Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 24 (1974)
Heft: 2

Artikel: Être et essences dans la philosophie de Gabriel Marcel
Autor: Parain-Vial, Jeanne
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381035

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ÊTRE ET ESSENCES DANS LA PHILOSOPHIE DE GABRIEL MARCEL

« Dans ma pensée, écrit Gabriel Marcel en son testament philosophique, les essences, je crois l'avoir écrit quelque part, sont les modalités de la lumière qui, pour parler comme Saint-Jean, éclaire tout homme venant en ce monde, mais il convient d'ajouter aussitôt qu'il s'agit d'une lumière qui est joie d'être lumière, et si l'on entreprend de dégager les implications d'une telle formule, on s'aperçoit qu'elle suppose une multiplicité indéfinie d'êtres qu'elle suscite, non seulement pour les éclairer, mais pour qu'ils deviennent éclairants à leur tour » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1969, n° 3.) C'est ce texte de résonance évidemment platonicienne que je me propose tout simplement d'expliquer ou d'expliciter, car on a trop méconnu que Gabriel Marcel appartient à la postérité de Socrate et défend l'Etre et les valeurs universelles contre la Sophistique toujours renaissante. Elle est même triomphante en cette fin du XXe siècle persuadé lui aussi qu'il n'y a pas de vérité, que « l'homme est la mesure de toutes choses ». Il ne reste dès lors aux êtres humains qu'à oublier l'absurdité d'une existence qui s'effrite à chaque instant avant de tomber dans la mort, en poursuivant le plaisir, l'argent et la puissance avec des moyens économiques et techniques dont ils sont grisés. Le philosophe, au contraire, croit que la vérité existe (Dieu, dit Platon, est la mesure de toutes choses), elle est son seul but. Selon le mot de Simone Weil qui fait écho à Pascal et au *De Emendatione*, il préférerait « mourir plutôt que de vivre sans elle » [1].

[1] Sigles employés :

E.A. *Etre et Avoir*. Paris, Aubier, 1955.
J.M. *Journal métaphysique*. Paris, Gallimard, 1927.
H.C.H. *Les Hommes contre l'Humain*. Paris, La Colombe, 1951.
H.V. *Homo Viator*. Paris, Aubier, 1945.
M.E. *Le Mystère de l'Etre*. Paris, Aubier, 1951.
P.A.M. *Positions et Approches concrètes du Mystère ontologique*. Paris, Nauwelaerts et Vrin, 1949.
P.I. *Présence et Immortalité*. Paris, Flammarion, 1959.
P.S.T. *Pour une Sagesse Tragique*. Paris, Plon, 1968.
R.I. *Du Refus à l'Invocation*. Paris, Gallimard, 1949.

Pour montrer comment Gabriel Marcel est arrivé à la position résumée dans son testament, il faut suivre une dialectique ascendante, ni la méthode déductive, ni la méthode objective des sciences n'étant aptes à explorer le domaine où s'aventure Gabriel Marcel : c'est-à-dire cette dimension de l'expérience où la notion de vérification perd toute signification. Les sciences objectives, parce qu'elles ne considèrent que des aspects abstraits de l'être, peuvent vérifier leurs lois en les confrontant à des faits recueillis par des observateurs qu'on peut substituer les uns aux autres. N'importe qui peut constater qu'un thermomètre marque 30° ; mais vérifier ce qu'un homme éprouve quand il écoute une cantate de Bach, aime ses enfants ou quand il meurt, n'a rigoureusement aucun sens : « Les êtres ne sont plus substituables, encore qu'ils soient engagés dans une aventure commune ». Si nous voulons, dans cet ordre, découvrir le sens de cette communauté, trouver une universalité et une vérité, nous sommes tenus, faute de pouvoir vérifier, de refaire avec le philosophe la suite de réflexions rigoureuses où l'a engagé l'appel de la vérité.

La méthode de Gabriel Marcel, on le sait, est la réflexion seconde ; méthode essentiellement socratique : elle consiste à partir de l'expérience ou plus exactement de l'expérience telle que se la représente une réflexion première (l'opinion), à réfléchir sur cette représentation en mettant en évidence les contradictions et les *a priori* qu'elle contient, ainsi que les distorsions qu'elle fait subir au vécu, afin de susciter en nous une conscience plus authentique de l'expérience elle-même et de ce qu'elle implique (cf. en particulier *J.M.*, p. 55).

Laissant de côté le mystère du mal, celui de la dégradation de l'être que Gabriel Marcel n'a jamais éludé, mais que l'on retrouverait plutôt comme objection à la possibilité d'une dialectique descendante, je voudrais montrer d'abord comment Gabriel Marcel en arrive à affirmer qu'il y a des êtres, que « tout ne se réduit pas à un jeu d'apparences successives et *inconsistantes* — ce dernier mot est essentiel — ou pour reprendre la phrase de Shakespeare — à une histoire racontée par un idiot » (*P.A.M.*, p. 51). J'essaierai ensuite de faire voir comment ces êtres sont éclairés par les essences (c'est-à-dire, à travers elles, participent à l'Etre), enfin comment Gabriel Marcel est amené à témoigner de la transcendance divine.

De même que Descartes découvre l'idée de parfait dans le doute, c'est dans les formes les plus pauvres de l'existence que Gabriel Marcel va discerner l'exigence ontologique. Les sociétés industrielles que nous connaissons tendent à réduire les hommes à des mécanismes qu'elles manipulent par toutes les techniques biologiques ou psychologiques à leur disposition (propagande, embrigadements politiques, et hélas parfois techniques d'avilissement). « L'individu tend à s'apparaître à lui-même et à apparaître aussi aux autres comme un simple faisceau de

