

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 recouvrir le sens de cette épaisseur.

Prenons bien garde cependant : si nous nous bornions à dire que l'*ego* est simplement *un* parmi d'autres, nous l'atomiserions inévitablement, nous le réduirions à la condition d'élément nombrable. 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'ontologie sans laquelle les liens humains réels seraient inintelligibles ou plus exactement devraient être regardés comme exclusivement mythiques.

Ainsi au terme de cette première leçon ce que nous apercevons, c'est ceci : quels que soient les caractères plus précis qui pourrout par la suite être, assignés à une recherche portant sur l'être, il faut d'abord reconnaître qu'elle se développe dans une dimension qui ne peut être celle d'une réflexion solipsiste même au sens le plus critique, c'est-à-dire d'une réflexion centrée sur le moi transcendantal, sous quelque nom qu'on le désigne. Disons, en un langage plus concret : *je ne me soucite 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*. Ces êtres sont, à la lumière d'idées qui n'ont pas encore filtré dans le domaine obscur où nous avons tenté de nous frayer un chemin, j'aurai à dire qu'ils sont avant tout mes compagnons de route ou, pour prendre le terme anglais : *my fellow-creatures* (ici, pour une fois, la langue anglaise nous fournit une expression dont nous n'avons pas exactement l'équivalent ; il faudrait une périphrase pour en dégager le contenu à la fois humble et inépuisable.

DEUXIÈME LEÇON

EXISTENCE ET ÊTRE

Je voudrais aujourd'hui m'efforcer de pénétrer plus avant dans l'examen de ce qu'on a coutume d'appeler le problème ontologique. Sans doute il résulte assez clairement, je pense, de ce qui a été dit l'an dernier que ce problème est en réalité un mystère. Mais les mots « mystère ontologique » risquent malheureusement de dégénérer en une sorte de slogan pseudo-philosophique. Ici comme partout nous sommes exposés au danger de voir les mots et la pensée elle-même se flétrir, se corrompre, et un vigoureux effort de réflexion est nécessaire pour réagir contre cette fâcheuse possibilité.

Comme on l'a bien souvent noté ces derniers temps, et comme l'a rappelé en particulier Étienne Gilson dans son livre récent sur *L'Être et l'Essence*, nous avons d'abord à tenir compte de difficultés qui résident dans le vocabulaire lui-même. Ces difficultés ne sont pas tout à fait les mêmes en anglais qu'en français, mais elles ne sont sûrement pas moindres.

En français, le mot *être* présente ce grave inconvénient d'être amphibologique, puisqu'il est à la fois substantif et verbe. Afin de dissiper cette équivoque, les philosophes qui s'inspirent de l'ontologie heidegger-

rienne ont tenté d'introduire le mot *étant*, pris substantivement. Il paraît actuellement bien douteux que ce mot l'*étant* puisse devenir courant chez les philosophes. Pourtant Gilson signale qu'un auteur du xviii^e siècle, Scipion du Pleix, intitulait le deuxième livre de sa métaphysique : « Qu'est-ce que l'étant? » Les philosophes, dit-il, ont tiré ce mot *étant* à l'usage d'un pur nom, le prenant simplement et absolument pour « celle que chose que ce soit », pourvu qu'elle soit réellement, vraiment et de fait, comme : Ange, Homme, Métal, Pierre, etc. Mais en français, c'est le mot *être* qui a prévalu même dans ce sens, et d'après Gilson on en pourrait conclure, semble-t-il, que c'est le sens verbal qui, finalement, l'a emporté. Malgré tout, l'équivoque subsiste; lorsqu'en français je demande : « Qu'est-ce que l'être? », est-ce que je veux dire simplement : qu'est-ce qu'être? c'est-à-dire que le fait d'être? ou bien au contraire, est-ce que, par le mot *être*, je désigne au fond l'étant? Si nous prenons les termes latins, nous dirons : « Est-ce que la recherche porte sur l'*esse* ou sur l'*ens*? » En anglais, il faut bien reconnaître que l'équivoque est plus gênante encore, le mot *being* correspondant exactement à *ens* ou à ce que j'ai appelé en français l'*étant*. Mais alors il devient très difficile, sauf par l'adjonction d'un autre mot tel que *fait* ou *acte* de désigner le *esse* proprement dit, et ceci tient au fait purement grammatical, que le participe présent joue dans la langue anglaise le même rôle que l'infinitif pris substantivement en grec ou en allemand, par exemple.

