

Louis-Paul Deshaies

Département de Philosophie

Section : Maîtrise

ESSAI SUR LE MYSTÈRE DE L'UNITÉ INTERSUBJECTIVE  
CHEZ GABRIEL MARCEL

Thèse de Maîtrise

présentée à

Monsieur A. d'Apollonia, s.j.

Université du Québec

Trois-Rivières

le 10 avril 1970

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## BIBLIOGRAPHIE

### OEUVRES DE GABRIEL MARCEL:

De Refus à l'Invocation, Paris, Callimard, 1940, 328 pages.

Être et Avoir, Collection "philosophie de l'esprit", Paris, Aubier, 1935, 357 pages.

Homme Viator, Collection "philosophie de l'esprit", Paris, Aubier, 1944, 369 pages.

Journal Métaphysique, (1914-1923), N.F.R. Paris, Callimard, 1927, 329 pages.

La Dignité Humaine, "Présence et Pensée", Aubier Montaigne, 1964, 322 pages.

LE MYSTÈRE DE L'ÊTRE, Tome I- Réflexion et Mystère, Paris, Aubier, 1951, 738 pages.

Tome II- Foi et Réalité, Paris, Aubier, 1951, 190 pages.

Les Hommes contre l'Humain, Payard, Editions du Vieux Colombier, 1951, 208 pages.

L'Homme Problématique, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1955, 190 pages.

Positions et Approches concrètes du Mystère Ontologique, "Philosophes contemporains," Desclée de Brower, 1933, 91 pages.

### ETUDES:

Gabriel Marcel, PARAIN VIAL, Jeanne, "Philosophes de tous les temps",

Gabriel Marcel et la Méthodologie de l'Invérifiable, PRINI, Pietro, Desclée de Brower, 1953, 131 pages.

## TABLE DES MATIERES

|                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Bibliographie.....                                                            | III |
| Introduction.....                                                             | 1   |
| 1- L'Être incarné est le repère existentiel de la réflexion métaphysique..... | 3   |
| 2- Implications métaphysiques du sentir .....                                 | 25  |
| 3- Disponibilité: condition essentielle de l'unité intersubjective .....      | 38  |
| 4- Mystère et Méta-problématique .....                                        | 47  |
| 5- L'Unité intersubjective.....                                               | 57  |
| CONCLUSION.....                                                               | 64  |

-----



## INTRODUCTION

Il semblerait pour le moins imprudent de vouloir démontrer l'existence d'un enchaînement absolument logique de la pensée de Gabriel Marcel, en vue de systématiser sa philosophie au nom d'une école quelconque. Lui-même se défend d'une telle perspective dans ses œuvres, même s'il n'en voit pas l'impossibilité dans une recherche approfondie.

On chercherait vainement (...) quoi que ce soit qui ressemble à l'exposition systématique d'une métaphysique à partir d'un centre où la pensée s'établirait à la faveur d'un atterrissage instantané, et d'où, par une série de démarches rationnellement enchaînées, elle entreprendrait de rejoindre les données de l'expérience commune. (1)

Cependant, comme Gabriel Marcel se plaît à la répéter, nous pouvons établir une certaine logique, une certaine parenté, un lien entre les indications directrices d'un cheminement vers le mystère de l'être, cheminement clairvoyant qui procède d'un authentique esprit de recherche. Il ne peut mériter le titre de philosophe que celui qui, loin de se prétendre installé dans un savoir absolu, ressentant une profonde insatisfaction face aux pseudo-solutions logico-mathématiques ou objectives des problèmes du monde dans son existence concrète, problèmes manifestés par le scandale de la trahison et de la guerre, ainsi que les épreuves de la souffrance et de la mort, procède constamment de la spontanéité de cet étonnement semblable à celui que l'on constate chez l'enfant, et exprimé dans le questionnement pur et désintéressé. Dans le domaine de la philosophie, on ne trouve pas de solutions "valables une fois pour toutes."

---

1 Du Refus à l'Invocation. Paris, Gallimard, 1940, p.7

"On pourrait dire plus généralement que le propre de l'esprit philosophique consiste à restreindre toujours davantage le champ de ce qui est pris pour accordé. C'est ainsi que l'étonnement (...) devient mise en question".<sup>2</sup>

Gabriel Marcel se présente donc comme un explorateur qui s'intéresse à tout ce qui peut s'offrir à lui dans cette perspective, excluant dès le point de départ de sa recherche toute limitation à un objet défini qu'il devrait trouver dans un but purement utilitaire. C'est dans une grande disponibilité d'accueil, et l'on verra plus loin toute la riche signification de ces mots existentiels, qu'il s'ouvre à de nouvelles perspectives engageant toute sa personne dans cette recherche d'une voie d'accès au mystère de l'être.

Cette curiosité radicale deviendra chez Gabriel Marcel une véritable inquiétude métaphysique dans la mesure même où elle porte sur "ce qui ne peut être séparé de soi-même sans que le soi s'anéantisse."<sup>3</sup> Or, dès que nous abordons le mystère de l'être, nous ne pouvons passer outre à la question métaphysique: "que suis-je?" à laquelle toutes les autres questions se rapportent. Nous ne pouvons donc plus considérer notre recherche comme s'orientant sur un objet coupé de nous, un objet devant nous, mais s'orientant vers un mystère, dans lequel nous sommes engagés dans notre totalité; mystère qui englobe ma présence à moi-même et aux autres.

Il n'est pas un être pour moi que s'il est une présence, et ceci veut dire que d'une certaine manière, il m'atteint par le dedans, et ne devient, jusqu'à un certain point, intérieur. C'est en cela que la présence en tant que telle relève du mystère. Ceci veut dire qu'elle ne se laisse pas réduire à une somme d'éléments sur lesquels l'esprit pourrait exercer sa puissance de manipulation.<sup>4</sup>

La première indication directrice du chemin conduisant au mystère se constituera donc dans le fait d'entrer à l'intérieur de nous-mêmes et à l'intérieur des autres par le recueillement ou, comme l'appelle

<sup>2</sup> La dignité Humaine, Aubier, Editions Montaigne, p.27

<sup>3</sup> La Dignité Humaine, Présence et Pensée, Aubier Montaigne, p. 31

<sup>4</sup> Ibidem, p. 8

Gabriel Marcel, la réflexion seconde, la réflexion métaphysique, qu'on ne peut définir objectivement, étant une expérience tout-à-fait personnelle, et personnalisante. C'est ainsi que tout philosophe devient en quelque sorte dramaturge, ayant à vivre un drame:

il ne s'agit plus d'une dialectique ad usum philosophorum, mais de ce qu'il peut y avoir de plus vital, et, dirai-je, de plus dramatique dans le rythme d'une conscience qui s'éprouve afin de se ressaisir... Sur un autre plan, l'être et la vie ne coïncident pas; ma vie, et par réfraction toute vie peut m'apparaître comme à jamais inadéquate à quelque chose que je porte en moi, qu'à la rigueur je suis, mais que cependant la réalité repousse et exclut. Le désespoir est possible sous toutes ses formes, à tout instant, à tous les degrés... 'n pourrait même dire que la possibilité permanente du suicide est en ce sens le point d'amorçage peut-être essentiel de toute pensée métaphysique authentique. 5

Contrairement à ce que M. Jacques Maritain, déclarait dans une conférence faite à Louvain, sur le problème de la Philosophie Chrétienne: "Rien n'est plus facile pour une philosophie que d'être tragique, elle n'a qu'à s'abandonner à son poids humain", Gabriel Marcel croit que c'est le propre d'une pensée non-philosophique de ne pas prendre au sérieux le tragique de la vie, sous prétexte que l'on n'a pas à s'aventurer dans ces lieux mal famés.

Mais si cette pensée philosophique ne peut s'amorcer strictement que dans cette prise de conscience du tragique de la vie humaine, elle n'est pas pour autant orientée vers le désespoir ou le quiétisme en disant:

A quoi bon nous évertuer comme tant d'autres à vouloir élucider ce que personne n'est jamais parvenu à rendre intelligible? La stérilité de tant d'efforts dépensés par les hommes érudits ne prouve-t-elle pas que cette recherche est vaine, ou bien qu'elle n'a pas de sens, ou bien notre structure exclut la possibilité pour nous d'aboutir en ce domaine à une conclusion valable, i.e. susceptible de s'imposer universellement. 6

5 Position et courances contemporaines du système ontologique, Philosophes contemporains, Desclée de Brouwer, 1933, p. 276.

6 La Dignité Humaine, Présence et Pensée, Aubier Montaigne, p. 26.

Au contraire, c'est dans la lumière de l'espérance qu'elle se développe, accordant crédit à la réalité même qu'elle ne peut saisir objectivement. La pensée philosophique affirme l'existence d'une présence qui garantit la cohérence et l'intelligibilité de la réalité ontologique. Cette présence se manifeste comme certitude sinon d'un succès, du moins d'un salut ultime.

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." 7

Et l'exemple le plus typique de cette affirmation se retrouve sur les lèvres d'un ami face aux souffrances de l'être aimé: "Cela ne peut durer ainsi, je suis certain que tu guériras! Il faut que tu guérisses!" Et nous voilà ainsi plongés dans ce qui est proprement le mystère ontologique.

Nous aurions peut-être la tentation de qualifier la méthode de recherche de Gabriel Marcel comme procédant d'un pur subjectivisme psychologique qui, en tentant de décrire les sentiments d'amour et de respect proprement inobjectivables, donnerait à l'être une couleur anthropomorphique. Mais s'il est vrai que le cheminement de Gabriel Marcel provient de sa connaissance de l'affectivité et de sa réflexion sur cette connaissance, il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une "réflexion seconde" et non d'une pure interprétation de ses sentiments d'après sa réflexion "primaire". C'est proprement la reconnaissance d'une Présence que me révèle, avant toute interprétation, mon enracinement dans l'être, dans le concret de l'existence:

enracinement qui est une ouverture sur autre chose que mon moi empirique, i.e. l'opinion que j'ai de moi, l'idée que j'ai des autres, mais ouverture sur les autres eux-mêmes. Pas d'interpose entre l'autre et moi, d'une opinion ou forme de connaissance qui exile et l'autre et moi-même. L'autre nous devient perméable et je lui deviens pénétrable. 8

7 Position et Approches concrètes du Mystère ontologique, p. 278

8 Gabriel Marcel, par Jeanne Parain Vial, Coll. Philosophes de tous les temps, p.36.



Ainsi, la réflexion seconde sur cette réflexion première spontanée est une prise de conscience du travail accompli par la réflexion première, en vue de récupérer le lien du sujet à l'expérience originelle de l'être, et d'épurer ainsi la pensée des constructions abstraites qui l'isolent du concret et par conséquent de l'existence:

"... la fraîche spontanéité de cet émerveillement qui est la source de la vraie philosophie en laissant librement jaillir en nous les ressources ingénues du sentir. C'est l'intimité libératrice et récupératrice du recueillement." <sup>9</sup>

C'est donc en tenant compte de la totalité de la personne en ce qu'elle a de plus essentiel, de plus intime et de plus spécifique, c'est-à-dire de son intelligence dans son activité la plus haute: la réflexion seconde, et de la volonté impliquée par l'amour, ces deux facultés considérées comme incarnées dans le sensible, leur champ d'activité; que Gabriel Marcel sera le plus en mesure de réaliser l'itinéraire d'une philosophie concrète située entre l'objectivisme et le subjectivisme. Il distinguera d'avantage la possibilité de réaliser son plus ardent désir, ou plutôt nous devrions dire son ferme espoir, d'établir le lien qui jusqu'ici semblait utopique pour le moins, entre l'universel et le singulier, ou encore entre l'individuel et le transcendant:

"... Dès le début, ma recherche s'orienta explicitement vers la reconnaissance pour ainsi dire conjuguée de l'individuel et du transcendant, en opposition à tout idéalisme impersonnel et immanentiste." <sup>10</sup>

Si, jusqu'aujourd'hui, on semblait identifier le domaine de l'universel avec celui de l'abstraction pure, Gabriel Marcel démontre d'une façon admirable que c'est justement par la pénétration personnelle, qui est en même temps personnalisante, du concret, et en restant en connexion étroite avec lui, que nous pourrions non pas constater l'être ou encore l'appréhender par une intuition, mais le reconnaître comme universel. Dans une de ses œuvres, intitulée: Les Hommes contre l'Humain, il rejette l'abstraction pure comme le principe de tout fanatisme, principe de la guerre et de l'avilissement de la technique.

<sup>9</sup> Gabriel Marcel et la méthodologie de l'Invérifiable, par Pietro Prini, Desclée de Brouwer, 1953, p.81.

<sup>10</sup> Henri Victor, coll. "Philosophie de l'esprit," Paris, Aubier, 1944, p.152.

Par le fait même, Gabriel Marcel montre bien que la connaissance vraie ne se limite pas à la connaissance objective. Surtout Dieu et l'homme ne peuvent être considérés comme des objets, des instruments ou des machines placés devant nous. Nous devons accéder par la réflexion seconde à de nouvelles formes de connaissance et d'être. Il nous sera même possible de dévoiler l'Inobjectivable en prenant conscience de l'exigence de transcendance au cœur de l'homme, se manifestant par un "recours absolu", un Appel, une invocation d'une Présence au plus intime de moi-même, et qui n'est plus intime que je ne le suis à moi-même, car cet appel ne peut-être possible que dans la mesure où cette présence est déjà en moi. Ainsi, notre interrogation, dans sa totalité infère métaphysiquement l'expérience de la transcendance.

Ainsi, la dialectique de l'implication de l'existence et de l'être ne se réalise pleinement qu'au sein d'une détermination des modes concrets de notre orientation vers l'être, ou dans les positions diverses de cette "expérience de transcendance" où s'implique et s'engage comme dans la fidélité, l'espérance et l'amour, la totalité de nous-mêmes dans la totalité de l'être. 11

Considérant ainsi la totalité de l'homme, on ne pourra laisser de côté toutes les implications métaphysiques pouvant fonder une nouvelle ontologie, en pénétrant concrètement dans les moments les plus spirituels de l'homme, dans son expérience religieuse authentique, et particulièrement dans ses manifestations orantes, la prière s'exprimant justement par un recours absolu en un Toi Absolu non objectivable.

Nous nous achèminerons donc dans ce dévoilement progressif de l'Inobjectivable à travers le concret existentiel où l'on doit transcender l'intérieur et l'extérieur dans un engagement total de la personne déjà insérée dans le réel. Nous réfuterons ainsi l'abstraction pure en tant qu'elle s'approche de la vérité, pour reconnaître que toute l'épaisseur de l'être se situe dans l'ouverture d'un sujet à l'égard d'un autre sujet, c'est-à-dire d'un être considéré comme sujet et non comme objet.

---

11 Pietro Prini, op. Cit. p. 86.

C'est pourquoi nous insisterons davantage sur la libre perméabilité d'un sujet à un autre sujet, c'est-à-dire d'un être considéré comme sujet et non comme objet. C'est pourquoi nous insisterons davantage sur la libre perméabilité d'un sujet à un autre sujet, perméabilité considérée comme condition essentielle d'une mystérieuse unité intersubjective. Cette dernière sera saluée comme le véritable universel concret existentiel et non l'universel abstrait et fictif si éloigné du singulier existentiel.

Nous osons espérer que ce travail sur le mystère de l'unité intersubjective pourra manifester quelques jalons permettant non pas de résoudre mais d'éclairer un peu l'historique querelle des universaux toujours d'actualité même dans la philosophie contemporaine.

## L'ETRE INCARNE EST LE REPERE CENTRAL DE LA REFLEXION METAPHYSIQUE.

Quels que soient les termes que j'emploie dans mon discours, je dois nécessairement, pour les comprendre, me référer à une expérience vécue dans laquelle, en tant qu'être incarné, j'ai éprouvé réellement le sens de ces termes. Et ce n'est que dans cette mesure, c'est-à-dire en tant que je reviens à cette expérience première, par ma réflexion, que je peux découvrir toute la richesse de l'inépuisable concret renfermé dans ces termes. Par exemple: "Les mots "se transporter", "se retrouver" n'ont pas de sens s'ils ne se réfèrent à une opération de ce type, quelque intelligible que soit le plan sur lequel elle s'effectue." <sup>12</sup>

Aussi, il nous semble impossible de chercher un point d'observation commun à tous ceux qui sont capables de jugements valables, qui serait en quelque sorte extrapolé de notre manière propre de voir et d'observer, sous prétexte que l'on parviendrait ainsi à une connaissance universelle et quasi absolue de notre monde dans lequel nous sommes incarnés. Nous n'avons que notre manière particulière de voir, d'appréhender et d'apprécier ce monde. Je ne puis parler d'un monde que je ne connais pas, d'un monde qui n'est pas le mien en quelque sorte, sans pour autant vouloir ramener le monde entier à celui-là seul que j'appréhende; sinon, il me serait impossible de parler de mon point de vue, mais uniquement du point de vue de n'importe qui, et du point de vue en définitive de personne:

Peut-être faut-il simplement répondre que l'idée d'une ordonnance véritable du monde, telle qu'elle se découvrirait à un observateur occupant une situation privi-

---

12 Du Refus à L'Invocation, de Gabriel Marcel, Paris, Gallimard, 1940  
p. 8.



légée ou bénéficiant d'un ensemble optimum de conditions optiques, est impliquée dans le fait de reconnaître que ce monde m'est donné initialement selon une perspective qui est la mienne. 13

Ce ne peut donc être qu'à travers mon existence concrète, dans ma pensée bien personnalisée et individuelle, c'est-à-dire dans ce qu'elle a de proprement incommunicable comme l'existence, que je peux découvrir dans le sens de reconnaître et d'évoquer l'existence et à fortiori la transcendance, par delà le domaine de l'objectivité pure. Et l'on est d'autant plus certain de cela, du fait de refuser cette extrapolation de l'objectivation pure, que nous découvrons à l'intérieur de nous une grande assurance de cette présence située au-delà de la vérification comme telle.

