

TASSOS BOUGAS, Tübingen

## INTERSUBJECTIVITÉ ESPÉRANTE

LE THÈME DU «TOI» DANS LA PHILOSOPHIE  
DE GABRIEL MARCEL

La visée fondamentale de la philosophie de Gabriel Marcel est de restituer au réel son inexhaustibilité concrète et d'appréhender adéquatement l'épaisseur existentielle de l'expérience humaine. Dans cette thématique la deuxième personne, le toi, en tant qu'épiphanie inobjectivable de la profusion de l'être, occupe une place tout à fait privilégiée.

### 1. De l'autre au toi.

Le thème de l'autre s'est progressivement affirmé dans la pensée de Gabriel Marcel comme une des pièces maîtresses de ses recherches\*. L'autre et l'incarnation, autre donnée axiale de ses investigations, ont servi de base solide à sa critique de l'idéalisme et à l'édification de son ontologie concrète. En effet, une pensée dont le souci principal a consisté à détrôner l'abstrait et à restituer à l'existentiel sa densité palpitante, ne pouvait que redécouvrir l'autre non pas comme conscience interchangeable ou simple objet parmi d'autres objets, mais comme personne unique affirmée dans toute sa singularité. La démarche concrète de Gabriel Marcel s'est ainsi heurtée à cette réalité que je suis non seulement un être incarné, c'est-à-dire immergé dans

\* Abréviations des oeuvres de Gabriel Marcel :

DH : La dignité humaine et ses assises existentielles (1955)

EA : Être et Avoir (1968)

HV : Homo viator (1944)

HP : L'homme problématique (1955)

JM : Journal métaphysique (1927)

ME I, II : Le mystère de l'être, I, II (1951)

PA : Position et approches concrètes du mystère ontologique (1949)

PI : Présence et immortalité (1959)

PST : Pour une sagesse tragique

RI : Du refus à l'invocation (1940)



le cosmique, mais que je le suis avec d'autres, que mon historicité comporte non seulement un *In-Sein*, mais aussi un *Mit-Sein*, un *coesse*, un *co-être*<sup>1</sup>.

Il fallait tout d'abord «récupérer» en quelque sorte l'existence de l'autre sur le plan de la réflexion. Dans la perspective idéaliste, l'autre s'évanouit au profit de l'idée de l'autre élaborée dans l'enclos de la conscience de soi<sup>2</sup>. Mais dans ces conditions, pense Gabriel Marcel, il devient impossible de briser le cercle immuable du cogito et de passer de l'idée de l'autre à sa réalité concrète (EA 150, 152). Il faut donc refuser radicalement la priorité du cogito et procéder en sens inverse, en posant la priorité de l'existence de l'autre (EA 156). A la lumière de ce renversement, mon existence devient en quelque sorte tributaire des autres — «si les autres ne sont pas, moi-même je ne suis pas non plus» (HV 193, PI 22) — je me suscite en tant qu'existant par la médiation des autres, en m'appréhendant comme autre que les autres. «Je ne puis me penser moi-même comme existant qu'en tant que je me conçois comme n'étant pas les autres; donc comme autre qu'eux» (EA 151)<sup>3</sup>.

La quête de l'être, d'une part, la méditation sur la réalité singulière de l'autre, d'autre part, jalonnent sans défaillance l'itinéraire de la pensée marcelienne. «Lorsque je tente de considérer celui-ci dans son ensemble», écrit-il, «je suis forcé de constater qu'il a été dominé par deux préoccupations qui peuvent d'abord sembler contradictoires, et dont l'une s'est d'abord traduite beaucoup plus directement dans mon oeuvre dramatique que dans mes essais spéculatifs, l'autre s'exprimant dans le registre métaphysique, mais restant présente au moins à l'arrière-plan de toutes mes pièces, presque quelles qu'elles soient. Celle-ci, c'est ce que j'appellerai l'exigence de l'être; celle-là, c'est la hantise des êtres saisis dans leur singularité et en même temps atteints dans les mystérieux rapports qui les lient» (RI 192-3)<sup>4</sup>. Ces deux quêtes, de l'être et des êtres, ne sont donc pas fortuitement juxtaposées comme deux régions totalement indépendantes de l'activité créatrice de l'au-

1. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1948, p. 159. «Es gehört zu dem, was ich bin, u n t e r a n d e r e n z u s e i n» (G. Marcel, *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*, Frankfurt a/Main 1964, p. 74). Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 113 sq. Karl Jaspers dit dans son propre langage : «Miteinandersein», «Zueinandersein».

2. «L'idée de l'autre, ce n'est plus l'autre en tant qu'autre, c'est l'autre en tant que rapporté à moi, que démonté, que désarticulé ou en cours de désarticulation» (EA 155). Cf. HV 21.

3. Ce primat de l'existence de l'autre, par rapport auquel la mienne m'apparaît comme seconde et dérivée, suggère à Gabriel Marcel l'interprétation suivante du cogito: «En pensant, je prends du recul par rapport à moi; je me suscite moi-même en tant qu'autre, et surgis par suite comme existant» (Ibid.). Cf. ME I 101.

4. Cf. G. Marcel, *Le secret est dans les îles*, Paris 1967, p. 9.

teur, mais liées organiquement entre elles, de telle sorte que la reconnaissance de l'être individuel constitue une véritable introduction à l'ontologie. «Plus nous saurons reconnaître l'être individuel en tant que tel, plus nous serons orientés et comme acheminés vers une saisie de l'être en tant qu'être» (RI 193)<sup>5</sup>. C'est ce qu'exprime de façon concise et abrupte la formule: «Le métaphysique, c'est le prochain»<sup>6</sup>.

Par là s'éclaire le lien d'intime solidarité et de profonde unité qui existe entre le théâtre et la philosophie de Gabriel Marcel, comme il l'a lui-même expliqué à maintes reprises<sup>7</sup>. En effet, le théâtre tient «en alerte la réflexion du philosophe»<sup>8</sup> et actualise sa pensée (DH 9), la philosophie stimule et alimente l'imagination du dramaturge, en mettant à nu les articulations profondes de l'expérience; le théâtre repose sur une intuition immédiate qui devient vie de personnages concrets, la philosophie sur une démarche de réflexion laborieuse, progressive, tendant à médiatiser l'immédiat initial, et qui devient discours cohérent. Le personnage, l'«autre», surgit dans une sorte de «présentification» (Vergegenwärtigung) fulgurante et «s'impose à moi, s'empare de moi, devient un centre autour duquel s'organisent non pas à proprement parler des images, mais disons plutôt des schèmes dynamiques qui tendent à devenir langage»<sup>9</sup>, le concept est forgé à la suite d'un cheminement discursif sinueux. Le théâtre dote de vie frémissante qui déborde les contours conceptuels ce qui ne peut être formulé que de façon allusive et approximative sur le plan spéculatif<sup>10</sup>. La même intention anime le dramatique et le réflexif: l'éclairement de l'existential, la saisie de l'expérience dans ce qu'elle a de plus vivant et de plus singulier, en vue d'une approche concrète de l'ontologique.

Le thème de l'autre amorce chez Gabriel Marcel une dialectique ascensionnelle qui culmine dans l'affirmation de la foi: autrui, toi, fidélité, constituent autant d'étapes décisives de cet itinéraire. «En simplifiant beaucoup, mais sans, je crois, fausser l'essentiel, je dirai d'une part que la foi s'est éclairée pour moi à partir du moment, où j'ai pensé directement la fidélité; et d'autre part, que la fidélité s'est éclairée à mes yeux à partir du t o i» (RI 194).