Je ne puis m'empêcher de croire que cette équivoque ou cette amphibologie a des racines profondes. On serait porté à croire que la pensée tend à se détourner de plus en plus de cette recherche, la plus métaphysique de toutes, qui consiste à se demander ce que veut dire *être* ou encore ce qui fait qu'un être est un être.

On aura, à vrai dire, toujours la ressource de pré-

tendre que, si nous nous détournons spontanément de cette recherche, c'est qu'elle est bien la plus vaine qui soit. Seulement que signifie au juste le mot *vain* dans ce cas particulier? Veut-on parler d'inutilité en un sens tout pragmatique? Mais il est trop clair que ce n'est pas là une considération susceptible de retenir le philosophe. Faudrait-il alors creuser plus profondément et dire qu'une sorte d'interdiction pèse sur une telle entreprise, qu'elle constitue une tentative d'empirement dans un domaine qui doit demeurer inaccessible à la créature en tant que telle? A vrai dire, je ne suis pas absolument certain qu'il n'y ait pas là, en fin de compte, quelque vérité; cependant, comment le philosophe pourrait-il se résoudre à admettre à l'origine de sa recherche que cette sorte d'écrêtement : *Entrée interdite* soit placé sur son chemin? Comment pourrait-il se dispenser de chercher à éclairer ce qui définit l'étant comme étant?

Il est bien clair tout d'abord qu'il ne s'agit point d'un prédicat ordinaire, peut-être même pas d'un prédicat du tout, et qu'il faut pour le moins recourir à l'idée aristotélicienne des transcendantaux. La réflexion philosophique la plus élémentaire suffit à montrer que *être* ne peut pas être une propriété puisque c'est ce qui rend possible l'existence d'une propriété quelle qu'elle soit; cela même faute de quoi aucune propriété ne peut être conçue. Encore faut-il se garder, bien entendu, de l'espèce de schème d'après lequel l'être serait en quelque façon antérieur aux propriétés. Rien ne peut être plus fallacieux que l'idée d'une sorte de nudité préalable de l'être que des qualités ou des propriétés viendraient ultérieurement *habiller*.

Observons d'autre part que la plus intime connexion doit être établie entre l'être pur et simple et l'être de la copule, le verbe du jugement de prédication, sans même qu'il y ait lieu de faire intervenir ici la distinction quelque peu vétuste entre jugement analytique et

jugement synthétique. Si je dis par exemple : cette pierre est pesante, ou cette pierre est blanche, ce ne sont là que des spécifications de l'affirmation globale : cette pierre est. Peut-être même pourrait-on dire que le jugement de prédication est une certaine vue prise sur la réalité indécomposable de la pierre, cette vue se transposant au plan de l'affirmation logique. Rappelons-nous d'ailleurs toujours qu'on ne saurait trop se méfier des exemples qui figurent dans les traités de logique et où les propositions, isolées de leur contexte, perdent leur accent et leur sens propre, c'est-à-dire tout ce qui dans la réalité concrète se traduit par l'intonation. Si par exemple je dis, soulevant un meuble : ce meuble est lourd ! c'est là une proposition exclamative. L'exclamation est partie intégrante de mon dire. Je ne veux pas du tout dire simplement : ce meuble a un poids, mais probablement : ce meuble pèse plus lourd que je ne l'aurais cru, j'ai de la peine à le soulever. Il est infiniment rare que, dans la vie concrète de la pensée, j'aie à énoncer ce qu'on pourrait appeler une affirmation d'être, sauf peut-être là où un être a surgi, a fait son apparition dans le monde, on peut penser à une naissance ou à l'achèvement d'une œuvre d'art. L'affirmation prend alors l'aspect d'une sorte de salut, comme si je m'inclinais devant quelque chose. Et bien sûr il y a un autre exemple unique et sur lequel nous aurons à revenir longuement et qui n'est autre que l'affirmation portant sur l'être même de Dieu ; de quelque façon d'ailleurs que cette pensée s'énonce audiblement, il se peut que je me dise effectivement à certains moments, et même peut-être constamment si je suis un mystique : Dieu est. Mais ce que nous discernons immédiatement, et ce que nous verrons plus nettement encore par la suite, c'est que cette affirmation se situe par delà tout jugement de prédication, et il y aura même lieu de se demander plus tard dans quelle mesure peuvent être prises sur

l'être même de Dieu les vues partielles qui sont au contraire toujours possibles là où il s'agit d'une réalité particulière et désignable, c'est-à-dire d'un *ceci*.

