçue. Ce second mouvement consacre une paix ontologique entre la créature et le créateur. L'âme cherche un refuge :

C'est dans le recueillement et en lui seul qu'il convient de chercher un refuge ; j'ai dit dans le recueillement et non pas nécessairement dans la prière,...<sup>616</sup>.

Mais il y a également un passage incessant d'un niveau à l'autre puisque l'âme participe quelque peu à la transcendance de Dieu quand elle l'invoque et le loue. Participer à la transcendance de Dieu, c'est pour l'âme, être ordonnée par elle : toute louange est une expression manifeste de cet ordre.

### **III.2 Communion et recours absolu**

La portée concrète vers laquelle s'ouvre l'ontologie de Marcel dans son effort d'harmonisation du concret et de l'universel est la révélation du mystère de l'être constituant une présence absolue qui n'est pas intelligible d'une manière rationnelle ni descriptible, mais qui offre à la réflexion des formules concrètes d'approche et d'expérience dans la réalité historique prouvant ainsi notre liberté authentique.

Ainsi, le nouvel élan de la personne nous apparaît-il. Les chemins de la liberté créatrice s'ouvrent à nous, accompagnés d'une espérance « vouée à se résorber et à se transformer au sein d'un certain processus créateur »<sup>617</sup>. Une fois que l'espérance a jeté l'ancre en Dieu, elle demeure indéfectible en face du tragique. En faisant crédit à l'amour divin, la création surmonte l'épreuve et transforme l'espérance en œuvre de charité, en action de vie concrète, en prise en charge de tous les problèmes de l'ensemble social. La création prend souvent les dimensions émouvantes du sacrifice et du martyr pour éclairer sa relation étroite avec la fidélité : la sorte héroïque vers le martyr et le sacrifice présuppose l'expérience commune de la foi comme principe de toute approche ontologique.

---

<sup>616</sup>H.C.H., 76.

<sup>617</sup>H.V., 50.

Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de sacrifice sans espérance, et un sacrifice qui exclurait l'espérance serait un suicide<sup>618</sup>.

Pourquoi y a-t-il donc des approches concrètes du mystère ontologique ? La communion dans le mystère « se révèle » comme une approche du transcendant ; son nœud est la présence qui dégage l'amour, la fidélité et l'espérance. La subsistance de l'être se fait jour dans le recueillement mais elle se manifeste historiquement dans la présence :

Idée d'une permanence ontologique qui dure et implique l'histoire par opposition à la permanence d'une essence ou d'un arrangement formel.

Ce sont donc les formes les plus inextricables de l'existence qui font naître cette harmonie entre le mystique et le rationnel. L'espérance, comme approche concrète, démontre les fondements mystiques des prises ontologiques de l'être incarné, même dans les conditions les plus défavorables.

Nous avons constaté que pour Marcel, l'espérance n'est pas une échappatoire pour éluder les situations pénibles de la vie historique, mais une expérience qui prouve la morsure du réel. Du point de vue ontologique, la prière est un indice originel de la vision tragique et religieuse du monde dans la pensée de Marcel. La transformation de « l'espoir-principe » en « espérance-salut » devient évidente dès que l'être incarné constate « une certaine virginité par rapport à l'expérience », témoignage de la première innocence qui nous rappelle l'esprit de l'enfance et les origines de la vie. Cette vision du monde fait de l'espérance la seule possibilité de garder un contact avec l'être dans une communion ontologique qui nous révèle l'espérance-salut comme garantie de la vie toute entière.

Marcel ne s'adresse pas au Dieu des rationalistes mais au Dieu des mystiques. C'est pourquoi il ne se demande jamais s'il sera exaucé. Je puis prier pour être davantage, non pour accumuler des avantages, pour accroître ma puissance<sup>619</sup>. La louange, comme expression des profondeurs de l'être, constitue la cime de la prière. Dans cet état, les forces de l'âme se confondent et atteignent la connaissance sacrée, au-delà de toute activité ou passivité : « il s'agit bien plutôt d'une louange ou d'une exaltation qui jaillit d'une zone centrale où la pensée et le cœur se confondent ». L'union est, certes, un au-delà pour la philosophe tout en restant la fonction la plus haute et la plus pure de la vie.

---

<sup>618</sup>*E.A.I.*, 109.

<sup>619</sup>*J.M.*, 220.

Leur union nous offre la création spirituelle qui dépasse finalement les limites étroites de la spéculation.

Pour cela, la sagesse née de la rencontre du profane et du sacré est exprimée dans la sainteté, la véritable introduction à l'ontologie. Chez le saint, l'idéalité est absorbée par la spiritualité dont la conduite fait la preuve. La maturité constitue ainsi un retour à l'enfance, le retour du sage au paradis perdu qui nourrit l'espace vécu, condition de toute analyse rationnelle.

Il est donc clair que cet itinéraire philosophique présuppose une vision du monde où l'émerveillement et la conscience exclamative d'exister trouvent leur vocation philosophique dans une pensée religieuse originelle.

### **III.3 Le domaine du connaître est une unique mystique**

Révélatrice, l'initiation à la prière est profondément liée à l'effort successif de l'être incarné et elle donne à la vie une richesse intérieure, conséquence de sa vertu fondamentale qui est l'humilité, n'acceptant jamais de préférer :

Le primat de la pensée philosophique par rapport à la vie religieuse, ce qui revient en fin de compte à dévaluer celle-ci à la façon des doctrines intellectualistes du passé, en particulier du spinozisme<sup>620</sup>.

La prière trouve ainsi son expression pure en tant que témoignage de valeur ontologique dans la lumière de l'expérience de l'Être. Déjà, dans l'unité intérieure entre demande et exaucement, s'annoncent la libération de la personne des schémas anthropomorphiques et la compréhension de la volonté divine hors de toute condition préalable. L'expression « que ta volonté soit faite » témoigne de cette maturité selon laquelle la volonté divine devient volonté de l'adorateur. Un « théocentrisme pratique »<sup>621</sup> qui a comme principe la volonté divine et non « la mienne », est l'indice significatif du

---

<sup>620</sup> *M.E.II.*, 122.

<sup>621</sup> « Je songeais tout à l'heure que ce dont il s'agit ici, c'est de trouver une transposition spéculative de ce théocentrisme pratique qui adopte comme centre Ta Volonté et non la mienne. (...) : Ta volonté ne m'est absolument donnée au sens où l'est mon vouloir-vivre, mon appétit ; Ta Volonté est pour moi quelque chose qui est à reconnaître, à lire, au lieu que mon appétit exige purement et simplement, s'impose purement et simplement ». *E.A.I.*; 160.

caractère profondément doxologique et adorateur de la prière : « Quoique tu veuilles, ta volonté sera la mienne »<sup>622</sup>.

En tant que condition indispensable de la participation à la volonté divine exprimée dans l'histoire, les expressions de l'âme religieuse révèlent l'approche progressive du mystère de l'être déjà mystiquement exprimée dans la prière-demande.

Chez l'être incarné, la soif de la plénitude qu'il essaie de vivre mystiquement dans une expérience initiative avec le Toi absolu, est exprimée à son sommet par la foi-doxologie :

Ici seulement nous atteignons non seulement une incondicionalité de fait, mais une incondicionalité intelligible ; celle du Toi absolu, celle qui s'exprime dans le *Fiat voluntas tua* du Pater<sup>623</sup>.

L'être incarné se trouve toujours en marche ; il vit continuellement les tentations aiguës de son historicité et prie pour lui et ses frères. Cette condition laisse comprendre que toute schématisation de la prière est de caractère relatif, témoignant de la tendance alternative qui oriente l'orant vers son « plus-être ». Plus l'être incarné mûrit dans l'initiation du mystère, plus la pensée se confond avec les sentiments du cœur et devient instrument de leur expression, « réflexion intuitive », d'après le philosophe. Le témoignage jaillit en tant qu'expression de l'expérience par excellence, devenue déjà captive de la sainteté de Dieu, hymne au *Deus Sanctus*. C'est la prière de caractère doxologique, étant donné que « la demande risque de porter atteinte en quelque façon à la sainteté de l'invoqué »<sup>624</sup>. La sainteté de Dieu détache la conscience orante de tout souci et la transforme en expression de louange, c'est-à-dire en participation consciente de son existence au corps mystique. Adoration et louange coïncident à la limite et expriment les fruits de la communion dans le mystère de l'être, la vérité du dialogue intime avec l'Être et la manifestation de sa volonté.

Une juste appréciation de la gloire divine et de l'adoration nous conduit inévitablement à la vérité de la sainteté en tant qu'offre divine, créant une présence chez le saint. Étant donné que le saint participe à la sainteté de Dieu, sa prière est un véritable

---

<sup>622</sup>M.E.II., 123.

<sup>623</sup>J.M., 230.

<sup>624</sup>P.S.T., 269.

témoignage ontologique et une source de discipline pour le philosophe. L'adoration du saint conduit à une philosophie de la transcendance :

... une philosophie de la transcendance ne se laissera nullement séparer, même en droit, d'une réflexion qui s'exerce sur les modalités hiérarchisées de l'adoration, et qui culmine non certes dans une théorie, mais dans une reconnaissance de la sainteté, appréhendée non comme manière d'être, mais comme donnée signifiante au plus pur de son intention<sup>625</sup>.

Par conséquent, dans l'adoration qui est signe de la présence ontologique de la sainteté divine, celui qui prie n'exprime pas une situation statique de l'être mais témoigne de nouvelles catégories ontologiques qui, essentiellement indescriptibles, amènent à l'attente du repos eschatologique. Le problème de l'expression doxologique prend ainsi un poids particulier et met les positions de la théologie naturelle à l'épreuve. Les « attributs » de Dieu n'ont aucune valeur si nous ne reconnaissons en eux les caractères du Toi absolu que nous ne pouvons saisir comme *lui* sans l'aliéner à travers les catégories anthropocentriques variant selon les prédispositions intérieures de chaque philosophe.

Le lien profond qui existe entre le caractère négatif des attributs et l'adoration en son caractère doxologique, est donc clair. En conservant l'immédiateté dans ses relations avec l'Être, l'acceptation immédiate crée la communion personnelle qui, en édifiant les forces mystiques de l'humain, les rend dignes d'exprimer le contenu indicible de l'offre sans l'aide des attributs. C'est ainsi que les attributs pâtissent devant la vérité exprimée par la prière en son caractère doxologique.

Cette vérité révélée par la prière mène au cœur de l'ontologie de Marcel et elle éclaire les approches concrètes du mystère de l'être : la fidélité, l'amour et l'espérance qui ne constituent que des situations d'expérience positive de la vérité offerte, incompréhensible en soi par la réflexion pure.

Dans la prière s'exprime ce qui constitue le lien intime entre les différentes approches en tant qu'il est expérience de communion immédiate avec le Toi absolu et reconnaissance de sa vérité. C'est la nouvelle connaissance qui illumine tout l'être et lui offre la plénitude infinie sans pouvoir se développer objectivement ou se refermer dans les définitions classiques de l'être. L'approche du mystère de l'être se dévoile dans la lumière

---

<sup>625</sup>E.P.C., 218-219.

de la communion doxologique en tant que gratuité indicible créant les nouvelles dimensions de la conversion :

Il faut que la conscience, par un mouvement de conversion décisive, s'immole devant Celui qu'elle ne peut qu'invoquer comme son principe, sa fin, son recours absolu<sup>626</sup>.

L'adoration est ainsi exprimée en doxologie et témoigne de sa plénitude en même temps.

### **III.4 Ontologie de la prière**

Quelle identité ma prière assigne-t-elle à celui qu'elle invoque ? Nous avons vu que Dieu n'est prédicable que dans la mesure où il est posé non pas en lui-même dans son « en soi » ontologique, mais dans sa relation avec l'homme. Une relation se tisse dans la prière entre la finitude de l'âme et l'infini de Dieu, relation problématique puisqu'elle unit deux entités incommensurables. Comment l'âme peut-elle toucher un Dieu par essence incommensurable ? Comment la prière va-t-elle définir une relation qui respecte l'infinie transcendance de Dieu, mais qui inaugure aussi une commensurabilité sans laquelle aucun lien intersubjectif n'est possible ?

En quoi consiste la rencontre du Dieu vivant ? La seule attitude possible et légitime de l'homme face à ce mystère, c'est d'accepter de perdre une fausse image de Dieu, d'abolir un faux rapport à lui, car «... quand nous parlons de Dieu, ce n'est pas de Dieu que nous parlons »<sup>627</sup>. Un redoutable danger nous menace quand nous substituons un simple mot à la riche et palpitante expérience des valeurs morales ou esthétiques. Il nous est de toute façon très difficile de penser directement le suprapersonnel ; en cherchant à le concevoir, nous le convertissons en un impersonnel abstrait. En pareil cas, il convient de faire appel à une réflexion du second degré, c'est-à-dire à une pensée qui prend conscience de cette dégradation et qui s'en libère par le fait même qu'elle en prend conscience. La voie se trouve ainsi frayée vers une ascèse à la faveur de laquelle « il nous est permis de

---

<sup>626</sup>E.P.C., 61.

