



## La communion à soi-même chez Gabriel Marcel

Germaine Crompt

Volume 28, Number 2, 1972

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020297ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020297ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Crompt, G. (1972). La communion à soi-même chez Gabriel Marcel. *Laval théologique et philosophique*, 28(2), 171–184. <https://doi.org/10.7202/1020297ar>

# LA COMMUNION À SOI-MÊME \*

## CHEZ GABRIEL MARCEL

Germaine CROMP

**L**A situation fondamentale de l'homme est l'incarnation. Mais la réflexion sur cette incarnation peut nous amener à vivre notre lien au corps dans un ordre purement objectif avec tout l'encombrement et la chosification que cette vie de l'avoir entraîne. Elle peut nous conduire à vivre l'incarnation dans le mystère même où le corps est assumé en quelque sorte par le « je » pour devenir le corps-sujet. Au sein de cette réflexion, la liberté doit se choisir.

Ma liberté qui s'affirme peut devenir mon approfondissement dans l'être par la communion à moi-même. Mais un « échec et mat » peut se produire. Ma situation fondamentale d'être incarné, en effet, fait face à une alternative : ma disponibilité à moi-même vers l'être, l'indisponibilité à moi-même vers le néant.

Pour qu'une communion vraiment sincère existe avec moi-même, il faut savoir m'aimer. Une opposition absolue, dit Marcel, se manifeste entre un amour de soi idolâtre, un « héauto-centrisme » et une charité envers soi-même. Le premier amour relève de l'individu, l'autre de la personne. Le premier amour traite le soi comme une réalité plénière se suffisant à elle-même. Le second voit dans le moi un simple germe à faire fructifier, comme un point d'affleurement possible du spirituel ou même du divin dans le monde, dit Marcel.

Aimer dans le premier sens, c'est témoigner une complaisance envers soi-même. Aimer dans le second sens, c'est se disposer à la plus haute réalisation de soi. Le premier amour s'épanouit dans une infatuation stérile. Le second appelle

---

\* Les références aux ouvrages de Marcel utilisent les sigles suivants :

JM : *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927 (édition 1958) ; EA : *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935 ; RI : *Du Refus à l'Invocation*, Paris, Gallimard, 1940 (édition 1956) ; HV : *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944 (édition 1963) ; ME I : *Le Mystère de l'Être I : Réflexion et Mystère*, Paris, Aubier, 1951 (édition 1963) ; ME II : *Le Mystère de l'Être II : Foi et Réalité*, Paris, Aubier, 1951 ; HH : *Les Hommes contre l'Humain*, Paris, La colombe, 1953 ; HP : *L'Homme problématique*, Paris, Aubier, 1955 ; PI : *Présence et Immortalité*, Paris, Flammarion, 1959 ; DH : *La Dignité humaine et ses Assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964 ; PST : *Pour une Sagesse tragique et son Au-delà*, Paris, Plon, 1968.

l'action créatrice. Le premier s'avère une force centripète. Le second est irradiation. Aimer en ce premier sens rejoint souvent la haine de soi : la dureté, la malveillance excessive envers soi-même paralysent. Aimer au second sens exige la patience envers soi-même dans une très saine clairvoyance, dira Marcel.

Le premier amour détruit la conscience. Le véritable amour envers soi-même commande à la fois une distance et une proximité : une proximité pour bien se connaître ; une distance pour ne pas se laisser dominer par notre moi empirique. C'est en ceci que nous atteignons à une véritable charité (cf. *RI* 66 ; *JM* 197 ; 227). Je m'aimerai donc vraiment dans la mesure où je serai disponible envers moi. C'est alors et alors seulement que je pourrai communier à moi-même.

L'évolution spirituelle, dira Marcel, consiste à prendre conscience de mon appartenance ontologique : appartenance à ce que je suis. Je pourrais, précise-t-il, dire tout aussi bien : appartenance créatrice. Et c'est à l'intérieur de l'appartenance, continue Marcel, que « s'effectue le passage de la contrainte à la liberté » (cf. *RI* 130). *Appartenance* et *créativité* sont donc les deux moments de la dialectique de la *liberté* face à son enjeu ontologique. L'appartenance repose sur la liberté et la liberté s'épanouit en création. Dans chacune de ces perspectives Marcel mettra en valeur la disponibilité en rejetant d'abord l'indisponibilité.

\*   \*  
\*

Comment, dans l'appartenance, la phénoménologie de l'indisponibilité et de la disponibilité nous entraîne-t-elle dans une hyperphénoménologie par laquelle la réflexion scrute activement les profondeurs de notre moi, pour pénétrer plus parfaitement dans l'être ? La phénoménologie de l'appartenance nous mène à une appartenance-avoir, l'hyperphénoménologie, qu'une réflexion seconde met en jeu, nous révèle une appartenance-être.

Je m'appartiens : que veut dire cette affirmation ? Dans l'expression « cet objet appartient à Paul », que signifie *appartenir à* ? Marcel donne un premier sens, puis précise davantage. La première formule revient à dire : cet objet est la propriété de Paul ou mieux comme deuxième formule : l'objet fait partie de la possession, de la collection, du domaine de Paul (cf. *RI* 56). Dans le premier sens, appartenir implique une possibilité de dispute, de contestation. Un avis implicite se devine : vous ne pouvez montrer aucune prétention à l'objet, il appartient à Paul. Dans cette acception, je dirai tel tableau, telle chose m'appartient. Comment, demande Marcel, pourrais-je par contre émettre cette formulation : mon nez m'appartient ? Je pourrais à la rigueur parler d'appartenance en pensant à mes bras, mes mains, mais seulement si je les traite comme instrument. Ici règne l'avoir, le problématisable. La seconde formule, dit Marcel, met davantage en lumière la dualité au sein de l'appartenance. D'une part, elle établit une relation entre un objet et l'ensemble dont il est une partie, d'autre part, elle pose une relation plus mystérieuse entre l'objet et un certain « qui » réclamant cet objet comme sien. C'est ce

second rapport que nous retrouvons idéalisé dans l'expression : il m'appartient d'accomplir telle action. Appartenir revient pratiquement à incomber. Déjà nous sortons de la zone objective. Nous nous acheminons vers l'être. Si maintenant, j'applique l'appartenance à moi-même, puis-je me traiter comme un objet pour lequel je serais en même temps un sujet possédant ? Quelle relation établir entre ce « je » et ce « moi » ? Peut-être au lieu « d'appartenir » serait-il plus exact de parler « d'être » ou de n'être pas : c'est à cette conclusion que l'enchaînement réflexif conduit ; c'est à cette sublimation de l'appartenance.