Mais d'autre part ne venons-nous pas d'employer le mot être dans le sens même d'existence, en particulier lorsque nous avons évoqué une naissance ou l'apparition d'une œuvre d'art ? Or, cette question du rapport de l'être et de l'existence qui m'a toujours occupé et je puis dire toujours troublé, le moment est venu de l'aborder de front dans ces leçons, et il faudra au moins réussir à trouver des positions dépourvues d'ambiguïté (ne disons pas des définitions, car nous sommes ici sans doute au delà du définissable). Je note que Gilson, au moins lorsqu'il parle de saint Thomas d'Aquin, semble n'avoir aucun scrupule à identifier l'être et l'exister puisqu'il traduit la formule : « *Ens dicitur quasi esse habens* : l'être est ce qui a l'exister. » « Ce n'est pas sans raison, ajoute-t-il, que ce qui possède l'exister (*Esse habens*) prend le nom d'être (*ens*) ; en effet, le terme même d'être dérive de celui qui désigne l'acte d'exister (*esse*). Ainsi que le dit saint Thomas : « *Hoc nomen ens impositur ab ipso esse.* » Entendons par là que le terme d'*ens*, qui signifie directement et principalement la chose (*res*), consigneifie pourtant toujours l'acte d'exister. L'ontologie qui porte sur l'être ainsi conçu repose donc d'abord et nécessairement sur l'assise solide des essences saisies par leurs concepts et formulées par leurs définitions, mais elle visera toujours dans l'essence conceptualisable l'acte d'*esse* qui n'est pas conceptualisable et que signifie l'acte de jugement. C'est pourquoi le jugement seul, qui dit ce qui est et ce qui n'est pas, atteint finalement la vérité des choses. Il atteint leur vérité parce que, dans et par les essences, il atteint les actes d'exister. »

Sans prendre d'emblée position pour ou contre cette conception, il me semble nécessaire de nous remettre

en présence de ce qui a été dit ici l'an dernier au sujet de l'existence proprement dite. Rappelons-nous d'abord la distinction cruciale que j'ai cherché à instituer entre existence et objectivité. Nous aurons ensuite à nous demander quelle répercussion cette distinction peut exercer sur la question de l'être telle que nous l'abordons aujourd'hui. « Plus on mettra l'accent sur l'objet comme tel », écrivais-je dans l'article *Existence et Objectivité* qui parut en 1925 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* », sur les caractères qui le constituent en tant qu'objet et sur l'intelligibilité dont il faut qu'il soit lesté pour donner prise au sujet qui lui fait face, plus on sera conduit à laisser au contraire dans l'ombre son aspect existentiel. « Ce qui sera délibérément laissé de côté, ce sera le mode suivant lequel l'objet est présent à celui qui le considère ou, ce qui revient au même, la mystérieuse puissance d'affirmation de soi grâce à laquelle il se dresse devant un spectateur. Ce sera plus profondément encore la question de savoir comment il peut se faire que cet objet ne soit pas seulement un spectacle inarticulé, mais possède aussi le pouvoir d'affecter de mille façons l'être même de celui qui le contemple et le subit. Cette présence sensible de la chose qui, si elle ne se confond pas avec son existence, apparaît du moins à une réflexion non prévenue comme sa manifestation, sa révélation la plus immédiate : voilà ce qu'une philosophie, tournée à la fois vers les idées et vers les objets, tendra nécessairement à escamoter. » En relisant ce texte j'y relève une certaine hésitation, un certain vacillement : « La présence sensible de la chose qui, si elle ne se confond pas avec son existence, apparaît du moins comme sa révélation la plus immédiate ». Qu'est-ce à dire ? Il semble que par cette réserve soit maintenue une sorte d'écart ou d'intervalle entre quelque chose qui serait l'être de l'existence et ce qui serait simplement son apparaître. Mais

j'avoue que je répugnerais aujourd'hui à maintenir cette opposition. Il me semble au contraire que penser l'existence c'est en dernière analyse penser l'impossibilité d'opposer ici l'être et l'apparaître, et cela parce que l'aspect existentiel est lié indissolublement — j'ai été amené à le voir de plus en plus clairement par la suite — à ma condition d'être non seulement incarné, mais itinérant, d'Homo Viator. Ce que je reconnais, ou ce que je salue comme existant, je le reconnais du même coup comme devant un jour n'exister plus — au sens où moi-même je n'existerai plus. Ceci est particulièrement clair pour les choses liées à la vie humaine : la maison où est née telle personne n'existe plus elle a été démolie à telle date, il n'y a plus à sa place que des éléments dispersés à l'infini, une poussière.

