

impacts

REVUE DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE L'OUEST

NOUVELLE SÉRIE 1974 N° 2

Gabriel Marcel: l'unité d'un témoignage

par Georges Cesbron.

Le 8 octobre 1973 disparaissait Gabriel Marcel, qui fut philosophe, homme de théâtre, critique littéraire. Sa pensée a toujours suscité le plus profond intérêt et continue à provoquer la recherche. M. Georges Cesbron a donné le 19 février 1974 à l'Université Catholique une conférence sur le témoignage de Gabriel Marcel, dont nous reproduisons ici l'essentiel.

Au début du mois de septembre dernier, un colloque réunissait à Cerisy-la-Salle (1) une trentaine d'amis français et étrangers de Gabriel Marcel. Depuis le 8 octobre, date de sa mort, les déclarations qu'il fit au cours de cette décade, prennent valeur de testament philosophique. Or, la plus constante et la plus catégorique portait sur l'unité de son œuvre considérée comme témoignage.

Une œuvre morcelée mais articulée autour de trois types de recherche :

- La philosophie : pour l'essentiel, *Journal Métaphysique* (1914-1923) avec en annexe l'article *Existence et Objectivité* de 1925, *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique* (1933), *Etre et Avoir* (1935), *Du Refus*

(1) On pourra, en attendant la parution des Actes du Colloque, se référer à l'article de Joël Bouëssée : « Gabriel Marcel, philosophe du cheminement » in *Question de* 2-1974, p. 69-75, qui résume et analyse les diverses interventions de la décade.

à *l'Invocation* (1940), *Homo Viator* (1944), *Le Témoignage comme localisation de l'existentiel* (1946), *Le Mystère de l'Etre* (1951), *Les Hommes contre l'humain* (1951).

- le théâtre : une trentaine de pièces dont *Le Seuil invisible* (1914), *Le Quatuor en fa dièze* (1925), *L'Iconoclaste* (1923), *Un Homme de Dieu* (1925), *Le Monde cassé* (1932), *Le Chemin de Crête* (1936), *Le Dard* (1936), *La Soif* (1938), *Rome n'est plus dans Rome* (1951), *Mon Temps n'est pas le vôtre* (1955).
- la critique littéraire : plus de quarante années de contribution hebdomadaire à des revues comme *Europe nouvelle*, *Sept*, *Temps présent*, *La N.R.F.*, *Les Nouvelles littéraires*.
- et, comme une sorte de conclusion ouverte, un texte de rétrospective et d'analyse sur son propre itinéraire : *En Chemin vers quel éveil ?* (1971).

Mais l'important n'est pas dans ce dénombrement. Il est ailleurs :

— *dans l'unité tout d'abord.*

G. Marcel n'est pas un auteur à double ou à triple vocation qui préférerait une partie de son œuvre à l'autre : c'est le philosophe lui-même qui, en Gabriel Marcel, reconnaissait sa pensée plus immédiatement et plus concrètement exprimée dans la partie dramatique sinon dans la partie critique de son œuvre que dans la partie théorique. La question « théâtre et philosophie » telle qu'il l'a exprimée bien des fois (au C.C.I.F. en 1952, dans ses *Entretiens avec P. Ricœur* en 1968, et au Colloque de Cerisy) est centrale, et, à la lettre, fondamentale dans l'histoire de sa pensée. Théâtre et Philosophie... que veut dire *et* ? G. Marcel a lui-même répondu par une image. « De mon œuvre, a-t-il écrit, je dirai assez volontiers qu'elle peut être comparée à un pays du type de la Grèce qui comporte à la fois une partie continentale et une partie insulaire. La partie continentale, ce sont les écrits philosophiques (...). La partie insulaire, c'est l'œuvre dramatique ». Suit une confidence de l'auteur sur « théâtre et philosophie » à l'instant même de l'acte créateur : « Je puis affirmer que

chaque fois que des personnages se sont imposés à moi non seulement dans leur relation réciproque, mais aussi, plus profondément, dans une certaine situation concrète, j'ai eu le sentiment de laisser derrière moi tout ce qui aurait pu, assez improprement d'ailleurs, être regardé comme mon système ». Tout est dans les mots : « se sont imposées » : les personnages ont leur vie propre, l'auteur est surpris par leurs actes, il a le sentiment d'être témoin plutôt qu'auteur, et voici que dans leurs façons d'exister il perçoit les schèmes d'une philosophie de l'existence. On comprend ainsi le titre du recueil qui ouvre de pareilles réflexions : *Le Secret est dans les îles* (1967).

— dans le témoignage ensuite.

« L'essence de l'homme ne serait-elle pas d'être un être qui peut témoigner » (*Etre et Avoir*, 140). « La philosophie est perpétuation d'un témoignage qui, à chaque moment, pourrait être oblitéré et renié. Elle est une attestation non seulement perpétuée mais créatrice... » (*ibid.*, 174). En un temps de son œuvre (*Etre et Avoir, Du Refus à l'Invocation*), Gabriel Marcel distinguait volontiers entre l'homo spectans et l'homo particeps. Le détachement du spectateur lui semblait « désertion, non pas idéale, mais réelle » (*Etre et Avoir*, 25), retraite pour une sorte d'auto-gestion égocentrique et totale. — En réalité, plus tard, dans les *Gifford Lectures*, conférences prononcées à l'Université d'Aberdeen en 1949-1950 et recueillies dans *Le Mystère de l'Etre* (1951), il nuancera sa distinction, conscient que le spectacle supérieur peut être contemplation, pur regard intérieur..., celui que Plotin appelait $\delta\psi\iota\varsigma\ \eta\ \epsilon\nu\delta\omicron\nu$, et qui n'est autre que la $\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\iota\varsigma$, la participation platonicienne où la liberté du spectateur est promue en liberté d'adhésion — Sur la valeur et la validité du témoignage, Gabriel Marcel ne variera pas, soit qu'il répète, comme au Colloque International de Rome (5-11 janvier 1972) sur le *Témoignage*, précisément, qu'il a « été amené à accorder au témoignage, à l'attestation une valeur non-subalterne, mais décisive » (*Actes du Colloque*, p. 532), soit qu'il atteste, comme à Cerisy, le 31 août 1973, qu'« après plus d'un demi-siècle il y a là comme la racine de [sa] pensée existentielle ».

Philosophie du témoignage donc ? Encore faut-il dire que l'association de ces deux mots « philosophie » et « témoignage » a quelque chose d'étrange et de suspect. Il semble qu'on ne les associe que pour marquer une limite que la philosophie ne saurait franchir. La philosophie commence où le témoignage finit ; et le témoignage se passe de philosophie. Chercher, problématiser, diviser les questions : telle est la tâche dont la philosophie s'enchant, qui le possède et lui suffit. Le témoignage relève d'un autre genre, de cette pauvreté radicale, en esprit et en vérité, qui, dans une connaturalité avec ce dont il témoigne, s'élève au-dessus de ce qui est pour rejoindre, au-delà de l'étant, la profondeur même de ce qui est. Certes, qu'une philosophie du témoignage — c'est-à-dire une philosophie qui demande à joindre à l'idée de l'absolu une expérience de l'absolu, une philosophie qui ne trouve ni dans l'exemple, ni dans le symbole, la densité de cette expérience — que cette philosophie soit impossible, Gabriel Marcel en est bien conscient. Il arrive pourtant que le philosophe, dans une audace qui transgresse délibérément la prudence qu'il s'impose, risque une affirmation qui, en l'engageant, fasse de lui, en faveur de l'être, une sorte de témoin. Entre une philosophie du savoir absolu et une philosophie du témoignage, qui est une herméneutique, une interprétation du témoignage, il a choisi. Tout ici paraît coïncider avec sa conversion de 1929, si l'on en croit ses entretiens avec P. Ricœur en 1968 : « Vous évoquez ce texte essentiel sur le mystère ontologique qui est postérieur à ma conversion : ma conversion est de 1929 et le texte en question est de 1932. Je crois qu'il n'est pas très facile de préciser quel a été le rapport entre cette sorte d'expérience (...) vécue qui a accompagné, qui a suivi ma conversion, et ce qui est dit dans ce texte... ». Pas très facile, certes. Mais le caractère, en fin de compte religieux, du livre de 1932 sur le *Mystère ontologique* est en réalité éclairé par l'expérience de la conversion, comme semble le prouver ce fragment du *Journal métaphysique* du 9 mars 1929 : « Je ne peux plus, en aucune façon, admettre l'idée d'un au-delà de la vérité ; il y a longtemps d'ailleurs que cette idée suscitait chez moi un malaise. Cette marge entre la vérité et l'être se comble en quelque sorte d'elle-même dès le moment où la présence de Dieu a été effectivement éprou-

