

Le primat de l'existentiel

Sa portée étique et religieuse

GABRIEL MARCEL

Paris

Il importe de marquer tout d'abord comment ce primat de l'existentiel ne doit pas être conçu.

Dans le petit livre de vulgarisation intitulé *L'Existentialisme est-il un humanisme?* Sartre a écrit ceci : "Ce que les existentialistes ont en commun, c'est simplement le fait qu'ils estiment que l'existence précède l'essence, ou si vous voulez qu'il faut partir de la subjectivité". Opposant l'homme à un produit fabriqué qui est en quelque façon précédé par son propre concept, Sartre, déclare que si Dieu n'existe pas il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept, et que cet être c'est l'homme, ou si l'on veut, la réalité humaine. Que veut-on dire quand on affirme que l'existence précède l'essence? "On veut dire que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde et qu'il se définit après". L'homme tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. "L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait".

Mais il est à craindre que ce développement ne recouvre les plus graves confusions et nous fasse passer sans transition d'un truisme à une absurdité. Heidegger, dont Sartre s'est longtemps réclamé, a protesté de la façon la plus expresse, notamment en ma présence il a deux ans, contre la façon dont sa pensée a été interprétée par l'auteur de *L'Être et le Néant*. Il a déclaré que c'est un non-sens philosophique de prétendre que l'existence précède l'essence. Je dirai plus exactement

que si ce n'est pas un non-sens c'est un lieu commun. Qui en effet a jamais pu contester que l'homme existe avant de se définir et comment pourrait-il en être autrement? En langage hégélien il est phénoménologiquement vrai que l'immédiat précède le médiatisé. Cela signifie-t-il que l'homme est d'abord rien? Le raisonnement semble être en gros le suivant; là où un être n'est pas encore pour soi, il faut ou bien qu'il soit pour Dieu ou qu'il ne soit rien (dans cette perspective, il est fait curieusement abstraction de l'être en soi). Or il ne peut naturellement pas être pour Dieu pour cette simple raison qu'il n'y a pas de Dieu. C'est donc la seconde hypothèse qu'il convient de retenir. L'homme avant de s'être défini n'est rien, ce qui revient à dire que pour lui se définir c'est se vouloir et se projeter.

Mais tout d'abord de quel homme s'agit-il ici? Si on parle de tel être humain en particulier, il est trop évident qu'il a commencé à être pour d'autres, ne serait-ce que pour ses parents. Mais comme l'a fait très justement observer Pierre Boutang, l'homme chez Sartre n'est ni le fils ni le père de personne et on ne pourrait réintroduire dans son système une filiation réelle sans le faire éclater. Il semble d'ailleurs à la vérité qu'il s'agisse plutôt ici de l'homme en général. Seulement l'homme en général c'est une essence. Mieux vaudrait donc s'exprimer comme suit: chez l'homme l'essence n'accède à la compréhension de soi qu'à travers l'existence et par son moyen—formule qui n'a absolument plus rien de scandaleux, mais qui rétablit au fond la priorité de l'essence ou quelque chose qui y ressemble beaucoup. Je noterai en passant qu'il y a quelque chose de fâcheux à introduire ici le mot priorité, avec les références inévitablement temporelles qui s'y attachent.

Notons d'autre part que la phrase: il n'y a pas de Dieu pour concevoir la nature humaine se situe non point du tout sur le plan existentiel, mais sur celui d'un athéisme objectif et précritique. Il faudrait procéder d'abord à une analyse réflexive portant sur le *il y a*, elle permettrait de voir que si ces mots ont un sens, c'est seulement là où il s'agit de quelque chose qui est donné en fait, ou qui est susceptible d'être proposé dans l'expérience; mais ils doivent au contraire être regardés comme parfaitement inadéquats là où il s'agit d'un être transcendant. Il est vrai que le mot transcendance est pris chez Sartre et chez un grand nombre de philosophes contemporains dans un sens entièrement dévalué. Quoi qu'il en soit, tout ce qu'on pourra admettre c'est que l'être humain tel que Sartre le conçoit ou l'imagine, en se

vivant lui-même subjectivement, en se faisant projet, en choisissant en somme le monde qui s'accorde le mieux avec le choix qu'il fait de lui-même, prenne parti contre un Dieu dont il ne veut pas. De ce point de vue la formule de l'athéisme, c'est: je me comporterai comme quelqu'un qui entend vivre dans un monde sans Dieu. On pourrait dire encore que l'athéisme relève de la psychanalyse existentielle et d'elle seule, et c'est par une étrange inconséquence que Sartre prétend soutenir à sa philosophie une affirmation non pas existentielle mais objective: Il n'y a pas de Dieu — au sens où un astronome déclarerait qu'il n'y a pas d'hommes dans la lune.