Dans la recherche, l'analyse des données extrêmes fait souvent jaillir une lumière sous laquelle les implications du problème sont mises en relief. C'est sur le cas extrême de l'appartenance-suicide que le regard de Marcel se pose d'abord pour rejeter pour soi l'appartenance-avoir comme il en appellera au sacrifice absolu pour montrer en quel sens le « je m'appartiens » m'approfondit dans l'être. Une analyse de Marcel nous fait distinguer dans la disponibilité une perspective passive et une perspective active. Dans le suicide j'essaie de concentrer cette dualité à l'intérieur du moi. C'est alors mon corps qui sert d'appui à la disponibilité. « Je dispose » recouvre l'aspect actif ; « de moi identifié à mon corps » recouvre l'aspect passif. En somme nous rejoignons la conception du lien au corps comme possession pour faire ressortir comment la disponibilité à soi-même dans ce sens de l'avoir conduit à l'indisponibilité ontologique puisqu'elle conduit au néant. Suivons la démarche marcellienne.

Il est bien évident que je ne peux me traiter comme objet possédé ou comme faisant partie d'une collection (cf. *RI* 60). Le « je » en tant que « je » se trouve à l'opposé de l'objectivité : il ne saurait se convertir en « lui ». L'avoir n'est donc pas de son registre, mais bien plutôt l'être. S'il s'oppose à lui-même, c'est en tant qu'il n'est plus lui-même : la dualité de la possession se trouve alors conditionnée par le rôle du corps comme objet : la dualité mène à une identité avec l'objet au profit de celui-ci. Je m'identifie à mon corps : les lois de l'avoir prévalent.

Marcel veut aller plus loin. Les conséquences d'une telle position du corps comme avoir sont énormes vis-à-vis de la mort, du suicide (cf. *EA* 226 ; *RI* 100 ; *JM* 199). Se tuer n'est-ce pas disposer de son corps, de sa vie comme de quelque chose qu'on a, comme d'une chose ? N'est-ce pas admettre implicitement qu'on s'appartient ? Mais ici, dit Marcel, que d'obscurités presque impénétrables : qu'est-ce que soi ? qu'est-ce que cette mystérieuse relation entre soi et soi-même (cf. *EA* 226) ? Car refuser de se tuer parce qu'on ne s'appartient pas trouverait-il davantage une signification ? Mais entre cette appartenance-avoir et cette non-appartenance, n'y-t-il pas place pour une appartenance-être ? Si nous nous en tenons à l'appartenance-avoir, l'on peut affirmer que s'appartenir dans ce sens revient à refuser un au-delà, donc revient à nier l'exigence la plus profonde de notre être.

Je puis en effet par le suicide disposer de moi comme d'une chose dont on se débarrasse, mais alors une rançon est exigée : je me nie comme « je ». Pour sauvegarder ma valeur ontologique, je dois personnaliser l'appartenance. Si je me place dans l'ordre de l'avoir, j'oublie la personnalisation du rapport.

Marcel poussera sa réflexion : dans quelle mesure le suicidé a-t-il la maîtrise de sa mort ? L'expérience semble nous montrer que les hommes peuvent être « disposed, got rid of ». C'est cette disposition qu'analyse Marcel. Ne pouvant avoir l'expérience de sa propre mort, il approfondira sa recherche sur le suicide par l'expérience de la mort des autres. Dans quelle mesure celle-ci peut-elle être absolument effectuée ? L'expérience est au point maximum quand il s'agit d'être qui ne compte pas pour moi. Autrement l'autre n'est pas complètement mort. Le « being disposed of » perd alors sa signification.

En effet, appartenir au passé subit un dégradé indéfini. Sa densité est absolue dans le cas d'un instrument hors d'usage, d'un déchet. Ainsi l'autre peut être considéré comme un objet, on s'en débarrasse, il devient « got rid of ». Mais l'autre peut être recouvert d'une superstructure subjective qui prend sa source dans mon esprit en survivant à l'autre dans la mesure où mon esprit survit (cf. *EA* 199 ; *PST* 190).

Il en sera ainsi de ma propre mort. Dans la mesure où je considère ma vie comme chose, je peux me débarrasser de moi-même. Dans la mesure où mon « je » la pénètre, je ne peux plus disposer d'elle. La distinction n'est plus possible là où règne une intimité effective, dit Marcel. Le « be disposed of » s'applique dans le seul cas où je me traite comme étranger (cf. *EA* 200). Alors dans la mesure où j'approfondis cette intimité avec moi-même, dans cette même mesure je ne peux « get rid of Myself ». Je ne suis plus un objet pour moi-même. Je ne peux définitivement me mettre hors d'usage.

Si maintenant je me place au point de vue de l'autre, je peux me demander s'il y a perte de conscience de sa vie, avec la destruction de son corps. Ce parallélisme, il est vrai, semble ressortir presque inévitablement de l'agencement du monde.