Cette résistance inscristible correspond à l'assurance si j'ose dire massive que certaines des plus hautes expériences humaines impliquent soit l'appréhension, soit tout au moins la position de quelque chose qui va au delà de toute vérification possible: pour fixer les idées, j'évoquerai simplement l'amour ou l'adoration, dont l'objet est par définition impossible à détailler, et ne se laisse pas atteindre par ces démarches de proche en proche en les quelles se distribue au contraire tout processus de vérification. 14

Voilà en quelque sorte des expériences vivantes engageant la totalité de mon être, et qui par essence ne peuvent être réfléchies intégralement parce que faisant partie du sujet lui-même, mais où l'on peut reconnaître une véritable intelligibilité grâce à certaines conditions que l'on ne peut spécifier comme si elles étaient objectives.

Il nous faudra donc pénétrer à l'intérieur d'un monde privilégié, celui où l'on retrouve ces actes ou ces événements, afin de pouvoir discerner la qualité intérieure de l'expérience qui doit décider, selon certains axes de références qui, par principe, ne peuvent

13 Ibid: P. 9.

14 Du Refus à L'Invocation, cit. p. 11.

être décollés de l'extérieur, c'est-à-dire par une pensée en général. C'est ainsi que Gabriel Marcel fait appel constamment aux expériences les plus humbles, mais aussi les plus immédiates, afin de reconnaître cet universel " qui est la conscience de participer ensemble à une certaine aventure unique, à un certain mystère central et indivisible de la destinée humaine." <sup>15</sup>

Ce qui nous rapproche le plus d'une autre personne, ce n'est pas nécessairement la similitude de fonction qu'elle exerce vis-à-vis de ma vie; ce n'est pas plus le fait qu'elle me reconnaît des qualités qu'elle possède déjà, et même nous pourrions dire ni la même manière de considérer les choses, mais bien plutôt le fait de savoir qu'elle est aux prises aux mêmes difficultés que les miennes; qu'elle expérimente la faiblesse de l'homme, sa fragilité devant les épreuves; qu'elle connaît ou plutôt ressent de l'amour, et se sent aimée. Voilà ce qui sera le plus capable de me rapprocher d'un autre en tant qu'autre, i.e. en tant que personnel s'orientant vers un destin que l'on pourrait qualifier de commun, ne serait-ce que par la vieillesse et la mort. Ainsi nous sommes capables de comprendre ce que signifie le mot fraternité dans son sens le plus intelligible.

Mais encore là, cet universel vivant ne dépasse pas l'ordre de la communauté proprement naturelle et humaine. Cependant, cet ordre est prérequis pour que la zone strictement spirituelle et religieuse vienne s'y greffer, comme une vie de grâce, de don, qui ne dépend en aucune manière de nos propres initiatives selon un lien causal efficient. Cette zone du naturel ne se présentera qu'à la manière d'un prérequis.

Avant de nous aventurer dans cette zone strictement spirituelle, essayons de trouver un point de départ de la pensée métaphysique, point de départ considéré comme son repère central.

Nous avions dit plus haut, qu'un mot, quel qu'il soit, ne peut devenir objet de réflexion que dans la mesure où il fait appel à une expérience vécue. Par le fait même, je me libère de l'inadéquation de ce mot en tant que concept abstrait. L'événement ainsi vécu se présente comme un concret très riche et même inépuisable. Mais laissons Gabriel Marcel nous proposer un exemple très simple:

---

15 Ibid. p. 14.

J'ai eu l'occasion à plusieurs reprises de souligner l'importance métaphysique de la rencontre, bien loin d'y voir avec le rationaliste une simple conjonction fortuite; mais je n'avais jamais remarqué jusqu'à ce jour qu'il peut se produire des rencontres au plan de la pensée elle-même. Rencontrer quelqu'un, ce n'est pas seulement le croiser, c'est être au moins un instant auprès de lui, avec lui; c'est, dirai-je d'un mot dont je devrai user plus d'une fois, une co-présence. Rencontrer vraiment une de ces pensées, c'est un événement qui sans doute, pour qui va au fond des choses, n'arrive pas au hasard, qui est préparé comme les rencontres visibles---mais qui tout de même s'accompagne d'un de ces chocs qui ponctuent en quelque façon la vie de l'âme. 16

Ainsi, la philosophie tend constamment à retourner au repère existentiel, afin de trouver par la réflexion seconde la riche diversité des implications de l'événement, quel qu'il soit, fut-il purement intérieur. C'est pourquoi elle ne s'installe pas dans la pensée mais par une sorte d'effort gravitant qui donne prise au vertige, semblable à l'effort de l'alpiniste, elle scrute sans cesse la pensée pensante, comme dans une communion perpétuelle, en s'y familiarisant; ce mot étant pris au sens d'apprivoisement. C'est donc l'intelligence prise concrètement en train de penser, de vivre, de rechercher et de créer que l'Être même nourrit constamment dans une communion perpétuelle avec elle. Par conséquent, cette philosophie ne peut être que concrète.

Nous voilà donc rendus à nous demander quel sera le point de départ de cette philosophie existentielle ou concrète. Il va de soi que le choix de ce point de départ ou ce ce "repère existentiel" ne sera pas effectué à l'arbitraire, mais en vue d'une fin déjà entrevue qui en sera le principe efficient d'une certaine manière, selon la définition que l'on voudra donner à cette philosophie. Comme il ne s'agit pas ici d'un système notionnel ou idéaliste, ce principe ne doit pas se présenter comme un principe logiquement indubitable, mais bien d'un principe existentiellement indubitable, ou encore d'un indubitable concret.

Or, le but que se fixe Gabriel Marcel dans sa philosophie, c'est, nous l'avons dit, de trouver ou du moins de dévoiler même si

ce n'était que confusément, le point de jonction entre l'individuel et le transcendant, entre le singulier et l'universel. Pour échapper à l'objectivation abstraite, il lui faut donc partir du concret, de l'existential, le problème se posera donc comme suit:

Comment arriver à intégrer effectivement dans un système intelligible mon expérience en tant que mienne, avec les caractères qu'elle affecte hic et nunc, avec ses singularités et même ses déficiences -- ces déficiences qui pour une part la font être ce qu'elle est. A mesure que ma réflexion se concentrerait sur ce problème, il m'apparaîtrait plus nettement que cette intégration ne pouvait être ni réalisée, ni même sérieusement tentée. 17

Par le fait même, il doutait de la valeur réelle et métaphysique de l'idée d'un système intelligible. Alors au lieu de construire un certain édifice, il ne lui restait plus qu'à creuser et approfondir son expérience dans le sens de son engagement dans la vie concrète, dans l'existence, pour dévoiler autant qu'il est possible la qualité ou plutôt la qualification ontologique de son expérience comme sienne. Le choix de l'expérience se constituera donc d'après les degrés d'intimité avec soi et avec les autres, quels qu'ils soient. Autant il lui sera donné de reconnaître, de rencontrer au sens plein du mot et lui-même et les autres, autant l'expérience par laquelle il fera cette rencontre intime jouira d'une qualification concrète et existentielle. Et si l'on ne reconnaît pas l'existence dès l'origine de la philosophie, on ne pourra jamais la retrouver en aucun autre moment de sa dialectique si ce n'est que par une tricherie quelconque. On ne passe pas à l'existence, on y est déjà ou bien on n'y est pas.

Après avoir affirmé que quelque chose existe, pour montrer qu'il n'y aurait aucun sens et qu'il serait absurde de dire que rien n'existe, Gabriel Marcel pose comme existant privilégié, c'est-à-dire comme existant auquel on ne peut d'aucune manière douter de sa qualité d'existant, il pose dis-je comme existant-type son "moi-même" dans un sens bien déterminé:



"Si l'affirmation J'existe peut-être retenue, c'est dans son unité indécomposable, en tant qu'elle traduit d'une façon non seulement libre, mais assez infidèle, une donnée initiale qui est non pas je pense, non pas même je vis, mais j'éprouve, et il nous faut entendre ici de mot dans son indétermination maxima." <sup>18</sup> Cependant Gabriel Marcel ne veut pas dire par là que, par un acte d'abstraction voulu, il se saisit comme un pur sentant, à la manière de Descartes qui se saisit comme pensant, et par le fait même, concluerait qu'il existe. Mais il vise nécessairement quelque chose de plus:

Mais lorsque je dis: j'existe,...je vise obscurément ce fait que j'en suis pas seulement pour moi, mais que je me manifeste --- il vaudrait mieux dire que je suis manifeste; le préfixe *ex*, dans *exister*, en tant qu'il traduit un mouvement vers l'extérieur, et comme une tendance centrifuge est ici de la plus grande importance. 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>19</sup>

Ainsi donc, le véritable repère existentiel c'est mon corps. En effet cette présence de mon corps à moi-même fournit la consistance exigée du fait pour moi d'exister. Mais, maintenant, si nous voulons qualifier de quelque manière cette présence de mon corps à moi-même, je butte nécessairement devant une foule d'achoppements. Mais je demeure toujours situé vraiment dans le concret et l'existentiel, en autant que ma réflexion seconde récupérera constamment cette morsure de la réalité sur moi. Et s'il nous est possible d'envisager cette analogie de la présentialité dont parlait Pietro Prini, ce sera en autant que le principal analogué sera constitué par cette présence de mon corps, à moi-même. Peut-être nous sera-t-il possible d'entrevoir ce mystère de l'unité intersubjective après avoir traité de cette présence de mon corps à moi-même. Mais revenons plutôt au point de départ et voyons quelles sont ces pierres d'achoppement que nous rencontrons sur

<sup>18</sup> De refus à L'Invocation, cité. p. 26.

<sup>19</sup> Ibid: p. 27.

notre route dès que nous essayons de définir cette relation ou ce rapport de mon corps à moi-même.

D'abord il faut préciser de nouveau que nous volons nous situer au-delà de la logique et de la psychologie, car nous serions enclins à tomber dans certaines erreurs de la pensée moderne:

Il existe aux origines de la pensée moderne une grande équivoque: on a pris l'une pour l'autre dans l'analyse cartésienne du "cogito", la certitude obscure et globale que la conscience conserve d'elle-même jusque dans le travail du doute, et l'évidence indubitable d'un abstrait pur, i.e. du sujet dépouillé de toute détermination individuelle et de toute adhérence au monde. A cette acception purement formelle du "cogito"...on attribua ce caractère métaphysique qui, au contraire, appartient seul à cette obscure conscience individuelle. 20

Ainsi le "cogito" ou la Pensée en général, objectivante devint la mesure de toutes choses et la forme constitutive du réel, "en se substituant à l'existentialité du sensus sui complexe et indélimitable" 21. C'est pourquoi les données originaires de la réflexion, c'est à-dire le concret strict de la perception immédiate, n'ont pas pu accéder à la transcendance dans une forme supérieure; elles furent au contraire dénaturées et considérées purement comme objets impersonnels ou comme fonction dévitalisées. Et comme l'objectivation se définit: la méthode de recherche propre à la science, cette science sera d'autant plus authentique avec elle-même que son auteur, i.e. l'homme de science, pourra davantage faire abstraction de tout apport individuel vis-à-vis les objets de sa science:

Un objet comme tel...est donné à une pensée qui fait abstraction de ce qu'il y a en elle d'individuel; l'objet comme tel est défini comme indépendant des caractères qui font que je suis tel et non tel autre. Il est donc essentiellement de la nature même de l'objet de ne pas tenir compte de moi; si je le pense comme ayant égard à moi, je cesse dans cette mesure de le traiter comme objet. 22

20 Pietro Prini, op. cit. p. 31

21 Ibidem,

22 Journal Métaphysique (1914-1923), N.F.R. Paris, Gallinard, 1927, pp.253-254

Partant, pour prendre vraiment contact avec l'existentiel, l'inobjectivable, le métaphysicien doit ressembler davantage à l'artiste et au saint, en considérant le plus possible l'intimité établie entre son individualité propre et celle de l'autre qu'il expérimente dans le concret. Cependant, il faut rester réaliste en se méfiant constamment de cette réflexion primaire qui déforme la réalité à l'intérieur de ses procédés logico-mathématiques. Mais les implications existentielles de la réflexion seconde "demeurent unies dans la connexion indissoluble de l'intimité du sentir (l'incarnation) et de l'intentionnalité du sentir (la participation) (...) elle restitue ainsi leur acception native aux notriors classiques de la sensation, du sentiment fondamental corporel et de l'existence." <sup>23</sup>

Aussi, en admettant avec Gabriel Marcel que le premier immédiat de la pensée est la sensation:

"Les questions elles-mêmes ne sont possibles que sur la base de ceci, de la présentation immédiate" <sup>24</sup> et qu'on ne peut penser en aucune manière sans ce choc préalable existentiel d'une réalité concrète qui cesse momentanément son inertie pour m'affecter d'une certaine manière, nous devons considérer d'abord ce qu'est la sensation avant d'aborder le sentiment fondamental corporel.

Il existe deux manières d'appréhender cette sensation ou ce sentir qui en réalité revêt déjà l'aspect d'un mystère. Considérons d'abord l'organisme de la sensation comme de l'extérieur. Immédiatement je ne puis me défendre de le décrire comme un appareil à la fois récepteur, transmetteur et émetteur. Il semble bien que c'est un pouvoir de capter quelque chose qui vient du dehors à la manière d'un message qu'il a à transcrire ou à traduire à la conscience située à l'intérieur par rapport à l'extérieur d'où provient ce message. Cet organisme a donc perçu des vibrations par exemple, il transpose en un autre langage, et émet ce langage à l'intérieur. Et c'est ainsi qu'on convertit infailliblement le psychique en physique, le qualitatif en quantitatif. Mais on réalise tout de suite que cette interprétation illusoire

<sup>23</sup> Pietro Prini, opus cité, pp. 33-34.

<sup>24</sup> Journal Métaphysique de Gabriel Marcel, cité, p. 147

ne peut tenir, puisque la conscience réceptrice deviendrait elle-même le pouvoir de traduire en sensation l'élément initial donné. "Pour que mon activité traductrice puisse s'exercer, il faut qu'elle porte sur un donné initial; mais l'événement que je serais sensé transcrire en langage sensoriel a pour essence même dans l'hypothèse que nous envisageons de ne m'être donné en aucune façon." <sup>25</sup>

Le choc éprouvé par l'organisme ou par telle de ses parties n'est aucunement donné; ou plus exactement, il est une donnée pour l'observateur extérieur qui le perçoit d'une certaine manière, non pour l'organisme qui le subit. Je ne me persuade d'ailleurs indistinctement du contraire que parce que moi --- conscience spectatrice --- je me transporte en quelque sorte idéalement dans cet organisme, j'infuse dans son pàtir l'idée que je m'en forme; je tends à colorer psychologiquement un phénomène que par ailleurs je m'applique à définir en termes exclusivement physiques. <sup>26</sup>

Cette manière d'interpréter la sensation enlève tout ce qu'il y a de proprement vivant dans ce choc de l'organisme considéré dès lors comme une pure machine ou comme le cerveau d'un robot. La sensation ne peut donc être considérée comme pure fonction représentatrice, mais au contraire, elle est le principe premier de toute représentation ou de toute communication qui présuppose déjà une intériorité certaine vis-à-vis cette extériorité; toute représentation présuppose donc la conscience elle-même.

Cependant il est inévitable que je sois porté à considérer la sensation comme message transmis entre deux termes, en vue de l'action qui a besoin de récupérer des objets que je dois définir fonctionnellement, au lieu de rester cantonné dans cette obscurité mystérieuse du pur sentir. Ainsi je ne me préoccupe pas tellement de cette déformation de ma réflexion première lorsque je dois passer à l'action.