On n'ignore pas que Sartre a prétendu démontrer l'impossibilité de l'existence de Dieu, mais il s'est appuyé dans ce but sur l'opposition de l'en soit et du pour soi telle qu'il l'a lui-même instituée; or, ne pourrait-on pas formuler ici contre lui le reproche que Platon adresse à celui qui ne sait pas *découper* comme il faut? Et la contradiction à laquelle il se heurte n'est-elle pas inscrite dans ces prémisses elles-mêmes? On pourrait en effet montrer aisément que la critique sartrienne, si elle était valable, aboutirait à la négation de l'amour sous son aspect essentiel, de tout amour véritable; de fait, il n'y a rien dans *L'Être et le Néant* qui permette non seulement de comprendre mais de reconnaître l'amour dans sa spécificité; et par là l'auteur s'inscrit en faux contre l'expérience humaine la plus irrécusable, une expérience qui ne peut être refusée qu'au nom d'un *a priori*.

Mais la vérité ne serait-elle pas que Sartre se forme de l'existentiel une notion non seulement incomplète mais fautive, et qui ne correspond pas à ce que Kierkegaard ou Jaspers ou moi-même nous avons jamais entendu par là? J'estime en tout cas, pour mon compte, que s'il est permis de parler d'un primat de l'existentiel c'est d'un primat de l'existence par rapport à l'objectivité qu'il s'agit, et il y aura lieu de se demander si, dans ce primat, des valeurs ou des rudiments de valeur ne sont pas en réalité déjà impliqués alors que de l'objectivité à la valeur aucun passage n'est concevable.

Je me référerai d'abord à mon *Journal Métaphysique* et à l'article intitulé *Existence et Objectivité*, qui tout au moins quant à la date de rédaction, ont précédé de plusieurs années la publication de *Sein und Zeit*.

Je partirai ici d'un texte qui me paraît très important et qui date du 2 février 1922. Ayant au préalable, à partir de l'expérience du

toi, cherché à définir ce que peut être un Toi absolu, j'en viens à me demander si je peux dépasser la position de ce Toi absolu comme idée, c'est-à-dire s'il est légitime d'affirmer son existence. S'il me paraît utile de rappeler au moins partiellement ce texte avant de le commenter à l'aide de notions élaborées ultérieurement, c'est que, si je ne me trompe, c'est à cette date qu'intervient pour la première fois explicitement la distinction entre existence et objectivité.

“Chaque fois que je me retrouve en présence de cette impossibilité d'affirmer l'existence du recours absolu, je me sens envahi à nouveau par le même malaise. Je ne puis m'empêcher de me demander si je n'ai pas alors affaire simplement à une idée qui est en deçà de l'existence. Au fond la question est toujours de savoir comment il est possible d'arriver à concevoir un Toi qui ne soit pas en même temps un Lui. La tentation est grande de voir dans ce Toi pour une sorte de projection illusoire qui n'a pas, si je puis m'exprimer ainsi, de quoi exister. C'est là-dessus qu'il serait indispensable d'arriver à s'expliquer.

Je ne saurais attacher trop d'importance à cet égard à ce que j'écrivais en avril dernier. Il ne peut être question disais-je, d'enfermer Dieu dans le cercle de ses relations avec moi. Dieu est tel que je ne compte pas seul pour lui. Seulement par là des difficultés surgissent. Est-ce que je ne restitue pas en effet à Dieu indirectement cette objectivité même que je croyais impossible de lui attribuer? Je sens confusément que toute cette philosophie de l'invocation a besoin d'être élargie: qu'il faut briser les cadres trop étroits dans lesquels je l'ai d'abord conçue, mais d'autre part est-ce que je ne risque pas de me priver par là des précieux avantages que je devais à la façon stricte dont je posais initialement les questions... Au fond depuis plus d'un an et sans doute depuis beaucoup plus longtemps, mais d'une façon tout à fait confuse, je tends à dissocier radicalement les idées d'existence et d'objectivité; et c'est peut-être à ce point de vue surtout que mes réflexions antérieures sur le corps sont importantes. Les choses existent pour moi dans la mesure où je les regarde comme le prolongement de mon corps. Mais d'autre part je ne les pense comme objets que dans la mesure où je me place au point de vue des autres, de n'importe qui, et finalement, de personne...”