<sup>627</sup>J.M., 258.

nous retourner en quelque sorte vers le principe de ce que nous appelons la valeur et qui ne peut être que *l'être* »<sup>628</sup>. Il est certain qu'un redoutable danger nous menace alors, mais:

Le simple fait de signaler ce péril est déjà en quelque façon un moyen de le conjurer; car il ne nous sera plus possible de nous perdre en discours abstraits sur les caractères intrinsèques de l'Être - comme si l'Être était vraiment une chose susceptible d'être opposée à d'autres choses qui ne sont pas lui, mais seulement ses apparences ou ses manifestations, par exemple<sup>629</sup>.

Marcel affirme qu'une certaine manière de poser Dieu consacre l'échec spirituel et la chute dans une non-relation, dans l'absence. C'est là que s'insère toute la réflexion marcellienne sur les vœux adressés à Dieu et sur leur exaucement. Il existe cependant un toucher spirituel, un contact intersubjectif. Prier c'est toucher Dieu, c'est instaurer un contact entre la conscience orante et la conscience divine.

Quelles sont les conditions les plus précises de cette rencontre ? Du côté du « je » humain, la rencontre suppose la volonté sincère de s'ouvrir aux avances de Dieu, de se laisser faire, de se rendre disponible. Mais cela implique que l'on écarte les obstacles à la disponibilité (préjugés, égoïsme, orgueil), sinon on manquera la rencontre avec Dieu. Si le premier appel vient de Dieu, si tout est grâce, il est tout aussi vrai qu'il y a une disposition nécessaire à la grâce, qu'il faut se rendre digne de la grâce. Du côté de Dieu, il y a une initiative, un mouvement d'accueil, une grâce, comme nous venons de le dire. Mais cette grâce n'est pas une donnée empirique constatable scientifiquement, elle n'est pas un *avoir*.

La grâce ne peut être qu'inobjectivable puisqu'elle produit une présence, une participation intersubjective, une amitié, une communion de deux libertés. Pourtant, la grâce n'est pas une simple illusion relevant d'un subjectivisme arbitraire, car elle est une disposition à être à Dieu, et l'ordre de l'être n'est ni illusoire, ni objectif, ni subjectif. Dieu refuse la dimension purement immanente que le sujet humain veut lui assigner. La vérité qui est Dieu ne peut se laisser toucher si l'homme ne se débarrasse pas d'un faux regard ; le regard d'un être fini qui demande des dons finis à l'infinie transcendance et qui érige l'Être non pas en objet ultime d'amour, mais en moyen pour obtenir cette finitude de gains temporels. À terme, c'est Dieu lui-même qui est temporalisé. Plus ma demande porte sur un « objet » ou sur un moyen d'accroître ma puissance, moins elle est, au sens propre, une

---

<sup>628</sup> H.C.H., 129.

<sup>629</sup> *Ibid.*

prière. Elle subordonne alors Dieu lui-même à mes ambitions. Elle le traite comme une individualité finie dont je tente, par mon appel, de modifier la manière d'agir. Dieu refuse d'être invoqué et touché par la prière tant qu'il n'est pas ni posé ni reconnu comme tel à travers cette prière même, c'est-à-dire à travers l'humanité du Christ comme la plénitude même de l'infini.

Nous pouvons en déduire que l'acte de toucher est suspendu à la disposition cognitive et intentionnelle de poser devant soi une autre conscience à laquelle on attribue la transcendance absolue. Paradoxalement, la proximité et l'intensité vécue avec Toi ont pour condition obligée la reconnaissance de cette transcendance absolue. Reconnaître dans le Toi l'infinie distance ontologique, c'est donc consacrer la proximité.

Mais ici une foule de questions se posent sur le caractère de cette grâce de rencontre qui rend la proximité possible. En quoi se manifeste-t-elle, se rend-elle sensible?

Gabriel Marcel utilise une fois encore ici une notion très éclairante : le transcendant inobjectivable peut néanmoins s'incarner, se rendre sensible sa présence et par ses médiations extérieures à travers lesquelles se fera la rencontre, pourvu qu'on n'aille pas les objectiver. Il faut donc que l'âme veuille se rendre sensible, accessible aux approches concrètes du transcendant. C'est là la propédeutique de la foi.

Cette foi ne doit pas être confondue avec le sentir et le *cogito*. Elle participe de l'immédiateté du premier et de la lumière du second sans que celui-ci soit contaminé par l'objectivation. Cette lumière qui éclaire les éléments empiriques, les éléments d'incarnation du Dieu Vivant, enlève tout arbitraire à l'attitude de la foi. Ces éléments médiateurs ont pour rôle unique de faire communier deux esprits dans l'intersubjectivité inobjectivable ; c'est de la même façon que mon corps n'est pas un objet pour moi tout en étant senti, et que mon ami est présent sans être un objet. A ce point, nous rejoignons la pensée de Marcel à sa naissance, à savoir que la foi doit participer de la nature de la sensation, de son infaillibilité et de son immédiateté<sup>630</sup>.

La foi se présente ainsi sous son double aspect : d'un côté, elle est atteinte immédiate d'un absolu ; de l'autre, elle est vie spirituelle. La foi constitue alors une

---

<sup>630</sup>J.M., 131.

dialectique créatrice entre Dieu et le croyant dont l'élément essentiel est un lien dynamique nous arrachant à nous-mêmes et faisant de notre réalité un « être-avec ».

Ma reconnaissance comme ma prière doit porter moins sur ce que « j'ai » que sur ce que « je suis » : « Je peux prier pour *être* davantage, non pour *avoir* davantage »<sup>631</sup>. C'est pourquoi la façon la plus radicale de défigurer l'identité divine, c'est de concevoir la prière comme un moyen ordonné à une fin qui n'est autre que l'obtention de biens terrestres. Cela revient à se servir de l'éternel pour conquérir le devenir, à utiliser le créateur pour s'appropriier la créature :

Si d'autre part ma prière pour autrui m'est dictée par la considération de ce qui m'est utile, elle est vicieuse en son principe<sup>632</sup>.

De quelle manière Dieu peut-il répondre à la prière ?

Il n'y a pas de cas pour Dieu. Rien de plus étranger à la vie religieuse véritable que les combinaisons, les problèmes de maximum que Leibniz fait inventer et résoudre à son Dieu calculateur<sup>633</sup>.

L'action de la prière ne peut être objective. Lorsque je m'interroge sur l'attitude de Dieu en face de ma prière, je transforme cette dernière en objet et je me place moi-même hors de l'invocation. La transcendance de celui que j'invoque s'affirme par rapport à toute expérience objective, par rapport à toute supputation rationnelle. Que cette transcendance se présente à l'imagination figurative comme un dépassement spatial vers le haut, il n'y a pas à s'en émouvoir. Par delà l'opposition de l'ici et de l'ailleurs, malgré ces formes de la tentation que sont l'espace et le temps, il faut se rappeler que celui que je prie m'est plus intérieur que moi-même.

D'abord, ce n'est pas l'intensité de la prière qui importe, mais sa qualité, son niveau ontologique. Pour qui croit, « la prière s'apparaît comme certainement efficace dans l'ordre de l'être »<sup>634</sup>. Puisqu'il s'agit d'une relation intersubjective, la réalité de la réponse divine ne peut être perçue que par celui qui participe au dialogue ; elle ne peut être ni « démontrée » ni constatée par un observateur en général, extérieur à cette communion personnelle. La liberté divine déborde le cadre du savoir absolu. Saisi par le

---

<sup>631</sup> J.M., 219.

<sup>632</sup> *Ibid.*

<sup>633</sup> *Ibid.*, 257.

<sup>634</sup> J.M., 220.

mystère vertigineux de sa vie personnelle, le croyant s'interdit de juger Dieu, c'est-à-dire de le classer, de faire entrer son être et son action dans des catégories humaines.

Une notion véritablement spirituelle de la prière suppose, entre la liberté humaine et la liberté divine, un rapport excluant toute contrainte mécanique. En d'autres termes, le jugement de causalité qui est, par essence objectif, c'est-à-dire valable quel que soit celui qui l'énonce, valable pour une pensée en général, n'est pas applicable à cet événement religieux qui est la prière. Quand je prie pour une personne jugée incurable et si cette personne guérit, la relation entre la prière et le miracle ne serait causale que si, lorsqu'elle se produit, certaines conditions étaient réalisées et si elle était objectivement contrôlable. Parce qu'il maintiendra constamment cette définition précise de la causalité, Marcel refusera toujours d'assimiler la puissance divine à une cause<sup>635</sup>. La prière n'est ni un rite magique, ni une technique dont les effets seraient universellement prévisibles. Cet automatisme qui n'est pas réalisé en fait, contredirait la liberté divine.

Est-ce à dire que la prière et l'idée de son efficacité se dégradent en pures représentations subjectives, en vaines illusions ?

Assurément, non. Il importe ici de distinguer entre subjectivisme et subjectivité. Cette dernière n'intervient que comme un *je* en quête de participation. Il n'y a de foi, il n'y a de prière qu'au niveau de l'être. Exclure le sujet, c'est rompre la communion. La prière n'est possible que là où l'intersubjectivité est reconnue, là où elle *est* en acte. Si l'expérience la plus haute n'est pas susceptible de vérification expérimentale, c'est parce qu'elle unit véritablement le sujet comme tel, le *je*, à une autre personne, au Tout Autre qui est Dieu. L'intersubjectif ne peut être reconnu que par une liberté qui s'engage. Lorsque je me mets en présence de Dieu et l'invoque, je fais appel - à titre infiniment supérieur - à un être *libre*. Ma prière perdrait tout sens religieux si je ne me soumettais à ce libre jugement et si je n'acceptais pas à l'avance une réponse apparemment déconcertante

À ce stade de notre réflexion, nous constatons que le mystère de la théologie inspire l'ontologie du mystère et lui offre une participation à la sainteté de Dieu dans un contexte de catégories divines et humaines qui sont scandaleuses pour la conception

---

<sup>635</sup> *Ibid.*, 32, 52, 87.

traditionnelle de la causalité. Marcel dit : « la causalité est contre la sainteté de Dieu »<sup>636</sup>. Bien que de pareilles expressions soient un peu osées, elles ne visent pas à sous-estimer la raison ni à refuser la théologie naturelle. Elles exaltent la nouveauté et la transformation de la pensée dans la communion ontologique. Dans cette situation où « tout est grâce », comme le disait un héros de Bernanos<sup>637</sup> cité par Marcel, l'être incarné peut parler de Dieu.

À quoi bon demander ? À quoi bon prier ? Si je peux affirmer massivement que tout ce qui arrive est voulu par Dieu, comment ne tomberais-je pas dans le quiétisme ? Comment ne m'abandonnerais-je pas purement et simplement à la volonté divine ? Seulement, en m'abandonnant de la sorte, ce n'est pas à Dieu que je m'abandonnerais. Dieu n'est pas la substance-tout du panthéisme. Il est liberté qui suscite les libertés afin que soit possible l'Amour. À mesure qu'il se rapproche davantage de Dieu, chaque être sent croître son initiative, c'est-à-dire sa liberté plus encore que sa richesse. Je ne suis pas l'instrument d'un vouloir prédéterminant. La liberté de l'Être ne peut être affirmée ou niée que par une liberté. On ne pourrait en juger autrement sans réintroduire la chimère idéaliste du savoir absolu. La volonté divine ne m'est pas « donnée »<sup>638</sup> par les événements ; elle est à *reconnaître* par moi à travers ceux-ci. Elle ne peut être traitée un destin. Je dois y adhérer librement parce qu'elle est celle du Toi absolu.

En somme, prier c'est refuser activement de penser Dieu comme « Loi », c'est le penser comme « Toi », c'est refuser d'admettre que tout soit donné, joué d'avance, c'est invoquer un être libre.

La prière est alors une expression de cette lutte ; elle est la voix de ce noyau volitif qui s'évertue à tendre vers la Voix première, l'appel à être, à y répondre malgré les voix discordantes et incessantes de l'avoir. Un recueillement authentique manifeste que l'homme est capable, même dans sa finitude<sup>639</sup> et dans sa carence spirituelle, d'avoir

---

<sup>636</sup> « Dieu et la causalité » dans *De la connaissance de Dieu*. Recherches de philosophie. II-IV, Paris, Desclée De Brouwer, 1958, p. 32.

<sup>637</sup> Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, Paris, Plon, 1936, p. 319.

<sup>638</sup> *P.S.T.*, 88.

<sup>639</sup> L'auteur a exposé le sens du terme « finitude » dans *Pour une sagesse tragique*: « La difficulté me semble consister en ce que cette finitude ne doit pas être conçue comme elle l'est dans les philosophies de l'objet, c'est-à-dire, par exemple, dans le spinozisme tel qu'il est conçu habituellement, (...). La finitude dont je parle ne peut sans doute être conçue que dans la perspective d'un itinérant » *P.S.T.*, 88.

encore la nostalgie de la plénitude de Dieu. À travers la prière, l'homme va se poser comme un infini en creux, appelé à s'emplir de l'infini de Dieu. La prière ouvre l'homme à la reconnaissance de l'Être que le péché aurait en partie effacée et que la grâce réactive en plénitude. Saint Augustin a crié avec beaucoup d'admiration : « Heureuse était la faute qui nous valut pareil rédempteur ». Et pour répondre à cette parole, Marcel a dit : « Il va de soi qu'ici, entre la représentation du péché et celle du salut, il existe la plus rigoureuse correspondance »<sup>640</sup>.