Mais ceci est déjà en réalité beaucoup moins simple qu'il ne le paraît au premier abord. J'ai cherché à montrer l'an dernier que l'*existant*, qui est comme le repère central auquel se réfèrent tous les jugements d'existence que je peux être amené à énoncer, c'est mon corps considéré non seulement en tant que corps, en tant que chose corporelle, mais en tant que bien, ou encore en tant que présence massive et globalement éprouvée qui ne se laisse par conséquent pas réduire — ce qui serait au contraire le cas des objets en tant que purs objets de savoir — soit à un simple aspect, soit à une coordination d'aspects liés entre eux ; on pourrait encore exprimer ceci en disant que mon corps est doté d'une épaisseur vécue, et pour autant que les autres choses sont évoquées par moi comme existantes je leur confère par analogie une épaisseur du même ordre. Mais la complication tient ici à cette sorte d'irréductible dualité en vertu de laquelle l'existence est à la fois une chose et en quelque façon plus qu'une chose. Bien entendu ceci est vrai avant tout de mon corps ou du corps d'autrui. Pour préciser, remarquons que mon corps, dans la mesure où il est sujet

aux accidents, peut être et doit être traité essentiellement comme une chose; il en est de même, pour prendre une illustration hélas contemporaine, dans la mesure où il peut être manipulé et malmené par des tortionnaires. Mais il faut ajouter aussitôt que, dans la mesure où ces accidents lui arrivent, où ces traitements inhumains lui sont infligés, il se présente comme essentiellement muni d'un centre ou comme étant un centre, expressions qui n'auraient aucun sens si on les appliquait à une chose qui ne serait qu'une chose.

Dans ces conditions, l'emploi des mots : *n'exister plus*, pose un problème difficile; sans doute la chose détruite, ou disloquée, ou pulvérisée n'existe plus; seulement, au sens le plus profond du mot, a-t-elle jamais existé? Ne serait-on pas après tout en quelque manière fondé à dire que c'est le pseudo-existant, c'est-à-dire la chose qui n'est que chose, qui a été fallacieusement assimilé à mon corps — qui est seul susceptible de ne plus exister? Mais alors comment la question se pose-t-elle pour l'existant type? Que voulons-nous dire quand nous disons que Victor Hugo ou Napoléon n'existe plus? En toute rigueur nous voulons dire que, si nous réduisons Victor Hugo ou Napoléon à un certain appareil qui a fonctionné à une certaine époque, cet appareil ne fonctionne plus, il ne subsiste même plus, au sens où une voiture hors d'usage et envoyée à la ferraille effectivement ne subsiste plus.

Je me suis servi à dessein du terme d'appareil. En usant de ce mot nous restons dans le domaine des objets ou encore de ce que j'ai appelé des choses. Mais nous avons vu l'an dernier que mon corps en tant que présence ne se laisse justement pas réduire à mon appareil, à mon instrument. Je suis mon corps, avons-nous dit, au lieu que je ne suis pas ma bêche ou ma bicyclette. Mais il est infiniment douteux que, si nous considérons concrètement Victor Hugo ou

Napoléon, c'est-à-dire si nous ne pratiquons pas la grossière réduction que j'ai dite, il y ait un sens quelconque à dire que Napoléon ou Victor Hugo n'existe plus.

La conclusion difficile et paradoxale qui se dégage de cette analyse dont je ne contesterai d'ailleurs pas le caractère déconcertant, c'est que 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.