fonctions... Fonctions vitales d'abord... fonctions sociales d'autres part : fonctions de consommateurs ; fonctions de producteurs, fonctions de citoyens, etc. » (*P.A.M.* p. 46-47). Cette tentative d'objectiver l'homme suscite une étouffante tristesse chez le spectateur, le désespoir et l'ennui chez ceux qui en sont victimes ; cette souffrance, en révélant que le mouvement qui objective les êtres ne peut être parfaitement achevé [1], témoigne donc paradoxalement pour cette exigence ontologique qui, dit-il, « ne peut être réduite au silence que par un acte arbitraire dictatorial qui mutile la vie spirituelle à sa racine même » (*ibid.*, p. 53). Dans le fanatisme, dans l'idolâtrie, Gabriel Marcel découvre de la même façon une sorte d'ersatz de la vie dont on prive les hommes quand on les traite comme des masses : « Mais il faudrait parvenir à discerner plus clairement la raison pour laquelle l'homme-masse est fanatisable. Ce qu'il me semble apercevoir, c'est que cette perméabilité est due au fait que l'homme, que l'individu, pour appartenir à la masse, pour être masse, a dû, au préalable, sans en avoir bien entendu la moindre conscience, se vider de la réalité substantielle qui était liée à sa singularité initiale, ou encore au fait d'appartenir à un petit groupe concret. Le rôle incroyablement néfaste de la presse, de la radio, du cinéma aura précisément consisté à passer une sorte de rouleau compresseur sur cette réalité originale pour lui substituer un ensemble d'idées et d'images surajoutées et dépourvues de toutes racines réelles dans l'être même du sujet. Mais alors tout ne se passerait-il pas comme si la propagande venait apporter une sorte d'aliment à l'espèce de faim inconsciente qu'éprouvent ces êtres ainsi dépouillés de leur réalité propre. Elle créera ainsi chez eux une sorte de nature seconde et entièrement factice, mais qui ne pourra subsister que par une passion qui est précisément le fanatisme » (*H.C.H.*, p. 105-106). Jamais donc, le monde n'est réductible à un pur mécanisme, à un pur spectacle auquel la conscience humaine serait indifférente : nous sommes engagés, ce dont témoignent l'ennui et le désespoir des hommes qui sentent s'amenuiser leur vie, la souffrance, l'aspiration à l'être étant ce qui reste d'être en eux, ce qu'on n'est pas parvenu à objectiver complètement.

L'existence, en effet, se développe, nous semble-t-il, entre deux limites inaccessibles : l'objectivation totale (le pur spectacle) et la plénitude de l'être. Elle s'identifie à la possibilité de deux mouvements de sens contraires, qui cependant ne peuvent s'achever ici-bas : l'un convertit l'être en avoir et l'objective, l'autre transmute l'avoir en être, puis transmute le visible en invisible, peut-être, pourrait-on dire, la vie temporelle en vie éternelle.

Qu'est-ce donc en effet que l'avoir ?

[1] Les choses ne souffrent pas.

Il faut surtout éviter de substantifier cette notion, éviter de la confondre avec celle d'objet. Vivre dans l'avoir, ce n'est pas vivre dans la pure objectivité ; l'avoir se caractérise par une certaine tension entre le *qui* possesseur et le *quid* possédé : « l'avoir comme tel est essentiellement affectant pour le *qui* : « jamais, sauf de façon toute abstraite et toute idéale, il ne se réduit à quelque chose dont je peux disposer. Toujours, il y a une sorte de choc en retour, les choses que j'ai « m'atteignent » dans la mesure précise où je leur suis attaché » (*E.A.*, p. 238 et 239). *Usage, choc en retour, attachement,* ces aspects de l'avoir impliquent à la fois une distinction et une connaturalité du *qui* et du *quid.* Ces termes, je le reconnais, ne sont pas parfaitement satisfaisants. Par connaturalité, j'entends qu'il dépend de nous dans une certaine mesure de diminuer ou d'accroître la distance ou l'extériorité qui semble opposer le *qui* et le *quid*, c'est-à-dire de convertir l'avoir en être ou d'objectiver l'être. L'objectivation peut atteindre ce qui, en nous, est le plus intime : nos sentiments, nos idées, etc. Certes, Gabriel Marcel sait bien que l'attitude objectivante est indispensable à la vie pratique. Le danger commence lorsque les hommes ne se rendent plus compte que cette attitude utile écarte ou réduit tout ce qui donne un sens à notre vie : l'amour, la beauté, Dieu, en d'autres termes les êtres, les essences et l'Etre. Or, il est très facile de passer de ce désintérêt pour les êtres et l'Etre à la négation de leur existence, encore que ce soit par un acte libre (donc par ce qui est en lui manifestation de l'être) que l'homme objective et s'enferme dans le refus de tout ce qui n'est pas du domaine du vérifiable, dans la volonté de réduire l'existence au minimum et de l'empêcher de remonter cette pente que Gabriel Marcel évoque dans le *Mystère de l'Etre* : « L'idée d'existence (est-ce bien d'ailleurs une idée ?) est au fond elle-même chargée d'ambiguïté. J'irais même jusqu'à dire que tout se passe ici comme si nous étions en présence de quelque chose qui est sur une pente et qui tend à glisser en bas de cette pente — mais qui en même temps est comme faiblement retenu, peut-être comme par une ficelle, qu'il est malgré tout en notre pouvoir, à nous qui la tenons, de tendre, en sorte que cette chose est malgré tout susceptible de remonter la pente. Que signifie cette comparaison ? Très exactement ceci : nous sommes spontanément portés à traiter l'existence comme le fait pour une chose d'être là, mais de pouvoir aussi n'être plus là et même n'être plus nulle part, et pour autant que dans cet ordre toutes les vicissitudes sont possibles, tous les déplacements, toutes les destructions. Mais si mon attention se concentre sur ce simple fait : j'existe — ou encore : tel être que j'aime existe, la perspective change, exister ne veut plus simplement dire *être là* ou *être ailleurs* — cela veut même probablement dire essentiellement transcender l'opposition de l'ici et de l'ailleurs » (*M.E.* II, p. 29).

La tâche de la réflexion seconde est précisément de faire prendre conscience de l'être et si possible d'en éclairer la nature. Or il est bien évident que cette prise de conscience ne peut aboutir à la vision d'un objet étalé devant moi, puisque celui qui s'interroge sur l'être et son interrogation ne sont pas séparables de ce sur quoi il s'interroge : l'être est mystère au sens où Gabriel Marcel emploie ce mot : « le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, et ajouterai-je, non pas engagé partiellement par quelque aspect déterminé et spécialisé de moi-même, mais au contraire engagé tout entier en tant que je réalise une unité qui d'ailleurs, par définition, ne peut jamais se saisir elle-même et ne saurait être qu'un objet de création et de foi » (*H.C.H.*, p. 69). Les données d'un problème, au contraire, sont tout entières étalées devant nous. Dans le mystère, la frontière entre « l'en moi » et « le devant-moi » est abolie.

Parler de mystère ne veut pas dire qu'il soit inutile de s'aventurer dans un domaine obscur, ou qu'il faille utiliser ce mot comme on l'a fait parfois, croyant être fidèle à la pensée de Gabriel Marcel, pour donner une solution toute verbale à des problèmes posés précisément en termes tout à fait objectivants. Il faut tenter d'explorer le mystère, pour prendre conscience des êtres en détruisant par la réflexion seconde les représentations qui nous les masquent et cela dès le niveau du sentir et du connaître en général.