5. Cf. ME II 20. HV 192.

6. Roger Troisfontaines, SJ., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, T. II, Louvain/Paris 1954, p. 7. Xavier Tilliette, *Philosophes contemporains*, Paris (Coll. «Textes et études philosophiques») 1962, p. 36.

7. Voir par exemple: PI 13 sq. DH 8. *Le secret est dans les îles*, p. 7 sq. P. Ricoeur - G. Marcel, *Entretiens*, Paris (Coll. «Présence et Pensée») 1968, p. 51 sq.

8. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel*, p. 163.

9. *Le secret est dans les îles*, p. 11.

10. Ibid. p. 10.

Nous pressentons déjà ce que peut être l'autre appréhendé dans sa spécificité irréductible. Cernons-le d'abord négativement, en considérant ses formes dégradées, ce qu'il n'est pas : l'autre-suscitateur du moi, le «lui»-objet qui alimente le savoir, le «on» anonyme de l'opinion impersonnelle et de la pensée en général.

Dans le premier cas, l'autre n'est pris en considération que dans la mesure où il devient la référence du moi, son tremplin, son résonateur, son amplificateur (HV 17). Le moi qui s'appréhende comme centre de l'univers a besoin de l'autre pour qu'il lui renvoie l'image avantageuse de soi et l'affirme dans le rôle qu'il s'attribue. Cet autre mis au service de l'égoïatrie, de l'idolâtrie du moi, est une entité interchangeable, forgée en fonction du moi, «le médium provisoire, et comme accessoire, à travers lequel je parviens à me former une certaine image, une certaine idole de moi-même» (HV 21). Toute prétention, toute revendication, toute ambition se définissent en dernière analyse par rapport et contre l'autre qui n'est là devant soi que pour les aiguillonner et les exacerber. L'individualisme, pourrait-on dire, s'édifie sur cet esprit de confrontation constante et de lutte sournoise entre le moi et l'autre. Dans cette perspective, l'autre m'affirme tout en me contestant, il alimente ma volonté d'affirmation en s'y opposant du simple fait qu'il existe<sup>11</sup>.

Ensuite, l'autre traité comme «lui» est du même coup exilé dans le désert de l'objectivité. Il devient par là une absence, une entité figée dans l'inertie de l'objet. «Lorsque je détermine un autre comme l u i, je le traite comme essentiellement absent; c'est son absence qui me permet de l'objectiver, de raisonner sur lui comme sur une nature ou sur une essence» (RI 48, JM 137). Ainsi immobilisé dans l'inertie, il devient source de connaissances, mine de renseignements; il est ce dont il est question dans le discours, le tiers du dialogue engagé entre moi et toi ou entre moi et moi-même (JM 137, 316, 320), c'est-à-dire le tiers de la relation triadique qu'institue toute démarche cognitive, comme l'a remarqué Royce<sup>12</sup>.

Je puis ainsi me livrer sur le «lui» à toutes sortes d'opérations relevant de la pensée réductrice, le cerner par le jugement<sup>13</sup>, le classer, le répertorier. «Le répertoire, c'est le l u i» (JM 175, 197). Mais par là la singularité de l'autre se trouve abolie. Je ne puis l'interpeller, nouer des relations per-

11. Voir à cet égard l'étude sur Moi et autrui, in HV 15-35.

12. Ibid. 145, 155, 162, 316, RI 53. Cf. ME II 17.

13. «Le jugement porte essentiellement sur un l u i, sur quelque chose qui est censé être 'catégorisable'» (JM 162). Cf. EA 220.



sonnelles avec lui, car il est l'absent, celui à qui je ne m'adresse pas, l'objet qui ne tient pas compte de moi<sup>13a</sup>.

Enfin, les «autres» pris collectivement, le «on», le «Man» qui véhicule l'opinion publique, la masse anonyme, la pensée abstraite, sont autant de formes évanescences de l'autre dissous dans le collectif. Le «on» qui a également retenu l'attention de Heidegger<sup>14</sup>, «est anonyme, il est sans visage. Il est en quelque manière insaisissable; je n'ai pas de prise directe sur lui, il se dérobe, il est par essence irresponsable. Il est en un certain sens le contraire même d'un agent. Sa nature — a-t-il une nature? — a quelque chose de contradictoire comme celle d'un fantôme. Il s'affirme comme un absolu — et il est le contraire même d'un absolu... En réalité le o n est une pensée déçue, une non-pensée, une ombre de pensée. Mais je constate que ce fantôme est à l'horizon de ma conscience, et l'obscurcit; il me cerne, il risque de me cerner de toutes parts» (RI 146, PST 126). Bien plus, il empiète sur moi, j'en suis littéralement envahi, dans la mesure où je le fais mien et le reflète; je participe en réalité au «on» pour autant que je reprends à mon compte les opinions diffuses autour de moi et les débite comme étant miennes (RI 147)<sup>15</sup>.

Corrélativement, l'individu se définit par rapport au «on»: il est l'élément atomique du «on», «le o n à l'état parcellaire. L'individu n'est qu'un élément statistique—et d'autre part il n'y a de statistique possible qu'au plan du o n. Je dirai encore que l'individu est sans regard, sans visage. C'est un spécimen, un grain de limaille» (RI 151, HV 25). L'individu, c'est l'élément constitutif de la masse, obtenu par nivellement et stylisation de la personne. L'agrégation des individus forme la masse, la foule, qui est en quelque sorte le «on» quantitatif, dynamisé, en tant qu'il est considéré comme porteur de puissance. Dans la masse l'autre abdique son unicité, il se dépersonnalise, il perd son visage pour s'abriter derrière le masque amorphe d'un ensemble chaotique. Il devient une quantité infime qui n'a d'importance que dans et par la masse.

Le «on», c'est également la pensée abstraite, la raison universelle. «La pensée en général, c'est le o n; et le o n c'est l'homme de la technique, de même que c'est le sujet de l'épistémologie, lorsque celle-ci considère la connaissance comme une technique, et c'est, je crois, le cas chez Kant» (EA 182). La pensée en général, «das Denken überhaupt»<sup>16</sup>, c'est le cogito cartésien, la raison

13a. Ibid. 223, 254, 278, 306. Cf. RI 48.

14. *Sein und Zeit*, 126-130: «Das alltägliche Selbstsein und das Man». Cf. PST 126. G. Marcel, *Autour de Heidegger*, in «Dieu vivant», n° 2, août 1945, p. 93.

15. Cf. HV 68.

16. Cf. JM 227.

à l'oeuvre dans la science et la technique, l'esprit universel qui fonde le droit et les institutions sociales. Ce «on», c'est l'«humanité» de l'homme dont l'homme particulier, l'autre, n'est qu'un véhicule contingent. Dans la pensée abstraite, je ne rencontre pas l'autre, mais l'«essence» de l'autre, «les caractéristiques universelles de l'être humain», c'est-à-dire son schéma abstrait que l'autre en tant qu'autre vient remplir secondairement de son épaisseur charnelle<sup>17</sup>.

Ces formes de l'autre sont donc d'une part l'objectivation de l'autre et sa relégation dans l'univers des choses, d'autre part son immersion et sa dilution dans l'anonymat du collectif et de l'abstrait. Ce sont là des opérations réductrices commandées par la position du moi comme principe nomothétique suprême. Le «lui» et le «on» sont rapportés au moi, gravitent autour du moi dont ils reçoivent leur réalité fictive<sup>18</sup>. Car c'est le moi qui, centré sur soi, schématise l'autre en «lui» et les autres en «on».