vée... », ou encore le début de la note sur le témoignage lue au Colloque de Rome en 1972 : « J'incline à penser que le récit circonstancié que me fit Louis Massignon de sa conversion, survenue quelques mois plus tôt, me causa un ébranlement dont les suites devaient se prolonger comme en-deçà, ou au-delà de la conscience réfléchie » (*Actes du Colloque*, 531). Cette expérience marcellienne en dit à la fois trop pour le philosophe et pas assez pour le théologien. Du moins rejoint-elle les lignes dont Blondel concluait sa thèse célèbre : « L'unique mot capable, en face du christianisme, d'exprimer cette part, la meilleure, de la certitude qui ne peut être communiquée parce qu'elle ne surgit que dans l'intimité de l'action toute personnelle, un mot qui soit lui-même une action, il faut le dire : « C'est » (*L'Action*, 492). Blondel recourt ici à l'impersonnel *c'est* comme à un présentatif et à un représentatif grammatical qui se prête excellemment à une affirmation d'identité. Le mot qu'il ajoute et par lequel il conclut le rôle de la philosophie est aussi simple et aussi bref qu'une action où l'être se dit autant qu'il s'exerce. Moins qu'une rechute dans un psychologisme dont la philosophie se méfie, il révèle, plus profondément, à l'intérieur de la philosophie elle-même, une exigence ontologique. Agir, dire, être : pour Gabriel Marcel également, ces trois mots ne font qu'un en cela même dont il témoigne. En ce sens d'abord que son témoignage donne à l'interprétation un contenu à interpréter. En ce sens ensuite, comme nous le verrons en terminant, que son témoignage appelle une interprétation.

Le contenu du témoignage marcellien, c'est de donner quelque chose à interpréter en raison même de la dialectique de l'avoir et de l'être qui le traverse, ou, si l'on préfère, de l'abstrait et du concret, du vide et du plein. « C'est toujours cette opposition du plein et du vide qui est à mon sens la plus fondamentale de toutes et qu'on n'a en général considérée que physiquement. Notre activité demande à s'exercer dans du plein » (*Journal métaphysique*, 202). Dans chacune de ses œuvres, à chaque moment de sa réflexion, Marcel retrouve, latente ou explicite, cette dualité, un peu comme d'autres philosophes avant lui avaient découvert l'un et le multiple, le même et l'autre, la chose en soi et le phénomène, l'en-soi et le pour-soi. Contre l'abstrait, pour le concret, vers la Trans-

cendance : telle est l'articulation des trois étapes fondamentales que j'essaierai de dégager dans ce témoignage.

I. Du dépassement de l'avoir au refus de l'abstrait.

L'avoir, Gabriel Marcel en a donné une première idée dans la conférence faite en 1933 devant la Société Philosophique de Lyon, *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*, reproduite par *Etre et Avoir*. Ce texte comporte d'ailleurs des notes remontant à 1923, c'est-à-dire à l'époque du premier *Journal métaphysique*. Or, qu'est-ce qui est phénoménologique dans cette esquisse ? L'enquête part d'une question d'apparence psychologique : comment est-il possible d'identifier un sentiment qu'on éprouve pour la première fois ? Réponse : cette identification est d'autant plus réalisable que le sentiment doit être davantage assimilé à quelque chose que j'ai. Il se laisse cerner, définir, intellectualiser. Mais alors, le sentiment que j'ai est à placer à une extrémité d'une gamme, à l'autre extrémité de laquelle il faudrait citer le sentiment que je suis. S'amorce ici une phénoménologie qui s'emploie à exprimer une distinction, la distinction entre ce qu'on a et ce qu'on est, et à l'exprimer sous forme conceptuelle. Dans sa réflexion sur l'Avoir (cf. principalement *Etre et Avoir*, 121 sq., et *Esquisse d'une Phénoménologie de l'Avoir*, 223-255) — qui s'avère primordialement dénonciation d'un monde clos où l'être apparaît affronté à une ombre d'être — comme la personne au « on », ainsi que nous le verrons tout à l'heure — Gabriel Marcel marque le caractère non psychologique de sa recherche. Ce faisant, remarquons-le en passant, il est assez proche de Husserl (2). Je cite *Etre et Avoir* (229) : « Peut-être demandera-t-on pourquoi dans ces conditions j'ai usé moi-même du terme de phénoménologie. Mais je répondrai qu'il faut marquer aussi réellement que possible ce qu'il y a de non-psychologique dans une recherche semblable. Elle porte vraiment sur des contenus de pensée qu'il s'agit proprement

(2) Je me référerai souvent dans les lignes qui suivent au pénétrant exposé fait par P. Ricoeur, à Cerisy, sur une étude comparative de la phénoménologie de Husserl et de la pensée de Gabriel Marcel.

de faire émerger, de faire affleurer à la lumière de la réflexion ». Comme Husserl, Gabriel Marcel s'efforce de déchiffrer des significations sur des exemples bien choisis. Ce qui implique l'irréductibilité du rapport : exemple et sens au rapport fait/loi propre à la généralisation inductive.

Dans la suite de son texte, Gabriel Marcel fait affleurer à la lumière de la réflexion la différence, interne cette fois, à la notion d'avoir entre avoir-possession et avoir-implication. Ce dernier s'exprime dans la forme : tel corps a telles propriétés, qui lui appartiennent et sont en quelque sorte sous sa puissance. L'avoir-possession, lui, implique une revendication centrée sur le moi et exclusive d'autrui, un souci d'entretien, un impérialisme qui me permet de disposer d'autrui ou des choses. L'analyse de cet avoir-possession se poursuit dans un style véritablement éidétique : ce que nous avons nous est extérieur, s'ajoute à nous, s'ajoute à d'autres propriétés dans une énumération toujours ouverte. Avoir toujours disponible, c'est-à-dire soumis à notre pouvoir et donc menacé de nous échapper, de nous être soustrait. Soulignons, au passage, que ces analyses éidétiques s'appuient constamment sur l'examen du langage ordinaire. Ainsi le lien de la question *qui*, « qui possède ? » à la question *quoi*, « que possède-t-on ? », le mouvement transitif : « posséder quelque chose », mouvement irréversible de l'avoir vers la chose possédée, etc. Tout cela se passe au niveau du langage.