Pourtant la grâce abonde et surabonde lorsqu'elle est accueillie par le vouloir humain ; la prière va être, dans sa dimension invocatrice, le moyen par lequel ce vouloir humain sera orienté de manière à reposer dans le vouloir divin et simultanément, elle sera l'expression même de ce vouloir. Cela signifie que l'inachèvement de l'homme est source de sa soif d'être, qu'il est la marque d'un manque à combler, donc d'une capacité ontologique à être, à être pleinement libre. Mais, bien entendu, cette vie spirituelle est une libération qui tend à être totale, en attendant le moment où les limites qui m'enferment encore en moi-même disparaissent pour que je puisse me livrer totalement à la participation à l'Être pleinement connu dans l'amour.

La réflexion sur l'espérance a amené Marcel à poser la question de la liberté. Il reste un problème crucial : si l'exigence de liberté et la volonté de salut ne sont que les deux aspects d'une seule et même passion d'immortalité, peut-on encore parler d'une liberté ordonnée au salut, puisque la liberté paraît consubstantielle au salut dans la mesure où elle détermine nos plus profonds engagements ? Cette volonté de libération, tendue jusqu'au-delà du possible, ne donne-t-elle pas la vraie mesure d'un être, c'est-à-dire la clef de sa réalité concrète ?

Nous n'avons qu'à nous rappeler que la liberté ne s'offre pas à l'homme comme un souverain bien mais comme une possibilité dont il crée la condition, et déjà cette création renferme l'essentiel. Ne serait-ce pas là, au fond le sens de la formule de Marcel : « l'être s'affirmant plutôt que l'être affirmé » ? Ainsi, par delà l'éternelle opposition entre le libre arbitre et le déterminisme, la liberté se présente à l'auteur comme une sorte de contre-épreuve décisive. Mais la soif d'être la soulève jusqu'à l'affirmation ontologique

---

<sup>640</sup>*P.I.*, 88, voir aussi *E.P.C.*, 346.

suivante : « L'attestation de l'être est personnelle ». Pourtant, l'acte d'affirmer ne doit pas être considéré en soi, en tant qu'acte, mais dans son intentionnalité spécifique. Conscient de la possibilité d'un tel glissement, Marcel remarque que

C'est d'ailleurs dans cette zone qu'une sorte de voisinage dangereux s'établira entre l'ontologie et la logique proprement dit<sup>641</sup>.

Il découvre que plus la volonté de délivrance semble se rapprocher du but, plus elle risque de tomber dans l'abstraction. La foi n'est pas un pur acte de décision et de confiance, excluant tout contenu objectif. Marcel souligne très justement le caractère existentiel de la foi. Il met en relief son aspect d'expérience interpersonnelle, de rencontre entre le *je* de l'homme et le *tu* de Dieu.

La foi est certes toujours fondamentalement foi en quelqu'un et non en quelque chose ; mais si cette conception en vient à exclure tout contenu articulable, elle conduit vite la foi à perdre son aspect doctrinal. Cela ne revient pas à dire que les deux aspects ont la même importance. L'aspect personnel (croire en Dieu, se fier à Dieu) est le premier d'entre eux. On note une allergie diffuse à l'égard d'une religion institutionnalisée. L'attitude de la foi et son contenu sont-ils séparables ?

La foi comprend structurellement deux éléments essentiels. Elle est d'abord une relation de confiance entre deux personnes, Dieu et l'homme (croire en...), mais une relation qui s'articule aussitôt dans un contenu (croire que...). Certes, la liberté de l'homme ne s'exerce que confrontée à la possibilité de choisir en son âme et conscience, hors de toute obédience religieuse ou autre. Néanmoins, la conscience, voix intérieure qui va jusqu'à juger spontanément comme il est bon d'agir, a besoin d'être formée, guérie parfois, fortifiée tout au long de la vie qui est traversée des tumultes du monde. La foi permet de choisir entre les solutions disponibles et d'en inventer une au besoin, qui soit une réponse à l'élan vers le bien de la conscience morale. En tant que réponse de l'homme à Dieu qui se révèle, elle ne peut être que libre, non imposée de l'extérieur. Mais les dogmes, les vérités de la foi définies et enseignées par les autorités religieuses, fournissent des repères à la conscience défaillante. Dans un monde évolutif où les notions de bien et de mal se dissolvent, ils semblent rester immuables. Fruits d'expériences antérieures, ils

---

<sup>641</sup>E.A I, 175.

offrent une assise solide à la vie morale en la protégeant des écueils rencontrés dans le passé.

#### **IV. De la métaphysique et de la révélation**

##### **IV.1. Le rapport entre la métaphysique et la révélation**

Une question à double tranchant se pose alors : d'une part, comment éviter que l'affirmation de l'être n'apparaisse comme génératrice de la réalité de ce qu'elle affirme et d'autre part, comment transformer cette affirmation en une démarche concrète qui aboutisse à un détachement réel, à un dégagement réel et non point à une abstraction? C'est bien parce qu'il est impossible de débattre de ce problème dans le cadre de la spéculation pure que Marcel exige la contemplation, le chemin du philosophe qui converge avec celui de la sainteté au sein de la vérité, voie qui mène à l'Être. L'analogie est nette entre la croissance proprement religieuse telle qu'elle se trouve réalisée dans la vie chrétienne et la recherche philosophique :

Ce que j'ai aperçu en tout cas, c'est l'identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l'affirmation de l'être<sup>642</sup>.

Mais précisément, cette identité soulève un grave problème, soit celui des rapports exacts de la métaphysique marcellienne avec la religion ou mieux, avec la révélation. S'il est vrai qu'il y a un seul et même chemin pour philosopher et pour croire, peut-on se demander où se termine la philosophie et où commence la foi proprement dite? Cette question se justifie d'autant plus que Marcel lui-même, dans ses œuvres, se réfère explicitement aux données de la révélation et fait porter sa réflexion sur des thèmes tels que l'amour, la fidélité et l'espérance qui évoquent en notre esprit les trois vertus théologiques : la foi, la charité et l'espérance. L'identité secrète de la voie métaphysique et du chemin de la sainteté n'implique pas, d'après Xavier Tilliette, une confusion des rôles, ni ne fait de la métaphysique un exercice spirituel : « Le saint est dans son ordre de sainteté, et le métaphysicien le rejoint comme on s'éclaire à la lumière d'un phare, au titre du suprêmement désirable et du vœu ontologique réalisé »<sup>643</sup>.

---

<sup>642</sup>E.A.I., 105.

<sup>643</sup>Xavier Tilliette, « *Gabriel Marcel : L'éthique entre l'ontologie et le christianisme* », op. cit; p. 768.

Quel est le désirable si ce n'est la liberté des enfants de Dieu ? Quel est le vœu ontologique réalisé, si ce n'est le mystère de l'être ?

Marcel en déduit que la connaissance implique elle-même une ascèse préalable, c'est-à-dire une purification. Cette connaissance ne se livre dans sa plénitude qu'à celui qui s'en est préalablement rendu digne<sup>644</sup>. Il faut même dépasser l'affirmation d'une simple identité et reconnaître la complémentarité ou plutôt l'appartenance mutuelle de ces deux chemins que nous fait vivre dans l'amour la réalité que la réflexion ne peut que retrouver dans sa conscience postérieure. Auquel des deux, cependant, attribuons-nous la primauté ou le rôle d'une purification ? Il semble que l'éthique joue le rôle de charnière entre la philosophie et la théologie.

Une autre objection se pose à l'instant : une telle métaphysique n'est-elle valable que pour des consciences chrétiennes et *a fortiori*, ne présente-t-elle une valeur intrinsèque qu'à titre de propédeutique de la foi ou d'apologétique de la philosophie chrétienne ? D'ailleurs, une telle conception entraîne certaines difficultés car elle paraît impliquer une sorte de rationalisation ou de naturalisation du surnaturel que le théologien ne saurait admettre en aucune façon. À cet égard, l'emploi même des termes comme ceux de « mystère » ou de « grâce » (souvent Marcel remplace le dernier terme par celui du don), utilisés en un sens profane, est de nature à égarer le lecteur. Une telle objection n'a pas échappé à Marcel. Non seulement il l'a clairement relevée et formulée, mais il y a aussi répondu. Cette réponse trouve sa justification dans la remarque suivante :

Une philosophie concrète ne peut pas ne pas être aimantée, peut-être à son insu, par les données chrétiennes<sup>645</sup>.

Il remarque qu'il existe une conformité essentielle entre le christianisme et la nature humaine. Les données chrétiennes font partie de la situation historique et dont, par conséquent, nous ne sommes pas en mesure de nous abstraire totalement :

Nous ne pouvons pas penser comme s'il n'y avait pas eu avant nous des siècles de chrétienté, de même que, dans l'ordre de la théorie de la connaissance, nous ne pouvons pas penser comme s'il n'y avait pas eu des siècles de science positive<sup>646</sup>.

---

<sup>644</sup>E.A.II, 33.

<sup>645</sup>E.P.C., 124.

<sup>646</sup>P.A., 89.

Celui qui prétend se soustraire à cette influence ou plutôt se dégager de cette situation de fait, se condamne à spéculer dans le vide. Tel est le cas de quelques rationalistes pour lesquels la philosophie doit être universelle et de tous les temps et par conséquent, s'adresser à la conscience humaine en général, c'est-à-dire à une sorte « d'homo naturalis » qui serait un invariant transhistorique<sup>647</sup>. Pour envisager les êtres dans toute leur concrétude, dans toute leur singularité et par suite tenir compte de toutes les incidences temporelles et spatiales sur eux, il faut « se nier lui-même comme spécialiste »<sup>648</sup>, c'est-à-dire refuser de séparer en soi le philosophe et l'homme comme l'ont fait les esprits philosophiquement les plus vivants du siècle dernier, un Schopenhauer, un Nietzsche. Le philosophe qui s'astreint à ne penser qu'en tant que philosophe « se place en deçà de l'expérience dans une région infrahumaine ; mais la philosophie est une surélévation de l'expérience, elle n'est pas une castration »<sup>649</sup>.

Cela revient à dire que pour Marcel, toute philosophie authentique est une philosophie concrète et par conséquent héritière effective des structures chrétiennes. Cet héritage est un principe actif et fécondant. Pareille à une semence, l'existence du donné chrétien « favorise en nous l'éclosion de certaines pensées auxquelles, en fait, nous n'aurions pas accédé sans elle »<sup>650</sup>. La fécondation peut tout aussi bien s'accomplir dans des « zones périchrétiennes »<sup>651</sup>, c'est-à-dire dans des âmes que la foi n'a jamais habitées et qui demeurent étrangères à toute révélation positive. Il suffit qu'elles soient ouvertes à tout ce qui est humain<sup>652</sup>.

Il y a donc une « consonance » telle entre le fait chrétien et la nature humaine qu'à la fois ce fait nous éclaire et qu'il est éclairé par nous dans la mesure même où la nature humaine le préfigure, nous le fait pressentir, c'est-à-dire dans la mesure où elle reflète les

---

<sup>647</sup>E.P.C., 267.

<sup>648</sup>E.A.I., 167.

<sup>649</sup>E.P.C., 124.

<sup>650</sup>P.A., 90.

<sup>651</sup>P.A., 91.

<sup>652</sup>On remarque que la révélation chrétienne expliquée par Vatican II rejoint la conception de Marcel du donné chrétien. Dans l'article « *Religion* », nous trouvons la précision suivante : « La révélation chrétienne est donc ici réponse à la recherche humaine du sens, du fondement dernier de l'existence et du salut total (C'est ce que reconnaît Vatican II, RNC 1; GS, 3) », cité dans *Les grands thèmes de la foi, Dictionnaire de théologie chrétienne*, Desclée, Paris, 1979, p. 383-384. Les abréviations sont **R N C** : Déclaration pour les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. **GS** : Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps. Gaudium et Spes.

mystères qu'il enveloppe. Marcel voit ce reflet dans cette transcendance de l'être qui nous constitue, qui nous enveloppe tout entier et que, par la suite, notre raison ne saurait dominer ni soumettre à son jugement. Les mystères de la foi ne viennent donc pas

Se superposer à un monde entièrement problématisable (...) que la raison traverserait comme la lumière se joue à travers un bloc de cristal<sup>653</sup>.

Nous remarquons clairement le rôle fécondant de la raison en conformité avec la foi, comme le dit Pierre Magnard : « la conformité de la foi avec la raison est d'abord foi en la raison »<sup>654</sup>. Ce bloc de cristal, la perle précieuse de la foi, ne favorise pas de sa richesse un monde dénué d'épaisseur ontologique mais bien au contraire, elle favorise un monde qui est lui-même un mystère, à savoir le mystère ontologique. Or, ce mystère reflète d'autant plus les mystères chrétiens qu'il se reconnaît seulement à travers l'amour et que cet amour lui-même atteste la présence d'un Toi absolu, d'un Absolu qui est Amour. A ce propos, Paul Ricœur remarque :

Le mystère chrétien éclate dans le mystère ontologique, l'incarnation du Christ dans le monde où je suis incarné, la rédemption dans une condition d'homme où un toi peut être évoqué<sup>655</sup>.