Par contre, l'autre saisi comme inexhaustibilité concrète émerge comme visage unique de l'objectivité du «lui» et de l'anonymat du «on»<sup>19</sup>. Il surgit du désert de l'objectif comme personne singulière, il rompt l'absence du «lui» et du «on» par delà toute explication rationnelle. Il se révèle à moi comme toi dans la rencontre<sup>20</sup>, en faisant éclater mon armature catégoriale. Ainsi s'effectue le passage de la dialectique à l'amour (RI 49, JM 145), «où la transcendance prend l'aspect de la dilection» (RI 99). C'est ce «toi» de l'amour qu'interpelle l'espérance.

## 2. «J' espère en toi».

Le toi transcende infiniment non seulement le lui du savoir objectif et le on de la pensée impersonnelle, mais également le toi des premières analyses marcéliennes, c'est-à-dire le toi de la relation question-réponse<sup>21</sup>. Ce toi n'est en effet qu'un pseudo-toi, qu'un répertoire de réponses possibles, c'est-à-dire enfin de compte un avoir dans lequel je puise, un pur et simple lui (JM 215)<sup>22</sup>.

Le toi véritable, par contre, se détache sur le monde réifié des autres

17. Cf. JM 207.

18. Cf. P. Ricoeur - G. Marcel, *Entretiens*, p. 123.

19. Cf. DH 170.

20. Voir RI 20. PA 270-271. ME I 152-154. EA 311. HP 70.

21. Voir JM 138 sq., 157, 196. RI 46, 48. Cf. *Le secret est dans les îles*, p. 197 («L'émissaire»).

22. Cf. RI 71.

comme l'unique et l'irremplaçable, comme l'être particulier qui se révèle globalement dans toute sa réalité singulière, dans toute sa plénitude indécomposable; il ne remplit aucune fonction par rapport au moi, il est tout simplement dans un surgissement originel<sup>23</sup>.

En tant que tel, il ne peut être atteint par aucune démarche cognitive, par aucune «nomination», par aucune «évocation» notionnelle: ce sont là des opérations réductrices qui le convertissent inévitablement en lui. Sa seule atteinte adéquate, c'est l'invocation<sup>24</sup>: «Je t'appelle, sois avec moi» (JM 245, 169). Nous sommes ici par delà tout processus dialectique, dans une zone où le jugement caractéristique n'a aucune prise<sup>25</sup>. «Le toi est à l'invocation ce que l'objet est au jugement» (JM 277, 196). Mais, par un renversement paradoxal, l'invocation est suscitée par le toi, elle est dans ce cas la réponse du je à l'appel lancé par le toi, qu'est le toi (RI 72-73)<sup>26</sup>.

Le toi apparaît ainsi comme n'étant que pour et par l'amour dans l'univers duquel peut retentir l'invocation. «L'amour surgit comme invocation, comme appel du je au je» (JM 217). Par amour il faut entendre ici aussi bien le lien amoureux (ἔρωσ), que l'amitié (φιλία), que la charité (ἀγάπη), que l'amour paternel et filial<sup>27</sup>.

L'amour n'est pas une donnée objective; il est l'«absolu concret» (RI 133, 179, EA 16), qui ne se prête nullement à la réduction épistémologique (JM 294, PA 269). En effet, une «épistémologie de l'amour»<sup>28</sup> paraît une «contradictio in terminis». L'épistémologie se fondant essentiellement sur le rapport sujet-objet, dans sa perspective «l'amour apparaît presque inévitablement comme une certaine attitude contingente adoptée par le sujet en face de l'objet» (JM 294)<sup>29</sup>. Mais par là sa spécificité se trouve abolie, il ne se reconnaît plus dans cette schématisation objectivante. Traiter de l'a-

23. Dire le toi, c'est encore retomber subrepticement dans le domaine du lui: «Il est absurde de parler du «toi» et de prendre ainsi substantivement ce qui est au fond la négation même de toute substantialité...; je détache au sein du nous l'élément «non-moi» et l'appelle le «toi». Automatiquement cet élément tend à prendre figure de lui» (JM 293-294).

24. Voir JM 169-171, 196, 254, 273-274. RI 48, «L'invocation, c'est une adhésion, une adhérence, une participation à une réalité, mais par cette adhésion même, par cette participation active, la réalité est transformée» (Jean Wahl, *Vers le concret*, Paris 1932, p. 252).

25. Sur le «jugement en toi», voir JM 155, 156. Cf. EA 220.

26. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel*, p. 183. G. Marcel, *De l'audace en métaphysique*, «Revue de métaphysique et de morale», Juillet-octobre 1947, pp. 242-243.

27. Voir ME II 151, 158, 156, 172. PI 186. G. Marcel, *Structure de l'espérance*, in *Espoir humain et espérance chrétien*, Semaine des intellectuels catholiques, Paris 1951, p. 52.

28. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel*, p. 168.

29. Cf. PA 269.

amour, c'est le considérer de l'extérieur comme une grandeur objective, c'est essayer de le décomposer en ses éléments constitutifs. Mais l'amour n'est pas p o u r la raison dissociatrice, il est p o u r l'amant; et pour celui-ci tout dénombrement des caractères et des qualités de l'être aimé est incommensurable avec sa réalité concrète : l'amour e s t l à globalement, par delà le conceptualisable et l'explicable<sup>30</sup>. «Si ... je participe à l'amour, je ne tenterai plus de le faire entrer dans mes cases logiques : tout au contraire c'est moi-même tout entier que je refondrai pour pénétrer en lui; je ne le subordonne pas, je me subordonne à lui» (JM 227). «Pour l'amant, l'amour est logiquement antérieur à toute réduction possible» (JM 228).

Connaissance et amour<sup>31</sup> diffèrent donc foncièrement, si connaissance désigne l'habituelle démarche rationnelle qui objective et réduit l'autre au même; l'amour, expérience rationnellement incirconsrite du toi aimé, s'oppose radicalement à la connaissance, dissection notionnelle et critique. Mais si par connaissance on entend «saisie réelle», «atteinte véritable», l'amour e s t une connaissance parfaite et adéquate. «La réalité de l'être aimé est essentielle dans l'amour... En ce sens il est vrai de dire, peut-être, que l'amour seul est une connaissance réelle, il est légitime de rapprocher l'amour de la connaissance adéquate, c'est-à-dire que pour l'amour et pour l'amour seul, l'individualité de l'aimé ne se disperse pas, ne s'effrite pas en je ne sais quelle poussière d'éléments abstraits. Mais d'autre part cette réalité de l'aimé ne peut être maintenue que parce qu'elle est posée par l'amour comme transcendante à toute explication, à toute réduction. En ce sens il est vrai de dire que l'amour ne s'adresse qu'à ce qui est éternel, il immobilise l'être aimé au-dessus du monde des genèses et des vicissitudes. Et par là l'amour est la négation de la connaissance, qui ne peut qu'ignorer toute transcendance... L'amour doit s'apparaître à lui-même comme une connaissance parfaite,... il e s t une connaissance parfaite. Il n'en reste pas moins que pour la réflexion il s'en distingue nécessairement et ne peut se définir que comme au delà de toute connaissance» (JM 63)<sup>32</sup>. «L'amour porte sur ce qui est au delà

30. Voir JM 63, 226, 227. «L'être que j'aime n'a pas pour moi de qualités; je le saisis comme totalité, c'est pourquoi il est réfractaire à la prédication» (Ibid. 157).