Mais en même temps une voix plus secrète, des indices plus subtils nous laissent pressentir que ce pourrait n'être là qu'un décor, un décor qui doit être traité et apprécié comme tel. Ici apparaît la liberté toute dressée contre ces apparences ; la liberté qui, à mesure qu'elle s'éveille, discerne aux lisières de l'expérience je ne sais quelles promesses — allusions que les unes les autres s'éclaircissent et se renforcent — à une délivrance, une aurore encore inimaginées. (*EA* 201)

Marcel ramène sa réflexion sur le moi lui-même. L'homme peut-il se réduire à une impuissance absolue ? Ma volonté peut-elle se réduire vraiment à ne plus rien vouloir (cf. *EA* 205) ? La réalité semble encore agencée pour nous donner cette opinion que je puis effectivement « get rid of myself ». La phénoménologie du suicide nous conduit donc à le considérer ainsi, « affranchissement total, mais où le libérateur en se libérant de lui-même, du même coup se supprime ».

Mais la réflexion hyperphénoménologique dépasse les apparences. Ce pseudo-pouvoir absolu de la liberté ne résiste pas à un dépassement du phénomène. C'est par la mise en lumière d'une contradiction interne de la pensée que Marcel va débrouiller ces apparences.

La lumière est tamisée, mais la position radicale n'y résiste pas. Si cette liberté était possible, la continuation de mon être dépendrait de ma seule volonté. Mais que vaudra cette réalité au sein d'un monde qui, intrinsèquement, conduit à la tolérance de « ma défection absolue » ? Ma participation à l'être serait si faible, dit Marcel, qu'elle ne pourrait soutenir une réalité de sujet. « Je ne suis plus ici que quelque chose qui s'est produit ». Pourtant j'attribue à cet événement la plus radicale puissance sur soi. Voilà la contradiction interne. Marcel dira « je suis ma vie, mais puis-je encore la penser » (*EA* 206) ? Je ne suis que contingence : comment pourrais-je être esprit qui la pense ?

Ma vie, quelle est-elle ? si je la considère comme dénuée de sens, je la vis comme accident pur. Mais alors qu'est-ce que ce moi doté de cet avoir ? Il aura nécessairement à se nier ; cette vie ne peut être donnée par personne, elle n'est celle de personne, elle n'a aucune signification ontologique. On peut en appeler à l'héroïsme d'une telle conception. Mais aussitôt surgit de nouveau la contradiction interne. Si cet héroïsme est reconnu comme tel, le sujet est restauré par le fait même et l'existence reprend la signification qui lui était déniée. Il faudrait pour que la position initiale soit maintenue que cet héroïsme ne s'avoue pas, que la vie se réduise à une « auto-anesthésie » (cf. *EA* 132). Mais la vie n'est-elle pas conscience de plénitude, d'épanouissement ? Là où cette conscience fait défaut, la vie ne comporte plus sa justification. « Je suis fondé à admettre que je n'ai qu'à me supprimer » (*EA* 133). Ce « je » devient ma vie dressée contre elle-même. Rien objectivement n'empêchera alors de me tuer. J'aurai à être ma liberté. En effet si la liberté comporte une possibilité du suicide, cela n'implique pas moins la possibilité de résister à cette tentation tant que les conditions sociales permettent encore la vie du « je » et ne créent pas le déterminisme de l'insurmontable (cf. *PST* 68). La foi peut venir ici ressourcer la liberté. Je suis ici, dit Marcel, à la racine commune de la liberté et de la foi. C'est dans son rapport à la foi chrétienne que l'on comprendra mieux la mort. La mort n'est pas négation : elle est un plus, un passage à un plus (cf. *EA* 201). Loin d'être négation, la mort est exaltation. Le suicide lui-même ne saurait la rendre éloignement absolu de l'être. Ici Marcel fait le rapprochement entre celui qui se suicide et le martyr. Le suicide cherche une libération par anéantissement, le martyr cherche une libération par exaltation. Le suicide envisage le corps comme un avoir-type. Le martyr trouve un remplissement ontologique (cf. *EA* 214). La mortification chrétienne participe du martyr. Pour être efficace, le détachement doit se vivre non dans l'abstraction : il faut que tout ce dont on se dégage soit en même temps retrouvé sur un plan supérieur (cf. *EA* 215). Le sacrifice n'est pas un calcul s'il peut aller jusqu'à l'absolu. Mais ce qu'il perd en aspects de la vie, il le rencontre transfiguré dans une plénitude de vie.

Un paradoxe, en effet, surgit : c'est que la plénitude de la vie s'accomplit dans la consécration qu'appelle le sacrifice. Une vie n'est créatrice, dit Marcel, que dans la mesure où elle est consacrée ; et c'est à partir de la consécration que le don de la vie devient possible. En fait, le don n'est qu'une étape de plus sur le chemin de la consécration et, dit Marcel, en certain cas, refuser sa vie, c'est non pas la

garder mais la mutiler. Perdre devient le moyen de sauver. Il faut bien prendre garde et ne pas voir là un simple rattrapage psychologique. Dans « je consacre ma vie pour qui », ma vie ne peut être considérée comme un avoir. La vie est elle-même le sujet qui se donne. Elle se consacre en se sacrifiant, dit Marcel. Elle transcende l'ordre du quelque chose. Elle transcende même l'ordre de la réflexion psychologique qui tend, dit Marcel, à irradier une littérature qui l'altère. Ma vie se considère comme un certain tout en dehors duquel une réalité est regardée comme devant être sauvegardée. Mon sacrifice est là pour attester cette réalité.