Nous remarquons que la contemplation, conçue dans son double aspect chez notre auteur, réflexion et amour, est le point de départ et la fin de notre approche de l'être qui nous appelle et à qui nous répondons en rayonnant. L'amour est moteur de toute poursuite que nous réalisons au cours de notre vie. Il anime la création spirituelle qui est la réalité profonde que doit traduire la réflexion philosophique (réflexion seconde). Celle-ci est le fruit de cet élan qui nous empêche de nous renfermer en nous-mêmes et qui fait de nous des êtres ouverts à l'infini.

Il est juste de penser que la réflexion philosophique avait fait trouver à Marcel ce que Pascal appelait « le Dieu des philosophes », c'est-à-dire une origine mystérieuse de l'univers et de l'homme. Mais une telle détermination laisse mal à l'aise l'intelligence humaine. Nous pourrions dire ici que la recherche de l'individualité humaine, dans sa particularité libre et en relation avec d'autres libertés, ainsi que le rôle de bons témoins,

---

<sup>653</sup>E.P.C., 125.

<sup>654</sup>Pierre Magnard, « Dieu par dysfonction : l'épreuve du mal » dans *Le Dieu des philosophes*, Collection Philosophie Européenne, Éditions universitaires, 1994, p. 285.

<sup>655</sup>Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, op. cit, p. 274.

étaient suffisants pour qu'il trouve la personne divine et en déduise par la suite que le chemin du philosophe et celui du saint ne sont qu'une seule voie révélant l'Être<sup>656</sup>.

#### **IV.2 De l'être à l'être relationnel**

Répondant à la question « qui suis-je ? », Marcel découvre une pré-séance de l'être, une prévenance. C'est l'être en moi qui m'éclaire, et je suis en relation avec l'être des profondeurs qui se dit à travers moi. Tendue entre l'être et l'avoir, Dieu est celui dont tout l'avoir est d'être, il m'éclaire de l'intérieur. Le permanent ontologique, c'est-à-dire la relation d'être intérieure, se tourne vers un dépassement d'elle-même, vers l'être qui unit la réalité à Dieu comme l'être relationnel transcendant à travers toute immanence. D'où l'importance de l'exemple de Marcel, dans le livre de Habachi *Un Carrefour...Trois Itinéraires*, comme celui qui à partir de l'homme comme être relationnel, découvre Dieu comme l'Être relationnel. Habachi l'a aussi souligné en faisant remarquer la constitution relationnelle de l'être. Par rapport à notre problématique, Habachi constitue une étape importante pour deux raisons : premièrement, parce qu'il part de l'expérience anthropologique et découvre Dieu comme Être. Deuxièmement, parce qu'au centre de son esquisse philosophique, il fait un acte de foi dans l'affirmation trinitaire de Dieu comme Être relationnel. Marcel est un modèle d'une articulation, d'un pont, comme l'appelle Habachi, entre l'être (le Dieu de l'être) et l'Être relationnel (le Dieu de la révélation). Ainsi, si être c'est être relationnel, toutes les relations, tous les êtres en relation, sont attirés vers la relation des relations qui est à son tour un être relationnel.

#### **IV.3 L'Être relationnel comme don d'amour**

A partir de l'expérience anthropologique, on a pu concevoir un être qui est en tant que tel relationnel. Mais la question reste de savoir dans quelle mesure cette démarche ne reste-t-elle pas humaine. C'est pourquoi, respectable en elle-même, elle se heurte à ses propres limites. Si l'expérience de l'être manifeste la constitution relationnelle de l'Être, la nature de la surabondance de la relation reste du domaine de la révélation, de la grâce. La

---

<sup>656</sup>Que ces deux chemins puissent se rejoindre, voire se recouvrir l'un et l'autre, est le thème de l'ouvrage de Pierre Magnard, *Le Dieu des philosophes*, à qui nous devons le sens de cette distinction.

grâce, pour Habachi, s'insère au-dedans de l'esprit comme celui-ci s'insère au-dedans du corps. En revanche, la grâce s'enracine dans l'esprit et dans le corps. Et l'accès à ce qu'il appelle plus-que l'homme, c'est-à-dire, Dieu en tant qu'il est à l'intérieur de soi, ne se fait pas uniquement par la raison, celle-ci est dépassée au profit de la vie : « J'ai donc appris », note Habachi, « que la vie peut aller plus loin que la pensée »<sup>657</sup>. Notre nature accède par la pensée à un déchiffrement de l'Être, mais elle est excédée par la surabondance inconditionnée de la grâce. Or la grâce de la révélation ouvre la nature à son altérité et l'altérité de la nature, c'est la nature de Dieu. Pour Habachi, la nature de Dieu nous est donnée parce qu'elle est, en elle-même, don de soi. Par la révélation l'être s'est manifesté comme la donation qui excède toute attente. Le don ne constitue pas un moment de l'être, mais c'est l'être qui se donne. Dieu comme don de soi se révèle comme amour. L'identité de Dieu se manifeste comme Être Amour qui se donne à l'homme, plus encore qui s'abandonne à lui. Un Être Amour qui entre en relation avec l'être puisqu' il est Relation de toutes les relations :

Que la nature de Dieu se dévoile comme amour n'est pas pour lui refuser l'être. C'est découvrir que l'être en lui est amour, qu'il est en être amoureux, un amour en acte-pur d'être, une présence donnante pour autant qu'elle est<sup>658</sup>.

Pour Habachi, si le dieu grec inspire l'amour, il n'est pas amour. Les Grecs ont pensé par lui un principe du monde. Celui-ci a été retiré dans sa transcendance isolée. Plus encore, si le dieu grec est celui de l'être, ou de l'au delà de l'être, ou l'Acte pur de l'être, Dieu s'est révélé comme dynamisme de donation.

Ce dynamisme est relationnel, une donation intrinsèquement relationnelle, un don de son être qui se révèle dans le temps. Cet être-amour de Dieu est l'origine de toute donation. Habachi trouve en la révélation chrétienne le type de cette donation originale. Le Dieu trinitaire est à l'origine de toute donation en tant qu'il est Dieu Amour<sup>659</sup>. Dans la révélation chrétienne Dieu s'est manifeste comme l'Être d'Amour Relationnel. Dieu

---

<sup>657</sup> *Théophanie de la gratuité*, op.cit, p.100.

<sup>658</sup> *Ibid.*, p.83.

<sup>659</sup> Nous avons vu comment la notion de Dieu Amour montre une dimension relationnelle. En effet, tous les penseurs de la donation s'appuient sur le verset évangélique de l'épître de Jean 4,8 pour dégager le don et la relation de l'amour. Alors que la conception du dessaisissement de soi met en évidence le mouvement complémentaire ou celui de la relation au don et à l'amour, le dessaisissement de soi manifeste un don désintéressé, il dévoile une relation généreuse d'un être dont l'essence est l'amour. D'un côté, l'amour conduit à la relation, de l'autre la relation passe l'amour.

comme l'Être trinitaire a comme paradigme la relation d'amour. Un seul Dieu, un Être trinitaire qui se donne à l'homme comme à l'autre de lui-même. En se communiquant à Dieu Amour, l'homme comprend que son être est une relation et sa cause d'être est l'amour, un don de l'amour :

Nous ne parlerons plus de Dieu de l'être ou de Dieu de l'amour, mais de l'être amour de Dieu (...) c'est pourquoi je peux dire : l'être est ce qu'il est, l'amour est l'autre de ce qu'il est. L'être est consistance, l'amour est élan vers un plus-être. L'être est persévérance dans l'être. L'amour implique l'être évidemment, mais l'être peut s'il renonce au plus-être, ne pas impliquer l'amour<sup>660</sup>

L'amour ici ne se situe pas sur le plan sentimental, mais sur le plan métaphysique. C'est la structure de l'être en tant qu'exister qui se dévoile comme être relationnel. De même l'amour est une composante ontologique de l'être. Mais si l'être se révèle ainsi, c'est parce qu'il a reçu son être de l'Être Amour. C'est une donation non pas par émanation d'un surplus, mais c'est une création par amour de Dieu. La constitution ontologique de l'exister dévoile à la fois sa structure et révèle l'essence divine comme une surabondance de don qui dépasse toute prévision. C'est pourquoi la réponse de l'homme à ce don de l'amour est avant tout ontologique : c'est vers un plus être ou vers un moins être. L'être dans sa liberté pourrait ou bien se détourner de Dieu, ou bien il pourrait être une théophanie de sa donation.

---

<sup>660</sup> *Théophanie de la gratuité*, op.cit, p.169.

## Conclusion

Pour conclure cette quatrième partie, soulignons tout d'abord que l'éthique théologique est la charnière de la pensée de Marcel : c'est pour lui l'expérience spirituelle et religieuse qui révèle le principe de transcendance de l'être. Autrement dit, la relation de l'être à la Transcendance s'est montrée comme l'expérience fondatrice de l'être qui lui révèle, à la fois, son intériorité et l'extériorité de l'autre et du monde. Elle est la charnière des deux relations et irréductible à toute objectivation. C'est en empruntant trois voies que nous avons thématiqué la relation de l'être à la Transcendance : un mouvement de la vie à la pensée, puis un autre qui vise à redescendre de la pensée au vécu, et enfin à éclairer le vécu par la pensée. Ces deux mouvements, ascendants et descendants, traduisent à la fois une soif qui vient d'un être avide de l'Absolu et un Dieu Amour qui se révèle dans une donation gratuite. Dans le langage de Habachi ces trois voies seraient : un mouvement de l'immanence vers la transcendance par l'espérance, puis, de la transcendance vers l'immanence par la grâce et enfin, une révolution du temporel par le spirituel.

Par l'acte de l'espérance, Marcel cherche à retrouver l'élan qui nous ouvre aux autres et à l'Autre. C'est un acte de l'être qui prouve sa liberté. Nous remarquons ici que Marcel rejoint la conception augustinienne selon laquelle l'essence de la liberté réside dans la libération de « soi » par « le poids de l'Amour » divin ou mieux, par l'accueil de sa grâce. Pour saint Augustin, aussi bien que pour Marcel, la liberté est d'autant plus grande et plus parfaite que l'âme se donne plus totalement à Dieu, c'est-à-dire en somme que sa foi est plus profonde. Aussi Paul Ricoeur a-t-il raison d'écrire que la liberté marcellienne se situe « au carrefour du j'existe et du je crois »<sup>661</sup>; de même qu'un carrefour appartient et participe aux différentes routes qu'il réunit, la liberté est inséparable de l'existence et de la foi qu'elle tend à conjuguer mais sans pouvoir jamais les confondre. Bien que la foi soit de l'être, qu'elle soit mon être, qu'elle soit vraiment le fond de ce que je suis, une adéquation totale entre elle et lui ne peut jamais exister. Je ne peux pas considérer ma foi comme étant une possession, elle risque de me paraître

---

<sup>661</sup> *Marcel et K. Jaspers ; 221. E.P.C., 251.*

suspecte. Seul Dieu, dans le mystère de l'au-delà, réalise cette identification en arrachant de nous tout ce qui s'oppose à sa présence<sup>662</sup>.

L'importance de l'espérance est désormais manifeste. Elle rend à l'homme blessé l'élan qui lui permettra de reprendre sa marche en avant. À ce titre, l'espérance apparaît comme une condition de possibilité de la liberté. La liberté redevient efficiente à travers cette dynamique retrouvée. Or, cela révèle de la relation forte que Marcel établit entre liberté et être. On voit donc la place essentielle que joue l'espérance dans son ontologie de la liberté.

Nous pouvons donc conclure que la voie de la métaphysique ne contredit pas la voie de la révélation et vice-versa. Autrement dit, la voie de la métaphysique ne se confond pas avec la révélation et ne fait pas de la métaphysique un exercice spirituel. En ce sens, l'éthique théologique, dans le langage marcellien, vient éclairer l'ontologie dans le sens où l'être par le principe de transcendance cherche sa liberté et trouve les mouvements nécessaires pour vivre son essence. La théologie de Marcel n'est alors jamais séparée de son anthropologie et du vécu. C'est pourquoi il affirme que « l'homme est la chance ou le risque de Dieu »<sup>663</sup>.

---

<sup>662</sup>E.P.C., 256.

<sup>663</sup>Habachi, *Théophanie de la gratuité*, op.cit, p.12.