31. Voir à ce sujet: Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris (Coll. «Bibliothèque des Archives de philosophie», 7e section Philosophie contemporaine) II, 1958.— Jeanne Parain-Vial, *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Paris (Coll. «Philosophes de tous les temps», n° 22) 1966, pp. 24-44 : «Connaissance objective de l'homme et amour».

32. «Aimer n'est pas connaître adéquatement; il se peut que l'amour dispense une connaissance privilégiée, mais il la précède, comme il précède aussi l'évaluation» (Ibid. pp. 216-217). HV 29.

de l'essence... L'amour en ce sens va au delà de tout jugement possible, car le jugement ne peut porter que sur l'essence; et l'amour est la négation même de l'essence» (JM 64).

L'amour apparaît ainsi, par delà le connaissable, comme une «donnée» non-objective qui se laisse appréhender comme «p r é s e n c e englobante, c'est-à-dire comme proximité vertigineuse, être-avec, coesse indicible<sup>33</sup>. Le terme de présence vise une expérience d'ordre mystique plutôt qu'un contenu intelligible<sup>34</sup>, un dévoilement plutôt qu'une relation conceptuellement saisissable. Le recul du moi jugeant, évaluant, par rapport à son objet est ici supprimé. «Quand je dis qu'un être m'est donné comme présence ou comme être (cela revient au même, car il n'est pas un être pour moi s'il n'est une présence), cela signifie que je ne peux pas le traiter comme s'il était simplement posé devant moi; entre lui et moi se noue une relation qui en un certain sens déborde la conscience que je suis susceptible d'en prendre; il n'est plus seulement devant moi, il est aussi en moi; ou plus exactement ces catégories sont surmontées, elles n'ont plus de sens. Le mot influx traduit, bien que d'une façon beaucoup trop spatiale, trop physique, l'espèce d'apport intérieur, d'apport par le dedans qui se réalise dès le moment où la présence est effective» (PA 291, DH 8)<sup>35</sup>. Ainsi se crée une «unité vivante» (RI 49)<sup>36</sup>, une «unité sentie» (JM 169), un «milieu vital» (RI 52), une symbiose, c'est-à-dire un «n o u s»<sup>37</sup> où le moi et le toi communiquent dans une «indistinction féconde» (RI 52)<sup>38</sup>. Le moi et le toi se fondent en quelque sorte sans se perdre dans une communion supra-personnelle et s'enrichissent mystérieusement par une appartenance réciproque (RI 132-3) qui, loin d'être une abolition de

33. Sur la notion de *présence*, voir : JM 293; 321. EA 118-119, 166, 220. PA 263, 288-292. RI 200 sq. PI 121-122. ME I 220 sq. PI 181-193 : «Présence et immortalité». Roger Troisfontaines, *La notion de présence chez Gabriel Marcel*, in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris (Coll. «Présences») 1947, pp. 203-267. Josep Chenu, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Paris 1948, pp. 169-178 (Théâtre et présence). Sur la notion d'avec: PA 292. JM 169. ME I 193. ME II 12. DH 62. Cf. Pietro Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris (Coll. «Textes et études philosophiques») 1953, pp. 91-92.

34. «La présence ne peut être au fond qu'invoquée ou évoquée, l'évocation étant en somme d'essence magique» (ME I 224).

35. A rapprocher du terme «influx» l'expression «afflux d'être» utilisée à propos de la grâce (HP 69-70).

36. «Structure de l'espérance», op. cit. p. 52.

37. Voir JM 146, 170, 171, 294. PI 159-160. HV 89. ME II 98.

38. «Toi-même! Lui-même! Où commence une personnalité?... Ne crois-tu pas que chacun de nous se prolonge dans tout ce qu'il suscite?», dit Claire dans le *Quatuor en fa dièse*, Paris 1925, p. 190. ME I 197. Cf. G. Marcel, *Auf der Suche*, p. 82.

la distinction personnelle, en est au contraire la surélévation et comme la promotion ontologique. «Notre» amour est une «μ ε θ ε ξ ι ζ», une participation out dans un autre langage, moins mystique et plus abstrait, un rapport dyadique (RI 53, 64, JM 155), une intersubjectivité<sup>39</sup>.

Au sein du nous le moi est comme transfiguré; l'amour opère son «décentrement», sa «décompression», il n'est plus le moi avare de la possessivité, mais le m o i - d o n - d e - t o i. C'est la notion de d i s p o n i b i l i t é<sup>40</sup> qui exprime cette «dépréoccupation de soi»<sup>41</sup>, cette dilatation spirituelle du moi qui devient accueil de la présence du toi. La disponibilité, c'est la perméabilité au toi qui rend possible la communion authentique. L'amour «implique... la libération du j e, qui, loin de se poser comme essence jaillit comme amant» (JM 217). «On est conduit par là à se demander si l'intimité ne consiste pas toujours à briser l'écorce personnelle, si elle n'est pas une participation à une vie plus vaste au sein de laquelle certaines distinctions s'abolissent» (JM 294). Ce «déverrouillage de soi»<sup>42</sup> est le passage du clos à l'ouvert, une «déhiscence spirituelle» du moi en présence du toi, sa véritable croissance ontologique. En ce sens, le moi n'atteint sa pleine stature que dans le nous par la médiation spirituelle du toi (HV 66, ME II 11-12).

Il apparaît ainsi que l'amour en tant que plein épanouissement de la personne, est une véritable «épiphane de l'être», une «ontophanie»<sup>43</sup>. Dans sa présence, expérience hors série qui enrichit du dedans, c'est l'ê t r e qui émerge comme réalité irradiante et incirconscrite (EA 148). L'amour est une «prise de l'être sur nous» (PA 289)<sup>44</sup>, réfractaire elle-même à toute prise de la connaissance, «la donnée ontologique essentielle» (EA 244, 16). En ce sens, être, c'est aimer, «esse est coesse»<sup>45</sup>. La réflexion marcélienne pointe ici non pas vers une épistémologie de l'amour, mais selon la juste formule de Pietro Prini, vers une «ontologie de l'invocation»<sup>46</sup>.

Mais dans l'expérience de l'amour il n'y a pas d'apaisement et d'achè-

39. «Structure de l'espérance», op. cit. 52. ME I 193 sq., 223. ME II 12 sq., 156, 157, 171. DH 8, 61, 191. PI 121, 188-189. P. Ricoeur - Gabriel Marcel, *Entretiens*, pp. 63-64, 122-124. *Auf der Suche* p. 77. PST 68.

40. Voir HV 28, 31. EA 107. PA 292-294. RI 54-80 : «Appartenance et disponibilité», 119. ME I 178. Pietro Prini, op. cit. 119-120. Otto Friedrich Bollnow, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, 2. Aufl., Stuttgart 1955, pp. 48-50 : «Die Tugend der Verfügbarkeit. Gabriel Marcel».

41. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel*, p. 297.

42. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel*, p. 162.