Ni la sensation, ni la connaissance en général ne peuvent être expliquées à partir des objets : mécanismes physiologiques, lois de la physique, etc., qu'elles nous permettent précisément de connaître. La sensation n'est pas un message (idoles, ondes, photons) que les objets enverraient au cerveau et qui serait retraduit en termes de sensation consciente. Cette représentation, qui s'appuie sur des connaissances scientifiques vulgarisées, n'est pas le reflet du réel, elle est construite par une réflexion première et se révèle inintelligible à la réflexion seconde ; comment l'étendue, en effet, pourrait-elle agir sur la conscience ou comment ce qui est ébranlement physique pourrait-il être traduit, transformé en représentation qualitative, consciente ? Une traduction suppose un traducteur et un traducteur qui connaisse les deux langues. Or, à aucun moment nous ne pouvons constater qu'un ébranlement physiologique est traduit par notre cerveau (ou par on ne sait quelle faculté) en langage de conscience ; bien plus, nous n'avons jamais conscience que d'un seul texte : la sensation, puisque ce que nous considérons comme ébranlement physiologique chez autrui (par exemple l'ébranlement de son tympan ou l'effet d'une piqûre sur son épiderme) nous est donné, à nous, comme sensation visuelle ; elle n'est jamais donnée ni à lui, ni à nous comme ébranlement physiologique pur. Le sentir est un acte de participation : « immédiate de ce que nous nommons habituellement le

sujet à une ambiance de laquelle nulle frontière véritable ne le sépare » (*J.M.* p. 322). Notons entre parenthèses que cette idée sera reprise par Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la Perception* (cf. p. 246).

Ce qui est vrai du sentir est vrai de la pensée et de la connaissance en général : « il y a bel et bien un mystère du connaître ; la connaissance se suspend à un mode de participation dont une épistémologie quelle qu'elle soit ne peut espérer rendre compte parce qu'elle-même le suppose » (*P.A.M.*, p. 57) [1]. La connaissance est mystère, elle est présence du monde en moi ou du moi au monde, les deux expressions étant évidemment insuffisantes, puisque c'est l'opposition du « en moi » et du « hors de moi » qui est transcendée. L'existence de la connaissance nous révèle donc que l'être humain est essentiellement « ouverture à ... » « exister pour une conscience, c'est être en rapport avec d'autres que soi » (J.M., p. 235) et encore, le « pour soi » ne peut être entendu que comme participation : exister, c'est coexister » [2] (*P.I.*, p. 162). On peut retrouver cette conclusion à partir d'une analyse de l'action, à partir d'une phénoménologie de l'amour qu'on ne sépare au reste que par abstraction de la connaissance.

Nous ne pouvons, dans les limites de cet article, étudier toutes les voies qui conduisent Gabriel Marcel à la découverte de l'être de l'homme, car ce serait étudier toute sa philosophie. Contentons-nous, avant de réfléchir sur les essences, de deux exemples : la fidélité et la transmutation de l'avoir en être.

Si l'avoir résulte d'un acte libre, d'une dégradation volontaire de l'être, on comprend que le mouvement inverse soit possible ; ce mouvement inverse nous montre précisément qu'il ne faut pas substantifier l'être, qu'il ne faut pas y voir un sujet, mais une source vivante d'actes. Nos possessions nous dégradent d'autant moins, dit Gabriel Marcel que « nous sommes plus vitalement, plus activement liés à quelque chose qui serait la matière même, la matière perpétuellement renouvelée d'une création personnelle (que ce soit le jardin de celui qui le cultive... le piano, le violon du musicien, le laboratoire du savant). Dans tous ces cas, l'avoir tend, pourrait-on dire, non plus à s'anéantir mais à se sublimer, à se transmuer en être » (*E.A.*, p. 241).

* * *

[1] Cf. aussi *E.A.* p. 323.

[2] Si les catégories du « en moi » et du « hors de moi » perdent toute signification, cela veut dire que l'acte de pensée qui nous fait connaître l'être ni ne s'identifie à l'Etre qui le transcende, ni n'est autre que lui, c'est pourquoi le connaître est mystère, mystère constitutif (obscurité fondamentale) de notre être.

Par la communication, par la rencontre qui est ontologiquement première, nous sommes assurés simultanément de notre être et de l'être des autres. C'est ce que Gabriel Marcel met longuement en évidence dans le *Mystère Familial*. Et c'est ce qu'il affirme dans *Présence et Immortalité :* « Quelque chose de puissant et de secret m'assure que *si les autres ne sont pas, je ne suis pas non plus ;* que je ne peux pas m'attribuer une existence que les autres ne posséderaient pas ; et ici *je ne peux pas* ne signifie pas je n'ai pas le droit, mais bien, *cela m'est impossible*. Si les autres m'échappent, je m'échappe à moi-même, car ma substance est faite d'eux » (*P.I.*, p. 22). Cette ouverture à l'autre, constitutive de l'être humain, est encore plus manifeste dans la fidélité créatrice et dans l'amour. Toute fermeture, toute obturation de notre capacité d'être disponible, par le souci vaniteux ou égoïste de notre moi, aboutit à un rétrécissement de l'être en nous et de l'être en autrui. L'amour est don, échange. La fidélité n'est pas un amour qui resterait identique quelles que soient les circonstances et les changements de son « objet » (ce qui ne présente aucun sens). Elle ne consiste pas non plus à accomplir des engagements qu'on n'a plus envie de respecter, ce qui entraînerait l'insincérité et l'esclavage. La fidélité véritable implique une vie commune où je me crée en créant l'autre et réciproquement, car l'homme n'est pas une chose donnée et connue une fois pour toutes, mais un être qui ne peut se connaître qu'en agissant, en s'engageant : « on dira : « théoriquement, pour m'engager, je dois d'abord me connaître », mais en fait je ne me connaîtrai réellement que si je me suis d'abord engagé » (*R.I.*, p. 212). « Ce qui, vu du dehors, apparaît comme un cercle, est éprouvé du dedans comme croissance, ou comme approfondissement, ou comme ascension. Nous sommes ici dans l'ordre de ce qui ne peut réellement être donné en spectacle ni aux autres, ni à soi-même, de ce qui par conséquent ne peut être réfléchi sans danger » (réfléchi au sens de réflexion première qui objective et trahit) (*ibid.*, p. 213). La fidélité manifeste la faculté que j'ai d'agir sur moi-même et de me créer (cf. *ibid.*, p. 211), mais elle est aussi créatrice pour l'autre, elle est un crédit qu'on lui ouvre, crédit dont il a besoin pour devenir lui-même. « Il ne suffit pas, en effet, de dire qu'on reçoit à proportion de ce qu'on donne ; la vérité est bien plus paradoxale et plus subtile : on reçoit en donnant mieux : donner est déjà une façon de recevoir » (*H.V.*, p. 203).