Il est donc inévitable que je sois conduit à envisager la sensation de deux points de vue différents, contradictoires et incompatibles; il y a un sens où il est vrai de dire que la sensation est immédiate; il y a un autre sens

<sup>25</sup> Ibid. p. 318

<sup>26</sup> Refus à l'Invocation, cité, p. 38.



où je suis amené forcément à la considérer comme un message émis, transmis et susceptible d'être interprété. 27

Alors, comment résoudre cette antinomie? En disant tout simplement qu'il existe deux ordres très différents, formant un dualisme irréductible; l'ordre de la théorie et l'ordre de la pratique. Ce serait donner une solution purement abstraite d'une situation beaucoup plus mystérieuse, car: "Il faut bien voir que cette distinction qui paraît si claire ne peut-être portée, si j'ose dire, qu'à bras tendus; aussitôt que nous relâchons notre effort, elle se perd dans l'anchevêtrement inextricable de l'expérience où l'immédiat et l'objectif se mêlent et se recouvrent sans cesse." 28

Nous croyons qu'il est beaucoup plus sage de considérer concrètement cette dualité comme transcendant toute opposition abstraite de sujet et d'objet, d'extériorité et d'intériorité, dans un point de vue qui se situe au-delà de la psychologie.

C'est ainsi que le rapport mystérieux entre l'interna et l'externe, bien loin d'être obligatoirement conçu comme une relation toute abstraite entre des mondes qui ne communiquent point, est peut-être un centre, un fait essentiel par rapport auquel ces mondes mêmes ne seraient que des abstractions.....pour se laisser entraîner vers quelque chose qui n'est pas de la psychologie, qui est au delà. 29

Eh bien! ce centre, ce fait essentiel entre deux mondes, nous pouvons dire que c'est le sentiment fondamental corporel qui le constitue, et dans le domaine du sentir, tout ce qui se rattache à ce sentiment fondamental, comme ce qui fait qu'une chose peut-être dite mienne et même jusqu'à un certain point me faire ce que je suis.

Mais quel est ce corps que j'appelle mien ou que je sens comme moi-même? Sur quoi me baser pour affirmer que ce corps est mien? Est-ce que je peux le considérer uniquement comme un instrument du moi? Mais quelle est la nature d'un instrument?

---

27 Journal Métaphysique, cité, p. 270.

28 Du Refus à l'Invocation, p. 38.

29 Journal Métaphysique, cité, p. 130.

"Il semble bien que tout instrument soit un moyen d'étendre, de développer de renforcer un pouvoir initial que possède celui qui use de cet instrument; ceci est vrai pour un couteau comme pour une loupe." <sup>30</sup> Si donc je considère mon corps lui-même comme un instrument, nous procéderons à une chaîne indéfinie d'instruments, au lieu d'y voir un instrumentiste se servant d'instruments comme le prolongement de son corps. Et nous serions bien porté à le faire, si nous considérons notre corps comme de l'extérieur.

"Si je pense mon corps comme instrument, j'attribue par là, disons à l'âme dont il serait l'outil, les virtualités même dont il assurerait l'actualisation; cette âme, je la convertis en corps, et par conséquent le problème se pose à nouveau pour elle." <sup>31</sup> Quelque soit le genre de relation que j'établisse entre moi et mon corps, nous pourrions toujours, dialectiquement, recommencer le même procédé, et en arriver ainsi à reconnaître qu'on ne peut penser aucune communication entre moi et mon corps.

Il nous faut affirmer deux existences, ou plutôt deux modes d'existence par rapport à mon corps: d'abord une existence spatiale, l'être là", comme celle que possède tout objet extérieur à moi-même, cette existence quantitative que je peux constater moi-même, en la réfléchissant dans une glace, que je peux toucher, et cette autre existence que je perçois uniquement dans l'intimité de mon sentir ou de ma sensation.

"L'un (de ces modes d'exister) est par définition objectif, c'est-à-dire valable pour toute conscience douée de condition de perception analogues aux nôtres, l'autre est par définition tout individuel, c'est-à-dire lié à ma conscience." <sup>32</sup> Ce deuxième mode, appelé cénesthésie, par Gabriel Marcel, semble bien le plus concret pour nous. Mais la question se pose à savoir s'il y a possibilité même de séparer ces deux modes d'existence. C'est pourquoi nous essayons constamment de trouver une solution dans cette tentative de définition ou de précision du mot "Moi", dans "mon corps", ce corps sensible et spatial que me constitue en quelque manière comme Moi.

30 Du Refus à l'invocation, cité, p. 29.

31 Ibid.

32 Journal Métaphysique, op.cité, p. 130.

Considérant mon corps en tant que l'instrument du moi, nous en faisons un tiers entre moi et le monde extérieur, et je ne peux plus le reconnaître vraiment comme mien, puisque il n'est plus senti chez moi ou par moi. Alors nous ne pouvons réellement le considérer comme pur instrument du moi.

Résisterons-nous à la tentation d'abolir la dualité formée par moi et mon corps, sous prétexte de détruire un pseudo-dualisme? Nous dirions alors: Je suis mon corps.

Mais prenons garde: je suis mon corps signifie-t'il: Je suis identique à mon corps? Cette identité devra, elle aussi, être placée sous le regard implacable de la réflexion; peut-elle être maintenue? Il est manifeste que non. Cette identité supposée est un non-sens; elle ne peut-être affirmée qu'à la faveur d'un acte implicite d'annulation du je et se change alors en une affirmation matérialiste: mon corps, c'est moi, mon corps existe seul. 33

ce qui est proprement absurde, puisque mon corps ne peut en aucune manière exister seul; car il deviendrait un pur "je ne sais quoi qui n'a de nom dans aucune langue". Et si l'on tente d'intervertir l'identification du moi-corps en donnant au corps la pure forme idéaliste de son sujet, on ne fait que réconcilier en quelque sorte cet idéalisme au matérialisme, comme si l'on donnait le caractère spirituel à la matière, au lieu de matérialiser l'esprit, ce qui revient passablement au même point, par un certain jeu de mots.

De toute manière, il nous faut constater l'impossibilité de prise des catégories de l'objectivité sur ce que nous pourrions appeler le mystère du sentiment fondamental corporel. Il nous est impossible de rejeter cette dualité sous peine de fausser toute recherche valable sur le problème du sentir.

Les deux aspects de sa polarisation (sa subjectivité et sa médiation ou instrumentalité) sont irréductiblement impliqués dans le fait du sentir: je suis mon corps, en tant que je suis un être sentant, mais je ne pourrais rien sentir -- ni par conséquent, entrer en contact avec quoi que ce soit -- si mon corps ne diffé-

rait en quelque sorte de moi et n'était senti par moi plutôt comme "consenziente" (consentant). 34

Au contraire, l'objectivation de mon corps fait que je le considère comme un objet en ma possession, un objet de l'avoir, plutôt qu'une relation mystérieuse du je à l'être, que comme quelque chose que je suis d'une certaine manière. Le corps devient un pur processus technique ou logique, mais non existentiel. Dans ce domaine donc, il nous faut absolument dépasser les catégories purement objectives de la science. On pourrait résumer en disant avec Gabriel Marcel: "Mon corps est une donnée, une situation fondamentale, singulière et incommunicable, une donnée transparente à elle-même, une situation qui se réfléchit sans pouvoir se comprendre et qui ne peut-être à la rigueur dominée, maîtrisée, analysée." 35

La preuve de ce que l'on ne peut pas penser son propre corps, c'est que la pensée exige l'attention, et cette dernière ne peut se faire que par l'intermédiaire du efficient de l'attention. Aussi, n'est-il possible de penser mon corps qu'en le considérant comme non mien, c'est-à-dire comme un pur objet n'ayant absolument aucun lien avec moi-même. En somme c'est penser mon corps comme si j'étais désincarné, et là nous nous situons dans le pur fictif sur lequel l'existence n'a aucune prise. Au contraire, ma réflexion seconde me fait apparaître mon corps comme mien, mais sans que je puisse dire qu'il s'identifie à moi, ni qu'il se différencie de moi, ni qu'il est pour moi (objet). On transcende, sans la détruire toutefois, cette dualité: objet-sujet, cette opposition du pensable et de l'invérifiable, en une unité mystérieuse que Gabriel Marcel qualifie d'irrationnelle:

Le réalisme marcellien se définit, de la sorte, au delà du sensualisme et de l'idéalisme, dans cette affirmation d'une "unité irrationnelle", comme donnée ou implication originaire de la conscience où il n'est possible ni de scinder l'esse, le percipi, le percipere, ni de les résoudre jamais dans l'actualité d'une médiation totale. 36

---

34 Pietro Prini, op. cit. p. 38.

35 Etre et Avoir, col. "Philosophie de l'esprit". Paris, Aubier, 1935

36 Pietro Prini, opécit. p. 40.

Avant de pousser plus loin vers le mystère du sentir, il faut bien déterminer ce que Gabriel Marcel entend par "mon corps, repère existentiel ou existant type.

...Il me faut marquer nettement pour tout ce qui suivra que mon corps est le repère par rapport auquel se posent pour moi les existants, et ajouterai-je, s'établit la démarcation entre existence et non-existence." Et il l'explique immédiatement par un exemple bien concret selon son habitude: "Quand je dis: César a existé.. je ne veux pas seulement dire que César aurait pu être perçu par moi; je veux dire qu'il à moi-même, une continuité temporelle objectivement déterminable;" 37

Ainsi cette présence de son corps à lui-même non seulement manifeste la consistance de son existence propre, mais même celle de tous les êtres qu'il peut penser comme existants, sinon on ne pense qu'une pure existence abstraite et idéale, quoi qu'il s'abstienne d'affirmer que l'existence elle-même soit concevable de quelque manière. Cependant son imagination peut faire cette chaîne constituée par la continuité temporelle objectivement déterminable des rapports spatio-temporels entre l'existant pensé et sa propre existence. Cette unité existentielle constituée par ce rapport entre les deux existants, Gabriel Marcel l'appelle co-existence.

Et "L'espace de champ magnétique où se distribuent ces chaînes toutes ordonnées par rapport à mon existence actuelle est ce que j'appellerai l'orbite existentielle." 38

Par conséquent, si l'existence s'offre comme un indubitable absolument original, c'est bien par rapport au sentiment de mon corps et de tout ce qui lui est relié d'une quelconque manière, si bien qu'autrement aucune chose ne peut exister pour moi. Il faut qu'elle soit reliée à moi à la manière de mon corps à moi-même, ou comme le prolongement de mon corps. Voilà la manière pour un être incarné de juger quelque chose comme existante. "Le monde existe pour moi, au sens, fort du mot exister, dans la mesure où j'entretiens avec lui des relations du

---

37 Du Refus à L'Invocation, cité, p. 28.

38 Ibid:



type de celles que j'entretiens avec mon propre corps, c'est-à-dire pour autant que je suis incarné." 36

"Pour une intelligence pure, non conditionnée par le corps, il n'y a aucune possibilité de considérer les choses comme existantes ou non existantes." 40

On peut comprendre mieux maintenant pourquoi une philosophie objectivante ne peut constituer une métaphysique proprement dite, car elle fait abstraction, par définition de l'intimité concrète des existants avec mon existence propre. Elle ne peut donc porter sur la totalité de l'être, puisque d'une façon j'en suis exclu moi-même. Je ne peux y découvrir l'universalité concrète, puisque je ne pourrai jamais me demander quels furent les débuts ou l'origine de cet être dépersonnalisé, déconcrétisé et abstrait. Alors, faute de référence aux conditions organo-psychiques qui forment l'immédiat de la pensée, je me livrerai à l'arbitraire et à l'hypothèse de l'abstraction, plutôt qu'à l'indubitabilité de l'existence où doit s'articuler ma pensée, pour rester existentielle et concrète. Si l'on ne se place pas dès le début dans l'existence, on n'y sera jamais. Or ce lien de moi-même au monde ou à l'existence, c'est mon corps qui en est la manifestation. Cependant la nécessité de ce lien personnel au monde peut faire surgir certains problèmes:

Il n'est nullement question de poser une sorte de dépendance de l'univers par rapport à moi; ce se-  
rait la retomber dans un subjectivisme aggravé. Ce  
que je pose ici, n'est d'abord la priorité de l'exis-  
tentiel se réfère inéluctablement à l'être incarné,  
c'est-à-dire au fait d'être au monde. 41

Et Gabriel Marcel précise que ce fait d'être au monde signifie une participation, une présence au monde, et non point une relation ou une communication objectivable. Il veut par cette précision rejeter un psychologisme constituant un certain anthropocentrisme. Cette participation au monde, à l'existence, à l'univers me fait être ce que je suis, justement par ce choc de mon sentir sur les données empiriques qui crée ma situation fondamentale:

36 Journal métaphysique, cité, p. 261.

40 Etre et Avoir, cité, p. 9.

41 Du Refus à l'Invocation, cité, p. 33.

En premier lieu, j'observerai que cette situation, justement parce qu'elle est fondamentale, je ne puis vraisemblablement pas la regarder comme contingente, à quelque degré que ce soit, par rapport à une certaine entité saisissable en moi et qui occuperait cette situation, mais pourrait aussi bien en occuper une autre.<sup>42</sup>

Cependant comme je possède, par ma réflexion première la capacité d'objectiver même mon propre corps comme étant un pur instrument, et de renier ainsi l'intimité profonde qui nous unit, il faudra faire appel à ma réflexion seconde pour récupérer tout le concret de cette intimité, et affirmer ma participation et ma présence au monde, au lieu de me considérer comme une entité séparée et totalement indépendante de cet univers ambiant.

Cependant, il faut bien reconnaître que ce que Gabriel Marcel appelle la philosophie elle-même dans son effort spécifique, c'est-à-dire la réflexion seconde, n'est pas commandée de l'extérieur ni violentée d'aucune manière par un principe psychologique. C'est le domaine propre de la liberté:

Cette réflexion du second degré, cette réflexion philosophique n'est que pour et par la liberté; rien d'extérieur à moi ne peut m'y contraindre; l'idée même de contrainte est dans ce registre vide de tout contenu possible. Dès lors je peux choisir l'absurde, parce qu'il m'est aisé soit de me persuader qu'il n'est pas l'absurde, soit même de le préférer en tant qu'absurde; il suffit pour cela que j'interrompe arbitrairement une certaine chaîne de réflexions. <sup>43</sup>

Et, en effet, nous reconnaissons que s'il existe un domaine où personne d'autre ne peut pénétrer, c'est bien le domaine du recueillement, comme nous l'avons défini plus haut. Ce n'est que par un effort intérieur de volonté que je peux entrer en moi-même et produire cette chaîne de pensées, dans la plus grande attention. C'est pourquoi nous pourrions le qualifier du domaine de la liberté seule.

---

<sup>42</sup> Ibid:

<sup>43</sup> Du Refus à L'Invocation, p. 35.

Ainsi la liberté devra être considérée ~~comme~~ le principe efficient de la reconnaissance de notre participation à l'univers, de notre présence à l'univers, mais toujours en tant que cette participation est invérifiable, parce que singulière et concrète.

Cette philosophie concrète et existentielle donc

se constitue autour d'une donnée qui, en se réfléchissant, non seulement ne devient pas transparente pour elle-même, mais se mue en l'appréhension distincte, je ne dirai pas d'une contradiction, mais d'un mystère radical, qui donne lieu à une antinomie aussitôt que la pensée discursive s'applique à le réduire, ou si l'on veut, à le problématiser. <sup>44</sup>

Or cette antinomie, dont le corps, ou plutôt mon corps se trouve le centre, ou encore le fait essentiel que nous énoncions plus haut, c'est celle que nous avons justement reconnue dans le mystère du sentir, selon que l'on considère la sensation de l'extérieur comme un spectateur, ou que l'on s'introduise à l'intérieur de cet organisme vivant comme dans une zone privilégiée non objectivable. Dans le premier cas, mon corps est aussi considéré comme un instrument et ma sensation, par le fait même comme l'appareil récepteur et transmetteur d'un message. Dans le second cas, mon corps correspond à un indéfinissable: J'éprouve, je me manifeste ou encore je suis manifesté, et ma sensation devient en quelque sorte l'immédiat, où le sentir devient le senti en quelque manière.

Je crois que Pietro Prini rend bien la pensée de Gabriel Marcel lorsqu'il dit:

Ainsi le fait de sentir qui sous-tend le jugement existentiel est, en réalité, un indissociable complexe d'intimité et d'altérité, d'autorelation et de relation à l'autre, d'"incarnation" et de "participation". C'est au sein de son immédiat que se reconstitue ce "milieu", que se renouent ces liens, que se rétablit cet "être-avec" ou ce dialogue avec le monde, menacés d'abolition par le penseur objectif. <sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Ibid:

<sup>45</sup> Pietro Prini, cité, p. 44.