43. Cf. JM 202.

44. Cf. EA 244. G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, Paris 1951, p. 140.

45. Pietro Prini, op. cit. 110. «Être, c'est être aimé» (ME II 61). Cf. ME II 12.

46. Pietro Prini, op. cit. 87-112.

vement. L'amour se porte au delà de lui-même, tend perpétuellement à se transcender dans une expérience plus accomplie, dans une présence plus présente. Il s'invente sans cesse, car il est nouveauté pure, création inépuisable (JM 217). «Jamais assez, toujours davantage, toujours plus près» (RI 99, JM 146 n. 2, PI 71), telle est la devise de l'amour, qui exprime l'inachèvement au coeur même de sa plénitude. C'est par là que l'amour fait jaillir l'espérance comme assurance de sa permanence et de son accomplissement. En effet, au toi de l'amour je peux dire «j'espère en toi» au même titre que «je t'aime». Je n'aime pas seulement ce qui s'offre à ma dilection dans l'immédiat, mon amour est inconditionnel et englobe de ce fait son avenir. «Notre» amour n'est pas un état statique, mais un «renouvellement absolu» (JM 217), ouverture sur des «possibilités infinies» (ME II 157, JM 157), et recouvre une impérieuse exigence de perdurabilité. En ce sens «l'amour et l'espérance ne font qu'un»<sup>47</sup>. L'espérance, c'est l'affirmation de la croissance et de la pérennité de l'amour, l'assurance de l'indéfectibilité de sa présence qui transcende les vicissitudes de la contingence<sup>48</sup>.

Espérer en l'amour, c'est donc assumer son rythme de maturation temporelle, c'est promouvoir sa créativité. «Aimer un être, c'est attendre de lui quelque chose d'indéfinissable, d'imprévisible; c'est en même temps lui donner en quelque façon le moyen de répondre à cette attente. Oui, si paradoxal que cela puisse paraître, attendre, c'est en quelque façon donner; mais l'inverse n'est pas moins vrai: ne plus attendre, c'est contribuer à frapper de stérilité l'être dont on n'attend plus rien, c'est donc en quelque manière le priver, lui retirer par avance—quoi exactement, sinon une certaine possibilité d'inventer ou de créer? Tout permet de penser qu'on ne peut parler d'espérance que là où existe cette interaction entre celui qui donne et celui qui reçoit, cette commutation qui est la marque de toute vie spirituelle» (HV 66-67)<sup>49</sup>. Espérer en toi signifie ainsi être patient envers toi, faire confiance à ton processus d'épanouissement en l'épousant de l'intérieur. «La patience... est simplement un laisser-faire, ou un laisser-être, mais pour peu qu'on pousse assez loin l'analyse, on découvre que ce laisser-faire ou ce laisser-être, parce qu'il est au delà de l'indifférence, parce qu'il implique un subtil respect de la durée ou de la cadence vitale propre à l'autre, tend à exercer sur ce dernier

47. «Structure de l'espérance», op. cit. 55, 56. HV 89, 59, 78. PI 145. DH 192. PST 74l «Liebe und Hoffnung sind nicht zu trennen. Für ein Wesen ohne Liebe ist keine Hoffnung möglich, sondern nur Begierde und Ehrgeiz» (*Auf der Suche*, p. 78) Cf. *I Cor.* 13,7: «(Ἡ ἀγάπη) πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει».

48. Cf. JM 63.

49. Cf. «L'émissaire», scène IV: «Je ne peux rien tout seul... il faut que quelq'un me fasse la charité... de ne pas désespérer de moi» (*Le secret est dans les îles*, p. 259).

une action transformante» (HV 54). Espérer en toi, c'est te faire crédit sans conditions, c'est-à-dire en fin de compte croire en toi<sup>50</sup>. L'espérance, nourrie de l'expérience actuelle, anticipe hardiment sur ce que l'avenir révélera, ce qui est constituant le gage de ce qui sera<sup>51</sup>. Ainsi espérer en toi, c'est te conférer la plénitude de ton être.

Mais s'il en est ainsi, l'espérance suscite le toi comme liberté : en affirmant globalement toutes ses possibilités, elle constitue un appel à la libre actualisation du toi, et par là elle est libératrice. «En traitant l'autre commetoi, je le traite, je le saisis comme liberté;... Bien plus je l'aide en quelque sorte à être libéré, je collabore à sa liberté — formule qui paraît extrêmement paradoxale et contradictoire, mais que l'amour ne cesse de vérifier» (EA 154, HV 67)<sup>52</sup>.

Pour autant que l'espérance affirme le permanent sous-jacent au flux discontinu de la temporalité, elle est f i d é l i t é<sup>53</sup>. Celle-ci n'est pas un conformisme exsangue à l'égard d'un ordre abstrait ou d'un principe, pas plus qu'elle n'est un attachement obstiné à soi-même. «Elle est... la reconnaissance, non pas théorique ou verbale, mais effective, d'un certain permanent ontologique, d'un permanent qui dure et par rapport auquel nous durons, d'un permanent qui implique ou exige une histoire, par opposition à la permanence inerte ou formelle d'un pur v a l a b l e, d'une loi» (EA 173-74, 138)<sup>54</sup>. Ce permanent ontologique ne peut être que la présence du toi (PA 287, EA 139). En ce sens la fidélité «c'est la présence activement perpétuée, c'est le renouvellement du bienfait de la présence — de sa vertu qui consiste à être une incitation mystérieuse à créer» (PA 288). C'est par là qu'elle est c r é a t r i c e. Etant la négation aussi bien de l'instantanéisme phénoméniste des états psychiques qui ne peut fonder qu'un «anarchisme cohérent» (RI 209), que du formalisme rigide de la volonté qui ne peut engendrer que la constance par rapport à soi<sup>55</sup>, la fidélité est essentiellement promesse, serment, engagement actif envers son «objet»<sup>56</sup>.

50. Voir JM 216, 274. EA 107. PI 71. RI 176 sq. ME II 63.

51. «Je ne l'aime pas à cause de ce qu'il est, j'aime ce qu'il est, parce que c'est lui, j'anticipe donc hardiment sur tout ce que pourra me livrer l'expérience, sur tous les prédicats où celle-ci se déposera» (JM 217).

52. «L' amour est l'acte par lequel une pensée se fait libre en pensant une liberté» (JM 64). G. Marcel, *Fragments philosophiques, 1909-1914*, Louvain/Paris (Coll. «Philosophes contemporains. Textes et études» n° 11) 1962, p. 97.

53. Voir PA 287-292. EA 16, 55-80, 138-139, 173-174. HV 128, 173-185 : «Obéissance et fidélité». RI 192-225 : «La fidélité créatrice».

54. Voir encore PA 287. HV 210. PI 152.

55. «La constance peut être regardée comme l'armature rationnelle de la fidélité» (RI 200).

56. Voir EA 56 sq. HV 183. RI 205.

Mais, corrélativement et en sens inverse, elle est comme suscitée et aimantée par l'être qui se dévoile dans la présence : à la racine de la fidélité il y a une «prise de l'être sur nous»<sup>57</sup>. Considérée sous cet angle, la fidélité se transmue en réponse libre à la prise de l'être, en témoignage et attestation créatrice<sup>58</sup>. Elle accueille librement le don de la présence, à la perpétuation duquel elle s'engage à collaborer activement. Réceptivité et activité ne font ici qu'un. «La fidélité créatrice consiste à se maintenir activement en état de perméabilité; et nous voyons ici s'opérer une sorte d'échange mystérieux entre l'acte libre et le don par lequel il lui est répondu» (PA 291).

La fidélité créatrice, pourrait-on dire, c'est la figure militante de l'espérance qui transcende le décousu du temps, en s'engageant à perpétuer la présence et à ne pas remettre en question le crédit accordé. La fidélité, c'est l'indéfectibilité du je aimant qui fait pendant à la présence indéfectible du toi aimé. L'amour suscite symétriquement ces deux présences qui s'appellent et se nourrissent dans une réciprocité féconde.