On pourra donc penser que l'être de l'homme c'est : « la parcelle de création qui est en moi, le don qui m'a été accordé de toute éternité de participer au drame universel, de travailler par exemple à humaniser la Terre, ou au contraire de la rendre plus inhabitable. Mais en fin de compte de telles précisions sont fallacieuses ; quiconque a aimé sait bien que ce qu'il a aimé dans l'autre ne se laisse pas réduire à

des qualités désignables — et précisément, ce mystère qui est moi-même, c'est ce qui en moi n'est révélé qu'à l'amour »[1] (*H.V.*, p. 182).

L'analyse de l'expérience humaine nous a conduit à découvrir des êtres qui ont pour vocation d'être disponibles les uns aux autres, fidèles, aimant, éclairant. Mais la notion d'intersubjectivité qui résume cette capacité d'échange ou d'éclairement réciproque, n'est pas identique à l'Etre (ce qu'affirme Merleau-Ponty) encore qu'elle ne lui soit pas étrangère : « Peut-on admettre que nous en sommes venus à identifier être et intersubjectivité ? Dirons-nous que l'être, c'est l'intersubjectivité ? Je dirai tout de suite qu'il ne me paraît pas possible de souscrire à cette proposition prise dans sa littéralité... On pourrait peut-être dire, dans un langage plus immédiatement saisissable, que l'épaisseur de l'être s'amenuise d'autant plus que l'*ego* prétend s'attribuer à lui-même une place plus centrale dans l'économie de la connaissance. Inversement, plus *l'ego* reconnaît qu'il est un parmi d'autres, parmi une infinité d'autres avec lesquels il entretient les échanges parfois les plus indiscernables, plus il tend à recouvrer le sens de cette épaisseur... Si j'ai tant insisté sur l'intersubjectivité, c'est justement pour mettre l'accent sur la présence d'un tréfonds senti, d'une communauté profondément enracinée sur l'ontologique sans laquelle les liens humains réels seraient inintelligibles ou plus exactement devraient être regardés comme exclusivement mythiques... *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* » (*M.E.* II, p. 19 et 20).

On peut se demander d'où les êtres tiennent leur Etre : s'ils sont éclairant, d'où leur vient la lumière ? s'ils sont don (ils ont reçu leur être et ils sont capables de donner à leur tour), d'où vient ce don ? En outre, qui dit « être » dit non mortalité, sinon la notion même d'être perd tout sens, notre vie n'est plus « qu'un jeu d'apparences inconsistantes... une histoire racontée par un idiot » (*P.A.M.*, p. 51). L'amour et l'esprit de fidélité qui en est l'essence exigent la négation

[1] Il ne faut pas identifier, précisons-le bien, mon être et l'existence à partir de laquelle il se constitue (si je remonte la pente dont G. Marcel parlait ci-dessus) ni avec ma vie que je peux juger. « Dire que *mon être ne se confond pas avec ma vie*, c'est dire essentiellement deux choses... la première... que ma vie m'a été donnée, que je suis en un certain sens peut-être humainement impénétrable, antérieur à elle, que *je suis* avant de vivre. La seconde, c'est que mon être est quelque chose qui est menacé dès le moment où je vis, et qu'il s'agit de sauver, que mon être est un enjeu et que peut-être le sens de ma vie est là. » Le monde est la vallée où se font les âmes, dit Keats. (*E.A.*, p. 292.)

de la mort [1] ; mais où les créatures fragiles que nous sommes puisent-elles la force d'aimer inconditionnellement ? (cf. *R.I.*, p. 218). Ce n'est certainement pas dans le moi qui émerge de l'intersubjectivité, dans cette représentation complaisante de nous-mêmes qui s'approprie les choses reçues et devient le centre d'un tourbillon de prétention, d'attachements égoïstes, de susceptibilités, de craintes et de revendications. Tout en lui est, au contraire, exposé à l'usure du temps et à la lucidité malveillante d'autrui. Ce moi est bien plutôt un obturateur de l'être. Il faut donc répondre, avec le texte que nous commentons, que la lumière diffusée par les êtres vient des essences auxquelles nous pouvons nous rendre perméables afin d'accéder à la plénitude de notre être.

L'essence des êtres humains n'est pas une chose toute faite qui nous serait donnée, elle est cette vocation d'ouverture : de connaissance et d'amour que nous avons décelée ci-dessus en cherchant ce qui faisait l'être d'un être, ce qui était commun aux humains. C'est parce que leur essence est disponibilité, ouverture, que les êtres recevront la Lumière de la Vérité dont les essences sont les modalités, et c'est parce qu'ils communiquent (qu'ils sont don, donné et donnant) « qu'ils deviendront éclairant à leur tour ». Peut-être pourrait-on ajouter que la singularité d'un être, sa personnalité, résulte de sa manière propre de participer à l'essence humaine, c'est-à-dire sa manière propre de connaître et d'aimer.

Seule la vérité, parce qu'elle est universelle, peut susciter l'accord de ceux qui la reconnaissent librement et résoudre leur égoïsme dans l'amour : « nous savons au reste que les transcendantaux (le Vrai, le Bien, le Beau) s'impliquent réciproquement, communiquent » (*R.I.*, p. 181). Il n'est pas de fraternité sans paternité divine (*M.E.* I, p. 39).

Reste à préciser ce que sont les essences, modalités de la lumière, c'est-à-dire de faire prendre conscience par la réflexion seconde

[1] On ne peut, dit Gabriel Marcel, objecter que la mort est un fait : on ne peut, en effet, traiter comme un fait la disparition d'une conscience : « en premier lieu nous n'avons, en effet, en aucune façon le droit ou la possibilité de parler d'une conscience au sens où nous parlons d'une chose qui est par définition « cette chose-ci », qui est apparue à un moment du temps et se défera (se brisera, par exemple, ou se dissoudra) à un autre moment, également déterminé. Je dirais assez volontiers que la conscience n'est pas susceptible d'eccéité ; ce qui est désignable, ce n'est jamais elle, c'est quelque chose (ce corps-ci) qui peut-être entretient avec elle, mais sans doute aussi altère, un ensemble de rapports inextricables au point de se nier eux-mêmes à la limite comme rapports. En admettant d'ailleurs, remarquons-le, que la conscience soit manifestation, il ne peut être question d'observer autre chose que des éclipses de conscience plus ou moins prolongées ; mais rien ne nous permet de passer à la limite et de parler d'éclipse définitive ou de disparition absolue, car à moins de verser dans un matérialisme insoutenable, nous ne pouvons ni saisir, ni même imaginer le principe dont la conscience serait la manifestation » (*H.V.*, p. 206-207).

d'abord de notre expérience d'essences universelles, ensuite de la lumière dont elles sont les modalités, en trouvant dans la foi (qui n'a rien de commun avec une opinion ni avec une conviction) une sorte de preuve ontologique de la Lumière ou, en d'autres termes, le témoignage de cette Présence dont nous ne pouvons avoir qu'une intuition aveuglée puisqu'elle est la source de notre être, puisqu'elle est éclairante, non éclairée. Ainsi se révélera à nous l'inépuisable richesse du monde invisible qui nourrit le monde visible.