## Conclusion générale

À la fin de ce parcours et après avoir vu d'une part le contexte philosophique où se développa la pensée de Marcel et par la suite la façon dont elle expose l'enracinement de l'ontologique dans l'éthique, nous tâcherons maintenant de rappeler quelle est la contribution offerte par la présente thèse à la compréhension de la philosophie de Marcel. Rappelons, d'une part, que l'éthique est la meilleure clef de lecture de l'ontologie marcellienne et d'autre part, que l'éthique chez lui se déploie en trois dimensions : l'éthique identitaire, l'éthique relationnelle et l'éthique théologique. Dans cette recherche, la philosophie de Habachi a constitué un apport nécessaire pour éclairer quelques thèmes fondamentaux, à savoir : le corps, le témoignage et la relation entre la métaphysique et la révélation. Ce recours à Habachi permis, à notre avis, de proposer une contribution originale aux recherches contemporaines sur Marcel puisque jamais, à notre connaissance, une telle interprétation n'avait été élaborée. Notre prétention n'est toutefois pas d'avoir épuisé le sujet ; en effet, d'autres travaux pourraient être envisagés qui poursuivraient cet effort herméneutique.

Tâchons maintenant, dans un premier temps, de reprendre les grandes lignes de notre parcours. Par la suite, nous présenterons quelques commentaires à l'égard de la philosophie de Marcel et enfin nous tirerons quelques conclusions qui pointent vers d'autres perspectives de recherche.

En suivant la progression rigoureuse de la réflexion de Marcel à partir de l'existence concrète de l'individu afin de découvrir la voie conduisant à la liberté et de cerner « l'exister » dans sa plénitude ontologique, nous avons pris conscience dans la première partie intitulée « Le mystère ontologique », et après avoir présenté les réactions de Marcel contre l'idéalisme, le « savoir absolu » et le *cogito*, que la seule voie d'accès à l'être est sa réflexion sur lui-même.. Nous avons aussi pris conscience de l'unité de la pensée de l'auteur cherchant le fondement et le sens de la vie afin de mieux discerner cette voie, unité qui résulte du fait que chaque thème implique et contient tous les autres et pourtant en diffère. Par le fait même qu'une telle recherche ne peut qu'être vécue et abordée par des « approches concrètes », Marcel a réussi à montrer qu'en effet, Être c'est indissolublement être avec mon corps et par la suite dans la sensation, être avec le monde ;

dans l'amour, être avec un toi ; dans la fidélité, l'espérance et la foi, être avec le Toi absolu, qui est Dieu.

Nous avons vu que la restauration d'une liberté dans la lumière du mystère ontologique a conduit la réflexion marcellienne aux derniers retranchements de la métaphysique, là où celle-ci cesse d'exercer son pouvoir de prospection et de connaissance pour s'ouvrir humblement et consentir au message d'un Dieu personnel et transcendant à la fois. Une telle liberté se traduit par une tension qui oscille entre l'existence vécue comme épreuve et l'être comme terme de l'espérance. L'enfantement d'une telle liberté signifie à la fois la résorption des activités morcelées de la conscience « dans les activités centrales par lesquelles l'homme se remet lui-même en présence du mystère qui le fonde et hors duquel il n'est que néant : la religion, l'art, la métaphysique »<sup>664</sup> et le retour à la fluidité intérieure, c'est-à-dire la disponibilité d'une âme ouverte à l'amour par laquelle les moments négatifs de la conscience seront intégrés dans un *toi* sur le chemin positif d'une transcendance absolue.

La liberté, qui est le caractère essentiel de l'être même, se révèle en l'homme itinérant dans une soif d'être qui est « une inquiétude sourdement ressentie ». C'est pourquoi elle n'est pas un moment propre de la réflexion mais plutôt cette réflexion même à la deuxième puissance qui tantôt évalue l'épreuve de la vie, tantôt se soumet à la prise de l'être. Elle n'est pas une volonté affirmant son pouvoir d'évaluation mais un acte de transcendance, c'est-à-dire un consentement, un choix pour répondre à une exigence intérieure de l'homme, l'exigence d'être. La liberté ainsi s'élève et s'efface dans l'être auquel elle s'ordonne. Cette liberté n'est pas un état de l'esprit ayant trouvé enfin le dépassement de ses contradictions et qui pourrait jouir de sa certitude et de son repos. Le tragique de la vie n'a pas disparu pour s'être résorbé dans une existence réconciliée. La lutte existe au sein de cet apparent repos. L'équilibre atteint reste instable et menacé.

Il apparaît que toute prise en charge d'un individu par lui-même est une déprise de l'être, un arrachement orgueilleux à la plénitude de l'être. C'est la passion du moi, non celle du mystère, qui nous engloutit en pleine opacité car le mystère est lumière éclairante.

---

<sup>664</sup>E.A.I; 220.

Marcel avoue que la liberté se reconnaît dans la tension entre le je et les profondeurs de l'être grâce à une exigence ontologique au cœur de la pensée que le philosophe a pour tâche de récupérer. C'est la réflexion seconde qui permet au philosophe de ne pas s'en tenir à l'homme réduit à une somme de fonctions, afin de découvrir qu'il est capable de remonter à la source de cette activité foncière ordonnée à l'être par-delà son morcellement dans des activités déterminées, c'est-à-dire d'accéder à l'être et à Dieu.

Une philosophie concrète qui considère la réflexion philosophique comme forage, ne s'arrête pas à un stade où elle considère la description de la liberté, du moi, de l'acte, de la personne comme assignant un niveau stable au mouvement et aux contenus de la pensée. Elle reprend la transcendance dans son double aspect : l'existence comme épreuve et l'appel à être comme libération.

Par une démarche positive qui se déploie en distinguant mystère et problème, Marcel réussit à approcher « l'incaractérisable » et à ne pas s'enfermer dans un refus de l'objectivation ni dans une simple négation du problématique. Nous sommes reliés à l'être : cette conviction qui donne son sens plénier à la pensée, est antérieure chez Marcel à ce qu'il appellera le mystère ontologique.

Dans la deuxième partie où nous avons analysé l'éthique dite identitaire, nous avons pris conscience que l'être se caractérise par son intériorité. Cette idée force nous a accompagné durant tout notre travail, et elle nous a aidé à la compréhension de l'œuvre de Marcel, grâce à certaines idées puisées chez Habachi. L'intériorité profonde dit la vérité de l'être et permet sa réalisation, ce qui la rend « identitaire ». Nous avons vu cela à travers plusieurs expériences, notamment celle de l'existence, celle du corps et celle du temps. En ayant recours à Habachi, nous avons développé cette notion de la permanence ontologique : « Nous sommes physiques et métaphysiques. Non seulement des manifestations sensibles mais des incarnations de l'être en ses manifestations. Et ce n'est pas le bruit que font ces incarnations qui mesure leur degré de réalité mais la complexité et la diversité de leur manifestation. La rose est plus riche en être que le clou de la table, et l'homme conscient et intelligent est le degré supérieur que l'expérience nous propose. Non seulement des êtres présents, mais des degrés de présence de l'être »<sup>665</sup>. En ce sens, la

---

<sup>665</sup> *Une philosophie ensoleillée*, op.cit, p.124.

profondeur en somme est une distance de soi à soi, un espace relationnel au sein de la personne humaine.

L'hésitation que Marcel a ressentie en discernant le rapport entre « exister » et « être » et par la suite la confusion entraînée par son emploi de la « participation à l'être » l'a incité à trouver une solution pour réconcilier la réflexion qui découvre la pensée comme immanente à l'être et son envers qui est la transcendance de l'être à la pensée. La confusion de ne pas aboutir à une solution s'opère au bénéfice du « penser ». Penser c'est reconnaître ou édifier une structure, une essence. Dieu y est impliqué comme structure, présente en toute structure particulière car en le pensant, j'isole l'existence de l'être à *qui* je pense.

Dès lors les « approches concrètes » qu'invoque la philosophie de Marcel ne sont pas une dramatisation secondaire d'un processus qui pourrait rester formel ni un phénoménisme qui condamnerait l'amour à n'être qu'une pure impression subjective sans visée transcendante. Cette critique oriente la pensée de Marcel vers la reconnaissance des expériences de transcendance telles que la fidélité, l'amour et l'espérance qui sont précisément sur le mode du « penser à ... ».

La pensée de Marcel ne peut se contenter d'un subjectivisme ni d'un objectivisme. Il tente de transcender ces deux conceptions. Mais ne risque-t-il pas sans cesse de retomber dans l'une ou l'autre ? C'est ce qu'on peut se demander en voyant les efforts continuels qu'il fait pour parer à l'un et l'autre danger. Ainsi, à la conception scientifique de la sensation, il oppose la conception sensualiste de la « sensation » en quelque sorte « ontologique ». De la sorte, il voulait situer notre personnalité sur le plan du *feeling*, de la sensation, et par conséquent voir dans l'incarnation le repère de toute existence personnelle. Ce qui diminue la valeur de la thèse de Marcel, c'est qu'elle oppose totalement l'existence concrète ou plus précisément la pure sensation, à la connaissance objective.

On retrouve aussi cette notion à la base de sa conception de l'amour. Le propre de l'amour est de nous faire transcender le plan de la dialectique, de nous faire passer de l'objectivité impersonnelle à l'intersubjectivité pure des « personnes » elles-mêmes ; en un mot, d'opérer la transformation du *lui* en *toi*. En d'autres termes, l'amour dans la

philosophie de Marcel ne peut se définir qu'au-delà de toute connaissance. Ce jugement est indissociable de l'acte existentiel ; bien plus, il est immanent à cet acte et par conséquent relève d'une sorte d'intuition intersubjective qui exclut toute discursivité.

La réflexion sur l'avoir est la pièce maîtresse dans la pensée de Marcel pour repérer concrètement le principe irréductible des ténèbres intérieures qui habitent l'individu et pour ainsi d'esquisser l'attitude spirituelle par laquelle, autant que notre condition le permet, cet irréductible est transcendé.

Dans la troisième partie, nous avons distingué une deuxième dimension de l'éthique chez Marcel qui est l'éthique relationnelle. Cette éthique vise à tracer le mouvement de l'être dans sa participation à..., dans son engagement fidèle et libre, dans son témoignage qui crée la vraie Histoire comme l'a dit Habachi. Ce qui ressort de cette partie, c'est que la relation à autrui chez Marcel se fait à travers la disponibilité de l'être à autrui. Cette ouverture à l'autre c'est la rencontre, c'est être à un autre, « être avec », c'est le « coesse ».

Pour être, il faut passer à l'acte, il faut s'engager. Par l'acte d'engagement, l'individu échappe à la dictature du « on », un état parcellaire, pour devenir une personne. Au lieu de subir passivement les situations, la personne les évalue d'après ses normes propres et s'y expose elle-même. L'engagement est une option qui, pour le moment, n'a pas à être justifiée. Cet engagement s'achèvera nécessairement par une attitude de fidélité : l'être engagé sera un être consacré et fidèle qui se donne, s'engage définitivement. La fidélité est essentielle à l'engagement ; elle en est créatrice.

C'est dans la fidélité que se révèle la continuité entre le personnel et le transcendant, le « toi empirique » et le « Toi absolu », le mystère de la communication et le mystère de la foi. Marcel n'a jamais douté que le chemin de la diversité des êtres ne fût aussi celui de l'être. Refusant le dilemme de l'être singulier ou l'être en soi, il se porte d'emblée à leur jonction.

Il est absurde d'imaginer qu'un être humain puisse se développer en dehors de toute influence ou de tout milieu humain et de toute rencontre. Nous sommes inévitablement en situation, enrichis par les rencontres que nous faisons, d'abord avec nos parents et nos éducateurs. Il appartient à l'amour de concilier la liberté véritable, celle de

l'esprit qui est maîtrise des passions et des humeurs avant toute autre chose, et celle de l'inévitable dépendance d'autrui grâce à un lien désiré ou plutôt dans une unité voulue, dans un « plus-être ». En lui, l'inévitable dépendance des hommes les uns à l'égard des autres devient source d'échanges enrichissants. Alors, les êtres s'épanouissent dans l'intersubjectivité en se créant comme sujets, en créant une intersubjectivité réussie.

Dans la dernière partie sur l'éthique théologique, nous avons étudié l'être dans son principe de transcendance et sa relation à la Transcendance. Il est possible d'accuser Marcel de glissement théologique. Sans doute son inspiration de certains penseurs et théologiens chrétiens laisse croire que Marcel développe une théologie camouflée par des procédés philosophiques. Mais même si Marcel s'est intéressé à la théologie, et même s'il s'est inspiré de certaines thématiques chrétiennes, cela n'atteint en rien sa réflexion philosophique.

Nous concluons de cette partie que par la voie de la raison, l'homme atteint Dieu comme question et par la voie de la révélation, il découvre Dieu comme réponse. Ce Dieu réponse révèle à l'être sa vérité comme être libre. Ce dernier atteint une telle vérité en s'arrachant à l'indisponibilité du *moi* et en faisant appel à la liberté, aux expériences de la transcendance où la fidélité, l'amour et l'espérance inclinent vers les trois vertus théologiques centrées sur le mystère du Christ.