A ce stade de l'analyse une grave question surgit inévitablement : que devient l'amour en tant qu'expérience ontologique devant la réalité irrévocable de la mort qui semble être l'ultime vérité de tout lien humain et frapper de nullité toute exigence de pérennité? N'est-il pas tributaire de la corruptibilité inhérente à notre insertion dans le monde, n'est-il pas en définitive condamné à l'échec total, à la chute dans le néant? Comment dès lors prendre au sérieux son exigence de perdurabilité?

C'est autour de ce poignant problème qu'a gravité tout le développement intellectuel et spirituel de Gabriel Marcel<sup>59</sup>. «Le problème, le seul problème essentiel, écrit-il, est posé par le conflit de l'amour et de la mort» (PI 182)<sup>60</sup>. Celle-ci, en effet, ne révèle toute sa réalité terrifiante ni comme ma propre mort, ni comme la mort-événement objectif, mais en tant qu'elle est la mort de l'être aimé, ta mort<sup>61</sup>.

57. Voir EA 63, 60, 64. PA 289. Cf. PA 16: «expérience d'une remise».

58. Voir EA 138-139, 143, 144, 314-316, 174. HV 185, 297. ME II 127-146: «Le témoignage». PST 265 sq. G. Marcel, *La parole est aux saints*, in Madeleine Deguy, *Les condamnés*, Paris 1946, p. 20 sq.

59. Cf. PI 132.

60. Voir à ce sujet: HV 189-214 : «Valeur et immortalité». ME II 147-166: «La mort et l'espérance». PI 181-193: «Présence et immortalité». *Auf der Suche*, p. 66-86: «Tod und Unsterblichkeit». Cf. Michel Brulé, *La notion de la mort dans la philosophie contemporaine française de l'existence: Gabriel Marcel et Jean-Paul Sartre*, Paris, 1966 (thèse dactyl. 3ème Cycle).

61. «Ce qui compte, ce n'est ni ma mort, ni la vôtre, c'est celle de qui nous aimons», répondit Gabriel Marcel à Léon Brunschvicg qui lui reprochait, au Congrès de Philosophie

Or, c'est précisément l'amour lui-même qui donne la riposte ontologique au néant de la mort, de t a mort. «Aimer un être, c'est lui dire : Toi, tu ne mourras pas», dit un personnage de «Le mort de demain»<sup>62</sup>. Dans la perspective marcelienne, ce n'est pas là un simple vœu, un optatif relevant d'un «wishfull thinking»<sup>63</sup>, ce n'est pas non plus l'énonciation d'une vérité abstraite et universelle, mais bien l'expression d'une assurance prophétique, celle de l'espérance invincible : «Même quand je ne puis ni te toucher, ni te voir, je le sens, tu es avec moi, ce serait te renier que de n'en être pas assuré»<sup>64</sup>. La mort n'a effectivement de prise que sur ce qui en toi participe de l'objectivité, sur ce qui est un c e l a, une chose, mais elle n'atteint nullement cet inqualifiable par quoi tu es toi pour moi, présence inspecifiable. Celle-ci, lorsque l'amour n'est pas possessif, mais o b l a t i f (PI 186)<sup>65</sup>, se maintient en moi, parfois même plus intense et plus enrichissante, par delà et malgré les altérations visibles et les vicissitudes de l'objectivité (HV 41)<sup>66</sup>. Il ne faut pas dire qu'il s'agit là de la survivance en moi d'une effigie mentale de l'être disparu, d'une image résiduelle de l'existence révolue, nimbée de tendresse : ce ne sont là que des éléments médiateurs, des représentations évanescentes qui signifient et jalonnent le souvenir de l'être aimé qui n'est plus là<sup>67</sup>. Mais «le souvenir est vraiment le mode selon lequel une réalité me demeure présente, c'est en lui et par lui qu'elle transcende sa contingente, sa spécieuse disparition. En ce sens, le souvenir est un gage, et peut-être sommes-nous fondés à nous demander si dès lors il n'est pas aussi une promesse, si une réflexion éclairée par la foi n'est pas conduite à reconnaître en lui les prémices de cette réintégration plénière du réel qui est au fond l'objet propre de l'espérance. S'il en était vraiment ainsi, il faudrait savoir découvrir par delà

---

de 1937, d'attacher trop d'importance à sa propre mort (PI 182). D'autres références à cette discussion : HV 192, 205. ME II 152. *Auf der Suche*, p. 75. RI 198. PST 190, 308-309. Cf. P. Ricoeur - G. Marcel, *Entretiens*, p. 61.

62. In *Trois pièces*, Paris 1931, p. 161. Cf. EA 137 n. 1. HV 205. ME II 62, 154. PI 38. «L'amour veut l'éternité de son objet» (JM 133, 63).

63. *Auf der Suche*, 77. DH 184. P. Ricoeur - G. Marcel, *Entretiens*, p. 42.

64. Voir PA 292. ME II 155. PI 191. *Auf der Suche*, p. 77.

65. Cf. l'amour possessif chez Proust: HV 78-79. RI 99-100. EA 152-153. ME I 114. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel*, p. 171.

66. «Lorsque je pense à lui d'une certaine façon — avec tendresse, avec recueillement — il s'émeut en moi comme une vie plus riche, plus profonde, à laquelle je sais qu'il participe. Cette vie, ce n'est pas moi, ce n'est pas lui non plus : c'est nous deux», dit Edith dans «L'insondable» (PI 231). — Le thème de la présence d'un toi disparu est également central dans «l'iconoclaste», «La chapelle ardente», «Le dard», «Le signe de la croix» (Cf. *Auf der Suche*, p. 81).

67. Voir PA 289. HV 209. PI 151, 153, 115.

l'intentionnalité manifeste du souvenir qui nous porte vers ce qui fut, une intentionnalité plus secrète, mais complémentaire, qui vise l'articulation d'une réalité omniprésente et d'une destinée qui a conscience d'excéder en tous sens ses limites apparentes»<sup>68</sup>.

Le souvenir est donc sous-tendu par un indéfectible ontologique, irréductible à une essence<sup>69</sup>, mais qui ne se maintient comme tel qu'à la faveur d'une fidélité créatrice et d'un engagement actif de ma part, par rapport auxquels il apparaît comme réponse. L'indéfectibilité de la présence dépend ainsi de moi, et en ce sens elle peut être intermittente<sup>70</sup>, exposée à ma trahison et à mon refus. Derrière la présence, en effet, à chaque instant, se profile l'ombre du reniement, la tentation du désespoir qui incite à apposer sur la mort le sceau de l'irrévocable. Dans cette perspective, la mort apparaît non pas comme un événement objectif, mais comme «épreuve de la présence» (PA 289)<sup>71</sup>. Mais, s'il en est ainsi, la mort n'est pas véritablement une réalité immuable, confinée dans les limites du fait objectif qu'elle produit : «elle est ce qu'elle signifie» (PA 289)<sup>72</sup>, et cette signification lui est conférée par la liberté qui peut, o u b i e n la sanctionner comme événement ultime, en se trahissant par là elle même, o u b i e n, la refuser en bloc, et devenir par ce refus même adhésion, amour, «contreponds ontologique de la mort»<sup>73</sup>.

C'est donc par une interprétation créatrice que la mort est dépouillée de sa réalité terrible, qu'à la limite elle devient de la vie. Gabriel Marcel, optant hardiment pour une évaluation positive de la mort, n'hésite pas à reprendre à son compte les paroles de Rilke : «La mort est le côté de la vie qui n'est pas tourné vers nous et que nous n'éclairons pas»<sup>74</sup>, la «phase nocturne de la vie» (HV 105).