Gabriel Marcel a certainement moins que Platon ou de nos jours Husserl et Boutang, médité sur les essences, leur nature, leur articulation. Constamment cependant, il s'y réfère : à propos du péril de mort que court aujourd'hui l'humanité, il ajoute : « ceci est vrai aussi bien de l'individu considéré comme une totalité concrète que de *l'espèce humaine, regardée comme le déploiement ou l'expansion d'une essence* » (*H.V.*, p. 219). Cette essence est définie, nous venons de le voir, par l'aptitude à connaître et à aimer, c'est-à-dire par l'esprit. Elle nous met en communication avec d'autres essences, c'est dire que tout acte de connaître et d'aimer qui la manifeste nous découvre des êtres, des œuvres, des idées qui sont eux aussi manifestations d'autres essences. Les différentes exécutions d'une œuvre musicale nous apparaissent bien comme des incarnations [1] d'une même essence et nos idées, loin de nous appartenir, d'être localisées dans notre pensée considérée comme un réceptacle, sont des actes de participation : « Il se peut après tout, notait déjà Gabriel Marcel dans le *Journal Métaphysique* (p. 135), qu'une idée ne soit pas primitivement mon idée, qu'en elle-même, elle ne soit nullement « privée » et, ne se limite, ne s'attribue, ne se localise que secondairement. » Par rapport à mon acte singulier de participation, l'essence est universelle. Que faut-il entendre par là ? Ce serait la pire erreur de traduire universelle par identique et essence par concept général et abstrait, encore que, comme nous l'avons montré ailleurs [2], le concept soit éclairé par l'essence.

Les êtres humains réduits à l'état de masse, qui reçoivent les mêmes opinions de la T.S.F., portent les mêmes vêtements, partagent le même ennui ou les mêmes passions fanatiques, ne sont pas unis (leur égoïsme peut même en faire des rivaux agressifs) : « ou plutôt,

[1] G. Marcel a exprimé cette idée au cours d'une conversation qu'il avait accordée en 1965 à un de nos étudiants préparant un diplôme sur la liberté et la participation à l'Etre dans sa philosophie. Il parla de l'être de la symphonie comme « vie pléromatique », « une vie qui serait devenue essence sans cesser d'être une vie », à laquelle le compositeur accède et nous fait accéder », « chaque exécution est partielle », « elle joue le rôle de la médiation avec l'essence de la symphonie » qui est « d'être sacrificielle, les instrumentistes se mettant à sa disposition ». « Le sensible préfigure cette vie pléromatique qui par définition ne peut être que pressentie. »

[2] Cf. notre GABRIEL MARCEL : p. 68, Paris, Seghers, et notre ouvrage *De L'Etre Musical*, Neuchâtel, la Baconnière, 1952.

à supposer qu'une unification soit vraiment ici en cours, ce serait une unification par réduction, par perte des différences, qui au départ conféraient à ces êtres leur singularité, leur valeur. Bien loin que l'unité vers laquelle on tend puisse être elle-même regardée comme une valeur positive, c'est *aux dépens de la valeur* que l'unification tend ici à s'effectuer. Disons que cette unité ou plus exactement cette identité est le *contraire d'une valeur* » (*H.C.H.*, p. 124).

Quant aux généralisations, produits de l'esprit d'abstraction, toute l'œuvre de Gabriel Marcel a tendu à en dénoncer le danger : elles sont mensonges et facteurs de guerre. L'esprit d'abstraction consiste, en effet, à isoler chez des êtres, un certain caractère, à lui accorder la prééminence en oubliant les omissions méthodiques qui ont permis de l'isoler, et en restant fasciné par la notion résultante qui peut dès lors susciter des passions fanatiques et des engagements simplistes : « pour transformer (un homme) en tête de Turc, il est indispensable de le convertir en abstraction : ce sera *le* communiste, ou *l'*antifasciste ou *le* fasciste, et ... Il faudrait, je pense, aller beaucoup plus loin et observer que notre monde actuel — et c'est peut-être un des aspects sous lequel il apparaît le plus clairement comme un monde condamné — est un monde où les abstractions prennent corps sans cesser d'être des abstractions ; en un autre langage, on pourrait dire qu'elles se matérialisent sans s'incarner.... C'est dans cette perspective qu'il faudrait considérer l'usage néfaste qui a été fait de l'idée de masse par le monde contemporain. Les masses — voilà à mon sens l'exemple le plus typique, le plus significatif qui soit de l'abstraction qui reste une abstraction en devenant réelle, entendons par là, pragmatiquement en devenant force, en devenant puissance » (*H.C.H.*, p. 118). Il est bien évident que : « de telles abstractions réalisées sont en quelque sorte préordonnées à la guerre, c'est-à-dire tout simplement à notre destruction » (*H.C.H.*, p. 118).

L'universel, au contraire, c'est l'esprit de vérité et d'amour qui nous fait citoyens de cette cité intelligible (cf. *M.E.* I, p. 67 et suivantes) où nous connaissons la joie de communiquer, qui n'est pas nécessairement celle de coïncider (*ibid.*, p. 87), où nous sommes ensemble et œuvrons ensemble dans la lumière (cf. *P.I.*, p. 189), car cette cité requiert notre participation active de créateur ou de contemplateur. Création, contemplation, inspiration ne sont pas des attitudes opposées mais des actes de participation : « Œuvrer, c'est être en proie au réel, de telle façon que nous ne savons plus exactement si c'est nous qui travaillons sur lui ou si c'est lui qui travaille en nous » (*H.V.*, p. 203).