Mais, chemin faisant, toujours dans le même article de 1933, et sous le profil du même tour analytique, éidétique, un petit mot surgit, d'une grande importance. Nous lisons dans *Etre et Avoir* (227) : « Une analyse s'impose par conséquent. Je tiens à prévenir que cette analyse ne sera pas une *réduction*. Elle nous montrera que nous sommes au contraire en présence d'une donnée opaque, que nous ne pouvons pas même investir complètement. Mais la reconnaissance d'un *irréductible* constitue déjà sur le plan philosophique une démarche extrêmement importante et qui peut même transformer en quelque manière la conscience qui l'effectue ». Certes, dans ce texte, le petit mot de *réduction* ne désigne pas le franchissement d'un certain seuil — qui, par exemple chez Husserl, pour reprendre notre ébauche de comparaison, inaugure l'en-

trée en philosophie, l'abstention par laquelle le sujet retire sa créance à la réalité naturelle tout entière — une suspension de jugement comparable à l'ἐποχή par quoi le stoïcien prend distance à l'égard des opinions qui soumettent le sujet au règne des passions. Pour Gabriel Marcel, en effet, l'*irréductible*, c'est l'opaque même, c'est-à-dire ce qui ne se laisse pas ramener à une idée que précisément l'on puisse avoir, donc cerner et dominer intellectuellement.

Toutefois, faisons bien attention, l'opposition entre être et avoir est en train de se déplacer du plan des oppositions notionnelles, donc du plan eidétique, comme chez Husserl, à un plan plus existentiel avec Marcel. L'avoir, désormais, désigne une direction d'existence, une manière d'être globale où règne une certaine tension entre intériorité et extériorité que révèle excellemment le désir d'avoir et la crainte de perdre. C'est donc dans la corporéité comme telle que cette menace trouve son point d'ancrage et son acmé : « Le soi s'incorpore à la chose possédante ; bien plus, peut-être le soi n'est-il que là où il y a possession » (*ibid.*, 221). Plus radicalement encore : « Le soi est un épaississement, est une sclérose et peut-être, qui sait ? une sorte d'expression apparemment spiritualisée, d'expression à la seconde puissance, non du corps, au sens objectif, mais de *mon* corps, en tant que mien, en tant que mon corps est quelque chose que j'ai » (*ibid.*, 243). Décidément oui, la réflexion sur l'*Avoir* est bien la pièce maîtresse du procès du soi chez Gabriel Marcel.

Du même coup, les conditions d'une description éidétique et d'une analyse conceptuelle se dérobent. Car, si la phénoménologie est l'art de porter la description de l'expérience au plan des descriptions éidétiques, la phénoménologie de l'avoir commence d'échapper à cette condition. Pourquoi ? Parce que pour faire des distinctions, il faut pouvoir caractériser. Or, la suite d'*Etre et Avoir* (245-247) nous apprend que la volonté de caractérisation est liée à la prétention de se poser en face des choses à la fois en observateur non concerné et en dominateur qui dispose de soi. Ainsi, l'idée que l'être est incaractérisable marque le coup d'arrêt à la phénoménologie éidétique, laquelle ne peut pas ne pas apparaître comme mue par la volonté de caractérisation.

Si l'on relie, comme on doit le faire, le thème de l'incaractérisable à la distinction introduite à la même époque entre problème et mystère dans *Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*, on se trouve conduit directement à la grande distinction du problème et du mystère qui conclut *La Phénoménologie de l'Avoir* : le problématique est l'expression épistémologique d'une certaine aliénation du moi, en quoi consiste l'Avoir. A la fin d'*Etre et Avoir* (250), nous trouvons la fameuse définition du mystère comme un problème qui empiète sur ses propres données.

Il faut avouer que la chaîne des corrélations qui se découvrent, d'une part entre l'avoir, la caractérisable, le problématique, d'autre part entre l'être, l'incaractérisable, le mystère, que cette double chaîne exige, pour être appréhendée, que le style de l'analyse marcellienne se transforme en un style de méditation. De l'examen tout extérieur et tout notionnel d'exemples tels que : « J'ai ou je n'ai pas d'idées là-dessus », Gabriel Marcel est passé, sous le même vocable de l'Avoir, à la reconnaissance d'un irréductible, lequel ne peut plus être que désigné de biais, comme une sorte d'inertie, d'activité négative, de déficience ontologique ou d'ontologie inversée qui donne un nouveau contenu au vieux non-être des philosophies classiques.

Ici venue, la phénoménologie marcellienne n'a d'ailleurs plus de répondant du côté de la phénoménologie husserlienne. L'Avoir travaille à rebours de l'Etre. On peut dire, pour reprendre le titre d'un des chapitres de la récente *Ontologie du Secret* de Pierre Boutang (3), que l'homme est pris dans « l'archipel du mensonge ». Mensonge qui se communique à l'infini, fragmente, émiette le sujet, substitue des structures ou des modèles à l'essence secrète. L'Avoir devient l'ersatz de l'Etre. L'homme de l'avoir est un homme de l'abstrait — au sens le plus étymologique du mot. Le besoin d'abstraction, écrit Gabriel Marcel, « est lié à un certain reflux de la vie » (*Homo*

(3) P. Boutang, analyste français contemporain, professeur de philosophie, auteur d'un essai sur William Blake (L'Herne, 1970), d'une traduction avec commentaire du *Banquet* de Paton (Hermann, 1972) et d'une thèse sur *L'Ontologie du Secret* (P.U.F., 1973) au jury de laquelle comptait précisément Gabriel Marcel.

Viator, 114). Deux péripéties dans cette tragédie de l'avoir, deux conséquences de cette abstraction : la systématisation, la dépersonnalisation.

Le monde de la systématisation est, pour Gabriel Marcel, un monde thématiqué, ou mieux, formalisé, et, fatalement, un monde de techniques et de problèmes, où tout est fondé sur l'intelligence, la vérificabilité, l'étiquetage. Monde où tout se réduit à cet ensemble de relations idéales dénoncé déjà par Marcel dans *Existence et Objectivité*. Nous nous acheminons vers un « monisme du valable qui ignore le tragique, nie le transcendant et tente de le réduire à des expressions caricaturales qui en méconnaissent les caractères essentiels » (*Position et Approches Concrètes*, 263). Monde de la fonction — fonction biologique, fonction sociale, fonction politique — où l'homme n'est plus traité que comme un faisceau de formules. « L'individu tend à s'apparaître à lui-même et apparaître ainsi aux autres comme un simple faisceau de fonctions (...). Etouffante tristesse d'un monde axé sur la fonction. » (*Ibid.*, 256 et 258.) A vrai dire, Gabriel Marcel avait déjà, dans la première partie du *Journal Métaphysique*, clairement posé le problème des limites d'une théorie fondée sur des structures et axée, pour toute référence, sur l'idée formelle ou collective de la pensée en général ou, plus précisément, du « Denken überhaupt » kantien, dépouillé de toute inhérence métaphysique et réduit à une abstraite et vide identité intersubjective. « Dès mes premières notes (1912-1913) [du *Journal Métaphysique*] sur la non-contingence du donné et du contenu empirique, je dénonçais déjà l'erreur fondamentale du Formalisme dans le domaine moral et la stérilité qui marque toute tentative pour référer l'éthique à un moi transcendantal ou à quelque chose d'approchant. » (Cerisy, 31 sept. 1973.) Si l'être est un mystère et non un problème, il est incompatible avec le monde des structures et des fonctions. Ici, paradoxalement, Gabriel Marcel précède les critiques althusériennes de Foucault dans *Les Mots et les Choses* contre le Formalisme de Barthes, de Jakobson, de Greimas, de Lacan ou de Lévi-Strauss : les structures sont la mort de l'homme. On comprend dès lors bien des positions et propositions de Gabriel Marcel :