68. Gabriel Marcel, *L'horizon*, Paris, Aux Etudiants de France, 1945, pp. 187-188 (Postface). HV 212. RI 195-196. «Le A n d e n k e n est magique en son fond;... il va à l'être même p a r d e l à les intermédiaires dits psychologiques» (EA 43). Cf. Jean Wahl, *Vers le concret*, p. 269.

69. Voir HV 209-210. PI 152-153.

70. Voir HV 210. PI 152-153.

71. Cf. PI 40. P. Ricoeur - G. Marcel, *Entretiens*, p. 61.

72. Cf. «Structure de l'espérance», op. cit. 48. «La réalité ou la portée de la mort n'est pas indépendante de la façon dont je la juge, il faudrait dire plutôt dont je la jauge» (PI 192). Cf. la formule de Karl Jaspers: «Der Tod wandelt sich mit mir» (*Philosophie II* 229).

73. Voir RI 187. *Auf der Suche*, p. 71, 81, PI 197.

74. Voir HV 339, 324-325, 353. ME II 147. Gabriel Marcel cite volontiers (*Auf der Suche*, p. 83. PST 207), le vers de Mallarmé : «Un peu profond ruisseau calomnié la mort» (Stéphane Mallarmé, *Poésies*, Paris 1945, p. 134). Cf. la préface de Gabriel Marcel («Ce peu profond ruisseau») à *Mors et Vita* de Robert Aron et Jean-Claude Renard, Paris 1951. Aussi in «La Table Ronde» du 8-9-1950.

Telle est l'esquisse d'une «théorie de l'immortalité»<sup>75</sup> que nous propose Gabriel Marcel. L'immortalité dans cette perspective ne doit être considérée ni comme un mirage subjectif, fiction d'une pensée aimante, ni comme un fait objectif et vérifiable; elle transcende l'opposition du réel et de l'imaginaire, elle est une *r é a l i t é i n t e r s u b j e c t i v e*, celle d'un *l i e n* dont l'espérance affirme l'indestructibilité<sup>76</sup>. La présence de l'amour, maintenue par delà la rupture de la mort, en est le gage et les prémices (HV 212, 337)<sup>77</sup>. Il ne s'agit pas là, bien entendu, d'une démonstration de l'immortalité au sens classique du terme, mais de la démarche d'une réflexion «récupératrice» qui, reprenant en sous-oeuvre une donnée affective, s'efforce d'y découvrir la présence voilée de l'être. Gabriel Marcel parle d'une nouvelle *m a i e u t i q u e* visant à libérer l'«être en moi» des catégories de l'avoir (PI 184)<sup>78</sup>. Pietro Prini use dans ce contexte de l'expression «*a n a l o g i e d e l a p r é s e n t i a l i t é*» pour désigner cette approche réflexive de l'immortalité tentée par Gabriel Marcel (HV 117): la présence de l'être aimé par delà la barrière de la mort renvoie *a n a l o g i q u e m e n t* à l'omniprésence englobante de l'être, le rôle de la réflexion consistant à déceler cette mystérieuse articulation.

On est tenté de voir là une reprise du *v i e i l a r g u m e n t o n t o l o g i q u e* à partir de l'affectivité (PI 153): l'affirmation de l'immortalité s'adosse à une assurance invincible, enveloppée dans une «*docta ignorantia*»<sup>79</sup>, et sous-tendue par une option de la liberté, l'assurance propéhtique de l'espérance. La réflexion, comme par ailleurs l'expérience métaphysique, vient corroborer subsidiairement cette assurance massive et permettre «de recueillir des incidences susceptibles de conférer à cet acte libre un minimum de garantie dont j'ai besoin, parce que je reste malgré tout le siège d'une réflexion critique et polémique» (PI 192, 153). L'immortalité marcélienne, portée par une option métaphysique non-universalisable, affecte ainsi le caractère du risque, du «beau risque» dont parle Socrate dans le *Phédon*<sup>80</sup>.

Tel est le mouvement ascensionnel de la pensée marcélienne qui affirme la présence inobjectivable du toi dans l'intersubjectivité de l'amour. Il s'amorce au niveau de l'autre réduit au rôle de suscitateur et de repoussoir du moi

75. Cf. PI 39.

76. Voir ME II 154, 155, 156. PI 69, 231. Cf. Jean Wahl, *Vers le concret*, p. 266.

77. Cf. l'expression: «des prémices existentielles de l'immortalité» (PI 8).

78. Ailleurs (HV 224) Gabriel Marcel parle de «maïeutique chrétienne».

79. *Auf der Suche*, p. 85.

80. Καλὸς κίνδυνος (*Phédon* 114 d). PI 192. HV 214. P. Ricoeur - G. Marcel, *Entretiens*, p. 130.

ou figé dans l'inertie de l'objet, pour s'élever progressivement à la reconnaissance d'un toi non-conceptualisable et s'achever comme affirmation de l'immortalité d'un nous qui finalise l'élan de l'espérance. La connaissance réductrice de l'objectif se mue ainsi en re-connaissance restauratrice de la plénitude de l'ontologique. Ce passage de l'autre au toi requiert une conversion de pensée qui s'opère hors de l'enlos épistémologique, dans une zone où l'amour nourri d'une espérance invincible a le dernier mot.

## ΕΛΠΙΖΟΥΣΑ ΔΙΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ

### Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ «ΣΥ» ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ GABRIEL MARCEL

#### Περίληψη.

Ἡ θεμελιακὴ ἔμπνευση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Gabriel Marcel συνίσταται στὴ σύλληψη τῆς ὑπαρξιακῆς πυκνότητος τῆς ἀνθρώπινης ἐμπειρίας καί, σ' ἓνα δεύτερο βαθμὸ, τοῦ συγκεκριμένου περιεχομένου τῆς πραγματικότητας κάτω ἀπὸ τὸ πρίσμα βιωματικῶν κατηγοριῶν. Ὁ τελικὸς σκοπὸς εἶναι ἡ οἰκοδόμησις μιᾶς συγκεκριμένης ὄντολογίας, ποὺ περνάει ἀναγκαστικὰ ἀπὸ μιὰ ριζικὴ κριτικὴ τοῦ ἰδεαλισμοῦ. Γιὰ τὸ ἐγχείρημα αὐτὸ προσφέρονται ἰδιαίτερα οἱ κατηγορίες τῆς προσωπικῆς ἐνσάρκωσης καὶ τοῦ ἄλλου.

Ὁ ἄλλος δὲν εἶναι ἐδῶ ἢ ἐξαντικειμενικευμένη συνείδησις, ἢ ἑτερότητα τοῦ ἄλλου ὡς ἀφηρημένη ἰδέα ἢ μιὰ κάποια ὄντοτητα ἀνάμεσα στὶς ἄλλες, ἀλλὰ τὸ συγκεκριμένο πρόσωπο θεωρούμενο στὴ μοναδικότητά του. Ἡ παρουσία μου στὸν κόσμον καθορίζεται σὲ βασικὸ βαθμὸ ἀπὸ τὴ συντεταγμένη ἄλλος: δὲν εἶμαι μονάχα κοσμικὸ ἐνεῖναι ἀλλὰ συνάμα καὶ πρὸ παντὸς διαπροσωπικὸ συνεῖναι. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ σκοπιὰ τῶν διαπροσωπικῶν σχέσεων προσφέρει μιὰ προνομιακὴ προσέγγισις τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος, ποὺ βρίσκεται στὸ κέντρο τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Marcel. Ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ προγραμματικὴ ἀρχή, πὼς ἡ ἀναγνώρισις τῆς ἀτομικότητας τοῦ ἄλλου ἀποτελεῖ τὴν πραγματικὴ εἰσαγωγὴ στὴν ὄντολογία, ἢ ἡ ἀπόφανσις, πὼς «ἡ Μεταφυσικὴ εἶναι ὁ πλησίον».