La liberté est un choix pour une unité qui me dépasse à l'encontre d'une indécision qui m'éparpille, afin de vivre la richesse de la communion. Il y a une relation réciproque entre mon aptitude à accéder à mon unité et la certitude de la transcendance. Inconditionnalité et transcendance se sollicitent mutuellement à l'intérieur de l'homme. C'est l'épreuve d'être au monde qui suscite la double possibilité de la révolte et du recours confiant dans les épreuves de la vie et dans la souffrance. C'est au contraire sous le visage de l'amitié que la profondeur du lien humain révèle la personne. À ce stade de la réflexion seconde, je devine Dieu comme l'âme de mon âme, plus intérieur à moi que moi-même : le Toi absolu apparaît comme le lieu de la fidélité. À ce moment, l'absence de l'être se mue en densité de la « présence ». L'exclusion d'autres êtres se transforme en amitié approfondie. Toute l'étroitesse de l'existence se limite pour laisser vivre la plénitude de l'être. L'enlisement de l'existence dans les intérêts, les plaisirs, les devoirs par lesquels

cette existence protège sa possibilité en refusant de s'engager, cède la place à la reconnaissance du mystère et à la reprise d'un fond oublié. Cette liberté assume elle-même ses propres limites en prenant conscience de son autonomie qui est la contrepartie de son authenticité.

Si nous voulons porter un jugement sur l'ensemble des réflexions de Marcel, nous pouvons dire que son existentialisme consiste à déchiffrer la totalité de la vie non seulement avec l'intelligence mais avec l'être des profondeurs. Pour ce faire, l'itinéraire de Marcel commence en existence avec l'existant contingent mais il éclôt en ontologie. D'où la grande difficulté de « classer » Marcel. Il ne peut pas être compté parmi les existentialistes bien qu'il ne puisse pas être séparé d'eux. En outre l'ontologie de Marcel, à la différence de celles de Kierkegaard et Sartre, est simple. Pour Habachi « l'ontologie de Marcel est celle de l'être, dont l'avoir n'est qu'un épaississement et non le pôle antagoniste »<sup>666</sup>. Marcel est un philosophe de l'être. Cependant, si Marcel se présente comme un néo-socratique, nous le voyons comme un socratique de méthode (il part du concret) mais pas d'ontologie. Du point de vue ontologique, Marcel est platonicien dans la similitude de la morale et de la métaphysique, un platonicien qui, à la différence de Platon, n'oppose pas le sensible à l'intelligible.

Guidé par son souci du concret et fuyant les abstractions de l'idéalisme absolu, l'auteur d'*Être et Avoir* a fait porter tout l'effort de sa réflexion sur l'individu historique et concret. Il a traduit sa répulsion pour tout système dans la forme de ses ouvrages et dans la méthode qu'il préconise pour aborder la métaphysique. Il ne veut plus philosopher abstraitement. Au contraire, il veut philosopher concrètement. Pour lui, philosopher c'est réfléchir sur ma situation concrète d'existant historique limitée dans le temps et l'espace. Le penseur concret ne s'habitue jamais au fait d'exister, qui suscitera toujours son étonnement. En effet, je « sens » parfaitement que j'existe. L'affirmation de *mon* existence et par suite, toute affirmation d'existence dépend donc d'une réalité non objectivable, impensable, que je n'ai pas à « constater » mais plutôt à « reconnaître ». Il en résulte que l'incarnation est vraiment la donnée centrale de la métaphysique. Elle n'est pas l'objet mais la condition, le fondement de tout problème. La conscience du corps-sujet est

---

<sup>666</sup> *Troisième cahier pour une philosophie méditerranéenne*, op.cit, p.109.

mystérieuse, car elle recèle en elle la semence de l'éternité dont l'éclosion se fera par sa liberté, sa prise de position et son approche de l'être. Par conséquent, la métaphysique a son centre au-delà du problème, en un mot dans la *métaproblématique*.

À l'objection de Jean Wahl : « Mais peut-on transformer cette phénoménologie de la connaissance affective si admirablement conçue et réalisée par Marcel en une ontologie? C'est dans les moments de non-réflexion que cette certitude sentimentale existe au plus haut point. Peut-on essayer de l'exprimer dans une théorie sans risquer de la faire disparaître ? », nous nous contentons de la réponse faite par Joseph Chenu :

Pour lui (J. Wahl), il lui aurait fallu encore justifier le passage de ce qu'indiquait sur l'être tel sentiment à la valeur réelle de cette indication. Mais en réalité, Gabriel Marcel ne passe pas du sentiment à l'être ; la dialectique existentielle se poursuit de sentiment en sentiment à l'intérieur même de l'être. Un sentiment n'indique rien sur l'être ; il est une façon d'être, il n'y a pas de distance, il n'y a pas de fossé à franchir. L'expérience par exemple ne nous dit pas ce qu'est l'être ; mais celui qui espère reconnaît l'être en participant à lui par son espérance<sup>667</sup>.

L'expérience opère donc une transfiguration de l'être, laquelle nous apparaît comme la meilleure introduction au mystère ontologique. Cela n'est possible que par le lent cheminement à travers les expériences multiples de la vie en la vivant jusqu'au bout, toujours animé par une espérance invincible.

Si la métaphysique porte sur un domaine difficile à penser puisqu'il échappe aux concepts mais que je peux cependant sentir, ne bannit-elle pas de ce fait-même, toute réflexion et ne s'identifie-t-elle pas dès lors, à une expérience subjective et incommunicable ? En d'autres termes, la métaphysique ne se confond-elle pas avec une sorte d'expérience mystique ?

Le terme de mystique ne revêt pas pour lui un caractère péjoratif. Il ne représente pas une doctrine négative selon laquelle l'intelligence humaine devrait abdiquer tous ses pouvoirs pour subir l'emprise de l'inconnu et de l'inconnaissable comme tels. Il désigne plutôt l'effort positif de l'esprit humain pour participer à un ordre supérieur d'où toute existence tire son sens et son poids ontologique :

Je ne méconnais pas le caractère insolite que présente un tel langage du moment où il est employé dans le registre philosophique : n'est-ce pas bien plutôt un prélude à l'oraison, un exorde de la mystique ? Mais il s'agit de savoir précisément si entre la métaphysique et la mystique, en fin de compte, il existe une frontière précisable. (...).

---

<sup>667</sup>Joseph Chenu, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, pp. 225-226.

S'il en est ainsi, une philosophie de la transcendance ne se laissera nullement séparer, même en droit, d'une réflexion qui s'exerce sur les modalités hiérarchisées de l'adoration...<sup>668</sup>.

Marcel s'est aussi rendu compte du danger qu'une telle conception pouvait entraîner pour « l'autonomie » et la « valeur » de la métaphysique :

Le philosophe existentiel est exposé à un risque grave, c'est de continuer à parler au nom d'expériences profondes qui sont bien au départ de ce qu'il affirme, mais qu'il est incapable de renouveler à volonté. Dès lors, ses affirmations risquent de perdre en quelque sorte leur substance, de sonner creux<sup>669</sup>.

Loin d'évacuer toute réflexion, Marcel en fait l'essence même de la philosophie et par conséquent, il nous semble échapper ainsi à toute accusation de mysticisme. Mais il n'admet pas n'importe quelle réflexion : seule compte pour lui celle qu'il a appelée « la réflexion seconde », apte à la recherche de l'être. Elle ne portera jamais sur un problème mais sur ses propres conditions immanentes de possibilité, c'est-à-dire sur les conditions que doit réaliser une conscience pour poser et résoudre un problème quelconque. La métaphysique dépasse par le fait même le plan épistémologique, le plan de la réflexion purement critique : Marcel la définit comme « une réflexion braquée sur un mystère »<sup>670</sup>, mystère qui est celui de l'être même et qui se révèle uniquement dans la communion, le *coesse* de l'amour, dans l'intersubjectivité. Ainsi l'intelligence ne reste pas comme isolée dans une contemplation ineffable et comme avare de sa propre lumière mais elle motive notre agir existentiel. La métaphysique s'écarte ainsi de toute doctrine subjectiviste : « il ne suffit pas de dire que c'est une métaphysique de l'être, c'est une métaphysique du *nous sommes* par opposition à une métaphysique du *je pense* »<sup>671</sup>. L'affirmation de l'être ne se dégage pas des structures de la pensée mais bien au contraire, de la présence du *Toi* aimant et fidèle.

Bien que la démarche de cette philosophie se soit peu à peu orientée vers une restauration de l'intelligence et de l'objectivité, il reste vrai qu'on y chercherait en vain une critique systématique de la pensée dépersonnalisée, ainsi qu'une évaluation positive de l'objectivité en général et de ses différents niveaux. Une telle élaboration aurait permis de reconnaître la nécessité des médiations objectives pour saisir l'existence et les formes

---

<sup>668</sup>E.P.C, 218.

<sup>669</sup>Ibid; 219.

<sup>670</sup>E.A.I; 125.

<sup>671</sup>M.E.II; 20.

sociales afin d'assurer la communion et de mieux insister sur le rôle positif de la technique au lieu d'être simplement sensibilisé aux dangers qu'elle présente à notre époque.

Du *cogito* au j'existe, du j'existe au *nous sommes*, du *nous sommes* au *je crois en Toi qui est mon recours unique* : telles sont les phases principales de cet itinéraire qui atteint les limites de la pensée rationnelle tant au niveau préreflexif qu'au niveau supraréflexif et qui met à nu ce qui est présupposé par toute réflexion. S'il échappe dans une certaine mesure à la réflexion, il met aussi en relief la limite supérieure à laquelle se heurte la pensée rationnelle.

On peut toutefois formuler l'objection suivante : une telle philosophie, marquée d'une intelligibilité accentuée, n'est-elle pas trop préoccupée par l'expérience, par le vécu au lieu de se déployer dans une réflexion sur les données de la vie dans le but de les analyser avec rigueur, d'en dégager la nécessité intelligible et d'étendre toutes les possibilités de la recherche de la vérité?

Nous ne pouvons nier que la réflexion de Marcel est peu soucieuse d'objectiver l'expérience. Elle se développe moins sur le registre de la connaissance pure que sur celui de l'affectivité et des attitudes puisqu'elle vise à l'union vécue avec le réel plus qu'au détachement requis pour son analyse intelligible. Pour emprunter à H. Gouhier une distinction entre les multiples courants de la philosophie, cette réflexion ressort davantage des philosophies de la *réalité* que des philosophies de la *vérité*<sup>672</sup>. Cette voie s'est concrétisée dans les approches expérientielles du transcendant qui impliquent une expérience spirituelle comprenant la totalité de l'homme, la plénitude de sa personne et qui respectent la dimension de la conscience religieuse. Ainsi sont dépassés le plan de l'observation empirique et le cadre de l'intellectualisme impersonnel. Ainsi on accède à un horizon caractérisé par le concret, l'existence et la totalité de la plénitude.

L'affirmation de Dieu, qui s'appuie sur la soif d'être, relève d'une victoire de la liberté de réflexion sur la tentation de désespoir et de révolte. Cette victoire ne peut être remportée que sur la base d'un pari ou d'une option. Ce pari n'est pas un passage de l'idée à l'être mais bien un approfondissement de l'expérience qui se rend présente à un Dieu en qui elle découvre l'identité de la Perfection et de l'Être. L'identité de l'Être et de la

---

<sup>672</sup>Henri Gouhier, *La philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1947, pp. 23 et ss.

perfection ne rejoint pas une conception de l'être comme autosuffisance ou aséité, mais comme ouverture et *coesse*. Pour Marcel, il y a bien identité de l'être et de la perfection, mais « la perfection divine se définit en fonction de l'amour »<sup>673</sup>. La démarche vers le Toi absolu reste toujours intérieure à l'amour conçu comme plénitude d'être et de perfection.

La pensée de Marcel veut dépasser le cadre de la philosophie formelle, de la philosophie conçue comme un système de concepts. Cependant, il n'a jamais méprisé le rôle du concept en philosophie. La philosophie de Marcel garde toute sa force pour la bonne raison qu'elle prétend être phénoménologique et non dogmatique. Elle a permis et permet encore de libérer la pensée chrétienne de la tyrannie d'une base autrefois nécessairement scolastique ou simplement rationaliste. Marcel a libéré le chrétien de l'empire de toute philosophie « constituée » et lui a ouvert les horizons infinis de la recherche concrète d'une réflexion sur les situations humaines. Cette recherche a l'ambition de découvrir le sens de l'existence pour qu'on puisse la vivre pleinement en personne et de façon authentique.

L'ancien problème qui consistait à juxtaposer métaphysique et foi et à faire de l'une la servante de l'autre ou à les faire converger asymptotiquement en Dieu, se transforme totalement. La liberté porte sur l'être, sur notre existence d'homme. En approfondissant celle-ci jusqu'au point ultime où le Mystère apparaît comme tel, l'option alors s'imposera : invocation ou refus. Il ne s'agit pas de dire que la réflexion métaphysique mène nécessairement à cette option, mais simplement que l'option apparaît toujours à celui qui a préalablement refusé de limiter sa pensée. Humilité intellectuelle absolue et parfaite ouverture d'esprit, doivent nous guider au seuil du Mystère où nous puissions notre authentique liberté.

En terminant, nous aimerions proposer les conclusions générales suivantes.

D'abord, la philosophie concrète sauve l'intelligence par l'amour et non l'amour par l'intelligence. Nous pouvons constater cela à travers les trois approches du mystère ontologique.

---

<sup>673</sup>J. M; 65.

Par la fidélité, comme reconnaissance d'un permanent ontologique, elle est « au-delà de l'opposition de l'intelligence et du sentiment »<sup>674</sup>.