À la racine du sacrifice absolu on trouve, disons, non seulement un « je meurs » mais un « toi, tu ne mourras pas » ou encore « parce que je meurs, tu seras sauvé » ou plus rigoureusement, « ma mort accroît tes chances de vie ». (PI 38)

Un certain subjectivisme est à redouter, celui de considérer comme réalité indépendante une réalité que nous construisons dans notre esprit. Il serait contradictoire de mourir pour que se continue un spectacle que nous nous donnons. Le sacrifice exige que nous ne soyons pas centre de projection. Pourtant la grandeur du sacrifice rejaillit sur la grandeur de la cause. Le sacrifice devient mesure mesurante, dit Marcel, il confère sa grandeur à ce qu'il mesure. Mais pour se donner ainsi, il faut posséder en profondeur ontologique sa vie et non être possédé par elle dans la nostalgie, le regret, la convoitise. Il faut être sa vie et non avoir sa vie (cf. PI 38). Ma vie n'est pas un fleuve qui s'écoule ; elle est moi respirant dans l'éternité (cf. PI 85 ; ME I 96 ; 209).

Dans le *Mystère de l'Être*, Marcel passe ainsi d'une phénoménologie à une hyperphénoménologie de la vie. Au premier abord, je suis tenté de considérer la vie comme un avoir, comme des billets de banque qu'il me reste à dépenser. Pourtant cette comparaison est grossière, dit Marcel. Il vaudrait mieux assimiler la vie à une traite. Le sacrifice de ma vie reviendrait alors à me dessaisir de cette traite. Cette image pourtant s'avère encore inexacte. Je peux me séparer d'une traite en demeurant moi-même. Puis-je donner ma vie en restant moi-même ? Donner ma vie, précise Marcel, n'est-ce pas me donner ? La traite pourrait être interprétée en plus de profondeur. Cette traite va me servir à réaliser un désir enraciné en moi d'un certain voyage : dans ce désir, j'ai mis mon cœur. Le voyage m'est devenu une raison de vivre. Sa perte revient à une certaine amputation. L'image de la traite devient ainsi plus adéquate. Nous rejoignons alors le sacrifice sur son propre plan : l'avoir se trouve transcendé ; ce qui vaut, c'est l'acte intérieur, celui qui s'intensifie dans l'être par le don même. La vérité, affirme Marcel, c'est que le sacrifice complet est essentiellement créateur. L'approche rationnelle le dénature. On ne donne pas sa vie « pour que » dans ce sens qu'on attend un échange : un marché s'établirait. Celui qui se donne, se donne tout entier en lui-même. N'est-ce pas là cependant aller contre le sens commun ? Le sacrifice sur un certain plan, il est vrai, s'avère une véritable folie, répond Marcel, mais la réflexion seconde permet de reconnaître et comme de sanctionner la valeur de cette folie et de comprendre

que si l'homme la refusait, il tomberait au-dessous de lui-même. Le surhumain, dit Marcel, peut parfois s'imposer pour ne pas que prenne place un sous-humain. Il faut comprendre le don dans ce registre. Donner ma vie, ce n'est pas me supprimer. Le sacrifice est tout à l'opposé d'une volonté de suicide. En effet, celui qui se sacrifie ainsi a le sentiment de se réaliser pleinement, « d'être ». Une distinction surgit donc entre le résultat matériel de l'acte et sa signification. La suppression concerne le résultat matériel seul, ce qui apparaît. La réalisation s'effectue sur un plan invisible.

Marcel en appelle au sacrifice que peut être celui du soldat. Une permutation, dit-il, s'opère entre les deux mots : la mort peut être « véritablement et au sens suprême » la vie. Seule une transcendance du fait biologique peut amener à cette réflexion. Ma vie se vit au-delà de la conscience du moment. Les éléments qui se prêtent à l'extériorité d'une comptabilité plongent leur racine dans un milieu où l'intimité règne, où seul le recueillement permet de me ressaisir dans l'unité de l'être (cf. *ME I* 179 ; 98). Si je déracinais ma vie, elle ne serait plus mienne. Mais ce geste est impossible. Pourtant le recueillement absolu n'est pas facile.

Nous devons donc, disais-je encore, concentrer notre attention sur la condition d'un être qui a conscience de ne pas coïncider avec son ici, c'est-à-dire avec le lieu d'exil qui est fortuitement le sien — par opposition à un certain centre qui serait son lieu réel, mais qui, dans les conditions contingentes auxquelles il est soumis, ne peut être invoqué que comme au-delà, comme foyer de nostalgie. (*ME I* 208)

Cette transposition du lieu peut se retrouver dans le temps. Notre approfondissement dans l'être suppose une durée. Mais cette démarche existentielle ne peut s'orienter que vers un avenir. L'avenir, dit Marcel, parce que tout neuf ne saurait être profond.

La dimension de la profondeur n'intervient, semble-t-il, que si l'avenir se raccorde mystérieusement au plus lointain passé. (*ME I* 209)

Le maintenant, l'alors tendent à se confondre dans un présent absolu qui relève de l'éternité.

Si je ne peux donc m'appartenir dans le sens de l'appartenance-avoir que nous a révélé comme point ultime le suicide, je peux m'appartenir dans le sens de l'appartenance-être que me révèle le sacrifice.

La condamnation du sacrifice, sous prétexte que mon corps ne m'appartient pas, est ridicule. La considération du corps comme un avoir absolu, comme une appartenance chosifiée, va à l'encontre de ma réalité ontologique. En voulant faire de mon corps ma propriété absolue, je m'en rends esclave (cf. *RI* 60 ; 137).

Le « je m'appartiens » de la possession ne peut se vivre dans l'épanouissement ontologique. Le « je m'appartiens » pour retrouver sa valeur ontologique doit glisser jusqu'au « je suis comptable de moi-même ». Tout se passe alors comme si j'étais deux : je serai le cadet et l'aîné de moi-même. « Je m'appartiens » à l'inté-



rieur du moi peut donc alors se modifier en « tu m'appartiens » pour en venir au « je m'appartiens ». L'équilibre dépend d'abord du fait que l'aîné assure une autorité, que cette autorité soit reconnue par le cadet.