— sur la critique littéraire et dramatique. Quand il parle

d'Ibsen, de Bernanos, de Montherlant, de Pirandello, de Brecht, de Lorca, de Proust, de Mauriac, de Malraux, pour ne rappeler que quelques articles au nombre des centaines écrites pendant plus de trente ans de journalisme avec une vigilance, une loyauté et une vigueur que Benjamin Crémieux citait en 1925 comme autant d'exemples de critique créatrice, la relation de Marcel au roman qu'il lit, à la pièce qu'il voit jouer, s'effectue d'abord dans l'empathie de la première écoute, dans la soumission de l'accueil naïf, puis, dépassant la simple explicitation du discours immanent, il forme vite sur l'œuvre en question un discours qui renvoie, non à la structure structurée de l'œuvre, mais au sujet structurant : « Lorsque j'écoute une pièce, écrit Marcel, je m'abandonne à elle, et, si possible, à sa loi (...). Le jugement doit porter sur la relation entre l'œuvre et l'intention. » (*Préface* au recueil d'*Etudes sur le Théâtre*. Plon 1952.) Il recherche donc une « appréhension à la fois globale et nuancée, dramatique et concrète en tout cas, de la complexité des rapports humains, qui est à la racine de toute véritable création imaginative » (*Europe Nouvelle*, 2, VI, 1928). Rendre l'auteur à son milieu, à sa constance, à sa cohérence existentielle, à son principe de réalité, à son expérience quotidienne qui est en soi beaucoup plus claire et tangible que nos jargons formalistes autour du signe, c'est par exemple ce qu'il fait à propos de *Sous le Soleil de Satan* : « Ce qui me frappe, avant tout, dans le livre de Georges Bernanos, note-t-il dans la *N.R.F.* du 2 juin 1926, c'est qu'il existe, non à la façon d'un « objet », dont on peut faire le tour, reconnaître les structures, mais comme un être relié par mille courants indiscernables à un univers qui l'alimente et le soutient ». « Coaevus universo », le mot de saint Augustin, vaut d'être repris pour Gabriel Marcel : pour lui, en effet, pas d'appréhension du je littéraire hors de la sphère de l'intersubjectif et du concret. Et c'est pourquoi, en critique comme ailleurs, il rejette avec horreur l'acosmisme qui désincarne, isole et replie et il s'affirme moins soucieux de repérer l'être formel de l'œuvre littéraire que la trace d'un acte et la marque d'une existence. En cela, son idéal critique n'est pas sans annoncer les lectures thématiques ou de psychanalyse existentielle d'un Georges Blin, ou d'un Georges Poulet dont il devait précisément être l'ami. Critique métaphysique déployée dans le sens de la hauteur, de l'élévation — au sens architectural comme au sens spirituel — critique du dépassement...

Gabriel Marcel a dû aimer cette définition du critique, proposée par Claude-Edmonde Magny dans *Les Sandales d'Empédocle* (La Baconnière 1945. Rééd. Le Seuil 1960, p. 15) : « Le Critique n'est pas autre chose que ce lecteur sérieux, pour qui l'œuvre littéraire n'est pas simple distraction passagère, mais trace, repère, témoignage de sa vie spirituelle laissés par l'écrivain comme ces sandales qu'Empédocle abandonna, dit-on, au bord de l'Etna, avant de se lancer dans une dernière aventure ».

— sur le théâtre : « La *surréalité* du véritable personnage de théâtre ne doit jamais être cherchée du côté de l'abstraction et de la généralité. Comme l'avait fort bien vu Gide, qui parlait d'ailleurs plutôt du roman que du théâtre, le personnage le plus universel est en même temps le plus fortement individualisé. » (« Le Théâtre Contemporain », *Rech. et Débats*, n° 2, 1952, p. 17.)

— sur la philosophie : « On ne se méfiera jamais assez du *portatif* en philosophie. J'évoque ici le malheureux Georges Duhamel me disant un jour, ce devait être vers 1948 : « Ce qui vous manque, à vous autres existentialistes, c'est un slogan, comme le cogito cartésien (*sic*) ». Le cogito traité comme un slogan, pauvre Descartes, pauvre Duhamel ! » (*En Chemin vers quel éveil ?* 1951.)

— sur l'existentialisme dit chrétien : « Ayant parlé des existentialistes, je me trouve naturellement amené à évoquer une fois de plus le malentendu dont j'ai souffert entre 1946 et 1949 ; et, bien que je l'aie maintes fois dénoncé depuis lors, je crains bien, du fait des manuels de philosophie, d'en subir encore les effets. C'est à Rome, lors du Congrès international de philosophie qui s'y tint en 1946, que l'étiquette « d'existentialiste chrétien » me fut, à ma connaissance, pour la première fois appliquée (...). On sait assez que le public apprécie certaines antithèses. Mon nom se trouva ainsi associé à celui de Sartre et je me trouvai bénéficier paradoxalement de la vogue dont il jouissait. Dans les salons bien pensants, on était trop heureux, bien sûr, de pouvoir opposer à l'existentialiste « mal pensant » qu'était l'auteur de *L'Être et le Néant*, un existentialiste « bien pensant » (...). Jean-Paul Sartre était en réalité à l'origine de toute cette confusion puisque, dans la conférence mentionnée plus haut, il avait procédé à une classification sommaire où je figurais avec Jaspers sous l'étiquette « existentialiste chrétien », au lieu que lui-même se désignait en compagnie de Heideg-

ger (4) comme « existentialiste athée ». Cette classification a été reprise dans d'innombrables manuels, mais elle est indéfendable. » (*Ibid.*, 239-230.)

— sur diverses options théologiques de l'Eglise catholique. Dans le même livre (p. 142-3), Gabriel Marcel situe le différend qui l'a séparé de Jacques Maritain quand il dut rendre compte des *Degrés du Savoir*. Et P. Ricœur, dans son étude comparée de *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (1947), p. 355, a expliqué pourquoi, à son sens, Marcel n'est pas « thomiste » : au registre du « penser », il préfère celui du « penser à ». Mais sa protestation contre ce qu'il estime être l'excès du formalisme du néo-thomisme est conjointe à celle qu'il élève contre les nouveaux dogmatismes de l'Eglise. Conformismes à rebours, conformismes d'avant-garde, conformismes de gauche : « Ce dont je suis sûr, c'est que les théologiens qui aujourd'hui affadissent, minimisent, si même ils ne la nient pas, la croyance en la Résurrection du Christ, risquent fort de porter au Christianisme des coups auxquels je ne suis pas sûr qu'il survive : et là est la raison de la méfiance invincible qu'éveille en moi le projet bultmannien de démythologisation » (*En Chemin*, 217). Enfin, à Cerisy, Gabriel Marcel résumait ainsi sa foi catholique : entre l'époque lointaine du *Journal Métaphysique* et l'époque présente, il avait pris de plus en plus conscience de l'Incarnation, de la donnée ecclésiale qu'elle implique, de la continuité spirituelle et vivante où s'inscrit l'action du Saint, mais il concluait sur cette question : « Il est entendu pour moi qu'aucune église ne peut prétendre, sauf imposture, à l'infailibilité (...). Une institution, quelle qu'elle soit, est sujette à perversion (...). Y a-t-il là de quoi fonder expérimentalement un dogme comme celui de l'infailibilité pontificale ? L'épisode du reniement de Pierre est lourd de signification : il met en lumière la faillibilité de celui-là même qui sera désigné comme Chef de la Chrétienté. On m'objectera : « Quatenus : en tant que ». Distinction commode, mais distinction formelle qui ne me persuade pas. »

— sur la morale du couple. Il a écrit, dans *Homo Viator*, que

(4) A Cerisy, un exposé du Docteur Berning sur l'accueil réservé en Allemagne à la philosophie de Gabriel Marcel, et l'influence qu'elle y exerce, amena à constater que, contrairement à ce que pensait Sartre, Marcel est probablement plus proche de Heidegger que de Jaspers.

la famille est le type de ces réalités naturelles, mais fortement finalisées, qui ne peuvent subsister si on les soumet à des réductions biologiques ou sociologiques. Des pièces de théâtre comme *Le Cœur des autres* ou, surtout, comme *Croissez et Multipliez*, s'inscrivant contre l'idée de planification. On devait évidemment l'entendre, à Cerisy, récuser « la distorsion inévitable, la désacralisation de la famille chez ceux qui revendiquent la liberté d'avortement ».