C'est encore une comparaison musicale qui semble à Gabriel Marcel le plus apte à nous faire comprendre ce qu'est la cité intelligible, ce monde dans lequel, dit-il, « je m'enfonce quand j'improvise au piano ;

mais ce monde-là est aussi, je puis l'affirmer en toute certitude, celui où le musicien créateur puise ses mélodies. C'est un monde où tout communique, où tout est relié » (*M.E.* II, p. 18). En effet : « à partir du moment où nous nous rendons nous-mêmes perméables à ces infiltrations de l'invisible, nous qui n'étions peut-être au départ que des solistes inexercés et pourtant prétentieux, nous tendons à devenir peu à peu les membres fraternels et émerveillés d'un orchestre où ceux que nous appelons indécemment les morts sont sans doute bien plus près que nous de Celui dont il ne faut peut-être pas dire qu'il conduit la symphonie mais qu'il *est* la symphonie dans son unité profonde et intelligible, une unité à laquelle nous ne pouvons espérer accéder qu'insensiblement à travers des épreuves individuelles dont l'ensemble, imprévisible pour chacun de nous, est pourtant inséparable de sa vocation propre » (*M.E.* II, p. 188). Pour insister sur la parenté de Gabriel Marcel et de Platon, on pourrait dire que les essences, loin d'être des choses immobiles dans un ciel intelligible, sont des pensées vivantes, les pensées de Dieu auxquelles participent les nôtres, et c'est pourquoi elles sont universelles : « L'universel, c'est l'esprit et l'esprit est amour. Sur ce point comme sur tant d'autres, c'est à Platon que nous avons à revenir » (*H.C.H.*, p. 12).

Entre ces réalités pensantes, que sont les essences et qui donnent leur être aux êtres, et l'existence, comment se situent les valeurs que Gabriel Marcel a parfois identifiées aux essences, quel est leur statut ontologique ? Certes, le mot valeur ne peut désigner une réalité empirique. Néanmoins, il serait dangereux de croire qu'il signifie quelque chose d'irréel ou d'imaginaire : « Quelque chose, dit Gabriel Marcel, a été irrémédiablement, sinon perdu, du moins compromis, à partir du moment où la notion même de valeur a fait son apparition en philosophie. » En effet, elle tend précisément à couper de l'Etre le Beau, le Bien et les expériences que nous en faisons : « C'est par une extrapolation illicite qu'on a transposé dans le domaine de l'être et des essences une notion légitime en économie politique. Ce que nous disons avoir de la valeur dans une œuvre d'art (la *Vue de Delft*, la *Symphonie en sol mineur*) ou dans un acte héroïque, se donne à nous comme étant absolument transcendant par rapport à l'exploitation commerciale qu'on peut en faire ; parler de choix d'une valeur et *a fortiori* de changement de système de valeurs n'a aucun sens, si nous considérons les expériences auxquelles correspondent les exemples précédents : « ce que nous appelons valeur est essentiellement quelque chose qui *ne se laisse pas choisir*... La *Vue de Delft* de Ver Meer ou le *Treizième Quatuor de Beethoven* ne peuvent être pensés que comme des réponses à un certain appel qui, d'ailleurs, la plupart du temps, ne prend conscience de soi qu'à mesure que la réponse devient plus distincte, et qui d'ailleurs, du même coup, tend à être recouvert par

cette réponse. Et en ce sens je serais assez disposé à dire que cet appel n'existe que pour la réflexion métaphysique. Ceci veut dire avant tout qu'il ne se laisse pas comparer à un appel empirique et identifiable » (*H.C.H.*, p. 128). Ce n'est donc que par facilité de langage que sont parfois considérés comme synonymes les mots essence et valeur car : « l'instauration de l'idée de valeur en philosophie, idée qu'on peut dire à peu près étrangère aux grands métaphysiciens du passé, est comme le signe d'une sorte de dévaluation fondamentale, portant sur la réalité elle-même. Comme c'est souvent le cas, l'idée et le mot apparaîtraient ici comme les marques d'une certaine déchéance interne dont le lieu serait la réalité même que ce mot entend désigner » (*H.C.H.*, p. 127). Le monde contemporain utilise le mot valeur pour combler le vide qui est creusé dans l'être lorsqu'on le réduit par la pensée utilitariste et scientifique à ce qui en est connaissable objectivement et au quotidien appauvri et fonctionnalisé dont nous parlions ci-dessus. On essaie ainsi par l'adjonction des valeurs (qui seraient créées par l'esprit) de reconstruire dans l'imaginaire la richesse de l'essence oubliée. Dans l'ontologie de Gabriel Marcel on peut utiliser ce terme pour désigner la direction dans laquelle nous pouvons espérer atteindre les essences et la plénitude de l'être et c'est en ce sens que l'on peut comprendre que : « le principe de ce que nous appelons la valeur ne peut être que l'être... » dont elle est une sorte de « réflection irisée » (*H.C.H.*, p. 122)

Cette réflexion sur la notion de valeur nous éclaire sur les transcendantaux : le Vrai, le Bien, le Beau qui ne peuvent être d'aucune manière considérés comme des créations de l'esprit. Avoir l'esprit de vérité, ce n'est pas établir une incompréhensible adéquation entre l'intelligence et les choses, mais communier avec ces pensées vivantes et éclairantes que sont les essences, c'est accéder à cette cité intelligible dont la lumière peut seule transformer notre inévitable dépendance d'autrui en liberté et en amour. Etre animé par l'esprit du Bien (c'est-à-dire par l'amour) et rechercher la beauté, ce ne peut être non plus rester attaché à des choses ou à des règles. C'est se rendre « perméables aux infiltrations de l'invisible » qui éclaire notre action ou notre création. Ne pourrait-on alors suggérer que pour Gabriel Marcel les transcendantaux loin d'être des valeurs ne sont que les aspects réels sous lesquels se révèlent à nous l'Esprit : la source vivante des pensées que sont les essences ?

C'est au reste sur cette source ou plutôt sur la foi qui nous en fait pressentir la présence que s'est surtout concentré l'effort de Gabriel Marcel. La foi est déjà implicite dans les amours humaines authentiques, c'est-à-dire fidèles.

Il n'est pas possible, dit Gabriel Marcel, de penser un amour humain « sans découvrir qu'il ne peut pas constituer un système clos, qu'il se

dépasse en tous sens, qu'il exige au fond, pour *être* pleinement lui-même, une communion universelle hors de laquelle il ne peut se satisfaire, et est voué en fin de compte à se corrompre et à se perdre ; et cette communion universelle elle-même ne peut se suspendre qu'au Toi absolu ; il convient de faire justice une fois pour toutes des illusions positivistes à cet égard » (*H.V.*, p. 212). De même le « j'espère en toi », implique un « j'espère en Toi ».