À la frontière de l'humain, expose Marcel, on peut imaginer que cette dualité de points de vue ne puisse se produire. Celui qui se rend esclave de ses impulsions, de ses appétits, de ses caprices, esclave exclusivement de l'instant, s'avère dépourvu de toute conscience. Un comportement analogue se reconnaît chez celui qui semble jouir d'une conscience morale tout en lui déniaut toute autorité dans l'agir. La dualité est ici impensable. La dualité s'est transmuée en identité avec le moi-objet. L'identité peut aussi être réclamée d'une façon négative comme chez l'anarchiste : je n'appartiens à personne, personne n'a de droit sur moi. « Ici, dire moi, c'est dire en vérité personne autre » (RI 61). Le moi se spécifie alors par cette exclusion. Mais Marcel dénie une possibilité authentique à ce défi. Malgré soi, l'on devra soumettre ses actions à certaines valeurs plus ou moins avouées. Et ces valeurs débordent son principe d'exclusion. Intérieurement, l'anarchiste posera une dualité. Et Marcel ajoute que d'ailleurs s'il refuse la soumission à d'autres, c'est pour ne pas déchoir à ses propres yeux. À la fois il se traite comme fidèle et comme divinité. Là encore prend place une certaine dualité.

Marcel prévient sur un plan plus profond une objection des tenants de l'anarchie. Peut-être l'anarchiste veut-il laisser entendre : maintenant, en toutes circonstances, je prétends faire ce qui me plaît. On reconnaît là le même défi d'exclusion, plus spécifié. Mais alors ce qui lui plaît aujourd'hui, remarque Marcel, peut bien ne plus lui plaire dans six mois. Où est alors l'identité qu'il affirme ? Sa détermination porte alors non sur le moi conçu comme un ensemble de dispositions : il peut se modifier. Elle ne porte pas sur l'objet qui peut par le fait même varier aussi. Elle devra porter uniquement sur le rapport entre ces deux termes variables... Mais cette position nous ramène à la formule négative qui implique l'exclusion de toute autre (cf. RI 63).

L'identité pourrait se résoudre dans la position d'une constante qui emprunte au domaine des valeurs. L'anarchiste, malgré lui, doit ainsi poser une valeur. Alors le « je m'appartiens » se trouve en voie de se transformer dans son contraire : « je ne m'appartiens pas, j'appartiens à une idée ».

Avec Marcel, nos considérations sur l'appartenance se sont portées d'une limite à l'autre : la dualité de la possession, l'identité de l'anarchiste. Dans le premier cas, l'affirmation « je m'appartiens » s'est détruite elle-même : le « je » n'est guère que la négation de tout contenu saisissable : je me suis identifié à mon corps. Dans le second cas, l'affirmation se détruit encore elle-même : elle est devenue « j'appartiens à telle valeur ».

À l'intérieur de ces extrêmes, dit Marcel, si nous observons la réalité morale dans son rythme de vie, donc de drame, nous retrouvons sous le « je m'appartiens » cette dualité de frère aîné et de cadet. Je constitue une cité-cellule avec moi-même (cf. RI 64). Pourtant, dira Marcel, le dymorphisme de cette parabole marque moins l'identité que la parenté ; il doit être saisi dans sa seule valeur fonctionnelle.

Marcel approfondit sa réflexion : « ... ne devrait-on pas dire que ce dymorphisme présuppose une unité qui le rend possible ? Il semble bien, pense Marcel, qu'on doive poser en principe que cette dualité ne peut pas être initiale. Elle n'offre pas la distinction irréductible de deux corps, de deux êtres qui se sont donnés l'un à l'autre sous des espèces corporelles. Nous ne sommes pas dans l'ordre des éléments, de la multiplicité : ce qui en moi n'est pas numérable mais me parle à moi-même devient un toi (cf. *PI* 51 ; *JM* 145). L'intimité recueille le nous que je suis pour moi-même (cf. *PI* 159 ; *PA* 63 ; *DH* 153) ; la présence transcende tout ce qu'il y a en moi d'objectivable, de « lui » (cf. *PA* 79 ; *JM* 214). Je me ressaisis comme unité (cf. *DA* 118 ; *EA* 164). Les caractères de cette dyade dépendront effectivement de la note à l'intérieur de la gamme qui va de la haine de soi à l'amour de soi en passant par l'indifférence. Au principe est la liberté : elle fait face à une dualité d'appartenance qui tend à me chosifier ou à me néantiser ou à une dualité qui tend à se recueillir dans l'unité de l'être.

Dans la mesure où je m'identifie à mon moi, je me nie, car je mets obstacle à ma liberté créatrice, dans la mesure où je veux m'échapper par l'extérieur, je me nie encore car seule ma créativité peut contribuer à me soutenir ontologiquement. Je serai donc disponible dans la mesure où je dégagerai ma liberté de toutes les entraves de mon moi empirique, où celui-ci sera vraiment cadet pour l'ainé qui est mon « je ».

S'appartenir c'est être disponible à son « je » pour un approfondissement dans l'être par l'acte de liberté. L'acte de liberté revient à l'acte d'être et l'acte d'être ne se sépare plus du « je » (cf. *ME II* 32 ; *RI* 151). On ne peut disloquer l'acte et l'être, on ne peut disloquer l'acte et le « je ». L'acte s'identifie au « je », le « je » se fait être dans la mesure où il m'apparaît comme acte et il est acte dans la mise en œuvre de sa liberté. C'est dans ce lien « créativité-liberté » que nous approfondirons la communion ontologique.

\*   \*  
\*

Marcel, par la négation, procédera à son forage ontologique en écartant une conception de la liberté qui n'est qu'indisponibilité à l'être. La liberté n'est pas une constatation, elle n'est pas un avoir, un faire, un désir, une causalité, une autonomie. Je ne peux constater ma liberté parce que je ne peux la considérer en ses profondeurs comme un avoir (cf. *JM* 120). La liberté dans son fondement ontologique se trouve ainsi en dehors du faire qui s'épanouit en avoir.