On trouverait encore beaucoup à dire sur ce qui s'avère chez Marcel, refus des systèmes : il refuse, par exemple, de se laisser fasciner, comme certaine philosophie française d'aujourd'hui, par les problèmes du langage, préférant orienter sa réflexion du côté du corps ; il établit une ligne de partage entre engagement fondamental et engagement partisan du philosophe — *Le Dard*, pièce en 3 actes publiée en 1936 et reparue en 1968, oppose ainsi, d'une manière particulièrement significative, le partisan à l'homme — ou, comme Max Weber, entre la morale de conviction et la morale de responsabilité. Mais, là encore, les mots prononcés à Cerisy ont valeur de testament : « Au point de la vie où je suis parvenu, je me sens rebuté par tous les grands systèmes quels qu'ils soient et leurs exigences de systématisation : qu'il s'agisse de Spinoza, de Hegel, de Nietzsche — celui de la période terminale — et, a fortiori, de mineurs comme Marx ou Freud dont tant de disciples ont extrapolé inconsidérément les conclusions ».

Un monde systématisé débouche sur un monde déshumanisé. Une même réflexion directe, dans un tour très pessimiste, sur l'idée de notre temps, incline irrésistiblement G. Marcel à prendre une attitude presque exclusivement critique à l'égard des phénomènes de masse et des institutions abstraites qu'il nomme par exemple la démocratie « formelle ». Il y a pour lui une connexion indiscutable entre l'esprit dévoré par le souci de l'exploitation et de l'appropriation, l'esprit abîmé dans la conscience de la foule et l'esprit dévitalisé en proie à des abstractions. La technique, le collectif, l'abstrait sont comme une trinité maléfique. Là où est le triomphe de l'avoir se dissimule aussi le « on » qui est tout le contraire de « quelqu'un », qui n'est « personne ». « L'individu, c'est le *on* à l'état parcel-

laire (...), un élément statistique (...), un spécimen, un grain de limaille » (*Du Refus à l'Invocation*, 151). Jules Romains parle dans le même sens du « million d'hommes », Koestler, du « millionnième de million » et, tout près de nous, Soljénitsyne a redécouvert, dans *Le Premier Cercle*, le gâchis humain monstrueux et absurde des grisailles sociologiques, des généralisations inconsidérées et des collectivités mutilantes, comme il a proposé, dans *Le Pavillon des Cancéreux*, la vaste parabole d'un monde qui écrase les hommes et nivelle la vie. Le sujet d'une telle société est aussi peu que possible un sujet ; il est inexistant et impersonnel. Inexistant : en se pensant ou en étant pensé comme objet, il participe de son insularité. Impersonnel, il tombe dans l'anonymat, dans la « banalité », dirait Heidegger, du « Tout Naturel » (*Etre et Avoir*, 103), il se confond dans la Plebs dont Kirkegaard faisait déjà le pôle contraire de l'Individu.

Ce refus de l'aplatissement, de la banalisation de la personne n'est pas une digression dans l'œuvre de G. Marcel. Il est au cœur de son œuvre. Et l'on comprend, à cet égard, que l'essai *Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique* fasse suite à la pièce du *Monde Cassé* (1932) : « Tu n'as pas l'impression que nous vivons — si ça peut s'appeler vivre — dans un monde cassé ? Oui cassé comme une montre cassée. Le ressort ne fonctionne plus, » demande à l'une de ses amies Chr. Chesnay, l'héroïne, jeune femme jolie, élégante, brillante et même très douée. Le monde est cassé dans sa crispation, dans son agitation — Marcel est très proche ici de Pascal — dans ses hiatus, dans ses discordances, dans ses mélanges de tangos et de musique religieuse. Le monde cassé est un monde à la dérive sans attaches ni amarres. L'individu n'y est plus qu'un personnage, pur reflet du « on ». Monde du schisme et du mensonge : y paraît ce qui n'est pas et le jugement de G. Marcel rejoint ici l'idée husserlienne d'intention vide ; n'y est pas ce qui paraît et ce mensonge-là est apparence reliée au non-être et coïncidant avec lui, déployé, varié, bigarré, tatoué comme dit le grec ποικίλον. Monde de la désacralisation sans limites. Mélange adultère de tout. « Oubli de l'être » (*La Dignité Humaine*, 1965, p. 204). Refus de l'historicité, comme dit Jaspers, ou de l'Incarnation, comme dit Marcel.

II. Pour l'être par le Concret.

1) Le Concret.

Gabriel Marcel propose une philosophie centrée sur l'expérience concrète : « Il y a, au centre de la réalité ou de la destinée humaine, un inépuisable concret » (*Du Refus à l'Invocation*, 91). « Concret » est destiné à établir, d'une part, que si l'être est irréprésentable, il n'est pas pour autant inconnu, que s'il est impossédable, il n'est pour autant ni étranger ni indifférent ; « concret », par sa positivité nie, d'autre part, les négations et nous laisse entendre qu'il peut y avoir une expérience ontologique, irréductible à la représentation comme à la jouissance ; en effet, l'être qui ne peut être ni observé ni épuisé peut être rencontré dans les êtres, et c'est alors la plénitude aussi profondément différente de la satisfaction du désir que la rencontre est différente de la connaissance objective. Le point essentiel de cette métaphysique du concret, c'est l'être incarné : « L'être incarné, repère central de la réflexion philosophique » (*ibid.*, 19). « L'incarnation, donnée centrale de la métaphysique » (*Etre et Avoir*, 11). Philosophier concrètement, ce sera donc faire coller la réflexion métaphysique à l'expérience vécue, ce sera ne tolérer aucune solution de continuité entre la pensée pensée et la pensée pensante : « Celui qui philosophe concrètement est en proie au réel (...) à ce que j'appellerais la morsure du réel » (*Du refus à l'Invocation*, 88). Restauration du concret qui appelle l'être, restauration du beau mot d'incarnation, si bien perdu dans certaine philosophie contemporaine et, sans conteste, préféré par Gabriel Marcel aux termes d'« étant » ou d'« existant » qui sont des mots venus d'ailleurs. « La thématique centrale de mon œuvre, » Marcel le rappelle à la page 175 de son livre *En chemin vers quel éveil*, « est celle de l'incarnation ». On comprend, de ce point de vue, que s'il était peu probable, pour lui, que l'existentialisme athée fût un « humanisme », qui gémissait d'une façon monotone et frivole sur la « chosification » ou l'« inertie de l'en-soi », l'anti-humanisme à la mode dans l'école dite structuraliste eût aisément été classé par lui au nombre de ces singeries dont parle

Montaigne dans ses *Essais* au chapitre *De la présomption* : « Comme les guenons (...) ils montent au plus haut de l'arbre, et puis après montrent... » (Montaigne dit quoi, et ce n'est pas le visage).