Cependant nous ne pouvons apercevoir que la Foi en Dieu est le garant de la fidélité humaine et de l'espérance que si nous ne la confondons pas avec une opinion ou une conviction portant sur l'existence de Dieu. A condition aussi de ne pas dissocier cette promesse d'éternité qu'est la fidélité humaine, puisqu'elle réclame la négation de la mort (cf. *H.V.*, p. 205), des situations extrêmes que sont les situations « du captif seul au fond de son cachot, de l'exilé perdu sur une terre étrangère, de l'incurable enfin qui, jour après jour, sent baisser en lui la flamme et demeure sans voix devant cette désertion de la vie qui continue ailleurs son jeu sans trêve et sans but » (*H.V.*, p. 204).

Qu'est-ce qu'une opinion ? C'est un jugement qu'on emprunte à autrui ou, dans le meilleur cas, qui correspond à une expérience personnelle mais superficielle et limitée, c'est, dit Gabriel Marcel, « *un sembler qui tend à se changer en un prétendre* » ; cela, ajouterai-je aussitôt, « *à la faveur d'une irréflexion...* » Ici, les exemples abondent, je prendrai de préférence les opinions qui portent sur les collectivités dont chacun de nous n'a cependant que le plus misérable rudiment d'expérience. « Les Anglais sont hypocrites, les Russes sont faux. » Vous discernez immédiatement la présence de l'indice implicite : moi je vous soutiens que les Anglais sont hypocrites, etc. Si, lorsque nous venons nous-mêmes d'énoncer une opinion de cet ordre, nous prenions la peine de nous demander quelle en est ce que j'oserais appeler la couverture or, ou encore quelle est l'encaisse qui lui correspond, nous serions épouvantés. Admettons que j'aie fait deux ou trois constatations dont chacune, prise séparément, serait d'ailleurs sans doute sujette à caution ; ne disons même pas que j'en ai tiré une inférence ; tout s'est passé au fond sur le plan affectif, le plan de l'impression ; et c'est à ce moment que le « change » a eu lieu, que j'ai converti l'impression en opinion » (*R.I.*, p. 163). En présence d'une opinion et surtout d'une opinion philosophique ou politique, la réflexion seconde se doit donc de s'interroger et sur « la teneur ou la portée de l'expérience qui la sous-tend », et sur « les besoins ou les revendications idéales » qu'elle peut traduire.

C'est à cette épreuve que Gabriel Marcel va soumettre l'athéisme avec une précision et une rigueur dont nous ne pouvons donner ici qu'un faible aperçu.

L'expérience de l'athée se réduit à la constatation d'une non-expérience : « Si Dieu existait, je m'en serais aperçu » (*R.I.*, p. 168). A cette absence d'expérience se joint une revendication : l'athée juge incompatible l'existence de Dieu avec certains faits : la souffrance et le mal. Or, sur une absence d'expérience, on ne peut fonder une croyance véritable, tout au plus l'agnosticisme. Quant à l'incompatibilité (entre l'existence de Dieu et celle du Mal), elle implique chez l'athée la prétention de se mettre à la place de Dieu, alors que « là où il s'agit d'une personnalité importante appelée à prendre l'initiative dans une circonstance difficile, nous reconnaîtrons volontiers que nous ne pouvons pas nous mettre « à sa place », que nous ne savons pas nous-mêmes ce que nous ferions si nous étions « à sa place ». Mais l'homme d'Etat nous apparaît comme étant aux prises avec une situation qu'il n'a pas créée, mais qu'il doit tenter de dominer. Au contraire, on admettra que Dieu, étant pensé comme créateur, n'est pas en présence d'une complexité infinie donnée ; il est dès lors traité comme un privilégié qui n'a qu'à vouloir, en sorte que l'athée n'éprouve pas la moindre hésitation ou le moindre scrupule à prononcer ce qu'on pourrait appeler le verdict d'inexistence (*R.I.*, p. 169-170).

G. Marcel répond que le mal reste un mystère et que précisément, dans la mesure où nous reconnaissons y être impliqués, nous ne pouvons pas nous arroger le droit de juger l'œuvre de Dieu comme un spectacle mal réussi. Cependant il ne faut pas se dissimuler que, sans constituer le moins du monde une preuve de la non-existence de Dieu, le mal reste pour la Foi un obstacle à surmonter. Qu'il puisse constituer un tel obstacle est l'indice qu'il existe en nous une aspiration idéale non satisfaite dont on peut reconnaître la noblesse sinon l'humilité. Il n'en est pas de même du dernier argument invoqué contre l'existence de Dieu : l'homme ne pourrait réaliser «ce que j'appellerais toute sa stature que dans un monde vidé de Dieu» (*ibid.*, p. 171). Toute la philosophie de Gabriel Marcel s'efforce, au contraire, de montrer qu'un monde qui, par orgueil, refuse le Transcendant, ne peut que se détruire et sombrer dans le désespoir. Nous l'avons entrevu au début de ce travail : « C'est une folle illusion de croire que la vie terrestre s'augmente en quelque sorte lorsqu'on lui refuse tout prolongement outre-tombe. L'homme et la vie, bien loin de trouver là une expansion, se recroquevillent misérablement » (*P.I.*, p. 52-53). De toute manière, une revendication ne peut être considérée ni comme une expérience, ni comme une preuve.

L'athéisme ne peut être non plus une conviction qui se prétendrait inébranlable, car « une conviction implique toujours une prétention au fond de laquelle se discerne soit une illusion actuelle » (je méconnais l'infinité des possibles), « soit un consentement au mensonge intérieur » (car je suis bien décidé si l'événement contredisait ma conviction à n'en pas tenir compte) (*R.I.*, p. 174-175).

Dans ces conditions, tout ce que l'athée a le droit de dire, c'est « étant donné la constellation que forment mes dispositions intérieures présentes et l'ensemble des événements actuellement connus de moi, j'incline à penser que... » (*R.I.*, p. 175).

Sans méconnaître que chez beaucoup de croyants l'affirmation de l'existence de Dieu peut rester à l'état d'opinion ou de conviction, Gabriel Marcel dégage la spécificité de la foi véritable. Alors que la conviction manifeste une clôture intérieure, la foi est essentiellement « ouverture » à deux formes d'expériences que je qualifierais, en des termes non marcelliens, d'enveloppée et de directe. L'absolu est impliqué, nous l'avons vu, de façon obscure, dans les œuvres belles (les cantates de Bach), dans l'exigence d'inconditionnalité inhérente à l'amour humain authentique, dans son refus de croire à la mort de la conscience : car « si étrange que ceci puisse paraître à la simple raison, il peut exister un amour sans conditions de la créature pour la créature — un don qui ne sera pas retiré » ; et dès lors « si la mort est une réalité ultime, la valeur s'anéantit dans le scandale pur, la réalité est comme frappée au cœur... accepter ou admettre purement et simplement ce scandale, ce n'est aucunement s'incliner devant un fait objectif, car nous sommes ici hors de l'ordre du fait, mais en revanche, c'est rompre en son centre la communion humaine elle-même. L'esprit de vérité s'identifie ici à l'esprit de fidélité et d'amour » (*H.V.*, p. 211).