Mais alors, ne commençons-nous pas, dans cette perspective, à nous reconnaître dans la question si embarrasante qui se posait à nous et qui portait sur les rapports de l'être et de l'existence? Il semble bien que ce soit justement l'ambiguïté foncière de l'existence qui rende ce problème si difficile. Pour autant que nous visons l'existence de la chose en tant que chose, cette existence qui est déjà comme tout obscurcie par la menace du *n'exister plus*, il ne faut certaine-

ment pas dire que cette existence-là est du non-être, ce qui à mon sens ne veut rien dire du tout, mais plutôt qu'elle est à *peine* de l'être, qu'elle est comme en rébellion contre les exigences dont le mot être est en quelque sorte porteur, exigences dont nous aurons à prendre de plus en plus clairement conscience par la suite. Mais si au contraire nous remontons la pente, l'existence nous apparaîtra comme devant à la limite se confondre avec l'être dans son authenticité. J'ose espérer que ceci s'éclairera ultérieurement, mais une remarque latérale peut, me semble-t-il d'ores et déjà, contribuer à clarifier ces pensées. Attachons-nous à la pensée de quelque chose qui, au sens usuel du mot, n'existe plus : peut-être un jardin détruit, sur l'emplacement duquel on a construit un immeuble à six étages. N'est-il pas manifeste que, même ici, on ne peut en aucune façon parler de non-être en un sens radical? Si paradoxal que ceci puisse sembler, du moment que je peux dire de ce jardin : il n'existe plus, c'est qu'en un certain sens il *est* encore. Dira-t-on : vous jouez sur les mots? ce n'est pas le jardin qui est encore, c'est une certaine image que vous en avez gardée; mais on ne saurait être trop en garde contre les confusions que recèle ici le terme d'image. On a toujours une tendance à se représenter l'image comme une sorte de simulacre existant; mais l'idée de simulacre implique que quelque chose avait été matériellement formé à la ressemblance de; l'image du jardin détruit en ce sens *n'est* pas un simulacre. Sans doute est-elle une certaine manière pour le jardin de subsister. En moi? Faisons bien attention, ici encore les pires confusions nous guettent : je tends à me penser moi-même comme une sorte d'armoire ou de tiroir où le simulacre subsisterait. Mais il semble bien que toutes ces figurations doivent être rejetées à la fois.

Il m'est impossible de ne pas évoquer ici deux des textes les plus beaux de la littérature contemporaine,

je veux dire la 9^e Élégie de Duino, de Rilke et le commentaire que lui-même en a donné dans la lettre à Witold Hulewicz qui date, semble-t-il, du 13 novembre 1925 et qui figure au n° 108 dans l'édition de l'Usel Verlag des *Briefe aus Muzot* : « 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.

Mais ne serait-ce pas justement ici que se situe l'articulation de l'existence et de l'être?

Ce qui apparaît d'autre part très clairement ici, en particulier si l'on se reporte à la métaphore dont j'ai usé plus haut, c'est que la liberté intervient justement à la jointure de l'être et de l'existence. Seul un être libre peut résister à cette sorte de pesanteur qui tend à entraîner l'existence en direction de la chose, de la mortalité inhérente à la chose. Sans doute n'est-ce même pas assez dire, sans doute est-ce par cette résistance même que la liberté se définit.

Cette interprétation présente à mes yeux le grand avantage d'écarter l'idée rudimentaire et même philosophiquement fautive, d'après laquelle l'existence pourrait être considérée comme une modalité de l'être. Cette façon de s'exprimer aurait d'ailleurs le très grave inconvénient d'impliquer l'idée que l'être est un genre. Mais ceci est proprement insoutenable. En outre, si l'on voyait dans l'existence une spécification de l'être, il faudrait admettre que la non-existence, disons si l'on veut que l'absence est une autre spécification de l'être. Mais ce serait là une figuration absolument défor-

mante de rapports en réalité tout autres. L'absence ne peut être appréhendée en quelque façon comme mode de l'être que par l'existant, en liaison avec sa propre existence et comme du fond de celle-ci. Ceci revient à dire que l'existence et la non-existence ne peuvent pas être traitées comme des termes susceptibles d'être, si j'ose dire, synoptisés dans un tableau. Toute synopsis implique d'ailleurs une extériorité du *regardant* par rapport au *regardé* qui est ici proprement impensable. Mais sans doute ceci pourrait-il être montré encore autrement. Si l'on ne verse pas dans l'erreur de traiter l'être ou l'existence comme des qualités, on risquera d'être conduit à penser que l'existence est comme une spécification d'un acte fondamental qui serait l'acte d'être. Mais sur cette voie les difficultés pourraient bien s'accumuler au point de devenir insurmontables.