## IMPLICATIONS MÉTAPHYSIQUES DU SENTIR

Il nous faut maintenant analyser davantage ce qui est contenu dans ces dernières lignes d'une densité incomparable, afin d'en dégager la ligne d'orientation vers la finalité de la philosophie de Gabriel Marcel. Et s'éclairant de quelques exemples concrets, considérons l'apport absolument nécessaire de la liberté dans la réflexion seconde sur le sentir, comme je fus appelé à la faire dans la considération de mon corps en tant que corps-sujet et non corps-objet, puisque en tant qu'être incarné, ou à cause de l'incarnation, je devais transcender cette opposition sujet-objet, pour parler de médiation sympathique du sentir, au lieu d'instrument du sentir. Et la preuve de ce que je ne puis vraiment pas considérer philosophiquement mon corps comme un objet, c'est que mon expérience: "... est structurée de telle façon que je n'ai aucun moyen direct de savoir ce que je peux encore être, une fois le lien, le vineulum rompu par ce que j'appelle la mort".<sup>46</sup> Cela signifie que je suis lié fondamentalement à mon corps, et non d'une manière purement accidentelle comme le possédant et le possédé. C'est encore toute la distinction qui se joue ici entre l'avoir et l'être.

Mais avant de déterminer ce que serait l'implication métaphysique du sentir, il nous faut dans une analyse plus approfondie du sentir, rejeter une certaine théorie voulant que la réception ne soit qu'une pure passivité, ce qui nous conduirait inévitablement à une grande confusion dans la considération du sentir. Voyons ce que Gabriel Marcel en dit:

Qu'est-ce en vérité que recevoir? Pour répondre à cette question...attachons-nous au rapport

---

<sup>46</sup> Le Mystère de l'Être. 1, Réflexion et mystère, Paris, Aubier, 1951, p. 114.

complexe et précis, au rapport humain que nous visons lorsque nous disons d'un homme qu'il en reçoit un autre. Recevoir, c'est admettre ou accueillir chez soi quelqu'un du dehors... Il n'y a de chez que par rapport à un soi, qui peut-être dureste le soi d'autrui, ou même autrui comme soi, c'est-à-dire un être qui est censé pouvoir dire moi. Il y a là un mystère, je le répète. 47

Ainsi, recevoir quelqu'un chez-moi, c'est l'accueillir dans une zone privilégiée où l'ambiance est en quelque sorte imbibée de ma présence, selon une pré-affectation ou une préordination, de telle sorte que cet autre ou plutôt cet hôte me reconnaisse dans cette qualification mienne si je puis dire, du domaine où je l'accueille. C'est pourquoi il faut que je me sente déjà chez-moi dans ce lieu avec lequel je dois m'approprier, me familiariser, participer dans l'intimité afin que mon hôte puisse participer lui-même à cette intimité, et me découvrir vraiment dans ce que je suis et non dans ce que j'ai. Ce que nous pourrions encore exprimer ainsi: qu'il me découvre dans ce qui me fait moi, dans ce qui est mien, dans ce qui est en quelque sorte le prolongement de mon corps-sujet, où je dois me sentir chez-moi. Cette réception devient donc vraiment un acte d'hospitalité dans un domaine qui n'est pas celui de l'avoir, et où l'hôte viendrait tout simplement prendre la place d'un objet, mais où il vient communier à une certaine plénitude de mon être, à ce qui est concrètement et existentiellement moi. Nous pouvons donc reconnaître cette réception ou cette hospitalité comme un don, et non comme une simple passivité.

Sentir ne peut donc se réduire à une passivité, mais bien au contraire il présuppose un élément de réception au sens donné plus haut, i.e. au sens d'accueil, d'hospitalité, de don de soi dans le fait de s'ouvrir à... Ici, le terme de participation rendrait bien ce sens: prendre part à... ou bien faire partie de .... mais en faisant remarquer que nous ne parlons pas d'une participation objectivable. Au contraire la non-objectivité apparaît comme la condition sine qua non de cette participation, qui présuppose une certaine disposition intérieure d'ac-

tuail, qui, elle, ne peut-être représentée comme un objet. Cette disposition intérieure fera nécessairement appel à la volonté et à la liberté. C'est pourquoi nous parlerons de la volonté de participation.

On peut dire, d'une façon générale, que l'expérience humaine la plus irrécusable est inintelligible si nous n'accordons par une place importante et peut-être même centrale à la volonté de participation. Mais cette volonté elle-même n'est métaphysiquement possible que sur la base d'un certain consensus qui par définition ne peut être que senti. 48

Pour mieux faire comprendre ce que signifie ce consensus senti, laissons Gabriel Marcel nous exprimer un exemple concret:

(...) il suffit pour le comprendre de songer au lien incroyablement fort qui unit le paysan à sa terre. Rien ne serait plus inexact que d'attribuer à ce lien un caractère exclusivement utilitaire. Nous sommes ici par delà l'utilité, par delà le profit. Il n'est pour s'en rendre compte que d'évoquer la condition si malheureuse du paysan qui a vendu son bien et qui vit à la ville chez ses enfants, même lorsque ceux-ci lui témoignent de l'affection. Matériellement cet homme vit mieux sans doute que par le passé. Mais il ne parvient pas à s'adapter, il souffre d'une sorte de blessure incurable. 49

Voilà une participation bien réelle ainsi décrite, et qui pourtant n'est aucunement objectivable. Le lien qui unit le paysan à la terre, ce mode de participation, senti si fortement, fait que la terre fait en quelque sorte partie de son être même, à la manière d'une présence indissociable ou encore d'un co-esse. C'est pourquoi la participation devra être considérée réellement comme un engagement à "s'ouvrir à..." plutôt qu'une pure affectation assimilée au subir.

Mais de ce point de vue, il devient possible de découvrir une continuité entre le fait de sentir et celui de créer -- ce qui serait au contraire inconcevable si nous étions en présence, d'une part, d'une simple passivité; de l'autre, d'une activité pure....L'application à mon sens la

48 Le Mystère de L'Etre, op. cit. 1, p. 132.

49 Le Mystère de L'Etre, cité, 1, p. 132.

plus importante des considérations que je viens d'ex-  
poser porte sur les rapports entre les consciences." 50

Mais comment pourrait-on sortir existentiellement de cette en-  
ceinte de la priorité métaphysique du sentir pour accéder à cette com-  
munication ou plutôt à cette communion des consciences ? Ce ne sera pas  
un problème si je considère que le monde n'est pas un objet pour moi que  
je pourrais tout simplement me représenter, mais que je suis, par l'ac-  
cueil actif de mon sentir, en communion intime avec lui, dans une parti-  
cipation immédiate, non objective. Car le fait même ce monde m'informe,  
me crée en quelque sorte, non comme une entité séparée, mais comme fai-  
sant partie de lui-même dans ce qui le constitue existentiellement, con-  
crètement. Et c'est à cette seule condition: que je ne me considère pas  
comme un être "à se" affirmant que le monde se réduit à son monde à lui  
et dont il serait absolument indépendant, que je serai en mesure de re-  
connaître l'affirmation théocentrique de la souveraineté divine.

Ainsi, la participation dépasse considérablement les limites  
du pur sentir, dans la mesure où notre réflexion seconde gravite à par-  
tir de ce sentir non comme un pur sentir, mais comme une pénétration du  
réel par un accueil actif que le terme de responsivité serait le plus  
en mesure de traduire.

C'est en réfléchissant sur l'idée de réponse, sur  
les implications de l'idée de réponse, que j'ai été a-  
mené à penser le toi en tant que toi....car si l'objet  
se définit comme ce qui ne tient pas compte de moi, ce  
pour quoi je ne compte pas, au contraire, je ne m'adres-  
se à la deuxième personne qu'à ce qui est regardé comme  
susceptible de me répondre de quelque façon que ce soit--  
et cette réponse peut ne pas se traduire par des mots;  
la forme la plus pure de l'invocation -- la prière --  
peut trouver son exaucement... dans une certaine transfor-  
mation intérieure, ou encore un afflux mystérieux,  
une pacification ineffable. 51

Nous le voyons bien, il s'agit encore ici de préciser un cer-  
tain mode de "présentialité" selon lequel s'effectuera la rencontre de

---

50 Du Refus à l'Invocation, cité, p. 43.

51 Du Refus à l'Invocation, cité, p. 48.

moi-même avec la réalité ou plus spécifiquement avec une autre conscience. Il est vrai que je ne peux employer le vocatif ou la deuxième personne du pronom personnel qu'en autant que cette personne, ou cette réalité personnalisée se situe en ma présence. Mais de quelle sorte de présence s'agit-il ? Comment pourrait-on qualifier, si c'est possible de le faire, cette présence grâce à laquelle la réponse authentique est possible. ?

Il existe une présence physique qui pourrait fort bien être qualifiée d'absence pure; par exemple, si nous sommes deux personnes assises sur un même banc public, dans un parc, et si nous sommes complètement ignorées l'une de l'autre, parce que nous lisons respectivement notre journal, comme de purs étrangers, sans nous préoccuper aucunement de la présence physique de l'autre. Je ne peux en aucune manière affirmer que cette personne-là n'est présente. Progressons maintenant dans l'intensité de cette présence: Je m'aperçois qu'un homme est près de moi. Nous nous croisons (et non pas: nous nous rencontrons) du regard, et après s'être salués d'un perceptible mouvement de tête je lui demande quelle heure il est. J'obtiens une réponse exacte mais brève. Puis nous faisons l'échange de nos questions sur le nom, l'adresse et la fonction de l'autre. Jusqu'ici, cette présence pourrait être qualifiée humblement de superficielle, une présence de surface, une juxtaposition en quelque sorte d'objets, ou d'individus qui se considèrent comme absolument extérieurs l'un à l'autre. Ils jettent les yeux sur l'autre comme sur une certaine fiche ou carte d'identification fonctionnelle. Cependant je me surprend à me considérer moi-même comme cette carte d'identité à montrer, donc comme superficiel, dans la mesure même où je considère l'autre de cette manière. En refusant l'accès de l'autre en mon intérieur, il semble que je ne me connaisse plus d'intérieur, et je me deviens d'autant plus extérieur à moi-même. Si au contraire, une certaine intimité se crée entre nous deux, si nous ressentons un certain lien qui nous unit, par exemple en faisant appel aux mêmes expériences vécues, à la même angoisse dont nous sommes en proie tous les deux, alors il se crée, dis-je, une unité réelle entre nous:

... se crée une unité en laquelle l'autre et moi sommes nous, ce qui revient à dire qu'il cesse pour autant d'être lui pour devenir toi; les mots "toi aussi" prennent ici la valeur tout à fait essentielle. Ala let

tre, nous communiquons; et cela veut dire que l'autre cesse d'être pour moi quelqu'un dont je m'entretiens avec avec moi-même, 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 vante qu'il forme maintenant avec moi. Et nous voyons ici s'ouvrir le chemin qui mène de la dialectique à l'amour. 52

Ainsi, dans la mesure où je communique vraiment avec l'autre, je communie à un toi, c'est-à-dire qu'il s'établit une unité commune dans laquelle je me sens vivre vraiment. J'abolis la forteresse infranchissable que je m'étais construite contre l'agresseur représenté par ce tiers pour moi, je cesse de le considérer comme un objet dont je dois entrer en possession, pour participer le plus intensément possible à cette profonde unité intersubjective. Et c'est alors même que je m'aperçois jusqu'à quel point mon être s'épanouit dans cette communion intime, qu'il est constitué ontologiquement comme une ouverture au toi. Et ainsi je me découvre dans la mesure même où je découvre l'autre dans cette communion.

J'exprimerais encore ceci en disant que je ne communique effectivement avec moi-même que dans la mesure où je communique avec l'autre, c'est-à-dire où celui-ci devient toi pour moi, car cette transformation ne peut se réaliser que grâce à un mouvement de détente intérieur par lequel je mets fin à l'espèce de contraction par laquelle je me crispe sur moi-même et du même coup me déforme. 53

Et s'il est un domaine où il est passablement facile de reconnaître ce mouvement de détente intérieur, je crois bien que ce serait celui de la musique à quoi l'on reconnaît populairement la faculté d'adoucir les mœurs. Deux personnes éprises de musique et s'y connaissant assez bien dans ce domaine se sentiront étroitement unies dans une profonde communion, en écoutant ensemble une pièce musicale qui leur semble extraordinairement belle. Ce sera comme si ils se sentaient attirés fortement hors d'eux-mêmes, à la manière d'une extase (ex-statique) pour se fondre dans une même unité exprimée sensoriellement par cette

---

52 Du Refus à L'Invocation, cité, p. 48.

53 Ibid: p. 49.



unique mélodie.

C'est ce que Gabriel Marcel exprime en ces termes: "...c'est, par delà les systèmes clos où le jugement nous enferme, une sorte d'indistinction féconde où les êtres communiquent, où ils sont dans et par l'acte même de communication." <sup>54</sup>

Il ne faudrait cependant pas considérer cette indistinction comme une pure confusion où les deux êtres qui se rencontrent ont l'impression d'être perdus, c'est-à-dire qu'ils n'ont plus l'impression et même la faculté de se reconnaître eux-mêmes, mais bien au contraire.

"...c'est bien plutôt une sorte de milieu vital de l'âme où celle-ci puise sa force, où elle se renouvelle en s'éprouvant. Comme tout à l'heure, ce qui doit s'exercer c'est une volonté de participation," <sup>55</sup> qui dépend essentiellement d'un acte de la liberté, pour fournir l'effort du recueillement, qui est, comme nous l'avons exprimé plus haut: l'acte par lequel je me ressaisis comme unité, dans une détente, un abandon à, détente en présence de....

Je serais porté, en précisant le sens du mot abandon, à l'opposer justement au fait de se sentir perdu. Je donne comme exemple: deux personnes se sont égarées dans une forêt. Elles se sentent perdues réellement, et sont en proie toutes les deux à l'angoisse. Mais le fait d'expérimenter ensemble cette même angoisse les incite jusqu'à un certain point à se fondre dans une même communion; dans un simple regard, ils se comprennent, à moins que l'orgueil de l'un ou de l'autre devienne principe mystificateur, qui cherche à voiler et à cacher la réalité intérieure de l'un en vue de tromper l'autre. Alors il finirait par se tromper lui-même sur sa propre réalité, manifestant qu'il ressent encore plus de crainte que l'autre qui se reconnaît angoissé. Mais supposons au contraire que la liberté de chacun entre en jeu d'une manière positive. Très simplement l'un cherchera à encourager l'autre, et dans cette même mesure, il s'encouragera lui-même, i.e. il sera encouragé lui-même par le courage qu'il aura voulu fournir à l'autre. Mais cela présuppose que l'autre se présente réellement comme un toi, c'est-à-dire comme un être ouvert et abandonné volontairement à moi-

---

<sup>54</sup> Du Refus à L'Invocation, cité, p. 52

<sup>55</sup> Ibid:

même, et réciproquement.

Il semblerait que nous soyions sautés du corps-sujet sentant et senti au Toi conscience personnelle sans montrer un peu l'analogie de présentialité qui unit ces deux aspects. En effet, dans l'expression "mon corps", il semble exister un indice de possession qui ne paraît pas se retrouver chez le "toi" conscience, même si l'on entrevoit que ce "toi" fait partie du "moi-même", i.e. qu'il le participe, puisqu'il le constitue, le crée d'une certaine manière, comme nous l'avons vu. Il faut donc revenir sur cet indice de possession et considérer sa portée existentielle.

Alors voyons de quelle appartenance ce "toi ouvert à..." peut-être qualifié par analogie à l'appartenance dont mon corps ou mon sentir peut-être prédiqué, lorsqu'il est considéré comme corps-sujet. Par exemple, si j'ai à affirmer que quelque chose m'appartient, c'est donc qu'il peut exister une certaine contestation sur cette appartenance, et que j'ai à préciser les droits que j'ai sur cet objet, d'une manière objective, ou bien à faire appel aux liens plus mystérieux qui m'unissent à lui, considéré comme non-objet quelconque.

Ceci fait partie du domaine de Paul... à l'avantage de mettre en lumière l'existence d'une sorte de dualité à l'intérieur de l'appartenance; en effet elle permet de reconnaître qu'il existe d'une part une réflexion entre l'objet et un ensemble dont il fait partie, de l'autre une relation bien plus difficilement précisable entre ce même objet et un certain qui, lequel le revendique comme sien. 56

Cette dernière relation peut s'ouvrir à un sens beaucoup plus dématérialisé, mais en même temps beaucoup moins objectivable. On peut lui donner par exemple le sens d'incomber: il m'appartient de faire telle opération, ou bien: il est de mon domaine de faire de la philosophie. Cependant jusqu'à quel point cette appartenance peut-elle être prédiquée d'une personne, ou d'une réalité personnalisée? Par exemple, n'est-il permis réellement de dire à quelqu'un "Tu m'appartiens" sans faire appel à cette prétention historique du maître sur



son esclave, même si l'on considère qu'il peut s'agir là de mon enfant? C'est comme si je violerais la liberté de quelqu'un, et que je m'octroyais ce qui est proprement inaliénable d'une personne individuelle. Je dirais plus, c'est comme si jeme pensais apte à obliger quelqu'un à m'aimer, ce qui présente comme absolument contradictoire.