Par rapport à cette présence enveloppée de la Transcendance, la foi constitue une expérience directe, indissociable de ce que l'on appelle à tort son objet (cf. *J.M.*, p. 68). Elle n'est pas un état d'âme subjectif, on ne la tire pas de son propre fond (cf. *E.A.*, p. 310), elle est une relation (cf. *E.A.*, p. 330). A la différence de l'expérience sensible ou même amoureuse, elle requiert non seulement un acte, mais l'engagement de tout l'être. C'est donc en tant qu'être concret, existant, qu'un homme s'éprouve comme croyant (cf. *R.I.*, p. 219), et dans une certaine mesure on peut dire « je suis ce que je crois ». La foi permet de « retrouver par la pensée et par-delà la pensée une nouvelle infaillibilité, un nouvel immédiat » (*R.I.*, p. 219).

Mais objectera-t-on, cette expérience est refusée précisément aux captifs, à l'exilé, à l'incurable, à celui qui vient de perdre un être aimé. C'est au contraire dans ces situations extrêmes que surgit la foi comme recours au Transcendant, comme invocation à un Toi absolu (*H.V.*, p. 205). Pour le montrer correctement, il faudrait refaire avec Gabriel Marcel la phénoménologie de l'espérance. Mais il reste certain que le malheur est une condition moins défavorable à la foi que la satisfaction ; surtout dans le domaine spirituel « un être qui déclare lui-même qu'il a tout ce qu'il lui faut, est déjà en voie de décomposition » (*E.A.*, p. 317).

La foi en tant qu'« assurance invincible fondée sur l'Etre même » et « qui s'exprime dans le *Fiat voluntas tua* du Pater » (*R.I.*, p. 179) achève de nous faire pressentir la nature incaractérisable de l'Etre, irréductible à ce que nous en connaissons, et sa Transcendance nécessaire cependant pour fonder notre être et éclairer notre condition. L'essence de notre être ne peut se définir comme une communication, amour (une « lumière qui serait joie d'être lumière ») que si le croyant est éclairé, « s'apparaît à lui-même comme intérieur à une réalité qui l'enveloppe et le pénètre à la fois » (*E.A.*, p. 309).

Dans la mesure où elle est une grâce à laquelle répond un engagement, la foi joue dans la philosophie de Gabriel Marcel un rôle analogue à celui de la réminiscence dans le platonisme. Comme elle, elle est intuition aveuglée, elle implique un risque. Cette incertitude est inhérente à notre condition d'être fini et incarné.

A la fin de cette longue explication de textes se trouve précisée aussi, pensons-nous, la conclusion que Gabriel Marcel donne à son livre les *Hommes contre l'Humain :* « l'expression johannique : *la lumière éclairant tout homme venant au monde* définit, de façon rigoureuse et en termes d'une adéquation insurpassable, ce qui est vraiment la caractéristique existentielle la plus universelle qui soit. On le verra clairement si on ajoute, à titre de complément, à cette expression ce corollaire que l'homme n'est homme que pour autant qu'il est éclairé par cette lumière. Si maintenant, cédant malgré tout à une exigence presque incoercible nous tentons d'élucider le sens de ce mot lumière, nous devrons dire qu'il désigne ce que nous ne pouvons définir que comme l'identité limite de la Vérité et de l'Amour » (*H.C.H.*, p. 199).

Par un mouvement de dialectique ascendante, très platonicien, nous nous sommes élevés de l'existence (réduite à ce qui est le plus pauvre) jusqu'aux êtres, puis des êtres jusqu'aux essences et à Dieu. Pour achever cette explication, il faudrait ajouter que ce mouvement s'accompagne d'une transmutation du visible en invisible observable ici-bas dans le passage du présent sensible au souvenir et dans la création, mais qui pour notre corps s'achève, sans doute, dans la mort.[1]

[1] Contentons-nous de citer le texte suivant : « Nous sommes les abeilles de l'invisible. Nous butinons éperdument le miel du visible pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible. » Quand Rilke dit « nous » c'est bien entendu aux poètes qu'il pense. Mais il est permis de penser, sans que je sache d'ailleurs si lui-même aurait accepté cette sorte d'extension, que tout être humain, dans la mesure où il est doué de mémoire, participe à cette fonction proprement poétique, c'est-à-dire à cette activité transmutatrice par laquelle le visible passe dans l'invisible (*M.E.* II, p. 31). Précisons qu'entre le visible et l'Invisible, il n'y a pas une différence de nature, pas plus qu'il n'y a une différence de nature entre les modes de présence habituels de l'être que sont le sentir et le souvenir, et les phénomènes rares qui intéressent la para-psychologie. Pour la réflexion seconde, les premiers sont tout aussi mystérieux que les seconds.

Il est beaucoup plus difficile, dira-t-on, d'effectuer le mouvement inverse, impossible même de déduire de Dieu, par une dialectique descendante, le monde visible rongé par le mal, et c'est pourquoi Gabriel Marcel a toujours refusé d'écrire un système philosophique. Mais cette impossibilité est révélatrice : elle met en évidence que la foi est un acte, un engagement, et que comme tout engagement (toute manifestation d'existence), elle est risque, « le beau risque dont parlait le philosophe antique » (*H.V.*, p. 214). Du moins, en le courant, nous pouvons espérer faire « venir au monde un enfant d'éternité », c'est-à-dire, notre *être*[1] « qui sans pouvoir y parvenir tout à fait sur la terre, vise à se libérer des catégories référées à l'avoir — catégories du désir, de l'amour propre, de la crainte » (*P.I.*, p. 184). En le refusant, on s'engage au contraire « dans une voie qui tôt ou tard mène à la perdition ». Car « l'homme dépend, en une très large mesure de l'idée qu'il se fait de lui-même, et cette idée ne peut pas être dégradée sans être du même coup dégradante. C'est donc là une raison de plus et vraisemblablement la plus grave, la plus impérieuse de toutes pour condamner radicalement une pensée matérialiste » (*H.C.H.*, p. 22). Nous ne pouvons pas espérer, en effet, que survivra longtemps « aux idées et aux croyances positives qui leur conféraient leur justification » le capital de sentiments sur lequel nous vivons.

JEANNE PARAIN-VIAL.

[1] Cf. ci-dessus p. 88.