Pouvons-nous être absolument certains que les mots : *acte d'être* ne sont pas en quelque façon contradictoires? De quelque manière qu'on définisse le mot acte, il est évident que je ne puis parler de l'acte d'être que si je renonce à concevoir rien qui ressemble à un sujet, à un *qui* accomplissant cet acte; car il faudrait bien que ce sujet lui-même *fût*, ce qui nous renverrait à un être antérieur à l'acte d'être. Il faudrait donc poser en principe que l'acte d'être c'est ce sujet même, mais se créant en quelque façon lui-même. Admettons qu'il soit vraiment en notre pouvoir de penser cette création de soi par soi. Il ne semble pas qu'il y ait rien là qui puisse être regardé comme susceptible de se spécifier selon des modes diversifiés dont l'un serait ce que nous appelons l'existence.

Mais il est temps, semble-t-il, d'abandonner ce champ assez stérile de spéculations pour se référer, comme nous avons toujours tenté de le faire jusqu'ici, à l'existence appréhendée concrètement. La question qui doit nous préoccuper, au point où nous sommes parvenus, consiste à savoir si je peux en quelque façon

m'expérimenter comme *étant* dans un sens qui n'est pas celui où je peux me saisir comme *existant*. De prime abord la question paraît obscure. Elle ne me semble prendre une signification tant soit peu claire que si l'on met l'accent sur l'étymologie même du verbe *exister*, c'est-à-dire sur le fait qu'*exister* c'est émerger, c'est surgir. Mais il est clair que si je peux soit me dresser en quelque sorte pour me rendre plus distinct des autres, je peux aussi me tourner vers l'intérieur, et c'est ce qui arrive dès le moment où je me recueille. Mais il semble bien que cet acte soit lié au pressentiment d'une réalité qui serait mienne, ou peut-être plus exactement, qui me fonderait en tant que moi-même et dont par ce mouvement de conversion je m'approcherais sans pouvoir pleinement coïncider avec elle. S'il est vrai que je constate mon existence, mon être ne peut au contraire être pour moi objet de constatation. On serait tenté de dire qu'entre moi et mon être, il y a toujours un intervalle, que je peux à vrai dire réduire, mais que, du moins en cette vie, je ne puis espérer combler. Il me plaît de citer ici un texte important du *Dialogue avec André Gide* de Charles Du Bos. Celui-ci part « d'une foi qui même au sein de l'incrédulité religieuse », dit-il, « n'a jamais été ébranlée : la foi en l'existence de l'âme d'une part, et de l'autre du constant survol de cette âme par rapport à tous les états et à toutes les manifestations du moi, le sentiment si mystérieux de la présence et de la distance tout ensemble de l'âme à chaque heure de notre vie, voilà ce qui ne me quitte jamais ». La présence et la distance tout ensemble : c'est bien cette sorte de contradiction effective qui permet de définir mon rapport à mon être. Car ce que Du Bos appelle ici l'âme, c'est bien en réalité mon être, et inversement on ne voit pas comment cet être que nous tentons d'approcher ici pourrait ne pas être qualifié d'âme. Mais s'il en est ainsi, on voit aussitôt avec quelle

prudence doit être abordée l'affirmation : je suis — cette affirmation qui, chez Descartes, parce qu'il a cru pouvoir la valider une fois pour toutes, est en quelque façon proclamée. Mais je dirais bien plutôt quant à moi qu'elle ne doit pas être proférée sur le ton de l'outrecuidance et du défi, mais plutôt murmurée sur un ton qui est à la fois celui de l'humilité, de la crainte et de l'émerveillement. De l'humilité, dis-je, car après tout cet être, nous le verrons de plus en plus clairement, ne peut que nous être accordé, c'est une grossière illusion de croire que je puis me le conférer à moi-même; de la crainte, car je ne puis même pas être tout à fait sûr qu'il ne soit pas, hélas, en mon pouvoir de me rendre indigne de ce don au point d'être condamné à le perdre si la grâce ne vient pas à mon aide; de l'émerveillement enfin, parce que ce don porte avec soi la lumière, parce qu'il est lumière.