"Il est très curieux d'observer que la question se transforme complètement si je viens à déclarer à un autre: je t'appartiens. Nous changeons ici complètement de domaine." 57

Bien entendu, nous sommes portés bien au-delà de l'objectivable et il ne m'est plus tellement possible de décrire le mode de cette appartenance toute personnelle et je dirais même personnalisante. Mais faisons appel à ce que nous ressentons concrètement lorsque nous prononçons cette parole: Je t'appartiens.

Plaçons-nous au cœur de la relation initiale: Jacques, je t'appartiens. cela signifie: je t'ouvre un crédit illimité, tu feras de moi ce que tu voudras, je me donne à toi. Cela ne veut pas dire, au moins en principe: je suis ton esclave; au contraire; librement je me mets tout entier à ta disposition; le meilleur usage que je puisse faire de ma liberté, c'est de la placer entre tes mains; c'est comme si librement je substituais ta liberté à la mienne; ou plutôt c'est dans cette substitution même que paradoxalement celle-ci se consomme. 58

C'est là que nous pouvons peut-être entrevoir un certain sens à la réponse qui peut-être donnée à cette affirmation. "Tu m'appartiens" ne signifierais plus: tu es ma chose, je ferai de toi selon mon caprice, mais bien: je t'accueille activement au sein de moi-même comme celui qui participera intimement à toutes mes initiatives personnelles, comme un véritable collaborateur-sujet. --- Il n'est plus question d'obliger quelqu'un à m'aimer, ou encore à aimer l'œuvre à laquelle je me consacre, mais il s'agit tout au contraire d'accepter l'amour de quelqu'un, d'accepter qu'il aime cette œuvre comme une tâche que j'accepte qu'il effectue en collaboration avec moi. Il n'est pas question plus qu'il

57 Ibid: p. 57.

58 Du Refus à L'Invocation, cité, p. 57.

devienne mon égal à tous les titres au point de pouvoir se substituer à moi-même. Au contraire, je fais appel à une union très intime où ne se confond pas ce qui est proprement inaliénable. C'est en autant qu'il demeure personne, ou réalité personnelle, ou encore réalité sujet que j'ai besoin de lui, que je l'accepte comme collaborateur.

Lorsque je déclare: je t'appartiens, est-ce que j'accomplis un acte d'abdication totale ? est-ce que je fais défection en tant qu'être pensant et voulant ? Et quelle sera ma réaction ultérieure à une mainmise éventuelle ? Si c'est elle que véritablement j'ai non seulement consentie, mais souhaitée, il n'y a aucune raison pour que je m'insurge contre elle lorsqu'elle sera effective. Tout dépend donc ici de l'esprit dans lequel je me suis donné. 59

Mais alors, si je demeure en possession (quoique ce terme soit impropre ici) de tout ce qui me fait personnel, de ce qui m'est proprement inaliénable, je peux me poser la question suivante: est-ce que je me donne réellement ? ou bien est-ce que je t'appartiens réellement ? Si oui, ce sera uniquement dans la mesure où je pourrai disposer de moi, ou en d'autres termes, dans la mesure où je m'appartiens. Mais nous voilà de nouveau plongés dans l'inobjectivable:

Pourtant de toutes façons il faudra bien élucider ce que je veux dire lorsque j'affirme en un langage inadéquat, admettons-le, que je m'appartiens; peut-être ici aurons-nous intérêt à substituer au terme appartenir l'expression être ou n'être pas à soi-même. Le problème fondamental consiste à déterminer quelle est la relation concrète qui m'unit à moi-même -- ou bien, plus profondément, à reconnaître si l'idée d'une telle relation ne doit pas être transcendée. 60

Par conséquent, en considérant ma propre personne, je reviens encore à cette dualité que nous reconnaissons dès le début entre moi et mon corps. C'est comme si nous retrouvions l'existence de deux sujets devant s'unir par un certain lien intime et mystérieux, où l'un

---

59 Ibid: p. 58

60 Du Refus à l'Invocation, p. 59.

des éléments ne doit pas être considéré comme l'esclave de l'autre, mais où l'un des éléments dit à l'autre: je t'appartiens, au même sens qu'entre deux consciences. Et l'exemple du frère cadet envers le frère jumeau marque bien ici, en tant qu'orphelins, la possibilité de l'épanouissement des deux réalités dans la reconnaissance de l'autorité de l'ainé, par le cadet. Nous devons donc les considérer, ces réalités, comme des réalités-sujets, comme étant des inaliénables personnalisées en quelque sorte, car il s'agit pour chaque réalité de s'épanouir dans sa réalisation propre, c'est-à-dire dans le pourquoi elle est. Je dirais que le but ou la réalisation entière de cette réalité constitue cette dernière essentiellement en appel à sa réalisation. Ainsi, le je m'appartiens est transformé en: je ne m'appartiens pas.

On s'acheminerait ainsi vers cette conclusion en apparence paradoxale qu'à une des limites du clavier, je m'appartiens est une affirmation qui se détruit elle-même, parce que "je" n'est plus que la négation de tout contenu saisissable en général --- et qu'à l'autre limite, elle tend à se supprimer également et à se transmuter en une formule du type contraire: J'appartiens à telle valeur. 61

Il ressort clairement de cette réflexion que la liberté doit en être considérée comme un principe efficient actif, car il demeure toujours possible de dire oui ou non à telle valeur plutôt qu'à telle autre, au Mal plutôt qu'au Bien, à la fausseté plutôt qu'à la Vérité.

En considération de cette dualité dans "la cité-cellule que je forme avec moi-même" la liberté sera en mesure d'opter pour l'autonomie ou pour la charité, pour l'indépendance ou pour l'ouverture à... l'autre réalité, pour l'amour de soi ou pour la haine de soi, pour la réalisation de soi en se portant vers l'idéal de l'appel intime, ou pour la destruction du soi en choisissant une valeur contraire ou encore une anti-valeur:

En ce qui concerne l'amour de soi, il est facile de reconnaître l'opposition absolue qui existe entre

un amour idolâtre, qui est un héauto-centrisme, -- et une charité envers soi-même qui, bien loin de traiter le soi comme une réalité plénière et se suffisant à elle-même, le regarde comme une simple germe à faire fructifier, ou comme un point d'affleurement possible du spirituel ou même du divin dans le monde. 62

Et selon la considération que nous aurons de nous-mêmes, nous considérerons aussi les autres de la même manière. C'est pourquoi il est si important de se recueillir à l'intérieur de soi-même afin d'en soustraire, par une certaine contemplation de son idéal la haine et le fanatisme provenant d'une abstraction déformatrice de la réalité du soi: "... il est très clair qu'une certaine infatuation est elle-même défavorable au développement d'une activité vraiment créatrice en quelque ordre que ce soit: je ne parle pas ici seulement de la création artistique ou scientifique, mais encore de l'irradiation que dégage toute âme généreuse." 63

On pourrait résumer tout cela en disant que l'on est susceptible de considérer les autres de la même manière que l'on se considère soi-même jusque dans la relation du "je" et de mon "corps", repère concret existentiel. Si je m'accepte vraiment comme sujet pensant, si je suis patient envers moi-même, tout en demeurant très lucide sur mon état de défectibilité, il est très probable qu'il en sera ainsi dans la considération de mon prochain. Par contre, si je suis agressif envers moi-même, si je n'accepte pas mes propres défauts, si je suis impatient envers les faiblesses de mon esprit ou même de mon corps, il très probable aussi que je manifesterai la même impatience et la même agressivité envers mon prochain, sinon davantage. D'autre part, nous pourrions dire aussi que notre salut, résidant essentiellement dans l'épanouissement de l'unité intersubjective, dépendra de cet état ou plutôt de cette volonté disponible constituée par la libre reconnaissance de mon être comme appel à l'intimité avec Toi, quelque mystérieux que ce mot puisse nous paraître pour l'instant. Et plus concrètement encore, je dirais que

62 Du Refus à L'Invocation, cité, p. 65.

63 Ibid: p. 66

le système de l'unité intersubjective se révélera à nous dans la mesure où mon repère existentiel, c'est-à-dire mon corps, sera considéré, non comme un objet, mais comme un serviteur affectueux qui affirme: Je t'appartiens, en s'adressant à la totalité de mon être qui cherche à réaliser la valeur à laquelle elle se reconnaît appartenir.

## LA DISPONIBILITE: CONDITION ESSENTIELLE DE L'UNITE INTERSUBJECTIVE.

Il nous faut maintenant montrer jusqu'à un certain point la connexion qui existe et qui se manifeste graduellement entre certains termes très importants dans la philosophie de Gabriel Marcel. Ces termes, référés au concret de la vie, s'éclairent les uns les autres et nous font sentir plus profondément la grande richesse intelligible voilée dans le mystère de l'être. Pietro Prini, dans "la Méthodologie de l'Invérifiable" écrit ceci:

Sans aucun doute, le thème central de la méthodologie marcelienne, de la connaissance métaphysique est en définitive, celui de la "disponibilité" (ce terme, pour sa clarté et sa vigueur expressive mérite de devenir classique dans le langage philosophique.) L'ensemble de son enquête a été guidé par ce concept simple et profond: la présence voilée de l'être nous illumine, nous et notre incarnation dans le monde et notre participation à la vie des autres, si nous nous disposons à la reconnaître, si nous dégageons notre regard intérieur de l'opacité où se raidissent les tensions de la concupiscence et les inerties du reniement. 64

Analysons un peu les implications philosophiques de cette disponibilité, à partir de l'admiration qui semble l'activité la plus susceptible de nous en révéler la présence. L'admiration se présente un peu comme une extase qui nous sort de nous-mêmes, au sens de nous arracher à la pensée de nous-mêmes. C'est un mouvement spontané vers autre chose que soi, et qui n'a lieu qu'en autant que ce soi est ouvert à...

une réalité capable de pénétrer en lui. Ce soi se révèle donc comme per-  
méable à une révélation. On revient donc encore aux notions d'accueil  
chaleureux à l'intérieur, chez soi, de réceptivité et aussi de rencon-  
tre. Dès lors, celui qui refuse d'admirer, refuse de sortir de lui-mê-  
me, c'est-à-dire de cesser de penser à lui-même comme "puissance exis-  
tant pour soi et se prenant soi-même pour centre." <sup>65</sup> Il devient im-  
perméable, trop plein de lui-même. Tandis que l'incapacité d'admiration  
peut se présenter comme une certaine dispersion intérieure, une mau-  
vaise habitude d'introspection continuelle ou bien encore une souffran-  
ce aiguë qui obsède. Mais il peut fort bien arriver aussi que si j'ac-  
cepte d'écouter l'autre, d'être présent jusqu'à un certain point à ce  
qu'il me dit, il peut fort bien arriver, dis-je, que la présence de  
l'autre me distraie de mon obsession intérieure, dans la mesure où  
j'y aurai consenti.

Rien de plus libre, au sens véritable de ce mot,  
que cette acceptation et ce consentement; rien non plus  
qui comporte moins la délibération préalable d'.....  
la vérité, c'est que, tant qu'on demeurera prisonnier  
de la catégorie de causalité, si difficilement utili-  
sable aussitôt qu'il s'agit de penser le spirituel, on  
ne sera pas en mesure de distinguer entre la containte  
et l'appel. <sup>66</sup>

"Mais l'appel, venant du fond de notre être, exige une réponse  
libre, et elle est libre non pas nécessairement parce qu'elle provient  
d'une longue délibération, mais parce qu'elle nous libère de nous-mê-  
mes. Une réponse libre est une réponse libératrice." <sup>67</sup>

Ainsi parler de disponibilité, c'est parler de liberté et de  
libération. Il nous faudrait montrer que c'est encore impliquer la créa-  
tivité. Mais qu'est-ce que cette créativité dont on fait tant cas dans  
toutes les théories énoncées à propos de la liberté aujourd'hui ? Pre-  
nons par exemple la création esthétique. Le peintre artiste doit se re-  
tenir jusqu'à un certain point pour se recueillir en vue de créer.

---

<sup>65</sup> Du Refus à l'Invocation, cité, p. 70.

<sup>66</sup> Du Refus à l'Invocation, cité, p. 73.

<sup>67</sup> Ibidem.



Ceci veut dire que l'artiste doit cesser de se centrer sur lui-même, de se braquer sur lui-même pour se rendre perméable à une certaine présence du monde à son cœur et à son intelligence. Ce qui est à considérer c'est une oeuvre à accomplir, et non une oeuvre déjà réalisée sur laquelle l'artiste peut se crispier comme sur un avoir que l'on doit défendre et qui peut se déteriorer. Il n'est pas question de rendre une oeuvre imperméable à la critique, dans un certain état d'indisponibilité.

On voit aussitôt la différence essentielle qui existe entre cet état, cette indisponibilité stérile, et l'état de gestation du créateur qui reste concentré sur une oeuvre à accomplir à laquelle il donne sa substance; car cette oeuvre à accomplir, elle est sa vocation matérialisée; et cette vocation s'ordonne par rapport aux autres, par rapport au monde. C'est sa façon à lui de se donner. 68

Et je crois que le meilleur exemple qui soit pour nous faire comprendre cette distinction, c'est l'artiste en train de jouer une oeuvre musicale sur un violon. Il y met tout son cœur, toute son âme pour faire vibrer les autres à cette oeuvre, sans se soucier aucunement de ce qu'il use son violon pendant ce temps. Ce dernier n'est qu'en vue de l'oeuvre à accomplir, sinon il ne possède aucune signification.

Une opposition analogue à celle que je viens de souligner entre l'oeuvre faite et l'oeuvre à réaliser existe entre moi comme ensemble de qualités données et moi comme création continue.....Je tends à me rendre indisponible dans la mesure précise où je traite ma vie ou mon être comme un avoir en quelque sorte quantifiable, et qui par là-même est susceptible d'être dilapidé, épuisé ou même volatilisé. 69

Il faut établir une différence entre création et inventivité ou innovation jaillissante, dans la création, il y a plus, il faut une fidélité créatrice, c'est-à-dire que cette innovation jaillissante doit-être au service de l'être où elle s'enracine.

---

68 Ibidem, p. 75

69 Positions et approches du mystère ontologique, cité. p.269.



Si donc une fidélité créatrice est possible c'est parce que la fidélité est ontologique en son principe, parce qu'elle prolonge une présence qui elle-même correspond à une certaine prise de l'être sur nous; par là même multiplie et approfondit d'une manière presque insondable le retentissement de cette présence au sein de notre durée. 70

Cette présence qui, comme on l'a vu, ne peut-être interprétée qu'en fonction du toi ne peut-être objectivée en aucune manière, et nous situe au centre du meta-problématique que nous aurons à préciser plus loin. La fidélité doit donc être considérée comme le contraire d'un conformisme faerte, d'une observance routinière d'un principe quelconque empêchant ainsi mon esprit de me renouveler sans cesse. La fidélité se comprend en référence au reconnaître, car il s'agit de reconnaître activement un certain permanent ontologique. La fidélité relève donc aussi du domaine de la liberté.

" en ce sens elle se réfère toujours à une présence ou encore à quelque chose qui peut et doit-être maintenu en nous et devant nous comme présence, mais qui ipso facto peut tout aussi bien et même parfaitement être méconnu, oublié, oblitéré; et nous voyons ici reparaître cette ombre de la trahison..." 71

Il ne s'agit donc pas d'une fidélité à une idée, ou encore à un principe théorique; mais bien au mystère d'une présence, qui déborde tout objet. Aussi l'épreuve de la présence serait la mort elle-même, qui implique une lutte active pour perpétuer chez-nous cette présence, non à la manière d'une photographie, ou simplement d'un souvenir, mais bien comme un certain dialogue intime et perpétuel avec quelqu'un considéré comme toi, un toi aimé. Et la réalité de cette présence, considérée comme un influx mystérieux, il s'agit pour moi, non pas de la susciter, mais d'y rester perméable, afin qu'elle m'envahisse sans cesse et m'incite à créer.