On comprend aussi, pour revenir à l'unité de l'œuvre de Gabriel Marcel et au caractère propre de son théâtre, l'origine de sa vocation dramatique. Elle a son origine dans le concret, dans des situations vécues. C'est ce qu'il dit, par exemple, de sa première pièce *Le Palais de sable*, écrite en 1913 : « A la réflexion, cette œuvre devait m'apparaître comme une réfutation in concreto, d'un idéalisme auquel je risquai d'être amené à souscrire. Contre cette tentation, le tréfonds de moi-même se mobilisait, mais en empruntant la voix, non pas d'un porte-parole, mais d'êtres en situation » (« Théâtre et Philosophie » in *Rech. et Déb.* n° 2, p. 27). Il y a en quelque sorte, comme je l'ai dit plus haut, simultanéité entre la naissance des personnages et leurs situations, d'une part, et, de l'autre, l'invitation à la réflexion philosophique que provoque leur conduite ou leur destin. Ce faisant, nous sommes très loin de la pièce à thèse qui prétend glisser une démonstration dans la fabulation et doubler le dénouement d'une conclusion : « Genre contradictoire et factice », déclarait le jeune Gabriel Marcel dans la préface de son premier recueil théâtral, *Le Seuil invisible*. Nous ne sommes pas davantage en présence d'un théâtre philosophique qui serait analogue au drame historique, l'auteur adaptant à sa pièce une philosophie, comme d'autres y adaptent la biographie d'un homme illustre. Sur ce point, Gabriel Marcel est formel : « Il serait erroné de croire, comme on a pu le faire longtemps, que mes pièces n'étaient à tout prendre que des illustrations pré-existantes que je me serais efforcé d'incarner dans des personnages de façon à les rendre plus accessible ». On voit en quel sens Gabriel Marcel se présentait paradoxalement comme « un philosophe (...) voulant un théâtre qui ne fût à aucun degré philosophique ». Il entendait par là un théâtre qui ne serait ni de la philosophie appliquée ni de la philosophie vulgarisée mais qui prendrait les idées là où elles appellent notre réflexion, dans les contradictions, les passions, les questions, les conflits qui font de toute existence incarnée, fût-ce la plus simple, un drame.

Pareille unité du théâtre et de la philosophie, au sein de l'existence concrète, n'est pas compatible avec n'importe quelle idée du sujet. Dans l'œuvre de Gabriel Marcel, quel est le statut de la subjectivité ?

2) *Le cogito.*

Parler du cogito, chez Gabriel Marcel ou n'importe quel philosophe, est une grande entreprise. Trop grande dans le cadre de ce propos. Le plus court sera de prendre le *je suis* cartésien que nous connaissons tous et de voir ce qu'il devient dans la philosophie de Gabriel Marcel.

Je pense, donc je suis. Que suis-je ? Une chose qui pense... Une espèce de tête-à-queue fait donc passer Descartes de l'affirmation qui pose l'existence du *je* à celle qui définit son essence. Le *je pense* reste la mesure du *j'existe*. C'est pourquoi la proposition tout entière *cogito ergo sum* tire sa force de son caractère de validité, c'est-à-dire de résistance à l'épreuve du doute. Dans un raccourci remarquable d'*Existence et Objectivité* (315), G. Marcel écrit que le cogito « garde le seuil du valable » (voir aussi *Position et Approches Concrètes*, 264). En d'autres termes, il est seulement l'autre pôle de la relation sujet-objet. Ce qu'on voit dans cette interprétation, c'est d'abord que le cogito est interprété d'une façon assez kantienne, où le *je pense* est identifié à sa fonction épistémologique, est présenté comme garant, par son identité avec soi-même, de l'objectivité, elle-même fondée dans les opérations de synthèse du jugement. C'est ensuite que le cogito cartésien, s'il est aux yeux de Marcel un gain dans l'ordre de l'objectivité, est une perte de la dimension de l'existence. Le cogito c'est le « non-inséré », « la non-insertion en tant qu'acte » (*Du refus à l'invocation*, 92). C'est pourquoi, dans la pensée de G. Marcel, mon corps n'est pas seulement cet objet que je vois se mouvoir parmi d'autres objets dans l'espace du monde dit extérieur : il y a une intériorité du corps vécue par le sujet ; nous disons couramment : j'ai un corps ; il serait plus exact de dire je *suis* mon corps. En bref, renouer avec mon corps, c'est renouer avec l'existence au point même où elle se noue à moi. Quant à savoir si Gabriel Marcel est équitable à l'égard de Descartes, s'il n'y a pas dans

le *Discours de la Méthode* un élément biographique du cogito : d'autres le diraient mieux que moi !..

Ce qui est important, c'est la lecture marcellienne du cogito dans cette affaire. Ce qu'on peut remarquer aussi, comme le suggère ici ou là Gabriel Marcel dans *En chemin vers quel éveil ?*, ou comme il l'a redit à Cerisy, c'est que cette lecture est très proche de celle de Heidegger. Sans se connaître, l'un et l'autre ont porté le même jugement. Pour l'un comme pour l'autre, le problème du cogito surgit dans une certaine relation au monde d'où a précisément été évacuée, comme on l'a entrevu plus haut, la relation de l'être au monde au profit d'une relation objectivante, relation, a-t-il toujours répété depuis *Position et Approches Concrètes*, qui réduit l'individu à un simple faisceau de fonctions vitales et sociales, la mort du sujet n'apparaissant plus elle-même que comme « chute dans l'inutilisable », comme « déchet pur » (p. 258). La philosophie du cogito est, à cet égard impuissante à conjurer ce processus de dégradation que d'une certaine façon elle justifie dans la mesure même où la dualité du sujet transcendantal et du sujet empirique consacre la réduction de ce dernier à un fonctionnement. Une pensée qui met l'accent sur l'activité vérificatrice ne peut qu'aboutir à la mutilation de l'exigence ontologique qui enveloppe et l'existence personnelle et l'existence d'autrui. Mais précisément qu'est-ce que reconnaître l'existence d'autrui ?

3) *L'intersubjectivité.*

Pour G. Marcel, la présence de l'autre, c'est tout autre chose que tenir pour valide une certaine proposition le concernant et qui serait adressée, adossée, à la certitude préalable de ma propre existence. Le *je* du *je suis* cartésien est solidaire. Dans l'évidence de son existence, c'est-à-dire dans le silence des sens, dans l'évanouissement du monde externe, il ne découvre l'existence d'aucun autre *je* ; s'il regarde par la fenêtre — Pascal a repris cet exemple dans le fragment 323 (éd. Brunschvig) des *Pensées* sur le moi — il voit dans la rue des chapeaux, des manteaux, il doit réfléchir et raisonner pour croire que ces images appartiennent à un monde bien réel et qu'elles signalent l'existence de *je* semblables à lui. Dans la philosophie de Gabriel

Marcel, exister, pour le *je*, c'est « exister avec... », avec d'autres *je*. Etre, c'est « co-esse ». Ce qui signifie très exactement que le *moi* existe avec d'autres *moi* en qui il reconnaît des personnes et qui sont pour lui des *toi*.

La participation d'un *je* à un *toi*, on le devine, s'exprimera particulièrement bien au théâtre. C'est pourquoi toute pièce de G. Marcel se révèle justement tout ensemble la révélation d'une âme à elle-même et à une autre. En touchant le fond d'elle-même, en entrant, comme disait P. Valéry, « dans les secrets que je crains de savoir », elle entre dans la zone des *toi*. Tel dialogue de *L'Emissaire* (1949), au 1^{er} acte de la pièce : « La réalité (...) qu'est-ce que c'est ? » demande un personnage. — « Un monde où l'on puisse grandir, aimer, créer », répond un autre ; telle note du *Journal Métaphysique* sur *L'Iconoclaste* (1923) : « Il y a certains rapports dans *L'Iconoclaste* qui ne se définissent et s'élucident que par la communion » ; toute une série de héros assoiffés de lucidité, de transparence, Abel (dans *L'Iconoclaste*), Claire (dans *Le Quatuor*), Osmonde (dans *Un Homme de Dieu*), Ariane (dans *Le Chemin de Crête*) : autant de signes qui prouvent que dans le théâtre de G. Marcel les êtres existent les uns *pour* les autres au lieu d'exister les uns *en face* des autres.