Faire ce que je veux dans le sens du désir n'est dont pas l'indice de la liberté. Des gens en camp de concentration ont fait des expériences bien plus profondes de leur liberté que les personnes jouissant de leurs mouvements extérieurs. D'ailleurs souvent je me juge libre dans la mesure où je vais à l'encontre même de mes désirs. Les désirs bien souvent ne se transforment-ils pas en contraintes ? Ils peuvent devenir comme une présence tyrannique indépendante de ma volonté. Ils me

chosifient et alors j'aurai la tentation de repousser toute responsabilité et, malgré tout, je découvrirai en moi une pluralité intérieure. Je ressens un certain malaise comme si je n'étais habilité à rejeter sur l'extérieur la responsabilité qui fut un acte. Je pressens que les catégories de puissance et d'efficacité qui m'enserrent ne peuvent être obtenues qu'aux dépens de mon être même (cf. *ME II* 111).

La liberté qui se voit en dehors de l'ordre, du faire, du désir ne se retrouve pas davantage dans l'ordre de la causalité. Ce n'est pas par une négation du déterminisme qu'elle se définira puisque je ne peux la constater ; elle est au fond quelque chose dont je décide et cela sans appel : « il n'est au pouvoir de personne de récuser le décret par lequel j'affirme ma liberté et cette affirmation est liée en dernière instance à la conscience que j'ai de moi-même » (*ME II* 114). La liberté dans l'ordre de la causalité relèverait de la problématique, car alors elle rejoint l'ordre de l'avoir qui suggère celui de la technique mais la liberté-mystère n'est pas objectivable. Le problème empiète alors sur ses propres conditions immanentes (cf. *RI* 78 ; *EA* 183). Le « je » observé suppose le « je » qui observe. Les abstractions préalables à la technique ne rejoignent jamais l'homme entier. L'avoir, la technique, le problème implique une certaine spécialisation, spécification de soi entraînant une aliénation au moins partielle. Ce n'est plus une liberté, c'est tout au plus une autonomie. La formule générale de l'autonomie, dit Marcel, revient à : je veux faire mes affaires moi-même. Pour soi, contre les autres, voilà bien l'autonomie. Nous reconnaissons cette tension du même et de l'autre, ce rythme même de l'avoir. L'autonomie, en effet, revient alors à une certaine gestion. Elle se précisera d'autant mieux qu'on pourra la circonscrire spatialement, temporellement dans un certain domaine d'activité. L'intérêt en est la marque distinctive et l'intérêt se rapporte toujours à quelque chose de précis. Marcel pour se faire comprendre apporte l'exemple du don. Je peux bien le gérer : je le traite alors comme un avoir. Mais si la gestion est possible vis-à-vis du talent, elle ne l'est plus en regard du génie. Celui-ci s'échappe essentiellement à lui-même. Il se déborde en tous sens, dit Marcel. Aussi « a-t-on » du talent, mais « on est » génie. Ainsi l'autonomie liée à une sorte de réduction, de particularisation du sujet, n'est plus du domaine de l'être (cf. *EA* 253).

Si la liberté ne se reconnaît pas de l'ordre de l'avoir, elle ne s'avère pas davantage une note qui serait de l'essence de l'homme. Je suis libre revient à je suis moi. Il faut avouer que bien des fois je ne suis pas moi-même : lorsque je m'identifie à l'objet ou au moi empirique qui me chosifie. Aussi la liberté ne peut se retrouver dans la liberté de choix, acte contingent qui ne rejoint pas l'être même. Elle n'est pas davantage la liberté d'indifférence ; c'est-à-dire, dit Marcel, ce poids supplémentaire qui fait pencher un côté de la balance qui autrement devrait osciller sans cesse. Elle ferait alors appel à une conception des motifs ou des mobiles traités comme des forces. La liberté d'indifférence suppose l'insignifiance de l'enjeu alors que la liberté fondamentale présente un enjeu d'importance. Cette valeur de l'enjeu cependant, dit Marcel, n'existe pas en dehors de la conscience, non qu'elle soit créée par elle, mais dans ce sens qu'en fait ce serait me trahir, me renier que

de ne pas la poser. Dans cette perspective, l'acte libre ne comporte plus de rapport avec l'insignifiance : il est essentiellement un acte significatif. La disponibilité devient l'accessibilité au significatif. L'acte libre transcende, dit Marcel, l'insignifiance du contingent (cf. *ME II* 115). Celui-ci, qui peut être accompli par n'importe qui, n'a rien à voir avec la création. Si l'on scrute la notion d'acte, le contingent apparaît de loin comme un acte. Ainsi l'acte sans motivation, l'acte gratuit de Gide est-il nié par Marcel comme expression de la liberté ontologique, même s'il est accompli pour se prouver qu'on est libre. Marcel rappelle l'acte du personnage des *Caves du Vatican* qui pousse par la portière ouverte un voyageur inconnu parce que ceci lui semble drôle. C'est là une fausse liberté, dit Marcel : l'acte est vide de toute signification. Il ne peut conduire à aucune assurance existentielle, aucune liberté de l'être même. Il n'y a pas davantage de liberté là où la motivation comprime le psychologique : Marcel donne ici l'exemple du pauvre type qui cède au maître-chanteur qui exige une forte somme d'argent en rançon d'un silence sur une circonstance que l'intimidé veut cacher. Il n'y a pas d'acte libre, il n'y a pas d'acte du tout. L'acte se situe entre deux limites, dit Marcel, l'acte gratuit, insignifiant et la passivité face à une fascination, que ce soit celle de la terreur, du jeu, de l'alcool, de la drogue, etc. . . Négativement, l'absence d'aliénation peut définir la liberté. Positivement je regarderai comme libre l'acte dont les motifs correspondent aux traits structuraux de ma personnalité, l'acte qui m'approfondit dans l'être même (cf. *PST* 124). Je serai disponible à moi-même dans la mesure où je me garderai disponible à ma liberté, c'est-à-dire à l'acte qui contribue à me faire ce que je suis, à me sculpter moi-même, dira Marcel (cf. *ME II* 118).