La fidélité créatrice consiste à se maintenir activement en état de perméabilité; et nous voyons

---

70 Refus à L'Invocation, cité, p. 76

71 P.A. cité, 287

ici s'opérer une sorte d'échange mystérieux entre l'acte libre et le don par lequel il lui est répondu...Le mot influx traduit, bien que d'une façon beaucoup trop spatiale, trop physique, l'espèce d'apport intérieur, d'apport par le dedans qui se réalise dès le moment où la présence est effective." 72

Ce co-esse authentique, ce "toi-avec-moi", je ne le produis pas, ce n'est pas la pure représentation de l'objet d'un souvenir, mais bien plutôt la reconnaissance de cette unité mystérieuse intersubjective qui en est le principe effectif. Et ne pas reconnaître ce co-esse, c'est le renier purement et simplement, c'est le trahir, et par le fait même le détruire en m'y rendant indisponible et imperméable d'une certaine façon.

"Même quand je ne puis ni te toucher, ni te voir, je le sens, tu es avec moi, se serait te renier que de n'EN être pas assuré." 73  
C'est en quelque sorte le sentiment que j'éprouve après la mort de quelqu'un qui fut vraiment pour moi une présence, un être aimé, un toi, à qui j'ai répété sur son lit d'agonie: "Toi, tu ne mourras pas (pour moi), tu ne mourras jamais." Cependant cette parole répétée constitue un engagement libre d'une promesse de fidélité. Et alors se pose l'objection suivante: ne pouvant vraiment pas affirmer que je m'appartiens hic et nunc dans la totalité de ma vie spatio-temporelle, comment puis-je affirmer en vérité que cette disponibilité présente demeurera intacte tout au long de cette vie? N'est-il vraiment possible de transcender l'épreuve du temps?

Tout ce que j'ai le droit de déclarer, c'est qu'il me semble bien que mon sentiment ou ma disposition intérieure ne peut pas changer...mais je ne peux pas en être sûr. Dès lors il me devient impossible de proclamer: je jure que ma disposition intérieure ne peut pas changer. Ce n'est plus cette immutabilité qui est l'objet de mon serment. Observons d'ailleurs que l'être auquel je jure fidélité (s'il est encore vivant) comme dans le mariage; peut changer de son côté; il peut devenir tel que je sois en droit de dire: "ce n'est pas envers cet homme-là que je m'étais engagé". 74

72 Position et Approches concrètes du Mystère Ontologique, cité, pp. 80-81

73 Ibidem. 82

74 Du Refus à L'Invocation, cité, p. 206.

Et si je reconnais que mes sentiments peuvent changer, en m'engageant dans cette promesse de fidélité, je m'engage en quelque sorte à agir comme si je restais dans les mêmes dispositions intérieures, et par conséquent, à agir en hypocrites. Car là même, je ne puis plus affirmer une véritable fidélité à quelqu'un, mais plutôt un conformisme à un principe quelconque.

À la réflexion, ces objections ne peuvent tenir sans la décision de vouloir objectiver intégralement ma vie à la manière d'une pellicule photographique qui passerait devant moi. Peut-on vraiment s'identifier totalement à l'instant présent? Ne puis-je en aucune manière décider ni même choisir mon avenir? N'y a-t-il vraiment aucun lien volontaire entre mon présent et mon devenir? Mon passé n'est-il concevable que par un spectateur extérieur à ma vie intérieure?

"Tout ceci ne peut qu'illustrer une vérité générale: c'est que la personnalité transcende infiniment ce qu'on peut appeler ses états pelliculaires et instantanés; ce qui revient à dire que le postulat énoncé correspond à une vue non seulement superficielle, mais grossière, de son développement." 75

En d'autres termes, je mens et je sais que je peux agir sur moi-même, que je jouis d'une certaine auto-détermination, que je peux provoquer des situations non seulement extérieures, mais que je peux aussi créer d'une certaine manière mes propres états de conscience. Je résumerai en disant que l'expérience de ma vie intérieure me prouve que je peux réellement m'engager, et ne plus vouloir ou plutôt décider lucidement que cet engagement ne sera plus remis en question, d'une volonté active qui se pose comme déterminant essentiel de mon devenir.

Elle obture d'emblée un certain nombre de possibilités; et par là elle me met en demeure d'inventer un certain *modus vivendi* qu'autrement je serais dispensé d'imaginer. Ici apparaît sous une forme élémentaire ce que j'appelle la fidélité créatrice. Ma conduite sera tout entière colorée par cet acte qui a consisté à décider que l'engagement pris ne sera pas remis en question. Le possible barré ou refusé sera par là rejeté au rang de tentation. 76

---

75 Du Refus à L'Invocation, cité, p. 210

76 Ibidem p. 211

Nous comprenons mieux maintenant que la diféclité est possible au sens de fidélité créatrice. Et si de l'extérieur nous pouvons l'assimiler à une accoutumance, ou même à un certain état stoïque volontaire, elle sera sentie de l'intérieur comme une véritable croissance ascendante, à la manière d'une affection toujours de plus en plus approfondie par et dans l'engagement lui-même. Plus je donnerai, plus je deviendrai délicat dans mon attention à l'autre, dans le sens que je me sentirais davantage avec lui. Il n'est pas question d'une simple constance à maintenir dans mes rapports avec l'autre. C'est toujours dans la mesure d'un approfondissement du toi comme toi, c'est-à-dire d'une intersification de cette présence à l'autre, d'une présence amicale facilement reconnue par le toi :

"Lorsque j'affirme de tel ou tel: c'est un ami fidèle, je veux dire avant tout: c'est quelqu'un qui ne fait pas défaut, quelqu'un qui résiste à l'épreuve des circonstances; bien loin qu'il se dérobe, lorsqu'on est dans l'adversité on le trouve présent." <sup>77</sup>

Nous voulons signifier par cela, qu'il ne s'agit pas d'un contrat à tenir, avec la satisfaction d'un devoir accompli avec honnêteté et justice. Il ne s'agit pas simplement d'un acte produit par acquis de conscience, et qu'on aurait la certitude d'avoir fait consciencieusement.

"Il ne s'agit pas ici de rien qui puisse être mesuré par un tiers impartial, ou même, absolument parlant, coté. En réalité la fidélité n'est telle, elle ne peut-être appréciée comme telle par celui auquel elle est vouée que si elle présente un élément de spontanéité essentielle, qui est en soi radicalement indépendant de la volonté." <sup>78</sup>

Nous revenons donc ainsi à cet inobjectivable dans cette intimité au toi, où la liberté devient vraiment principe efficient de créativité, et où la personnalité transcende infiniment tout rapport de sujet-objet. Par contre il y a toujours la possibilité pour ma liberté de trahir cette présence, cette intimité, en l'objectivant en vue de limiter mon engagement. Cette situation réfléchit donc d'une certaine manière celle que nous avons qualifié de fondamentale: être ou n'être pas mon corps, ou encore celle d'être et de n'être pas mon corps. Aussi, de

---

77 Du Refus à L'Invocation, p. 200

78 Ibid. p. 203.



la même manière que je pouvais accepter le "je t'appartiens" de mon corps en autant que je reconnaissais que le moi ne s'appartient pas lui-même, mais appartient à une valeur, à l'être qui a prise sur ce moi, je devrai reconnaître que je suis fidèle à quelqu'un qu'en autant que je ne l'assimile pas à un objet quelconque, car:

Je pourrai toujours être amené à reconnaître que j'ai été fidèle non à cette créature telle qu'elle est en réalité, mais à l'idée que je me formais d'elle et que l'expérience est venue démentir. J'en serais venu ainsi à substituer l'idée de l'être à l'être lui-même. Je parlerais de fidélité à une idée que je me faisais de cet être, et non pas à cet autre, en tant qu'à tel individu concret. Cependant cette possibilité d'objectivation s'amointrira dans la mesure où ma fidélité d sera engagée vis-à-vis un Absolu. 79

"... plus ma conscience sera axée sur Dieu lui-même évoqué ---ou invoqué --- dans la vérité (j'oppose ici Dieu lui-même à telle ou telle idole, à telle ou telle image dégradée de lui), moins cette déception sera concevable; ou tout au moins, si elle se produit, il sera en mon pouvoir de m'en accuser seul, et de ne voir en elle que la marque de ma propre déficience." 80

Nous apercevons de plus en plus nettement la connexion intime qui s'établit entre ces différents termes énoncés plus haut, connexion établie dans l'être même que nous ne pouvons objectiver sans trahir. Et c'est uniquement dans ce recours absolu, cette invocation absolue, où le sujet se reconnaît réellement indigent, mais en même temps où il sent irrésistiblement le besoin de faire appel à un absolu tout-puissant qui ne peut le décevoir que l'on peut pénétrer davantage ce qu'est cette fidélité possible, et fidélité créatrice au sens plein. Nous parvenons ainsi à enchaîner les grandes vertus théologiques:

.... dans l'acte par lequel je le contracte (cet engagement le plus strict j'ouvre en même temps un cré-dit infini à Celui envers qui je le prends, et l'Espé-

---

79 Du Refus à l'Invocation, cité, p. 217.

80 Ibid. p. 217.

rance n'est pas autre chose. Dès lors, on le voit sans peine, l'ordre des problèmes que j'ai successivement abordés se renverse absolument. Il s'agira de savoir comment, à partir de cette Fidélité absolue que nous pouvons bien appeler simplement la <sup>1</sup>oi, les autres fidélités deviennent possibles, comment c'est en elle et sans doute en elle seule qu'elles trouvent de quoi les garantir. 81



## MYSTERE ET META-PROBLEMATIQUE.

Nous sommes ainsi amenés à parler proprement de mystère, de méta-problématique, de proprement métaphysique, plutôt que de problème ou d'objectivation. Nous sommes toujours situés dans le concret, et cette fois le concret le plus absolu, puisque à la jonction de l'acte de foi, qui engage absolument l'individu concret dans tout son être, son intérieur comme ses manifestations que l'on pourrait qualifier d'extérieures, quoique enracinées dans l'attitude intérieure. Aussi, avant d'aborder la question de la connexion entre la foi et l'existence, ou plus précisément entre le "je crois" et le "j'existe", voyons la différence que Gabriel Marcel pose entre un mystère et un problème :

On risque en effet toujours d'interpréter le mystère comme un problème sur lequel l'esprit viendrait apposer arbitrairement l'étiquette: voie sans issue. Pour moi, le mystère dégage une certaine lumière qui n'est point celle du reconnaître, mais dont je dirais métaphoriquement qu'elle favorise l'éclosion de la connaissance. "Le métaproblématique, ai-je dit, (Etre et Avoir, p. 165), c'est une participation qui fonde sa réalité de sujet. 82

Le problème, au contraire, pose tout devant moi à la manière d'un objet regardé de l'extérieur, que je puis en quelque sorte circonscrire et réduire. Le mystère est un engagement de moi-même dans: "une sphère où la distinction de l'en moi et du devant moi perd sa signification et sa valeur initiale." C'est donc proprement le domaine de la présence transcendant toute opposition spatio-temporelle, de l'extériorité et de l'intériorité.

Tout paraît se passer ici comme si je ne trouvais l'énéficiier d'une intuition que je possède sans avoir immédiatement que je la possède, d'une intuition qui ne saurait-être, à proprement parler, pour soi, mais ne se saisit elle-même qu'à travers les modes d'expérience sur lesquels elle se réfléchit et qu'elle illumine par cette réflexion même. 83

Il s'agit d'une intuition aveuglée<sup>84</sup> comme il dit ailleurs, et qui se dirige dans la direction indiquée implicitement et mystérieusement par l'appel reconnu au plus profond de mon être.

Nous sommes donc tenus de reconnaître que la notion de fidélité nous plonge nécessairement, par la réflexion seconde, dans le domaine du mystère, du transcendant, et par conséquent de la foi, du "je crois", contraire au "je vois comme spectateur". Mais nous avons bien spécifié dès le début qu'il s'agit d'une oeuvre de la liberté qui conduit la réflexion seconde, ou plutôt qui permet l'exercice de la réflexion seconde. C'est pourquoi, je ne puis affirmer: j'existe, donc, je crois. La foi n'est pas impliquée automatiquement dans mon existence. Tout au contraire, elle est possible uniquement à cause de l'état de disponibilité et de perméabilité de la totalité de mon être dans la totalité de l'être. Et nous pourrions dire aussi inversement que cette disponibilité n'est vraie, n'est réelle, que dans la mesure où elle se fonde sur la foi en un Absolu, sans que nous considérions cet Absolu comme étant Dieu lui-même, nettement appréhendé comme quelqu'un d'autre, mais absolu appréhendé ou impliqué par ce recours absolu, cet appel lancé du fond de mon être.

Mais il est absolument vrai de dire que je n'accède au "je crois" qu'en tant qu'existant, qu'en tant qu'être engagé dans l'existence. En d'autres termes, le "je crois" ne peut-être prononcé authentiquement que par celui qui s'engage comme totalité, in concreto, hic et nunc, dans la totalité de l'être. En tant que je suis un être sensible, je ne peux m'élever au "je crois", qu'en m'acceptant comme être incarné. Je ne pourrais y atteindre en prétendant faire abstraction de ma nature sensible.

83 Mystère de L'Etre, T. I, cité, p. 228.

84 Etre et Avoir, cité, p. 175.

C'est ce qu'exprime Gabriel Marcel en ces termes: "la foi doit participer de la nature de la sensation, le problème métaphysique étant de retrouver par la pensée et par-delà la pensée une nouvelle infailibilité, un nouvel immédiat." <sup>85</sup>

En effet, nous avons compris, par la réflexion seconde, que le sentir ne pouvait être considéré comme pur poste émetteur intermédiaire entre le sentant et le senti, mais bien au contraire, comme un immédiat nous faisant participer dans une perméabilité volontaire, de la nature de l'être senti. "Mais on ne parvient à cette considération inobjectivable comme telle, que dans la mesure où l'on est retourné à l'expérience concrète, au repère existentiel, d'où la réflexion première s'était exilée par une certaine abstraction. La réflexion seconde, par son mode d'intériorisation, récupère cet "humus" existentiel où se fondent le sentant et le senti dans une unité mystérieuse de participation, d'ouverture, d'accueil actif et d'engagement existentiel. La condition première de l'activité de la réflexion seconde se constitue donc par la prise de ce mensonge opéré par la réflexion primaire.

"La métaphysique est une véritable exorcisation du désespoir." <sup>86</sup> En effet, la métaphysique consiste essentiellement dans le refus de considérer "mon corps" en pur avoir ou en pur instrument avec lequel mon moi s'identifierait, ainsi que toutes les possessions se présentant comme prolongement de mon corps.

Mais ce qu'il y a de plus paradoxal dans cette situation, c'est qu'à la limite il semble que moi-même je m'anéantisse dans cet attachement, que je me résorbe dans ce corps auquel j'adhère; il semble à la lettre que mon corps me dévore, et il est de même de toutes les possessions qui lui sont en quelque sorte accrochées ou suspendues... Il semble bien être de l'essence de mon corps ou de mes instruments en tant que je les traite comme possédés, de tendre à me surpasser, moi qui les possède. <sup>87</sup>

Cela revient à dire que dans la mesure où je tends à posséder, dans la même mesure, je suis en proie à la tension qu'exerce sur moi

---

<sup>85</sup> Da refus à L'Invocation, cité, p. 219.

<sup>86</sup> Etre et Avoir, cité, p. 126.

<sup>87</sup> Ibid. p. 239.

cet objet possédé, que je dois entretenir, conserver, défendre, et qui devient comme objet, sujet à la détérioration spatio-temporelle. En somme la tension qu'exerce cet objet possédé sur le moi possédant devient une véritable aliénation du moi en l'identifiant en quelque sorte à l'objet. Le moi est détruit au profit de l'objet possédé, et l'être est sacrifié à l'avoir objectif.

"Cette attitude spectaculaire correspond à une forme de concupiscence; bien plus, elle correspond à l'acte par lequel le sujet ramène le monde à soi." 88

Donc, plus je serai enclin à considérer mon corps comme objet possédé, plus je serai voué à la concupiscence, et plus je serai enclin à poser l'univers entier comme objet et problème, me causant par là tous les ennuis de l'anxiété, de l'inquiétude et finalement, me plongeant dans le désespoir devant un monde séparé de moi, un monde dénué de tous sens. "La structure du monde est telle que le désespoir absolu y paraît possible." 89

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. Cet espoir qui s'oppose à l'espérance comme la crainte s'oppose au désir, c'est vraiment la mort dans la vie, la mort anticipée. 90

La métaphysique, ayant comme condition première la prise de conscience du refus à considérer la réalité comme une somme d'objets et d'instruments devant moi, que je peux utiliser, désirer, mais dont aussisi je suis anxieux de perdre la possession ou l'utilité fonctionnelle, refuse par le fait même cet abandon inerte et désespéré au rouage d'un destin implacable. Cette métaphysique refusera aussi cette indisponibilité qui est la base du désespoir. Par contre, positivement, elle nous

---

88 Etre et Avoir, cité, p. 26.

89 Ibid. p. 138.

90 Du refus à l'Invocation, pp. 76-77.

fera reconnaître ce qu'il y a en nous et dans les autres de personnel, de responsable, nous fera accentuer le sens de l'étonnement devant le merveilleux et le mystérieux, donnant plus de force au pur questionnement.