Jamais Marcel ne dit *l'autre*, comme dans une perspective épistémologique, mais *toi*. Ce beau mot de *toi* emprunté au langage de l'invocation est la marque même du changement de front. On devine, à partir de là, tout ce qui résulte de ce changement de front, tout ce qui conduit G. Marcel d'une problématique de *l'alter ego* à une méditation sur autrui, sur le prochain et sur le frère. Rappelons seulement que la problématique de l'incarcérisable et la problématique du *toi* se rejoignent puisque l'incarcérisable par excellence, c'est le *toi*. L'opposition entre existence et objectivité, qui nous a servi précédemment de guide, trouve ici à la fois son illustration la plus saisissante et son point de jaillissement : « Le toi, écrit G. Marcel, est à l'invocation ce que l'objet est au jugement ». Dès lors une réflexion sur l'invocation et sur l'amour est au-delà de toute épistémologie ; l'expression même d'épistémologie de l'amour n'a plus de sens. Le toi « n'est plus devant moi, il est aussi en moi ou plus exactement ces catégories sont surmontées, elles n'ont

plus de sens » (*Position et Approches concrètes*, 291). Le « co-esse », voilà, par excellence, le non-problématique, le mystère. L'amour, l'amitié, la fidélité, la sincérité : voilà des formes exemplaires de ce rapport moi/toi ; inversement, la torture, les atteintes à la liberté individuelle en sont la négation : ainsi G. Marcel a signé aux côtés de Jean Wahl et de Jean-Paul Sartre la pétition lancée en faveur de Maurice Audin, ce professeur probablement mort sous la torture pour avoir donné son appui au F.L.N. Un article de René Poirier, paru dans *La Revue de droit pénal* (oct.-déc. 1973), s'intitule, non sans raison, « Gabriel Marcel serviteur de l'homme ».

III. L'accès à la Transcendance.

Le prolongement et le couronnement de l'intersubjectivité, c'est la relation au Toi Absolu. La première partie du *Journal Métaphysique* fournit déjà une indication dans ce sens. Après avoir affirmé qu'il y a entre le croyant et Dieu la relation d'une liberté à une autre liberté, Marcel ajoute : « Autrement dit, il doit y avoir entre Dieu et moi un rapport du type de celui que l'amour parvient à constituer entre les amants » (p. 58). Nous sommes là en présence de la relation dyadique, de la participation à son sommet, car la participation à la vie divine est « participation à un infini » (*ibid.*, 157) et « si un toi empirique peut être converti en lui » (*ibid.*, 137), comme cela arrive dans ces formes du tragique de l'échec illustrées par *Le Cœur des autres*, *Un Homme de Dieu*, *Le Regard neuf* ou *L'Iconoclaste*, « Dieu en revanche est le Toi Absolu qui ne peut jamais devenir un lui » (*ibid.*, 137). *Le Seuil Invisible*, *En Chemin vers quel éveil ?*, *Percées vers un ailleurs*, ces titres, choisis par Gabriel Marcel pour son premier et ses derniers livres disent assez la présence active d'une mystérieuse transcendance dans les désirs et les amours, les inquiétudes et les volontés de ses personnages, avec des possibilités de grâce, voire de communion avec des âmes qui survivraient à leur corps et continueraient de communiquer avec les vivants.

La mort, la communication avec les morts qui ont accès à une transcendance irradiante, c'est plus qu'une question chez Mar-

cel : c'est une hantise. Des pièces comme *La Chapelle ardente* et *Le Mort de demain*, la deuxième partie du *Journal Métaphysique*, la participation de G. Marcel aux séances de l'Institut Métapsychique International, après Bergson, avant Guitton, tel récit, relaté à la page 108 de son livre *En Chemin vers quel éveil ?*, d'une rencontre avec le romancier Edouard Estaunié dont le *Journal Métapsychique* retint son intérêt et pour l'édition duquel il voulut bien me donner ses conseils : ce sont là sans aucun doute des prises de position assez insolites chez les philosophes. Du moins, la mort conçue par Marcel comme « l'épreuve de la présence » ou encore « le tremplin d'une espérance absolue » (*Etre et Avoir*, 135), et la prédilection qu'il manifeste, comme dramaturge et philosophe, au problème de la communication avec l'au-delà, ou avec l'en-deça, selon qu'on l'entendra, relève-t-elle, chez lui, d'une sorte d'orphisme (5), d'une volonté permanente de passage — transgression ou transcendence ? —, ou tout simplement d'une espérance chrétienne, appelée par la grâce de Dieu et le mystère de la Rédemption, à quelque unité nouvelle reformant la primitive. Nous sommes là, non devant une protestation romantique contre la mort telle qu'elle s'affirme à travers deux siècles de romantisme européen et particulièrement chez Rilke dont Marcel fut un lecteur attentif, mais au cœur de la connexion profonde de l'intime et du transcendant à laquelle s'appuie le refus de désacralisation et vers laquelle est tournée toute l'ontologie de Gabriel Marcel. La mort est la situation, ou le mouvement, aux frontières où l'homme attend le divin, dans la douloureuse ignorance de ce vers quoi il est transcendé, mais dans la certitude harmonieuse d'être attendu.

Dieu, certes, est l'Invérifiable Absolu — ce qui ne veut pas dire que l'acte de foi marcellien est un saut dans le vide, un recours à l'absurde (*credo quia absurdum...*). G. Marcel écrit dans *Etre et Avoir* (308) que Dieu « ne peut pas figurer dans l'expérience puisqu'il la commande tout entière et la dépasse », ou dans *Le Journal Métaphysique* que « Dieu est au-delà de tout

(5) « Le mythe d'Orphée est au cœur de mon existence » (*Présence et Immortalité*.) Sur « l'orphisme chrétien de Gabriel Marcel », voir X. Tilliette in *Question de* 2-1974, p. 76-80.

lien causal », « de toute implication existentielle ». Dieu, du moins, est ce « Présent vivant » selon l'expression de Husserl dans les *Ideen*, en quoi l'homme tend à coïncider avec son *esse*. Dieu est le Toi Absolu.

Pareille transcendance transcende les données sensibles, les concepts, les mots : la musique, pour Gabriel Marcel peut seule évoquer ici l'inexprimable. « La musique, c'était ma vraie vocation, lui arrive-t-il de dire, là surtout je suis créateur » (« Méditation sur la musique dans ma pensée » in *La Revue Musicale*, 2-1952). Elle est ce savoir dont l'âme se souvient, ce temps en quoi le présent s'abolit dans l'avenir, mais s'y retrouve vrai : incessant phénix. La musique est accueil et recueil du devenir. Gabriel Marcel le sait mieux que personne. Compositeur, il a mis en musique des poèmes, *Le Cimetière Marin* de Valéry, par exemple. Et si la musique n'intervient pas dans ses pièces sous forme de musique de scène, elle révèle l'être intérieur des personnages, ou plutôt l'annonce, tel qu'à chaque instant, sur le point d'être, il n'est pas encore, dans l'imminence, dans l'aube tremblante de l'harmonie, de l'unité retrouvée. Ainsi la musique, à l'heure dernière de la rencontre du *moi* et du *toi*, peut-elle être tenue pour la « forme » de la métaphysique, sans qu'elle ait à s'y référer jamais, directement liée avec le sujet de la métaphysique : l'homme en situation de transcendance. Dans *Le Monde Cassé* à la fin de la pièce, un disque de Solesmes réveille un amour qui s'achève par *l'Intravi in intima mea*.

Situer et apprécier à sa juste valeur le témoignage de Gabriel Marcel serait le sujet d'un autre entretien ! Et puis, est-il possible de conclure un discours sur le témoignage ? La conclusion peut toujours être renvoyée : à la réponse à un « pourquoi » on oppose une autre interrogation. Le témoignage transcende toute conclusion.

