

Gabriel MARCEL

**PRÉSENCE
ET
IMMORTALITÉ**

Présence de Gabriel Marcel

« Il m'est souvent arrivé de concentrer mon attention sur ces mots : *mon système* ou *ma philosophie*, et d'être saisi d'une sorte d'effroi en présence de leur caractère dérisoire. » L'horreur du système est le commencement de la vraie philosophie. « Aucun philosophe digne de ce nom n'a pu, je pense, appréhender sa propre doctrine comme apanage ou comme possession, si ce n'est au cours de polémiques, où il la voyait prise à partie et où il avait à la défendre comme on défend sa peau. Mais il faudrait se demander si, à partir du moment où elle est ainsi traitée comme un avoir, une philosophie ne se dégrade pas, ne se mue pas en son propre cadavre. » Gabriel Marcel, on le voit, répugne à la pensée figée, à la réponse irrévocable qui annule et tue l'interrogation.

Ce livre, *Présence et immortalité*, contient des pages de son *Journal métaphysique* ainsi que deux textes, l'un sur les caractères généraux de sa pensée, l'autre sur les prémices existentielles de l'immortalité. C'est principalement sur l'existence quotidienne, le péché et la mort, une suite de réflexions prises et reprises à la manière d'un thème musical. L'inquiétude n'en est pas absente, car si la philosophie tend universellement à l'instauration d'une certaine paix intérieure, d'une certaine harmonie, celles-ci ne sauraient être données à l'origine. L'aspiration vers elles s'éprouve comme une nostalgie, c'est-à-dire comme une inquiétude. « Être inquiet, c'est chercher son centre. »



Présence de Gabriel Marcel

ISBN : 2-9512139-4-8



GABRIEL MARCEL

de l'Institut

PRÉSENCE
ET
IMMORTALITÉ

Avant-propos de E.M. Cioran

Livres disponibles

- *Journal métaphysique*. Paris, Gallimard.
- *Essai de philosophie concrète*. Paris, Gallimard (coll. Folio).
- *L'existence et la liberté chez Jean-Paul Sartre*. Présentation de Denis Huisman. Paris, Vrin, 1981.
- Sumiyo TSUKADA : *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*, préface de J. Parain-Vial. Paris, Vrin.

En librairie ou directement à l'Association (prix libraires)

- *Le mystère de l'être* : 150,00 FF.
- *Homo Viator* : 150,00 FF.
- *L'homme problématique. Position et approches concrètes du mystère ontologique* : 110,00 FF.
- *Entretiens Paul Ricœur – Gabriel Marcel* : 80,00 FF.

L'Association peut fournir également

- *Être et avoir* : 150,00 FF.
- *Les hommes contre l'humain* : 150,00 FF.
- Jeanne PARAIN-VIAL, *Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilleur, L'Age d'homme* : 110,00 FF.
- Le CD des *Mémoires* de Gabriel Marcel : Compagnons d'Orphées, 8, rue Delambre. F-75014 PARIS : 150,00 FF.

1^{re} édition : Flammarion 1959

© pour tous pays : Association Présence de Gabriel Marcel

21, rue de Tournon

F-75006 Paris

Tél. : 01 43 26 84 32

Fax : 01 43 54 53 42

e-mail : gmarcel@edirof.fr

SOMMAIRE

E.M. Cioran. Avant-propos	5
<i>Avant-propos de 1959</i>	9
Mon propos fondamental (1937)	11
Journal Métaphysique (1938)	27
» » (1939)	36
» » (1940)	42
» » (1941)	54
» » (1942)	58
» » (1943)	73
Présence et Immortalité (1951)	179
<i>Errata</i>	195
<i>Index des noms de personnes</i>	197

Paris, 24 avril 1939.

Ce que j'ai vu clairement ce matin, c'est l'ambiguïté foncière de ce que j'appelle *ma vie*, selon que je la traite comme suite de moments ou d'événements ou comme quelque chose qui est susceptible d'être donné, sacrifié ou perdu. Peut-être est-ce seulement en ce second sens qu'on peut accorder une signification à l'idée d'immortalité.

Ma vie, au premier sens, apparaît comme étant limitée, comme occupant un intervalle entre deux dates, comme fournissant la matière d'une chronologie. Elle peut à certains moments me devenir assez extérieure à moi-même pour que je la regarde ainsi, pour que je m'attriste par exemple, en pensant que ces événements ont été peu nombreux. J'en viendrai alors à les considérer comme des îlots, séparés par des vides. J'envisagerai mon avenir du même point de vue ; les événements qu'il me reste à vivre sont sans doute moins nombreux que ceux que j'ai déjà vécus. Pour autant que je me retire ainsi de ma vie pour la constater, je dirai qu'elle se cadavérise. De cette vie, c'est justement la vie qui se retire.

Si maintenant je réintègre ma vie comme on réintègre un domicile, je me retrouve engagé *dans* et tendu *vers*. Engagé dans quoi ? Tendu vers quoi ? Il n'est facile de répondre à ces questions que dans la mesure où je poursuis un certain travail créateur pour lequel je me sens à quelque degré indispensable. Ce travail créateur peut bien entendu présenter des aspects très divers.