On pourrait encore définir cette philosophie comme le fait Gabriel Marcel: comme une connaissance sacrée, une participation mystique, nous libérant de cette avidité de posséder, source d'objectivation pure et d'abstraction qui est née, elle, d'un refus initial de l'être en tant qu'être, i.e. existentiel concret. Aussi le détachement propre effectué par ce refus de la possession comme telle, devient un véritable détachement intérieur, le détachement que pratique un saint, dans une ascèse constante et purifiante. Ce détachement, bien loin d'être un isolement ou un exil, est constitué par une profonde participation à l'être de la réalité considérée de l'intérieur comme ayant prise sur moi, ou sur la totalité de mon être. C'est toute la différence entre le détachement d'un pur spectateur complètement extérieur à un drame qui se joue devant lui, et le détachement d'un contemplatif, qui dans une activité participante, vit réellement, et au plus haut point le drame à l'intérieur duquel il se sent situé. Ce dernier se détache de lui-même, il n'est pas braqué sur lui-même, pour se rendre perméable au drame. Je crois que Pietro Prini a bien exprimé cette connexion marcellienne entre l'interprétation du sentir et celle de la foi:

La foi, alors, lui semble appartenir à la nature immédiate, intime et irrationnelle du sentir d'où l'on doit exclure comme une contradiction ou une mutilation tout artifice dialectique et, aussi, toute tentative pour le caractériser objectivement selon les rapports exsangues de la pensée scientifique. Mais le "jugement existentiel" aussi, qui coïncide avec l'immédiateté du "fait de sentir", c'est-à-dire d'une participation opaque et globale de "mon corps" à l'univers, est tel qu'il peut-être réfuté au nom d'une considération à l'action. 91

De même qu'il ne faut considérer par la réflexion seconde le sentir comme un immédiat non médiatisable, non objectivable par une dia-



lectique, mais que l'on doit reconnaître le danger constant de faire le contraire, qui guette l'homme dans sa réflexion première, de même il faut considérer la Foi comme un immédiat non objectivable, quoique cela demeure toujours d'une certaine manière l'oeuvre de la liberté de choix qui peut élire un absolu purement formel, écueil pour le concret spirituel de la foi, car comme le dit constamment Gabriel Marcel: "Il est de l'essence de la liberté de pouvoir s'exercer en se trahissant. Rien d'extérieur à nous ne peut former la porte au désespoir"<sup>92</sup>, ou au nihilisme absolu.

Il demeure toujours possible de refuser la certitude indubitable de la Foi, justement parce qu'elle est indémontrable, même s'il s'agit d'une certitude centrale comme plénitude vivante. Cette liberté est radicale, au tout début de l'option que je prendrai, que je choisisse l'être comme le non-être absolu, ou que j'adhère à l'amour, l'espérance ou la foi, contre la trahison et le désespoir, quoique ce moment optionnel demeure très mystérieux. C'est en quelque sorte tenter de définir la liberté elle-même. Or, si nous reconnaissons que l'acte authentiquement libre est celui qui engage absolument tout l'être, dans le sens de tout mon être, définir la liberté ressemblerait au fait d'essayer de définir ou d'objectiver la pensée pensante. La définition de ma liberté présuppose un acte de ma liberté. En d'autres termes, l'homme deviendra l'idée qu'il se fait de lui-même. Si c'est une idée dégradée, elle se constituera aussi dégradante.

Comment cette liberté, qui n'est pas moins radicale que l'immédiation du sentir, peut-elle s'affirmer effectivement? Il m'est arrivé naguère de définir la métaphysique comme une logique de la liberté; cette formule n'est pas absolument irréprochable, mais elle a l'avantage de mettre en lumière cette vérité essentielle que le progrès philosophique consiste dans l'ensemble des démarches successives par lesquelles une liberté, qui se saisit d'abord comme simple pouvoir du oui et du non, s'incarne ou, si on le veut, se constitue comme puissance réelle en se conférant à elle-même un contenu au sein duquel elle se découvre et se reconnaît.<sup>93</sup>

---

92 Etre et Avoir, cité, p. 138.

93 Du Refus à L'Invocation, cité, p. 40.



Il devient nécessaire, ici, de refuser la notion classique et traditionnelle de cause libre à la compréhension de la liberté. Il faut transcender encore, par la réflexion seconde, l'opposition objective entre recevoir et subir, créer et produire, pour se situer dans une unité de la totalité de mon être engagé dans cet acte de liberté optionnelle. Il faut que je cesse de braquer mon regard sur moi-même, pour devenir plus disponible, me libérant de cette forteresse objective, pour m'ouvrir à ... ces différentes présences qui me transcendent. Ainsi, on pourra reconnaître la liberté comme un épanouissement de soi rendu possible par l'acceptation et le consentement vis-à-vis cette présence révélatrice qui m'inonde. " La liberté est l'ouverture ou le dépassement de soi dans la participation où l'on surmonte toute opposition d'activité et de passivité (...) et où recevoir n'est pas subir mais plutôt répondre à un appel." <sup>54</sup>

Pour pénétrer davantage le sens de cette liberté, il s'agit de faire appel à une expérience où l'on s'est déjà ouvert à la présence de l'héroïsme, suivant un appel ressenti assez vivement à l'intérieur de soi. Par exemple: un enfant vient près de se faire écraser par une automobile. Immédiatement, je ressens cet appel à le sauver, fut-ce au prix de ma vie. Je ressens vivement que je ne m'appartiens pas à moi-même, mais j'appartiens à cette présence. " Je me sens constitué radicalement comme réponse à cet appel, à cette présence. Je me reconnais comme don, comme reflet d'une générosité à la fois suprême et infinie en acte. Cette illumination intérieure me fait aussi reconnaître le monde de la même manière: quelque chose de cette générosité infinie en acte nous est prêté, nous est confié, et nous en sommes responsables.

Une création quelconque n'est possible que sur la base d'une réceptivité qui est déjà par essence même active, et qui en quelque façon préforme cette création elle-même. S'il en est ainsi, la liberté, entendue comme création de soi par soi, ne sera concevable que pour un être qui, s'il va au fond de lui-même, est appelé à s'apparaître comme étant foncièrement don; bien loin de pouvoir en quelque sens que ce soit s'attribuer cette caricature d'aseité qu'évoquent la plupart des athéismes contemporains. <sup>55</sup>

<sup>54</sup> Don et Liberté, in "Giornale di Metafisica" nov.-dec., 1947, p. 487.

<sup>55</sup> Don et Liberté, cité, p. 487.

Ainsi la disponibilité et la fidélité créatrice sont rendues possibles par la liberté "saluée" comme une interprétation créatrice. J'interprète mon être comme étant essentiellement don, et par le fait même, je reconnais aussi que je dois m'engager à rester disponible, à être fidèle à cette interprétation. Et là, nous nous retrouvons dans ce mystère de l'engagement que nous avons tenté plus haut d'éclairer.

Après avoir reconnu que l'engagement était possible en autant que l'on acceptait une certaine efficience de sa volonté sur mon devenir selon une certaine identité supratemporelle du moi, nous avons expliqué que cette permanence consistait dans une perméabilité constante permettant l'accès d'une présence effective reconnue réciproquement, présence qui effectue un apport intérieur que Gabriel Marcel traduit par le mot influx. Il ne s'agit donc pas tellement de faire quelque chose, mais d'être tel, et de rester tel: être présent par une disponibilité spontanée dans toutes les circonstances quelques tragiques qu'elles soient. Cette présence à l'autre ou de l'autre à moi, puisque nous accordons nécessairement la réciprocité à la présence, c'est-à-dire que je ne peux être présent qu'à un toi qui m'est présent, cette présence, dis-je, que j'accueille activement chez-moi, me transformera par l'apport intérieur ou l'influx ci-haut mentionné.

" La présence est quelque chose qui se révèle immédiatement et irrécusablement dans un regard, un sourire, un accent, un serrement de mains. Je dirai, pour éclaircir tout ceci, que l'être disponible est celui qui est capable d'être tout entier avec moi lorsque j'ai besoin de lui." 96

Nous devons donc surmonter les différentes catégories d'immanence ou d'inhérence, d'extériorité ou d'intériorité dans leur opposition, lorsque nous exprimons les mots: avec moi. Il n'est plus question de circonscrire cette présence inobjectivable. L'intimité crée un co-esse authentique que je n'ai pas, que je ne possède pas, et par conséquent dont je ne peux disposer. Il ne m'est donné que de le reconnaître ou de le trahir. Et en le reconnaissant, je le crée. Nous pourrions donc résu-

mer en affirmant que la fidélité ne se vit que par rapport à un toi, c'est-à-dire par rapport à quelqu'un reconnu comme une personne.

Cette fidélité, maintenant, ne peut-être garantie, qu'en autant qu'elle se fonde sur cet appel provenant du fond de mon être, et qui se présente comme une affirmation absolue. Je dois retrouver, pour fonder cette fidélité totale et authentique, une prise de l'Être sur moi, c'est-à-dire la présence d'un Toi Absolu impliquée par cet appel absolu à une Réalité-Toi qui se porte garant de cette fidélité. Par là même, j'infère, par la réflexion seconde ma participation initiale et originaire à l'Être.

Je rejoins, ainsi, le sens de l'expression de Gabriel Marcel mentionnée plus-haut; voulant que la métaphysique refuse le désespoir. Le philosophe doit nécessairement accorder crédit à la réalité. L'espérance ne se présente pas comme une fuite ou une évasion puérile dans l'abstraction, mais bien: "consistera à traiter d'abord l'épreuve comme partie intégrante de soi-même, et du même coup, comme vouée à se résorber et à se transmuter au sein d'un certain processus créateur." 97

L'espérance aide donc d'une certaine manière à réformer la situation d'épreuve. Il s'agit de penser au malade qui a espoir de guérir. On dit tout naturellement qu'il s'aide, non pas que nous voulions dire que l'espoir soit la cause de sa guérison, mais que c'est une condition extrêmement favorable à l'éclosion de la santé. On ne peut considérer l'efficacité de l'espérance dans le rapport des moyens à une fin, ou d'une cause à tel effet.

"... elle est l'arme des désarmés ou plus exactement elle est le contraire même d'une arme, et c'est en cela mystérieusement que réside son efficacité." 98 Elle a la propriété de triompher des puissances du mal ou de l'épreuve non pas en se reconnaissant puissance elle-même, c'est-à-dire non pas en combattant, mais en transcendant ces puissances, en se situant plus haut, dans un nexus intersubjectif.

Nous le savons déjà, la réalité personnelle de chacun est elle-même intersubjective. Chacun trouve

---

97 Homo Viator, cité, p. 53.

98 Être et Avoir, cité, p. 110.

en soi un autre lui-même qui n'est que trop enclin à s'abandonner et à désespérer, en sorte que dans sa propre cité intérieure il est tenu de déployer les mêmes efforts que dans la zone soi-disant extérieure où il est en communication avec son prochain... Le malade qui espère guérir... s'affirme à lui-même: tu guériras, et c'est à cette condition expresse qu'une telle espérance peut dans certains cas devenir facteur réel de guérison. 99

## L'UNITE INTERSUBJECTIVE

Si nous acceptons que l'espérance n'est possible que dans la mesure où l'on est en présence d'un toi, que nous ne pouvons faire crédit qu'en un sujet et non en un objet, nous devons conclure qu'elle n'est possible que dans une unité intersubjective quelque mystérieuse qu'elle nous puisse paraître. En d'autres termes la Foi, et l'Espérance ne se fondent que dans l'Amour. Je ne peux avoir confiance qu'en celui que j'aime et réciproquement qui m'aime. L'espérance devient ainsi le sommet de l'amour, seule forme concrète et authentique d'engagement.

"... Il n'y a d'espérance qu'au niveau du nous, disons, si l'on veut, de l'agapé et non point du tout d'un moi solitaire qui s'hypocritiserait sur ses fins individuelles." <sup>100</sup>

Si j'aime vraiment, je dois espérer contre toute apparence qui puisse me sembler néfaste. Par exemple, la mère ne veut pas désespérer de son fils impie, justement parce qu'elle l'aime; elle accorde crédit à cette unité supra-personnelle seule capable de convertir son fils. Ne pas avoir confiance en lui, ce serait ne pas avoir confiance <sup>en</sup> elle-même, d'une certaine manière, puisque participant activement à cette unité intersubjective, fondée sur le Toi absolu.

"Le 'Toi absolu' est en quelque sorte le garant de cette unité qui nous lie moi-même à moi-même, ou bien l'un à l'autre, ou bien les uns aux autres. Plus qu'un garant qui assumerait ou confirmerait du dehors une unité déjà constituée: le ciment même qui la fonde." <sup>101</sup>

Ainsi, l'amour se présente comme une relation réelle qui s'a-

---

100 Homo Viator, cité, p. 9.

101 Ibid. p. 81.



directe sans aucun intermédiaire à l'autre en tant qu'autre, et non plus à l'autre en tant que je le regarde extérieurement, à l'autre en tant qu'objectivé dans une idée quelconque qui ferait la somme de ses qualités et de ses défauts. Cet autre est rendu présent dans toute sa singularité concrète et dans la totalité de la personnalité existentielle. En d'autres termes, c'est la réalité de l'autre qui est atteint dans cette relation intersubjective. Je t'aime non pas pour ce que tu me donnes, ou pour les qualités que tu possèdes, mais uniquement parce que tu es toi. C'est bien la raison qui fonde l'amour de la mère pour son fils impie, quelques soient les souffrances qu'elle en récolte. C'est un amour de la personne elle-même, c'est-à-dire de ce qu'il y a d'éternel et de créativité dans cet être.

L'autre en tant qu'autre n'existe pour moi qu'en tant que je suis ouvert à lui (qu'il est un toi), mais je ne suis ouvert à lui que pour autant que je cesse de former avec moi-même une sorte de cercle à l'intérieur duquel je logerais en quelque sorte l'autre, ou plutôt son idée; car par rapport à ce cercle, l'autre devient l'idée de l'autre -- et l'idée de l'autre ce n'est plus l'autre en tant qu'autre, c'est l'autre en tant que rapporté à moi, que démonté, que désarticulé ou en cours de désarticulation. 102

En poussant ma réflexion encore plus loin, je dois même affirmer que la réalité de l'amant et de l'aimé est créée dans cette communion intime, où l'apport intérieur et l'influx, dont nous avons parlé plus haut, font un être neuf, un être vrai, un toi. Si je reconnais que la réalité d'un être ne peut-être objectivée, qu'un être n'est pas, s'il n'est qu'un objet placé devant moi, cet être n'est donc vraiment que dans la mesure où il est un toi, un centre et un foyer.

Peut-être pourrait-on dire que les choses (ou les êtres en tant qu'ils peuvent être assimilés à des choses) se désignent à notre attention. Nous avons à en tenir compte et cela de la façon la plus matérielle, comme de l'obstacle qu'il faut renverser ou contourner. Mais

nous ne leur accordons l'être qu'à partir du moment où elles deviennent pour nous, et à quelque degré que ce soit, des centres ou des foyers, et où elles éveillent en nous une réaction d'amour, de respect ou au contraire de crainte et même d'horreur. 103

A plus forte raison, lorsque cet être est reconnu comme une personne, elle est essentiellement considérée comme présence aimante et aimée, comme ouverture aux autres personnes en tant que personnes. C'est encore me reconnaître comme don, et par cette reconnaissance, je me crée don. Ainsi, l'amour est l'acte premier qui fonde et constitue les personnes comme personnes, (Je-Tu), dans une unité réelle mystérieuse intersubjective: (Nous). Il serait donc faux de considérer l'amour comme un acte second surajouté à la personne. Ce serait renier l'essence même de l'amour qui est proprement créateur des personnes comme telles, et qui infèrent essentiellement la piété envers soi-même, c'est-à-dire:

La référence à une certaine économie spirituelle au sein de laquelle mon existence peut conserver un sens et une valeur. Il ne s'agit pas ici d'une abstraction, d'un ordre impersonnel: il suffit que j'inspire de l'amour à un autre être et que cet amour ait pour moi une valeur, que j'y réponde, pour que cette économie spirituelle existe. La présence de cet amour réciproque, de cette communion suffit à transformer profondément la nature du lien qui m'unit à moi-même. 104

Il ne s'agit plus dans ce cas d'un attachement organique à moi-même par le pur instinct de conservation me poussant à poursuivre jour après jour les fonctions organiques pour elles-mêmes, mais bien d'une finalité infiniment supérieure à laquelle se subordonnera l'instinct de conservation sans être détruit pour autant. Il s'agit de réaliser cette liberté qui forme l'essence même de notre être, comme une réponse créatrice à l'appel reconnu comme don. Nous en sommes donc rendus là à ce qu'il y a de plus vrai dans notre essence même.