Si nous voyons dans la liberté une faculté, un attribut, nous avons la tentation de la regarder, de l'analyser comme quelque chose de séparé de nous, comme quelque chose placé devant nous, qui tantôt se prête, tantôt non. Serait-elle encore « notre » liberté ? Elle devient rapport entre deux données. Elle est objectivable (cf. *DH* 190).

Ce n'est qu'en vivant ma liberté que je peux vraiment l'atteindre, ce n'est qu'en vivant ma liberté que je me fais être (cf. *RI* 79).

Quand je m'affirme moi-même comme puissance créatrice, comme liberté, comme être pensant, le « je m'appartiens » prend une couleur vraiment rayonnante et il fait appel à une source plus fondamentale. La source est donc libre de toute appartenance puisqu'elle est liberté pure (cf. *RI* 130). Pour être disponible envers soi-même, il faut donc que la liberté puisse être créatrice, il faut qu'elle puisse s'affirmer effectivement (cf. *RI* 40). Une philosophie de la liberté revient à une philosophie de l'être. On y voit dans une unité la suite des démarches par lesquelles la liberté dans son simple pouvoir du oui ou du non s'incarne. Elle se crée en se pensant, dit Marcel (cf. *JM* 119 ; *PI* 20). La liberté se constitue comme puissance, elle se donne elle-même un contenu qui lui devient comme un miroir. Elle transcende ainsi, dira Marcel, l'opposition du statique et du dynamique. Cette liberté est l'âme de notre âme. Elle est à la jointure de l'être et de l'existence (cf. *ME II*

29 ; *PI* 20). Seul un homme vraiment libre pourra résister à la pesanteur qui tend à tirer l'âme en direction des choses, « de la mortalité inhérente aux choses ».

Sans cesse notre réflexion se trouve ballottée entre le fait ou l'acte d'être et la continuelle possibilité d'être séparé, d'être coupé de ce qui nous constitue comme être (cf. *RI* 78). Mais cette permanence de notre position ne nous permet pas de l'interpréter en langage objectif. La clarté de l'entendement est une fausse clarté pour la pénétration de la liberté. Une notion de liberté, dit Marcel, qui se démontrerait elle-même, qui surgirait d'un déterminisme dialectique est une pseudo-idée qui apparaît contradictoire à la réflexion (cf. *PI* 20). Cette clarté ne vaut que pour l'élucidation des choses, là où le déterminisme est à la racine de l'explication. Mais alors nous nous plaçons sur un terrain qui exclut fondamentalement la liberté (cf. *ME II* 113 ; *PST* 85).

Je serai donc libre dans la mesure où je serai moi-même, où j'échapperai à l'automatisme, au mimétisme social, à l'aliénation de l'obsession de l'idée fixe, à l'ordre des choses. Sous la domination de mon avoir, le dialogue intérieur ne trouve plus sa place, la distance qui fait vivre la présence n'est plus. Je m'identifie à mon avoir, je ne suis plus disponible à moi-même (cf. *ME II* 116 ; *JM* 275).

Est-ce dire que je doive me fermer définitivement au domaine des choses ? Non. Ma condition fondamentale est d'exister et cette existence subit les lois du royaume corporel. Il se crée une distance entre mon être et mon existence. Cette distance obnubile ma liberté aux yeux de mon propre entendement, mais dans le jeu du mystère, c'est par cette résistance même que j'éprouverai ma liberté. La liberté devient alors l'acte qui tente de joindre l'être et l'existence, car exister, c'est émerger, c'est surgir.

Pourtant il est évident, dira Marcel, que si je peux me dresser pour m'affirmer comme distinct des autres je peux me tourner vers l'intérieur, je peux me recueillir. Mais si ce mouvement vers l'intérieur s'effectue, c'est grâce à un pressentiment d'une réalité qui serait mienne, qui me fonderait, dit Marcel, en tant que moi-même. Il ne s'agit pas pour Marcel de mépriser l'individuel que fait naître mon existence pour atteindre à un abstrait qui facilement peut surgir de ce qui est commun à plusieurs. Il s'agit de retrouver la source même de mon individualité ; source concrète où baigne aussi la racine ontologique de l'autre (cf. *PI* 24). Ce mouvement de conversion m'en approche sans pourtant jamais coïncider. Voilà pourquoi je peux constater mon existence mais non mon être. Je ne pourrai jamais dans la condition itinérante combler cet intervalle entre mon existence et mon être. Si ma liberté s'exerce sans se réfléchir absolument, présence — distance sera la contradiction qui définit mon rapport à mon être (cf. *ME II* 33).

Pourtant si cette valeur de l'acte libre n'est posée qu'en tant que je le reconnais, cette reconnaissance ne précède ni n'accompagne l'acte libre lui-même. Seule la réflexion peut la poser. Je n'agis pas librement si je me propose d'exécuter une certaine cohérence. Celle-ci tiendrait alors à l'ordre des choses. Elle serait posée hors moi comme à atteindre. Elle s'interposerait entre moi et moi-même (cf. *ME II* 118).