Par l'amour qui est distinct du désir et subordonne le « soi » à une réalité supérieure qu'on pourrait appeler « la donnée ontologique essentielle », l'ontologie sort de « son ornière scolastique pour prendre elle-même conscience de cette priorité »<sup>675</sup>.

Par l'espérance, qui est essentiellement « la disponibilité d'une âme assez intimement engagée dans une expérience de communion pour accomplir l'acte transcendant à l'opposition du vouloir et du connaître, par lequel elle affirme la pérennité vivante dont cette expérience offre à la fois le gage et les prémices »<sup>676</sup>.

La pensée de Marcel a jalonné les thèmes de l'incarnation, de l'épreuve, de l'évaluation de la personne, du désespoir, de l'option radicale entre le reniement ou la fidélité jusqu'à ce qu'elle se soit arrêtée dans la foi, afin que le choix radical se transcende dans la reconnaissance de l'être qui l'appelle et se donne lui-même comme don et liberté dans une présence éclairante, nourrissant ainsi l'expérience humaine. L'acceptation et le consentement sont la réponse joyeuse à cet appel à l'être, c'est-à-dire une vie commune dans l'amour.

Ensuite, nous pouvons dire que l'existentialisme dans ses deux branches, athée et religieux, avait conscience de l'importance de l'autre. Que ce soit pour subir autrui ou pour l'aimer, l'existentialisme n'est pas resté indifférent à son égard, que ce soit dans un rapport de dialogue et d'ouverture (Marcel) ou dans un rapport de conflit (Sartre). Cette opposition tient à l'enracinement de leurs philosophies, c'est-à-dire dans un lien qui relie l'être à la transcendance. On le voit très clairement dans les modes d'expression de la liberté chez les existentialistes qui affirment la liberté au-delà de tout rationalisme. Cette revendication de la liberté est une réaction à la prise de conscience de la réalité de l'absurde au cœur de l'existence. Et cette prise de conscience de l'absurde traverse toute la philosophie existentialiste. Entre la constatation de l'absurde et l'affirmation de la liberté, il y a un lien étroit. En somme, les deux veulent échapper à l'emprise de la rationalité et à la réduction objectivable de la science.

---

<sup>674</sup> *E.A.I.*; 118.

<sup>675</sup> *E.A.I.*; 210-211.

<sup>676</sup> *H.V.*; 37-86.

Nous disons enfin avec Habachi : « l'existentialisme à l'assaut de l'absurde, déploie le mouvement de la liberté »<sup>677</sup>. Cependant, cette réaction de la liberté n'échappera pas à la tendance extrémiste et au délire. Les thèses des existentialistes ne sont pas à l'abri de l'extrémisme. Un glissement est toujours possible : de la subjectivité au subjectivisme, de la liberté au volontarisme arbitraire, de l'irrationalisme au sentimentalisme.

---

<sup>677</sup> *Une philosophie pour notre temps*, op.cit, p.38.

## **Bibliographie**

### **I. Œuvres de Gabriel MARCEL**

#### **Volumes**

*Fragments Philosophiques (1909 - 1914)*, Louvain et Paris, Nauwelaerts, 1961.

*Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927.

*Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935.

*Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*, 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Desclée De Brouwer, 1933.

*Présence et Immortalité (Journal Métaphysique de 1938-1943)*, Paris, Flammarion, 1959.

*Du Refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940.

(Réédition sous le titre *Essai de philosophie concrète*, coll. Idées, Paris, N.R.F, Gallimard, 1967).

*Homo Viator, Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier, 1944.

*Les Hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe, 1951. (Recueil d'articles et de conférences des années 1945-1950.

*Le Mystère de l'être* (2 volumes) :

I: *Réflexion et Mystère*, Paris, Aubier, 1951.

II: *Foi et réalité*, Paris, Aubier, 1951.

*Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959.

*Le Déclin de la sagesse*, Paris, Plon, 1954.

*Le Crépuscule du sens*, Paris, Plon, 1958.

*L'Homme problématique*, Paris, Aubier, 1955.

*La Dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier 1964.

*Le philosophe et la paix*, Paris, Aubier, 1965.

*Paix sur la terre*, Paris, Aubier, 1965

*Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968.

*En chemin vers quel éveil ?*, Paris, Gallimard, 1971.

*L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre (1946)*, Paris, Vrin, 1981.

#### **Articles**

« Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 20, n. 5, septembre 1912, pp. 638-652.

« Réflexions sur le tragique », dans *L'Essor*, n.13, 1921.

- « Méditation de Gabriel Marcel en réponse à une enquête sur Dieu », dans *Philosophie*, 1<sup>er</sup> mars 1925, pp. 607-610.
- « La Querelle de l'athéisme » séance du 24 mars 1928, dans *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. XXVIII, 1928, pp. 49-95.
- « Notes sur la fidélité » dans la *vie intellectuelle*, n.34, 15 mars 1935, pp. 287-301.
- « Subjectivité et transcendance » dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 4 décembre 1937, pp. 172-182.
- « Réponse à une enquête sur l'enseignement de la religion naturelle », dans *Esprit*, n.9, 1941, pp. 236-238.
- « L'existence et la liberté humaine chez J.P. Sartre » dans *Les grands appels de l'homme contemporain*, 1946, pp. 113-170.
- « Le témoignage comme localisation de l'existentiel », dans *La nouvelle Revue théologique*, n.68, 1946, pp. 182-191.
- « Aperçus sur la liberté », dans *La Nef*, 3, n.19, 1946, pp.67-74.
- « Le sentiment du profond », dans *Fontaine*, Paris, n. 51, avril 1946.
- « Finalité essentielle de l'œuvre dramatique », dans *La Revue théâtrale*, n. 3, 1946 (1), pp. 285-296.
- « Regard en arrière », dans *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, pp. 291-319.
- « Notes pour une philosophie de l'amour », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1954 (59), n.4, pp. 374-379.
- « Réponse à une enquête sur l'idée de Dieu », dans *Âge Nouveau*, n.90, 1955, pp. 3-103.
- « Vers une ontologie concrète », dans *Encyclopédie française*, t. XIX, Paris, Larousse, 1957.
- « L'être devant la pensée interrogative » dans *Bulletin de la société française de philosophie*, 52, 1958, pp. 1-42.
- « Aperçus phénoménologiques sur la fidélité », dans *Qu'est-ce que vouloir?*, Paris, Cerf, 1958, pp. 39-49.
- « Mystère et Existence », dans *Le Mystère*, Paris, 1959, pp. 197-202.
- « Mon Temps et Moi (Temps et Valeur) » dans *Entretiens sur le temps*, Paris, Mouton, 1967, pp. 11-19.
- « Le courage et l'esprit », dans *Science et conscience de la société*, t. II, Paris, Calmann-Lévy, 1971, pp. 525-541.
- « La liberté en 1971 », dans les *Études philosophique*, n.1, 1975 (30), pp. 7-17.
- « De la recherche philosophique », dans *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Colloque 24-31 août 1973, Neuchâtel, Suisse, 1976, pp. 9-19.

« Dialogue sur l'Espérance: Gabriel Marcel et Ernst Bloch », dans *Présence de Gabriel Marcel*, Cahier n.1 Aubier, Paris, pp. 39-74.

## II. Études sur Gabriel MARCEL

### Volumes

BAGOT Jean-Pierre, *Connaissance et Amour, essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1958.

BÉLANGER Gérard, *L'amour, chemin de la liberté, Essai sur la personnalisation*, Paris, Ouvrières, 1965.

BELAY Marcel, *La mort dans le théâtre de Gabriel Marcel*, Paris, Vrin, 1980.

BUSCH Thomas., *The Participant Perspective: A Gabriel Marcel Reader*. Lanham, MD: University Press of America, 1987

CAIN Seymour., *Gabriel Marcel*, New York: Hillary House; London : Bouer and Bouer, 1963; South Bend, IN : Regenery/Gateway Inc., 1979.

-----, *Gabriel Marcel's Theory of Religious Experience*. New York: Peter Lang Inc., 1995.

CHENU Joseph, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Paris, Aubier, 1948.

DAVIGNON René, *Le mal chez Garibel Marcel. Comment affronter la souffrance et la mort?*, Paris, Cerf, 1985.

DAVY Marie-Madeleine, *Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel*, Paris, Flammarion, 1959.

DECORTE Marcel, *La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Téqui, 1938.

FESSARD Gaston, *Théâtre et Mystère*, Paris, Desclée de Brower, 1938.

PARAIN-VIAL Jeanne, *Gabriel Marcel ou les niveaux de l'expérience*, Paris, Seghers, 1966.

PARAIN-VIAL Jeanne, *Tendances nouvelles de la philosophie*, Paris, Le Centurion, 1978.

PARAIN-VIAL Jeanne, *Gabriel Marcel, Un veilleur et un éveilleur*, Essais, Lausanne 1989.

PLOURDE Simone, *Philosophe et témoin de l'espérance*, Les presses de l'université du Québec, 1975.

POITRAS François, *La transcendance et la technique, contribution à l'éthique chrétienne*, Thèse de doctorat en théologie, Université Saint-Paul, Ottawa, 2006.

PRINI Pietro, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

RICOEUR Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, Temps présent, 1947.

SOTTIAUX Edgar, *Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge*, Paris, Nauwelaerts, 1956.

TROISFONTAINES Roger, *Existentialisme et pensée chrétienne*, Paris, Vrin, 1946.

TROISFONTAINES Roger, *A la rencontre de Gabriel Marcel*, Bruxelles, La Sixaine, 1947.

TROISFONTAINES Roger, *De l'existence à l'Être*, Tomes I, II, Paris, Nauwelaerts, 1968.

WIDMER Charles, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris, Cerf, 1971.

### Volumes en collaboration et articles

*Cahiers de L'Association Présence de Gabriel Marcel*, n.1, *Gabriel Marcel et la pensée allemande*, Aubier, 1979 ; n.2-3 *L'Esthétique musicale de Gabriel Marcel*, Aubier 1980; n.4 *Gabriel Marcel et les Injustices de ce temps*, Paris, Aubier, 1983.

*Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Plourde Simone en collaboration avec Parain-Vial Jeanne, Abbé Belay Marcel, Davignon René sur une préface de Ricoeur Paul, Montréal, Bellarmin, Paris, Cerf, 1985.

ARNALDEZ Roger, « L'aventure philosophique avec Gabriel Marcel », dans *Colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et l'Association « Présence de Gabriel Marcel »*, (28-30 septembre 1988), Bibliothèque Nationale, Paris, 1989, pp. 55-65.

BARUZI Joseph, « Le Journal Métaphysique de Gabriel Marcel », dans *La Nouvelle Revue Française*, 1<sup>er</sup> août, 1928, pp. 133-139.

BLIN Georges, « Gabriel Marcel, métaphysicien de la foi », dans *Fontaine* (47), n.9, 1945, pp. 118-134.

BOUILLARD Henri, « Le mystère de l'être dans la pensée de Gabriel Marcel » (Novembre 1948), dans *Logique de la foi*, Paris, Aubier, 1964, pp. 148-167.

BOUTANG Pierre, « Le souci de transcendance », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.3, 1974 (79), pp. 315-327.

BRUAIRE Claude, « Une lecture du Journal métaphysique », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.3, 1974 (79), pp. 343-346.

CÉLIS Raphaël, « Étude critique: la philosophie contre l'esprit d'abstraction », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 125, 1993, pp. 383-391.

CIORAN Emil., « Portrait d'un philosophe: Gabriel Marcel », dans *Colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et l'association «Présence de Gabriel Marcel »* (28-30 septembre 1988), Bibliothèque Nationale, Paris, 1989, pp. 304-311.

COLIN Pierre, « Existentialisme chrétien » dans *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, pp. 11-115.

COLIN Pierre, « La philosophie de Gabriel Marcel » dans *Dieu vivant*, n.27, 1955, pp. 127-134.

COLIN Pierre, « La phénoménologie existentielle et l'absolu », dans *Philosophies chrétiennes*, Recherches et Débats, Cahier n.10, Paris, Fayard, mars 1955, pp. 91-107.