Nous touchons là au fond même de notre structure

---

103 Mystère de l'Etre, t. II, p. 58.

104 Homo Viator: cité, p. 66.

ontologique. L'être est relation ou, plus précisément, il est la "co-présence" du je et du tu, il est le "nous" agissant dans le don réciproque de l'amant et de l'aimé. Je me retrouve et je "suis" dans l'autre, comme l'autre se retrouve et il "est" en moi, l'un et l'autre étant des actifs médiateurs de notre personnalité la plus vraie. Esse est co-esse. 105

Nous acceptons avec Prini, que c'est là le concept central de l'ontologie marcellienne, qui l'a guidé tout au long de son oeuvre. Mais Gabriel Marcel a senti le besoin de préciser que l'être ne s'identifiait pas littéralement à l'intersubjectivité. La vérité lui semble beaucoup plus subtile que cette simple affirmation. Il s'agit pour la pensée qui considère l'être par la réflexion seconde, de récupérer cette présence intersubjective comme étant une épaisse consistance de l'être, que l'on ne peut laisser de côté, sans du même coup trahir l'être lui-même, si l'on accepte qu'il soit essentiellement concret, existentiel. Sinon, nous pourrions autant viser l'être possible aux dépens de l'être engagé dans son mystère bien positif et dans toute son épaisseur ontologique, si je puis dire. Pour en arriver là il faut que le moi, l'ego, se reconnaisse essentiellement comme un parmi d'autres innombrables, mais un ouvert à tous les autres, par des échanges et des engagements plus ou moins objectivables et même plus ou moins constatables.

Or, si j'ai tant insisté sur l'inter-subjectivité, c'est justement pour mettre l'accent sur la présence d'un tréfonds senti, d'une communauté profondément enracinée dans l'ontologique sans laquelle les liens humains réels seraient inintelligibles ou plus exactement devraient être regardés comme exclusivement mythiques.... Disons: je ne me soucie de l'être que pour autant que je prends conscience plus ou moins distinctement de l'unité sous-jacente qui me relie à d'autres êtres dont je pressens la réalité. 106

Si Gabriel Marcel tente d'identifier philosophie et philosophie concrète ou existentielle, c'est justement parce que, pour lui, philo-

105 Pietro Prini, opus cité, p. 109.

106 Le Mystère de l'Être, cité, p. 20.

sopher, c'est philosopher hic et nunc, et non procéder à l'histoire de la philosophie. C'est en autant que le philosophe est en proie au réel, c'est-à-dire, dans la mesure où nous sentons la morsure du réel sur son oeuvre. Le philosophe ne s'habitue pas à l'existence, il se sent constamment étonné devant les merveilles de la réalité hic et nunc.

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 aussi stricte, aussi rigoureuse que possible, s'exerçant sur l'expérience la plus intensément vécue. 107

En effet, si l'être est un inépuisable concret, je me dois de le pénétrer de plus en plus intensément par une communication vivante, un échange créateur, en tant qu'il est intimement enraciné avec moi dans le réel auquel nous participons, dans un "nous". Nous pourrions dire encore que philosopher c'est questionner un élément sur un plan dyadique intime et ouvert: Qui es-tu? quel que soit l'élément auquel je m'adresse. Ceci a pour but de rester collé au concret hic et nunc, à l'existence, aux dépens d'une abstraction qui m'en isole, et qui réduit la réalité à n'être pas individuellement et singulièrement, donc en faisant abstraction de son existence concrète.

Si nous essayons maintenant de décrire cet élément intersubjectif qui me relie concrètement à toute réalité quelle qu'elle soit, nous nous apercevons que nous ne pouvons justement pas le désigner comme un ceci ou un cela. Il n'est ni ceci, ni cela.

Il ne serait pas inexact de dire que c'est un sous-entendu qui reste un sous-entendu, alors même que je tente de diriger ma pensée sur lui. Bien sûr je serai presque inévitablement conduit à tenter de me figurer cet élément, par exemple à l'imaginer comme ce que j'appellerais un milieu fluide; mais du même coup je le destituerais de sa qualité propre qui est spirituelle, je lui retirerais le caractère qui m'a permis de le qualifier d'intersubjectivité. 108

---

107 Du Refus à l'Invocation, cité, p. 20.

108 Le Mystère de l'Etre, cité, t. II, p. 18.

Ce ne sera donc qu'en relation à l'expérience vivante que je pourrai saluer cet élément intersubjectif, c'est par l'expérience-vie, que l'on peut sentir ce nexus intersubjectif. Par exemple: qu'est cette fleur pour moi? dans le sens: qu'es-tu, toi, pour moi? Que signifies-tu au plus profond de moi-même où je me sens uni à toi mystérieusement? Il semble se passer ceci: je deviens en quelque sorte cette fleur, et je me rends compte qu'enracinée dans la même réalité que moi, elle se pose essentiellement comme un don d'elle-même, don esthétique total d'elle-même à cette réalité-toi que je suis comme personne.

L'expérience la plus significative pour moi manifestant davantage l'illumination intérieure produite par cette unité intersubjective sera celle que je ferai comme prêtre devant ou plutôt en présence d'un malade que je veux encourager. Il s'agit au départ de me créer perméable à cette présence d'un ami souffrant. Je constitue cette perméabilité chez moi, en me situant en quelque sorte à l'intérieur de cet ami, en m'imbibant de cette sensation de souffrance, en faisant appel à une expérience personnelle, et en écoutant dans une attention accueillante l'appel que l'autre me lance. Si je réussis à créer cette co-présence, cette dernière m'illuminera sur la réponse à donner vis-à-vis cet appel bien ressenti en moi, bien sûr, il ne sera pas question d'enseigner à l'autre le sens de sa souffrance, mais bien de lui faire sentir par l'apport de cette co-présence qu'il peut reconnaître ou créer la signification de sa souffrance, au fond de lui-même.

Ceci s'éclairera dans une certaine mesure si l'on songe à la situation dans laquelle la souffrance me place devant les autres; elle peut-être pour moi une occasion de me raidir, de me contracter, de me replier sur moi-même, ou, au contraire, de m'ouvrir à d'autres souffrances qu'auparavant j'en imaginais pas. Nous voyons ici clairement ce que signifie l'épreuve. Ce qui est ici en question, c'est une interprétation créatrice. 109

Tout ceci ne fait qu'apparaître la transcendance de l'Être par rapport à ma propre vie, et je préciserais, en référence à mon être propre considéré comme totalité. Sa Disponibilité totale pourra même exiger

le sacrifice total de sa vie, dans un don gratuit en vue d'une valeur placée au-delà de sa vie.

Celui qui donne sa vie donne tout, sans doute, mais pour quelque chose qu'il affirme être davantage, valoir davantage; il met sa vie à la disposition de cette réalité supérieure; il porte à la limite la disponibilité qui se traduit dans le fait de se consacrer à un être, à une cause. Par là, il prouve qu'il a mis, si j'ose dire, qu'il a situé son être au delà de sa vie. 110

En fait, il a situé son être dans l'amour, dans le mystère de l'unité intersubjective impliquant par le fait même ce recours absolu à un Être absolu salué comme garant de cette unité intersubjective. C'est cette présence qui est plus présente à moi-même que je ne le suis moi-même.



## CONCLUSION

Il semblerait légitime de conclure cet essai sur le mystère de l'unité intersubjective chez Gabriel Marcel dans les deux principales oeuvres que j'ai dépouillées, *Du Refus à l'Invocation* et *Le Mystère de l'Etre*, en nous posant la question à savoir: quel rapport pouvons-nous établir entre philosophie concrète et philosophie chrétienne?

Jeanne Parain /ial nous répondrait que la philosophie de Gabriel Marcel n'est pas une philosophie chrétienne. Gabriel Marcel nous répond qu'il ne suffit pas d'être un philosophe concret pour être par le fait même un chrétien, ni sur une voie conduisant nécessairement au christianisme. Cependant il serait facile pour un philosophe chrétien de retrouver dans les formules scolastiques les données fondamentales de la philosophie concrète, telles qu'énoncées par Gabriel Marcel.

Reconnaissant que Gabriel Marcel est un chrétien authentique, nous découvrirons nécessairement une influence profonde des données chrétiennes sur sa philosophie existentielle, comprenant que le christianisme est essentiellement conforme à la nature humaine. Or l'objet (terme impropre) de la philosophie étant la totalité de l'homme dans la totalité de l'être, le philosophe concret se doit de considérer, par une surélévation de l'expérience humaine, son expérience religieuse aussi comme des instants même qualifiés de privilégiés, où l'homme total est engagé dans son existence individuelle concrète, et engagé dans un absolu mystérieux qui le fonde et lui donne toute sa signification intelligible en quelque sorte.

"La reconnaissance du mystère ontologique, où j'aperçois comme le réduit central de la métaphysique, n'est sans doute possible en fait que par une sorte d'irradiation fécondante de la révélation elle-même, qui peut parfaitement se produire au sein d'âmes étrangères à toute re-

ligion positive quelle qu'elle soit." 111

Ainsi, le métaphysicien doit dépasser le problématisable, pour reconnaître le mystère de l'être à travers certaines modalités supérieures de l'expérience humaine, et surtout sur le plan de l'amour. Or, on ne peut réserver l'amour authentique exclusivement au plan humain, mais également dans mon expérience propre de la Transcendance divine ou du Toi Absolu. Mon expérience concrète, considérée par la réflexion seconde comme co-esse authentique, m'a déjà manifesté la fidélité et l'espérance comme formant ou constituant l'épaisseur de l'être, ou comme la révélation de sa transcendance sur toutes les catégories objectives. Pour que nous reconnaissons un amour comme authentique dans ses relations, il faut y reconnaître auparavant une fidélité inconditionnée et une confiance absolue situant déjà d'être-amour dans l'invocation même au Toi Absolu, au cœur même de cette invocation. Ainsi l'amour, ou la relation intersubjective des hommes entre eux se fonde et se cimente sur l'amour même de Dieu. Ce l'est qu'une Présence Absolue qui rend intelligible cette présence participée qu'on nomme co-présence.

Il est donc vrai de dire que le monde se manifeste essentiellement comme un reflet de Dieu considéré comme Amour et Don. Mais cet Amour et Ce Don ne peuvent être trouvés que dans et par cet amour et ce don des hommes les uns envers les autres, c'est-à-dire seulement en vivant authentiquement leur unité intersubjective.

Mais à partir du moment où une communication s'établit entre l'autre et moi, nous passons d'un monde dans un autre; nous émergeons dans une zone où l'un n'est pas seulement parmi d'autre, et où la transcendance prend l'aspect de la dilection. La catégorie du donné est ici dépassée; "jamais assez, toujours davantage, toujours plus près;" ce sont là des mots bien simples qui traduisent irrécusablement le changement de perspective que je cherche à évoquer. 112

Par l'amour, nous surmontons l'opposition du singulier et de l'universel, de l'être et des êtres. Cet Universel concret véritable et

---

111 Du Refus à L'Invocation, cité, p. 110.

112 Ibid. p. 99.

inépuisable se révèle au fond même de mon intériorité, dans cette expérience commune au Toi aussi. Il se révèle encore comme la racine de tout être, la racine commune des actes libres que sont le connaître et l'aimer, en les unifiant au lieu de les opposer, dans leur unité originelle, leur essence universelle que notre réflexion primaire traduit en pluralité d'actes: liberté connaissance et amour.

Par contre la réflexion seconde nous mène jusqu'à un certain point que la véritable connaissance est interprétation créatrice fondée sur l'échange comme l'amour. Ma liberté se crée en affirmant une autre liberté. Et par le concept de participation, nous refusons radicalement tout dualisme, puisque tous les niveaux d'être depuis la perception jusqu'à l'amour sont essentiellement des participations.

Mais il va de soi que c'est dans l'amour que nous voyons le mieux s'effacer la frontière entre l'en moi et le devant moi; -- peut-être même serait-il possible de montrer qu'en effet la sphère du méta-problématique coïncide avec celle de l'amour, qu'un mystère comme celui de l'âme et du corps n'est saisissable qu'à partir de l'amour et en quelque façon l'exprime. 113

Seul l'amour se présente comme une véritable expérience de plénitude, dans le sens d'accomplissement de la totalité de mon être qui s'y engage dans l'appel ultime ressenti au plus profond de moi-même, selon le caractère proprement inviolable de la personne comme telle constituée essentiellement par leur appartenance commune à l'Être indissolublement pensant et aimant.

C'est donc avec raison que nous pouvons qualifier la philosophie de Gabriel Marcel d'une métaphysique de l'espérance.

Il s'agit de savoir si l'on peut dissocier radicalement la foi en un Dieu conçu dans sa sainteté, de toute affirmation portant sur la destinée de l'unité intersubjective formée par des êtres qui s'aiment, et qui vivent les uns dans et par les autres. C'est en effet la destinée de cette unité-là, et non point celle d'une entité isolée et refermée sur soi qui importe véritablement.

---

113 Positions et Approches concrètes du Mystère ontologique, cité, p.269.

C'est elle qui est plus ou moins explicitement visée quand nous affirmons notre foi en l'immortalité personnelle. 114

Nous n'espérons pas simplement dans l'indestructibilité d'un objet comme tel, mais d'un lien qui nous est plus cher que nous-mêmes, et qui nous fait affirmer à un ami authentique: Toi, tu ne mourras pas. Ce Dieu qui constitue en quelque sorte le fondement de mon amour, qui crée cette unité intersubjective, par sa présence comme principe efficient de cet appel, de ce recours absolu dans l'intime de mon être, peut-il vraiment vouloir l'anéantir?

"Il s'agit donc de reconnaître si je puis affirmer ce Dieu saint comme capable, soit d'ignorer notre amour, de là traiter comme accidentel ou insignifiant, soit même de vouloir son anéantissement." 115

Si nous en arrivions à accepter cette supposition ce serait en autant que nous réduisions l'amour humain comme une pure chimère, une utilité passagère. Or, nous reconnaissons une affirmation d'éternité, de transcendance du temps dans l'amour authentique, et dans les paroles chaudes qui l'expriment: Je t'aimerai toujours, je ne t'abandonnerai jamais. Sinon, cet amour passager n'est même plus un amour. Si bien, que ne plus aimer quelqu'un, c'est tout simplement s'avouer qu'on ne l'a jamais aimé, que l'on s'est menti à soi-même, et que ce n'était qu'un genre d'idolâtrie ou de narcicisme à deux, voué à la mort.

Il nous faut considérer l'espérance comme étant active, apparentée au courage qui proclame l'existence future d'un monde juste, en répandant par l'unité intersubjective la chaleur de son espérance. Et c'est souvent dans l'expansion même de cette chaleur que l'espérance se recréera, se dilatera et sera en mesure de se réchauffer elle-même. C'est dans cette perspective que la tendance essentielle de mon être à être plus pourra s'accomplir, s'épanouir en un sommet, en se libérant toujours de plus en plus des forteresses de l'égoïsme, devenant, par la communication, une pensée pensante qui est "joie d'être lumière" 116 c'est-

114 Le Mystère de L'Etre, t. II, cité, p. 156.

115 Le Mystère de L'Etre, t. II, p. 156.

116 Ibid. p. 120.

à-dire d'être générosité pure, et don total en autant qu'elle se nourrit en Dieu considéré comme sources de toutes les grâces de générosité, requise pour un tel don, une telle communication.

Je serais tenté de terminer cet essai par cette belle définition de l'Espérance que donne Gabriel Marcel, et qui d'après lui clôt la Métaphysique de l'Espérance.

"L'espérance 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." 117

Je crois en effet que cette merveilleuse définition résume parfaitement toute la philosophie de Gabriel Marcel sur ses principaux thèmes: disponibilité, intimité, communion vivante, transcendance des catégories objectives, et immortalité personnelle, ces thèmes fondant les données principales d'une véritable philosophie concrète et existentielle.

Cette philosophie où l'on semble si bien se reconnaître comme pensée authentique nous invite d'une certaine manière à expérimenter dans un engagement bien concret ce mystère de l'unité intersubjective. Il fait appel à une expérience de plénitude et d'accomplissement, vécue uniquement dans l'amour authentique. Je ne me reconnais bien comme Etre réel dans toute son épaisseur, que dans la mesure où je reconnais activement et intimement les autres.

Au risque de passer pour hédoniste, j'affirmerais que le bonheur de l'homme réside essentiellement dans cette authentique unité intersubjective, dans l'amitié profonde et engagée envers mes frères les hommes. Et je rejeterai l'hédonisme en affirmant que je posséderai ce bonheur, ou plutôt que j'en jouirai dans la mesure même où je ne le chercherai pas comme tel dans cet engagement envers mon frère, mais où je chercherai à le donner à mon frère.