Ἡ διερεύνησις τοῦ θέματος τοῦ δευτέρου προσώπου ἀκολουθεῖ, κατὰ τὴν μαρσελικὴν ἔκφρασις, μιὰ ἀνοδικὴ διαλεκτικὴ, ποὺ ξεκινᾷ ἀπὸ τὸν ἄλλο ὡς ἀντικειμενικὸ δεδομένο τῆς κοινωνικῆς συμβίωσις γιὰ ν' ἀπολήξῃ σταδιακὰ στὸ χῶρον τῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας. Στὸ ἐγχείρη-

μα αυτό οί εξαντικειμενικεύσεις του άλλου δεν είναι παρά ή άρνητική φάση κι ή άντιστροφή τής πληρότητάς του : α) ό άλλος ως σταθερή άντιθετική άναφορά του έγώ, β) ό άλλος ως τρίτο πρόσωπο και γνωστικό άντικείμενο, και γ) ό άλλος ως ύποκείμενο τής άπρόσωπης και άώνυμης σκέψης. Για τίς έξαντικειμενικεύσεις του άλλου ή νομοθετική άρχή και τό κανονιστικό μέγεθος είναι τό έγώ.

Ό άλλος μεταμορφώνεται σέ σὺ στή σ υ ν ά ν τ η σ η, όπου άποκαλύπτεται ως μοναδικό και άναντικατάστατο πρόσωπο, πέρα από ιδιότητες, κατηγορίες και χαρακτηρισμούς. Τό σὺ δεν προφέρεται σ' όλη του τήν πληρότητα παρά ως έ π ί κ λ η σ η στή βιωματική περιοχή τής ά γ ά π η ς. «Τό σὺ είναι στήν έπίκληση ό,τι είναι τό άντικείμενο στήν κρίση». Άγάπη και γνώση είναι άντιφατικοί όροι, δεν ύπάρχει έπιστημολογία τής άγάπης, γιατί ή άγάπη είναι στήν οὐσία της μιá μη άντικειμενικεύσιμη πα ρ ο υ σ ί α, δηλ. μιá ίλιγγιώδης έγγύτητα, πού δεν γνωρίζεται, αλλά άνα-γνωρίζεται. Ή άγάπη θεμελιώνει μιá ζώσα ένότητα, μιá γόνιμη σύμμιξη, ένα έ μ ε ἶ ς, πού είναι κατά βάση μυστική έμπειρία. Σε μιá πιό θεωρητική όρολογία μπορεί νά όνομαστή δ υ α δ ι κ ή σ χ έ σ η ή δ ι υ π ο κ ε ι μ ε ν ι κ ό τ η τ α. Στή σχέση αυτή τό έγώ άπο-κεντρώνεται κι άπο-συμπτύσσεται, ώσπου ν' αὐτοσυλληφθῆ ως έ γ ώ - δ ῶ ρ ο - τ ο ὕ - σ ύ, έμπειρία πού εκφράζεται μέ τήν έννοια τής δ ι α θ ε σ ι μ ό τ η τ α ς. Ή μαρσελική άγάπη είναι οὐσιαστικά μιá έ π ι φ á ν ε ι α τ ο ὕ ε ἶ ν α ι και ή όλη διεργασία για τήν έννοιολογική της σύλληψη μπορεί νά χαρακτηριστη ως μιá ό ν τ ο λ ο γ ί α τ ῆ ς έ π ί κ λ η σ η ς.

Ή άγάπη ως άποδοχή τών δυνατοτήτων του σὺ έμπεριέχει τήν έ λ π ί δ α ως βεβαίωση τής έλευθερίας του Διαφορετικά θάταν καθήλωση στή στατικότητα του παρόντος και άρνηση τών ίστορικῶν της διαστάσεων. Μολονότι ή άγάπη ως έμπειρία ύπόκειται στή χρονικότητα, προϋποθέτει όμως μιá όντολογική σταθερή, πού δεν είναι άλλη από τήν άδιάλειπτη παρουσία του σύ, παρουσία πού ένσαρκώνεται ως ίστορικότητα. Ή έλπίδα τής άγάπης φανερόνεται έτσι ως δ η μ ι ο υ ρ γ ι κ ή π ι σ τ ό τ η τ α στήν όντολογική αυτή σταθερή, μ' άλλες λέξεις ένεργητική διαιώνιση τής παρουσίας, ύπόσχεση και μαρτυρία άπέναντί της. Ή άγάπη διατηρεῖ σέ μιá γόνιμη άμοιβαιότητα τίς δύο παρουσίες, του έγώ και του σύ.

Ή κατ' έξοχήν άναίρεση τής άγάπης φαίνεται νά είναι ό θ á ν α τ ο ς, θεωρούμενος όχι ως άντικειμενικό γεγονός ούτε ως ύποκειμενική έμπειρία, άλλ' ως διυποκειμενικό βίωμα : ό θάνατός σ ο υ. «Ν' αγαπᾶς κάποιον είναι σαν νά του λές : Έσὺ δεν θά πεθάνης ποτέ». Ή ά ν á μ ν η σ η, πού διατηρεῖται και πέρα από τήν άντικειμενική άπουσία του σύ, είναι κάτι περισσότερο από τὰ ψυχολογικά κατάλοιπα του χαμένου προσώπου : άναφορά σέ μιá άδιάλειπτη παρουσία και συνάμα, στα πλαίσια τής θρησκευτικῆς έμπει-

ρίας, υπόσχεση μιᾶς μελλούμενης ὄντολογικῆς ὀλοκλήρωσης, πού δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴν προφητικὴ βεβαίωση τῆς ἐλπίδας.

Ἔτσι ὁ θάνατος, «δοκιμασία τῆς παρουσίας», δὲν εἶναι παρὰ αὐτὸ π ο ὐ σ η μ α ί ν ε ι, καὶ ἡ σημασιοδότηση αὐτὴ εἶναι ἔργο τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου. Γιὰ τὸν Gabriel Marcel ὁ θάνατος εἶναι «ἡ νυχτερινὴ φάση τῆς ζωῆς» (Rilke), «τὸ συκοφαντημένο ρηχὸ ρυάκι» (Mallarmé). Αὐτὴ ἡ «θεωρία τῆς ἀθανασίας» μὲ ἀφετηρία τὴ διυποκειμενικότητα, πού φαίνεται ὡς μετατόπιση σ' ἓνα ἄλλο ἐπίπεδο τῆς παλιᾶς ὄντολογικῆς ἀπόδειξης γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ, ἀναγνωρίζει κι ὁ ἴδιος ὁ Marcel, πὼς δὲν ἔχει καμμιά ἀ π ο - δ ε ι κ τ ι κ ῆ γιὰ τὸν καθολικὸ λόγο ἀλλὰ μονάχα ἐ ν - δ ε ι κ τ ι κ ῆ γιὰ τὴν ὑποκειμενικὴ τοποθέτηση ἐγκυρότητα. Εἶναι, σὲ τελευταία ἀνάλυση, πέρα ἀπὸ κάθε λογικὴ ἀυστηρότητα καὶ ἀντικειμενικὴ βαρύτητα, σ τ ο ί χ η μ α τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας, ὁ καλὸς κίνδυνος τοῦ πλατωνικοῦ *Φαίδωνος*.

Tübingen

Τάσος Μπουγάς