- COLIN Pierre, « L'intersubjectivité dans le Journal Métaphysique de Gabriel Marcel », dans *Concordia*, n.45, 1984, pp. 44-52.
- CROMP Germaine, « L'avoir et l'être dans le lien au corps chez le second Marcel » dans *Science et Esprit*, n.1, 1970 (22), pp. 49-75.
- CROMP Germaine, « La situation immédiate de l'espérant chez Gabriel Marcel », dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, n.4, 1970 (40), pp. 573-583.
- CROTEAU Jacques, « Gabriel Marcel, homme de communion », dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, n. 26, 1956, pp. 491-497.
- DECORTE Marcel, « L'Ontologie existentielle de M. Gabriel Marcel », dans *Revue néoscholastique de philosophie*, 1935 (38), pp. 470-500.
- DELHOMME Jeanne, « La philosophie de M. Gabriel Marcel » dans *Revue thomiste*, n. 1, 1938(44), pp. 129-145.
- DUMÉRY Henry, « Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel », dans *Regards sur La philosophie contemporaine*, Paris, 1956, pp. 176-180.
- FEYS R., « Un exposé de la philosophie de Gabriel Marcel » dans *Revue philosophique de Louvain*, 3<sup>e</sup> série, n.37, 1855 (53), pp. 73-85.
- FONTAN Pierre, « La recherche métaphysique de Gabriel Marcel » dans *Revue Thomiste*, Janvier -Mars, 1974, pp. 96-103.
- FOUILLOUX Etienne, « Un philosophe devient catholique en 1929 », dans *Colloque organisée par La Bibliothèque Nationale et L'Association « Présence de Gabriel Marcel »* (28-30 septembre 1988), Bibliothèque Nationale, Paris, 1989, pp. 93-114.
- FOULQUIÉ Paul, « Un existentialisme catholique: Marcel », dans *Que sais-je?*, Paris, P.U.F., 1951, pp. 106-110.
- GEIGER, L.B, « La philosophie de Gabriel Marcel » dans *Revue canadienne de philosophie*, Vol. III, n. 4, 1965, pp. 425-442.
- HANLEY Katharine-Rose, « L'intersubjectivité du conflit dans le théâtre de Gabriel Marcel », dans *Colloque organisé par La Bibliothèque Nationale et par L'Association « Présence de Gabriel Marcel »* (28-30 septembre 1988), Bibliothèque Nationale, Paris, 1989, pp. 220-230.
- KIDD Jim, « Le coeur humain intersubjectif », dans *Colloque organisé par La Bibliothèque Nationale et L'Association « Présence de Gabriel Marcel »*, (28-30 septembre 1988), Bibliothèque Nationale, Paris, 1989, pp. 281-282.
- LACROIX Jean, « Le socratisme chrétien de Gabriel Marcel » dans *Panorama de la philosophie française contemporaine*, 2<sup>e</sup> édition augmentée, Paris, P.U.F., 1966, pp. 124-129.
- LAVELLE Louis, « Un Journal métaphysique », dans *Le moi et son destin*, Paris, Aubier, 1936, pp. 51-67.
- LEDURE Yves, « Gabriel Marcel et Nietzsche Témoins de la modernité », dans *Cité, Revue de la Nouvelle Citoyenneté*, n. 13, décembre 1986, pp. 51-56.

LEVINAS Emmanuel, « Un éveil qui signifie une responsabilité », dans *Colloque organisé par La Bibliothèque Nationale et L'Association « Présence de Gabriel Marcel »* (28-30 septembre 1988), Bibliothèque Nationale, Paris, 1989, pp. 301-303.

MAC LEAN George F., « La disponibilité chez Gabriel Marcel: les fondements métaphysiques de l'éthique », dans *colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et L'Association de « Présence de Gabriel Marcel »*, (28-30 septembre 1988), Bibliothèque Nationale, Paris, 1989, pp. 175-178.

MARKIS Nicolas, « Ontologie et mystique chez Gabriel Marcel », dans *Présence de Gabriel Marcel*, Cahier n. 1, Paris, 1979, pp. 106-111.

MERLEAU-PONTY M., « Être et Avoir », dans *La vie intellectuelle*, t. XLV, 1936, n.1, pp. 98-109.

MESNARD Pierre, « Gabriel Marcel, dialecticien de l'espérance », dans *La vie intellectuelle*, Juin 1946, 14, pp. 134-142.

MOELLER Charles, « Gabriel Marcel et le mystère de l'espérance », dans *Littérature du XXe siècle et christianisme*, t. IV, 3<sup>ème</sup> partie, Casterman, 1960, pp. 145-279.

NGIMBI Nseka, « Tragique et intersubjectivité », dans *Présence de Gabriel Marcel*, 1979, Cahier n.1, pp. 99-102.

PARAIN-VIAL Jeanne, « Notes sur l'ontologie de Gabriel Marcel » dans *Critique*, Juillet 1960, pp. 636-652.

PARAIN-VIAL Jeanne, « Être et essences dans la philosophie de Gabriel Marcel », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, Suisse, 1974, n.2, pp.81-98.

PARAIN-VIAL Jeanne, « L'espérance et l'être dans la philosophie de Gabriel Marcel », dans *Les études Philosophiques*, n.1, 1975, pp. 19-30.

PARAIN-VIAL Jeanne, « L'être et le temps chez Gabriel Marcel » (1973), dans *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Suisse, Neuchâtel, 1976, pp. 187-201.

PARAIN-VIAL Jeanne, « La culture et la philosophie de Gabriel Marcel », dans *Actes du XVIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*. Reims 3-6 septembre 1974, Paris, Vander Nauwelaerts, 1975, pp. 407-412.

PARAIN-VIAL Jeanne, « Le Tragique: L'expérience existentielle face à la contestation marxiste » dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.2, 1977, pp. 246-265.

PARAIN-VIAL Jeanne, « L'intersubjectivité chez Gabriel Marcel », dans *Colloque organisé par La Bibliothèque Nationale et L'Association « Présence de Gabriel Marcel »* (28-30 septembre 1988), Bibliothèque Nationale, Paris, 1989, pp. 283-292.

PARAIN-VIAL Jeanne, « L'intersubjectivité chez Gabriel Marcel et L'enracinement chez Simone Weil » dans *Cahiers Simone Weil*, décembre 1990, pp. 41-60.

POIRIER René, « Témoignage », dans *Colloque organisé par La Bibliothèque Nationale et L'Association « Présence de Gabriel Marcel »* (28-30 septembre 1988), Bibliothèque Nationale, Paris, 1989, pp. 38-45.

RÉMOND René, « Gabriel Marcel, témoin de son temps », dans *Colloque organisé par La Bibliothèque Nationale et L'Association « Présence de Gabriel Marcel »* (28-30 septembre 1988), Bibliothèque Nationale, Paris, 1989, pp. 31-37.

RICOEUR Paul, « Gabriel Marcel et la phénoménologie », dans *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Suisse, Neuchâtel, 1976, pp. 57-74.

RICOEUR Paul, « Entre ontologie et éthique: la disponibilité », dans *Colloque organisé par La Bibliothèque Nationale et L'Association « Présence de Gabriel Marcel »*, (28-30 septembre 1988), Bibliothèque Nationale, Paris, 1989, pp. 157-165.

ROSTENNE Paul, « Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel », dans *La Revue Nouvelle*, n.8, 1948, pp. 207-210.

TILLIETTE Xavier, « Gabriel Marcel », dans *Encyclopédie de la Pléiade*, Histoire de la philosophie III, Paris, Éditions Gallimard, 1974.

TROISFONTAINES Roger, « Existentialisme et pensée chrétienne » dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXVIII, n.2, 78 année, mars avril 1946, pp. 145-181.

WAHL Jean, « Le Journal métaphysique de Gabriel Marcel » dans *Vers le concret*, Paris, Vrin, 1932, pp. 223-269.

### **Dictionnaires**

*Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* par André LALANDE, Presses Universitaires de France, Paris, 1947.

*Encyclopédie Française*, tome XIX, « Philosophie Religion », Paris, Larousse, 1957.

*Dictionnaire de la langue philosophique*, Paul FOULQUIÉ, P.U.F, Paris, 1962.

*Les grands thèmes de la foi*, S. AUROUX et Y. WEIL, Paris, Desclée, 1977.

*Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Nouvelle série 6, Paris, Cerf, 1982.

*Dictionnaire des Philosophes*, dirigé par Denis HUISMAN; tomes I et II, deuxième édition, Paris, P.U.F., 1984.

*Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*, S. AUROUX et Y. WEIL, Paris, Hachette, 1991.

*Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, publié sous la direction de Monique CANTO-SPERBER, Paris, P.U.F, 1996.

*Encyclopédie philosophique universelle - Le Discours philosophique*, IV, volume dirigé par Jean-François MATTEI, Paris, P.U.F, 1998.

### **III. Œuvres de René Habachi**

*A niveau d'homme*, Cahiers d'Aujourd'hui, Le Caire, 1949.

*Le moment de l'homme*, Centurion, Paris, 1965.

*Dépassement de l'absurde, t. II, le temps de la pitié*, Cahiers d'Aujourd'hui, Le Caire, 1956.

*Dépassement de l'absurde, t. III. La faiblesse créatrice*, Beyrouth, 1959.

*La colonne brisée de Baalback*, Essais, Beyrouth, 1963.

*La recherche de la personne chez Maine de Biran, à travers l'expérience philosophique*, De l'Université Libanaise, Beyrouth, 1957.

*Le transgresseur*, DDB, Paris, 1984.

*Liban I: Culture, Jeunesse et engagement*, Centurion, Paris, 1969.

*Liban II: Sociologie et développement*, Centurion, Paris, 1972.

*Orient quel est ton Occident?* Centurion, Paris, 1969.

*Philosophie chrétienne, musulmane et existentialisme (3ème cahier pour une pensée méditerranéenne)*, Institut de Lettres Orientales, Beyrouth, 1957.

*Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme (2ème cahier pour une pensée méditerranéenne)*, Institut de Lettres Orientales, Beyrouth, 1960.

*Pour une propédeutique Orientale: de l'Homme et de la Connaissance*, 2 vol, Cahiers du Cénacle libanais, Beyrouth, 1960.

*Théophanie de la gratuité*, Anne Sigier, Canada, 1986.

*Trois itinéraires... un carrefour (Gabriel Marcel, Maurice Zundel et Pierre Teilhard de Chardin)*, Les presses de l'Université de Laval, Québec, 1983.

*Une philosophie ensoleillée, essais sur la relation*, Cariscript, Paris, 1991.

*Une philosophie pour notre temps*, Cénacle Libanais, Beyrouth, 1961.

#### **IV. Articles de René Habachi**

« Charte pour une Jeunesse Libanaise » dans *Les Conférences du Cénacle*, 1958, pp. 35-61.

« Culture et Proche-Orient », dans *Les Conférences du Cénacle*, 1958, pp. 7-29.

« De l'idéalisme au réalisme », dans *Les Conférences du Cénacle*, 1966, n.5, pp. 7-16.

« Égypte d'aujourd'hui, Orient de toujours », dans *Les Conférences du Cénacle*, 1953, n.9, pp. 187-212.

« Le message de Maurice Zundel, Dieu suscite des libertés », dans *Christus*, n.173, Paris, pp. 119-122.

« Les 2 pôles du problème d'une Théologie de l'Histoire », dans *Révélation et Histoire*, acte du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes, et par l'Institut d'Études philosophique de Rome, Aubier-Montaigne, Paris, 1971.

« Parole et relation », dans *Annales de philosophie et de sciences humaines*, vol 3, 1989, pp. 1-5.

« Réincarnation ou immortalité », *Étude*, novembre 1988, pp. 521-532.

« Relation et parole », dans *Annales de philosophie et de sciences humaines*, vol 3, 1989, pp. 16-31.

### **V. Écrits ou conférences sur R. Habachi**

ABBOUD Mouna, *L'existentialisme dans la philosophie de René Habachi*, un mémoire de DEA, préparé à l'Institut de lettre et des sciences humaines, faculté de philosophie, (en arabe), Fanar (Liban), 1996.

ADDADA Omar, « Implications sociologiques et arabes et libanaises » dans *Conférences du Cénacle*, 1967, n.7, pp. 12-19.

Hatem Jad, « Chronique de la recherche philosophie, au Liban VI: sur René Habachi », dans *Annales de philosophie*, Université Saint-Joseph, Beyrouth, Vol. 13, 1992, pp. 99-103.

LACROIX Jean, « Personne et existence blessée », dans *Conférences du Cénacle*, 1967, n.7, pp. 7-11.

MEYER Marthe, « Une philosophie de la réconciliation » dans *Esprit*, 1964.

MEYER Renate, « De la rupture à la tendresse », dans *Esprit*, 1964.

MEYER Renate, « Une philosophie de la réconciliation », dans *Esprit*, 1964.

### **VI. Livres généraux**

FEUERBACH Ludwig, *L'essence du christianisme*, éd. François Maspero, Paris, 1968.

GABELIERI Edj, « *Saint Thomas: une ontologie sans phénoménologie?* » Extrait de la Revue Thomiste 1995 n.1, Toulouse, pp. 150-192.

GILSON Etienne, *l'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1972.

HEGEL Freidrich, *La phénoménologie de l'esprit*, trad., J. Hyppolite, Aubier Montaigne, Paris, 1941.

HEIDEGGER Martin, *être et temps*, Paris, Gallimard, 1986.

HEIDEGGER Martin, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1957.

HENRY Martin, *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris, 1996.

HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.

LACROIX Jean, *Marxisme, existentialisme, personnalisme, présence de l'Éternité dans le temps*, PUF, Paris, 1951.

LACROIX Jean, *Le personnalisme, sources, fondements, actualité*, Chronique sociale, Paris 1981.

MARITAIN Jacques, *Humanisme intégral, problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier, 1968.

MOUNIER Emmanuel, *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris, 1962.  
PRINI Pietro, *Gabriel Marcel, une méthodologie de l'invérifiable*, Desclée, Paris, 1953.  
SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996.  
TEILHARD DE CHARDIN., *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959.  
TEILHARD DE CHARDIN., *L'apparition de l'homme*, Paris, Seuil, 1959.  
THOMAS D'AQUIN., *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1991.