Je suggérerai donc seulement pour terminer trois lectures, trois interprétations du témoignage de Gabriel Marcel :

— son témoignage peut d'abord être tenu pour une philosophie des limites. Il converge tout entier vers la zone de l'immédiat, gravite autour de l'existentiel, est polarisé par l'incarnation. Pour que la pensée se ressaisisse et se restaure elle-même dans son intégrité que menacent les formalisations, les évasions et

les contrefaçons, il faut qu'elle se reconnaisse et se confirme en ses propres limites, c'est-à-dire précisément avec le sentiment vif et vigilant de cette menace, et l'aveu sincère de l'indigence qu'elle représente et qui en appelle à une intégrité infiniment plus valable, qui la comprend et la soutient. Pour emprunter une distinction de Henri Gouhier (*La Philosophie et son histoire*, Vrin 1947, p. 23), la philosophie de Gabriel Marcel ressortit davantage aux philosophies de la réalité qu'aux philosophies de la vérité. Les unes s'arrêtent à l'existant, les autres tentent de conceptualiser. A travers une dispersion apparente — le *Journal*, les notes occasionnelles, les articles, les conférences, le théâtre, la critique — le témoignage de Gabriel Marcel vise moins une systématisation cohérente de ses matériaux que la reprise incessante d'une même intention : celle de sonder l'intériorité de l'homme et de l'ouvrir au Transcendant par la médiation des thèmes de l'incarnation et de la communion.

— son témoignage ensuite révèle les limites de la philosophie. En effet, en indiquant un seuil, le métaproblématique, qu'elle ne peut franchir d'elle-même, cette philosophie des limites devient par là-même indicatrice des limites de la philosophie. La contingence radicale de l'existence et la gratuité de l'Etre — qui sont les deux pôles de la réflexion marcellienne — invitent le philosophe à épier les signes du salut dans la Révélation. En somme, comme le fait remarquer Henry Dumery, sa position est assez proche de celle de Blondel : la raison, pour aller jusqu'au bout d'elle-même, doit s'ouvrir à la foi. Une philosophie ainsi orientée ne pouvait être tentée par la recherche d'une preuve objective de Dieu qu'elle juge incompatible avec la Transcendance divine et la conscience religieuse. Marcel n'a pu ni voulu penser selon l'ordre de la causalité efficiente. C'est là une lacune qui rejaillit sur son affirmation de Dieu. Mais cette faiblesse fait aussi sa force car cette philosophie indique une limite à ne pas franchir tout en y préparant. Philosophie du témoignage, la philosophie de G. Marcel est, par définition, incomplète et inachevée. Elle est de l'ordre de l'invitation, non de la conclusion.

— c'est pourquoi, enfin, son témoignage s'inscrit dans l'itinérance. Un des personnages de sa pièce *L'Emissaire*, Antoine Sorgue, s'exprime ainsi : « Oui et non, c'est la seule réponse (...) ; nous croyons et nous ne croyons pas, nous aimons et

nous n'aimons pas, nous sommes et nous ne sommes pas ; mais s'il en est ainsi, c'est que nous sommes en marche vers un but que tout ensemble nous voyons et nous ne voyons pas ». Ce texte nous amène à redire la place et l'importance dans l'œuvre de Gabriel Marcel de l'homme en marche. Dire que l'homme est « viator », selon le titre de l'un de ses ouvrages *Homo Viator*, c'est, au-delà de la métaphore du voyage, éminemment vivace dans la poétique chrétienne, indiquer que le « viatique » (6) consommé en route, non seulement subsiste à la fin mais, de quelque manière, décide du sens et de la fin. Appeler ce viatique « grâce » n'ôte ni n'accroît ce paradoxe. Espérance et itinérance ne sont pas deux choses différentes, mais l'espérance c'est ce qui fait que la marche échappe à l'errance. Pas de notion donc à laquelle G. Marcel tient plus qu'à celle de recherche et de trajet. Et son trajet s'apparente en tout à un travail de forage et d'exploration plutôt que de construction. Comme le dit d'ailleurs ce texte pris à son livre *Du Refus à l'Invocation* (84) : « Il m'est apparu de plus en plus clairement qu'il y avait sans doute quelque chose d'absurde dans une certaine prétention à « encapsuler » l'univers dans un ensemble de formules plus ou moins rigoureusement enchaînées. De là sans doute la gêne incroyable que j'ai toujours éprouvée lorsque des personnes aimables et animées des meilleures intentions m'interrogeaient sur ce qu'elles appelaient *ma* philosophie. Il suffisait, je crois, qu'on prétendît m'emprisonner dans cette espèce de coquille que je serais censé avoir secrétée pour qu'elle me parût inhabitable. De plus en plus nettement par conséquent, la philosophie m'est apparue comme une recherche... » *De la Recherche philosophique* : tel fut justement l'intitulé de la communication qu'il fit à Cerisy au début de la décade qui lui fut consacrée et dont je cite ici quelques passages : « J'ai souvent eu l'occasion de dire par le passé que le terme de « recherche »

(6) Le Cardinal Daniélou, rappelant les caractères chrétiens de l'expérience et de l'espérance chez Gabriel Marcel, affirmait, le jour de ses obsèques : « Il a profondément souffert de voir que ce qu'il abhorrait dans le monde moderne, la perte du sens du sacré, la sécularisation de la société, la platitude positiviste, l'engouement pour les idéologies, la confiance aveugle dans la technique, pénétrait dans l'Eglise. Il pensait qu'un christianisme ainsi dévitalisé ne serait pas capable d'apporter aux hommes de ce temps la nourriture dont ils ont besoin ».

figure toujours dans le titre de mes ouvrages philosophiques. Ainsi, pour *Etre et Avoir* en 1934, j'avais proposé à Lesenne et à Lavelle qui jugèrent cette précision inutile, *Recherches sur l'Etre et l'Avoir*. Mais ce qui devrait rester présent pour ceux qui étudieraient mon œuvre sur le plan philosophique, c'est que j'ai toujours eu conscience d'un inachèvement, de prolongements non seulement possibles mais nécessaires (...) Pareillement le mot conclusion ne convient pas à mes pièces de théâtre, parce que la prise de conscience à laquelle le spectateur doit parvenir à travers les protagonistes se présente le plus souvent comme l'amorce d'une réflexion que chacun est appelé à poursuivre pour son propre compte (...) *La Chapelle Ardente*, *Le Chemin de Crête*, *Un Homme de Dieu* se terminent toutes sur une interrogation ». Une pensée interrogative : tel est bien le point le plus important et aussi le plus difficile du témoignage de Gabriel Marcel. Je m'en rapporte ici à l'un des commentateurs les plus perspicaces de son œuvre, Mme Jeanne Delhomme : « s'interrogeant sur son rapport à l'être, ou, ce qui revient au même, posant le problème de la connaissance, la réflexion se trouve dans l'impossibilité de le résoudre, non par insuffisance des données, mais parce qu'elle est l'une des données ; elle est à la fois ce qui fait question, le moyen le fondement de la réponse ; ce qui signifie que réponse et question, solution et problème, être pensé et pensée de l'être se renvoient l'un à l'autre indéfiniment, sans qu'aucune vérité objective de leur rapport puisse être dégagée ». Recherche au second degré qui porte sur la nature de la recherche elle-même.

Itinéraire et vigilance de l'Homo Viator, attente et désir qui transcende vers l'Etre. Relisons, pour nous en convaincre, et pour finir, ces lignes d'*En Chemin vers quel éveil ?* (287) : « La lumière du Christ. J'éprouve un étrange émoi à articuler ces mots, car ils ont pour moi quelque chose d'insolite, mais ils signifient que, pour mon esprit, le Christ est bien moins un objet sur lequel je pourrais concentrer mon attention qu'un Eclairant, qui peut, d'ailleurs, devenir visage, ou, plus exactement, regard. »

Georges CESBRON.