Mais il faut remarquer qu'à la limite, il peut se dégrader de deux manières :

1° en besognes accomplies au jour le jour, plus ou moins automatiquement ;

2° en intérêt pris aux événements qui se déroulent comme un roman feuilleton : le monde appréhendé comme film.

Ici et là on n'est plus séparé du désespoir que par une cloison pelliculaire, puisqu'on éprouve sa propre vie comme inutile, comme irréaliste ou comme absente. Le désespoir, à condition qu'il se réfléchisse, peut d'ailleurs apparaître comme un moyen de récupération. Reconnaître cette absence, c'est en quelque façon la transmuier en présence.

Mais réintégrer effectivement ma vie, c'est l'éprouver à nouveau comme plénitude : négativement, cela veut dire que je cesse de l'assimiler à une succession d'épisodes plus ou moins négligeables ; si j'évoque maintenant tel ou tel de ces épisodes, il prendra une valeur, une épaisseur en fonction de cette plénitude retrouvée. Cela veut dire encore que je cesse de comparer ma vie à telle autre vie plus favorisée, plus remplie. La plénitude, c'est l'incomparable.

Mais n'est-il pas clair en même temps que plénitude est liée ici à consécration ? Une vie créatrice n'est telle que dans la mesure où elle est consacrée. Et d'autre part, c'est à partir de cette consécration même que le don de ma vie devient possible ; puisque ce don (qui d'un autre point de vue peut paraître contradictoire et même insensé) réalise seulement une étape de plus sur le chemin de la consécration. Refuser dans certaines circonstances extrêmes de donner ma vie, ce serait non la garder, mais la mutiler. C'est comme si le sacrifice était l'accomplissement même, comme si perdre ici était le moyen de sauver.

Cependant, il faut prévoir ici le retour offensif d'une réflexion purement critique : on conçoit bien que le sentiment de plénitude atteigne à son apogée dans l'acte par lequel l'homme s'engage tout entier en faveur de ce qu'il sert ; mais peut-on dire autrement qu'en jouant sur les mots qu'il sauve par là en réalité ce qu'il semble perdre ? Ce sentiment de plénitude ou de surélévation n'est-il pas une donnée toute subjective qui s'engloutit avec le sujet lui-même dans la mort ?

Il faudrait en réalité soumettre à une réflexion rigoureuse l'affirmation : je fais le sacrifice de ma vie pour que... Il est certain que l'expression est inadéquate, et qu'elle tend à établir ou paraît présupposer un rapport à peu près inintelligible entre « Je » et

« ma vie », puisque celle-ci semble être assimilée à un avoir auquel je renoncerais. Il y a là un mode de représentation secondaire ou adventice et déformant. Dans cet acte, ma vie est réellement sujet ; elle se consacre en se sacrifiant. Il faut d'ailleurs observer — et c'est capital — que dans la mesure où cet acte se réfléchit, il tend à se dénaturer. Il est extrêmement rare que le sacrifice absolu prenne ainsi conscience de soi, ou plus exactement en prenant conscience de soi, il risque d'irradier une sorte de littérature qui l'altère.

La réflexion authentiquement philosophique, ici comme ailleurs, est tenue de retrouver l'acte lui-même en-deçà de cette végétation qui risque de le recouvrir.

On peut dire encore que ma vie, lorsque je la sacrifie, n'est pas *quelque chose* que j'abandonne pour obtenir autre chose. Elle est si l'on peut dire, le contraire même de quelque chose, de ceci ou cela ; elle est tout, ou se présente comme étant tout. Ici cependant, une antinomie semble surgir. Il faut bien qu'il y ait quelque chose en dehors de ce tout, quelque chose qui doit être sauvegardé à tout prix, autrement le sacrifice serait sans objet. Cette « autre chose » est posée par moi comme absolument réelle, la réalité en est même mesurée par l'ampleur du sacrifice que je consens pour qu'elle soit sauvée. Ce sacrifice devient donc le témoignage que j'offre à cette réalité traitée comme indépendance de moi ; c'est ma façon de l'attester. La mort prend donc ici un sens ou son sens à la fois en tant qu'elle est pensée comme absolue et qu'elle est d'autre part niée au profit d'une réalité qu'elle est incapable de réduire. A la racine du sacrifice absolu, on trouve, disons non seulement un « Je meurs », mais un « toi, tu ne mourras pas », ou encore un « parce que je meurs, tu seras sauvé », ou plus rigoureusement, « ma mort accroît tes chances de vie ». Il semble bien en effet que le sacrifice ne prenne son sens que par rapport à une réalité susceptible d'être menacée ; c'est-à-dire une réalité donnée historiquement et par conséquent exposée aux forces de destruction qui s'exercent sur tout ce qui dure.

Ici encore l'objection subjectiviste sera à examiner de près. On dira en effet, le sacrifice atteste seulement la valeur que le sujet attache à quelque chose qui en soi n'est peut-être aucu-

nement une réalité. Le patriotisme ne prouve pas la réalité de la patrie.