TROISIÈME LEÇON

L'EXIGENCE ONTOLOGIQUE

Si nous considérons la relation de l'être et de l'existence dans la perspective privilégiée que nous avons adoptée au terme de la dernière leçon, nous sommes amenés à reconnaître qu'elle est non seulement irréductible mais enveloppée d'ambiguïté. Nous observerons aussi qu'il serait certainement inexact de donner de cette relation une interprétation proprement finaliste et de dire : mon existence est en vue de l'être, j'existe pour être; même si, comme c'est probable, cette proposition n'est pas totalement dépourvue de vérité, elle constitue une schématisation beaucoup trop indigente d'une vérité infiniment plus riche, d'une vérité inépuisable, comme tout ce qui touche à l'être. L'existence ne peut en aucun cas être réduite à un moyen ou à un ensemble de moyens; elle se présente en réalité comme impliquant et aussi dépassant tout ce à quoi on prétendrait la réduire. Mais ce n'est pas tout. Nous l'avons entrevu déjà, plus mon existence affecte un caractère *inclusif*, plus l'intervalle qui la sépare de l'être tend à se rétrécir, en d'autres termes plus je suis. Ceci revient à dire qu'on ne peut en aucune manière concevoir l'être comme coupé de l'existence, au lieu que nous sommes presque fatalement exposés à nous

LIVRE II

FOI ET RÉALITÉ

GABRIEL MARCEL

LE MYSTÈRE DE L'ÊTRE

Nouvelle Edition

Avant-propos de Vaclav Havel

Notes et annexes
sous la direction de Jeanne Parain-Vial

Association Présence de Gabriel Marcel
1997

La joie de reconnaître,
et celle de découvrir.

Paul Ricœur

Couverture : Photo Jean-Marie Marcel.

Association *Présence de Gabriel Marcel*
Secrétariat : 21, rue de Tournon
F 75006 Paris

© Droits de traduction et de reproduction
réservés pour tous pays.
1997

PROIST, I, 114	THOMAS ST., II, 25
RAMUZ, I, 53	TOLSTOI, I, 78, 97, 173
RILKE II, 31	VANGOGH, I, 173-174
ROYCE, I, 85	VERMEER, I, 139, 150
SARTRE I, 175, 215 ; II, 12, 13, 85, 89	WAEHLENS, I, 67
SCHELLING, II, 144	WAGNER, II, 70
SPINOZA, I, 60 ; II, 159, 183	WAILL, I, 53
STRAVINSKY, I, 153	WHITE Stewart, II, 158
THIBON, I, 34, 35	WHITEHEAD, I, 7

TABLES DES MATIÈRES

LIVRE I

Avertissement	1
Avant-Propos	5
I. Introduction	7
II. Le Monde cassé	25
III. L'exigence de transcendance	47
IV. La vérité comme valeur. Le milieu intel- ligible	67
V. Réflexion primaire et réflexion seconde Le repère existentiel	91
VI. Le sentir, comme mode de participation	119
VII. L'Être en situation	141
VIII. « Ma Vie »	163
IX. Le sens de « Ma Vie ». Identité et pro- fondeur	187
X. La présence comme mystère	213

LIVRE II

I. Qu'est-ce que l'Être ?	5
II. Existence et Être	21
III. L'exigence ontologique	35

III. Légitimité de l'Ontologie	53
IV. L'exigence de transcendance	53
V. Opinion et Foi	69
VI. Prière et humilité (La conscience orante)	85
VII. Liberté et grâce	109
VIII. Le témoignage	127
IX. La mort et l'espérance	147
X. Conclusion	167
Errata	189
Notes	191

ANNEXES

Annexe I. 7 lettres de 1951 : H. de Lubac, Etienne Gilson, Roger Munier, H. Bouillard, P. Riceur, H. Urs von Balthasar	209
Annexe II. 4 articles de 1951 : Etudes, Gaston Fessard. <i>Revue des Sciences religieuses</i> de Strasbourg : G. Le Maître. <i>The Observer</i> : Edwin Muir. <i>Dublin Review</i> : J.H. McMillan	218
Annexe III. Complément de la N. 6 Théâtre et philosophie : Préface de G.M. au <i>Seuil Invisible</i> (1914) et texte de Roger Troisfontaines	229
Annexe IV. Complément de la N. 22. Controverse. Le corps et l'amour. Un texte de Julian Marias	237
Annexe V. Complément de la N. 26. Mauvaise foi, vérité, liberté, <i>in concreto</i> . Texte de G.M.	241
Annexe VI. Complément de la N. 42. Le temps et l'incarnation. Lettre de G.M. à John Vigorito	243

Annexe VII. Complément de la N. 49. Présence et Immédiat. Extraits d'une lettre de G.M. à J.P.-V. Texte de G.M.	245
Annexe VIII. Complément de la N. 64. Fidélité créatrice. Lettre de G.M. du 11 juin 1971	248
Annexe IX. Complément de la N. 56. Extrait du <i>Journal</i> de Charles du Bos	251
Index des noms de personnes	255