Mais pour être reconnu comme valeur, l'acte libre doit être posé dans l'axe de la lumière intelligible qui est don. Ma propre vie qui relève pourtant de la liberté, est don comme la lumière est radiante d'elle-même. Elle est don parce que reçue, elle est don parce que irradiante à son tour (cf. *ME II* 123 ; *DH* 217). Elle est réceptivité créatrice sans être construction de ce qui l'entoure : elle éveille à un ordre concret pour acquiescer et pénétrer (cf. *PST* 189). La philosophie de l'être est donc philosophie de la liberté et non philosophie objectivante (cf. *ME II* 130). J'ai à être comme j'ai à être libre (cf. *DH* 120). Il faut donc pour être disponible à soi, se purifier, c'est-à-dire se rendre toujours plus perméable à cette lumière (cf. *DH* 129).

Disponibilité et créativité sont des notions connexes. C'est par la créativité de l'œuvre d'art que je pourrai le mieux saisir la créativité fondamentale au plus profond de moi-même. La préoccupation d'un créateur pour son œuvre pourrait s'assimiler à cette préoccupation de soi qui est à la racine de l'indisponibilité. Comment peut-on sortir de soi pour donner à l'autre la réponse sympathique vécue ? Marcel prend la précaution de distinguer entre l'œuvre à faire et celle déjà réalisée. Il est évident que si le créateur se crispe sur son œuvre, si elle devient pour lui le centre du monde, si le travail des autres, les jugements favorables ou défavorables d'autrui sont évalués à la lumière de son œuvre propre, celle-ci, déclare Marcel, évidemment devient un avoir et donc une source d'anxiété, « quelque chose sur quoi je referme une main raidie » (cf. *RI* 75).

Comme l'avoir, par nature, encombre il est évident que par cette possession même naît l'indisponibilité.

Je me pose moi-même comme étant à accomplir, à créer ; il y a alors lieu de distinguer mon moi comme un ensemble de qualités données et mon moi comme création continue. Si je me considère comme avoir, dit Marcel, si mon perfectionnement est regardé comme aménagement intérieur à réaliser, mon action est stérile, nuisible et même destructrice du moi profond. Je me considère comme un avoir, je me ferme sur moi-même (cf. *RI* 76 ; *RA* 76). Cet avoir est susceptible d'être dilapidé, épuisé, volatilisé : je vais donc me trouver dans « l'état d'anxiété chronique de l'homme en surplomb sur le néant, qui possède en tout et pour tout une petite somme d'argent qu'il s'agit de faire durer le plus longtemps possible, parce que, lorsqu'elle sera dépensée, il n'aura plus rien ».

Si le créateur, à l'état de gestion se concentre sur son œuvre, c'est pour lui donner sa substance car cette œuvre à accomplir, elle est sa vocation matérialisée, dit Marcel, et cette vocation, loin de se refermer sur soi, s'ordonne par rapport aux autres, par rapport au monde. C'est ainsi que les créateurs se donnent. L'œuvre est à accomplir et non figée dans l'avoir (cf. *RI* 75 ; *HV* 56, 66).

Dans la création pure l'avoir est transcendé, volatilisé : la dualité du possédant et du possédé s'évanouit dans une réalité vivante (cf. *EA* 241 ; *ME I* 150).

Il est donc une indisponibilité envers moi-même qui vient de l'obstruction que fait mon moi empirique. Mes qualités, mes désirs, mes angoisses, mes perfec-

tions s'interposent, me paralysent, me figent dans mon moi comme dans une matière. Je ne suis plus présent à moi, dira Marcel, même s'il trouve cette expression « misleading » (cf. *PI* 125). Je suis aliéné, décentré. L'intersubjectivité en moi, l'intimité peuvent tomber à zéro (cf. *PI* 122). Je me fais ombre à moi-même (cf. *PI* 144) ; c'est en cela que consiste mon opacité. Or la présence se confond avec la créativité (cf. *PI* 114) et sans elle la valeur liée à la créativité n'est plus éprouvée, n'est plus reconnue (cf. *PI* 123, 146). L'acte de créativité qui relève de la liberté est empêché d'agir.

\*        \*  
\*

C'est ici que l'appartenance, la créativité et la liberté se confondent. Notre liberté nous devient inaccessible. Un abîme étroit mais infranchissable nous empêche de la joindre, dit Marcel (cf. *RI* 78 ; *ME II* 11 ; *PI* 120). Je ne m'appartiens plus. Je dois donc me libérer des systèmes clos d'intérêt. Le « j'appartiens » doit se vivre à ciel ouvert, dit Marcel, c'est dans cette seule visée que je me garde disponible à moi-même. Je suis disponible à mon moi quand je puis vivre mon être même. Quel est cet être ? Cet être, je ne peux le signifier d'une façon statique puisqu'il dépend de ma créativité.

La créativité du « je » dit Marcel, déplace les considérations traditionnelles d'une essence de l'homme. L'homme « animal raisonnable » perd de sa justesse de signification (cf. *HP* 20). Non que Marcel se veuille un philosophe de l'existence au sens sartrien du mot, dans cette acception que l'existence précède l'essence, mais chez Marcel l'essence elle-même ne peut s'approcher que dans l'area de l'existence (cf. *HP* 20). Animal raisonnable comme spécification humaine pourrait se concevoir comme inhérent au projet même de l'homme : je peux agir comme animal raisonnable. Psychologiquement, ceci ne peut être accepté comme vrai dans l'universalité : tout comme veut agir en tant qu'animal raisonnable. Serait-il possible d'ailleurs de s'attendre à une proposition valide pour tout être humain (cf. *HP* 21) ? Sommes-nous conduits pour autant à la négation du spécifiquement humain ? Ce biais vers le biologique, dit Marcel, nous empêcherait d'atteindre à cette réalité mystérieuse mais propre qu'est l'être humain. Celle-ci en fait ne peut se caractériser qu'au singulier, ajoute Marcel. Or le principe même de la singularité repose sur ma liberté : c'est donc dans ma disponibilité envers ma liberté que je peux le mieux saisir dans la disponibilité à l'appartenance, ma disponibilité à la créativité.