Il y a ici un nœud de difficultés, car il est hors de doute que l'acte héroïque tend à créer ou encore à confirmer dans l'être cela même à quoi il se suspend (comparaison avec les Martyrs dans l'histoire de l'Eglise).

Paris, 25 avril 1939.

Ce qui nous arrête ici, c'est une idée rigide et simpliste de la réalité objective conçue comme étant simplement à reconnaître et n'ayant aucunement besoin de nous.

Ce qui est plus intéressant, c'est de noter que d'un certain point de vue, le sacrifice absolu ne peut pas ne pas apparaître comme duperie. Comment ne pas remarquer que la réalité à laquelle je me réfère n'est telle que par rapport à un foyer d'évaluations qui coïncide avec ma vie et s'éteint si celle-ci s'anéantit ? Dès lors, l'illusion qui est à la base du sacrifice, consisterait à oublier cette dépendance et à traiter comme existant par soi ce qui est en réalité n'est que par rapport à moi. *Ma vie* est ici conçue comme une lanterne magique qui projette sa lumière sur des figures par elles-mêmes dénuées de relief et de couleur. Mais il est certain que si je me conçois comme étant le créateur d'un certain spectacle, il est absurde de me supprimer pour que ce spectacle continue.

Le sacrifice n'est donc susceptible d'être accompli que dans la mesure où la conscience cesse de se traiter comme centre de projection.

Le problème auquel je voudrais m'attaquer consisterait à se demander si une représentation phénoménologique de la mort comme absolue est compatible avec une position hyper-phénoménologique de l'immortalité. Position qui envelopperait évidemment l'affirmation de la Grâce, c'est-à-dire de soi comme accueilli, recueilli, ressuscité. Ce qui rend la position si aiguë, c'est le fait que le sérieux absolu de la mort, je l'ai dit, apparaît comme garantie suprême de réalité pour la Cause à laquelle le moi s'immole. Pour que ce sérieux absolu soit sauvegardé, il faut à tout le moins que je reconnaisse ignorer absolument ce qui en

moi est susceptible de survivre à cette épreuve radicale, il paraît même possible que ce que je préfère en moi, ce à quoi vont mes complaisances, soit destiné à sombrer sans retour. Dire que phénoménologiquement la mort doit être traitée comme un absolu, c'est me dénier toute possibilité de regarder au-delà ; d'anticiper quelque chose qui serait sans lendemain — une sortie du tunnel. Ceci tient au fait que ma mort ne peut être considérée par moi comme étant un événement. Elle n'est événement que pour les autres, en tant qu'elle est *sa* mort, non la mienne — et si je crois pouvoir l'anticiper, c'est en tant que je coïncide par l'imagination avec un autre pour qui elle sera « *sa* mort ».

Paris, 26 avril 1939.

Le sacrifice comme mesure mesurante, c'est-à-dire conférant sa grandeur à la réalité qu'il mesure.

Ma vie comme absolu phénoménologique, mais comme entretenant avec moi un rapport essentiellement ambigu. Car je ne la possède que dès le moment où elle cesse de me posséder. Je peux être livré à ma vie dans la nostalgie, le regret ou la convoitise.

Il faudrait examiner d'autre part comment toute épreuve, même en apparence purement subie, comme la maladie, peut être transmuée en sacrifice, c'est-à-dire offerte. Mais ceci est à creuser profondément ; ne pas se contenter d'un certain langage édifiant et tout fait.

Il y aura également lieu de dégager l'espèce de dialectique qui se poursuit au fond même de la notion d'absolu. Le mot notion est d'ailleurs ici impropre. Il est de l'essence de ma vie de pouvoir m'apparaître comme absolu : fondement d'un égoïsme radical, d'un solipsisme vécu ; ce qu'éprouvent les autres est alors pour moi comme n'étant pas, ou n'étant que du fantomatique par opposition à la substantielle réalité de mon plaisir ou de ma peine.

Paris, 30 avril 1939.

En relisant mes notes du 24 avril dernier, j'éprouve le besoin de souligner l'ambiguïté du mot *vie*. Si je me retire de ma vie

pour la considérer, je ne peux pas ne pas la voir comme un fleuve qui est destiné à se perdre dans la mort. De ce point de vue, il m'apparaît que tout est déjà perdu. C'est le vertige auquel j'ai fait allusion dans ma communication au Congrès International de Philosophie en 1937. C'est que je suis en présence de quelque chose qui se laisse aller, exactement comme un corps livré à la pesanteur ou comme une plume qu'emporte le vent. Tout travail, quel qu'il soit, tout effort est tendu au contraire dans une direction inverse. Tout travail remonte une pente, le long de laquelle on pourrait s'abandonner, c'est-à-dire se défaire. Nous sommes ici dans une zone de pensées proprement bergsoniennes. Il est impossible de ne pas voir que c'est seulement dans cette direction que la mystérieuse notion d'immortalité peut être *signifiante*.