Il conviendrait de reprendre la question centrale soulevée ici, mais en usant cette fois d'un langage plus strict. On pourrait dire que le moi de l'invocation, c'est-à-dire le moi orant, se heurte à une réflexion cri-

tique axée sur l'objet, et qui prétend rappeler à ce Moi orant qu'il pourrait bien être victime d'une illusion, car en réalité il est bien possible qu'il ne soit pas en présence de quelqu'un d'autre, qu'il n'y ait personne pour l'entendre et *a fortiori* pour lui répondre. C'est là une réflexion critique du premier degré qui se place sur le terrain du *il y a*. On part au fond ici de l'idée que le moi orant se met en communication avec quelque chose ou quelqu'un qui n'existe peut-être pas, il n'y a peut-être pas de récepteur ou de destinataire. Mais c'est justement cette assimilation de la prière à la mise en communication objective qui doit être absolument rejetée. L'idée d'une telle communication est en effet liée à celle d'un espace où des localisations, des repérages peuvent être effectués; mais le fait même de prier implique qu'on dépasse ce plan.

On retrouverait ici la critique que j'ai cru pouvoir adresser à la conception qu'au nom d'une science mal comprise on se forme couramment de la sensation. J'ai cherché à montrer que celle-ci ne peut en aucun cas être interprétée comme la réception de quelque chose qui serait analogue à un message émis et transmis. Etant donné que tout message suppose une sensation, il ne peut pas être légitime de voir dans le sentir un mode de communication qui s'exercerait en quelque sorte entre deux postes distincts.

Mais ceci est infiniment plus clair là où il s'agit de la prière. Nous ne pouvons en aucun cas, et cela sous peine de la méconnaître en son essence même, nous la représenter comme si elle était un appel lancé par un certain poste et comme s'il y avait lieu de se demander si elle est ou non captée par un autre poste, une sorte de centrale téléphonique qui serait Dieu. Cette représentation grossière, fondée sur les données de la technique, de la pensée ou de l'imagination technicienne, est sans doute de celles dont nous sommes bien plus prisonniers que nous le croyons nous-mêmes. Mais le propre de la pensée existentielle, en tant qu'elle triomphe de la tentation de l'objectivité, est justement de nous en libérer. Observons d'ailleurs que cette libération ne peut jamais être complète, qu'elle ne peut pas être obtenue une fois pour toutes; car tant que nous vivons notre vie terrestre, nous sommes inévitablement exposés à cette tentation; tout ce que nous pouvons espérer c'est d'entrevoir le chemin par lequel il est possible de s'en libérer en effet.

De même il est certain que cette transcendance se présentera à l'imagination figurative comme dépassement espatal, un dépassement

vers le haut; mais il n'y a pas à rester prisonnier de cette figuration. Il convient en réalité de rompre avec l'opposition commune et pragmatique entre ici et ailleurs. Il faut se rappeler avec Saint-Augustin que celui que je prie m'est plus intérieur que moi-même: c'est là la négation même de l'opposition en question. Mais cette négation n'est qu'un pur *flatus vocis* si l'on se place dans le monde des objets, car chaque objet est par définition, extérieur à d'autres objets. Peut-être à vrai dire serait-il possible de montrer que la physique elle-même tend jusqu'à un certain point à s'affranchir de cette représentation. Mais je ne m'aventurerai pas sur ce terrain qui n'est pas le mien. En revanche, ce qui est tout à fait clair c'est que l'existential ne se pose dans sa réalité ou sa valeur spécifique que là où il est fait table rase de cette figuration spatiale. Et c'est en cela que consiste précisément l'importance métaphysique primordiale de ce que j'ai appelé l'incarnation, c'est-à-dire de la situation d'un être qui s'apparaît comme lié à un corps dont il peut dire *ce corps est le mien*. Ce qui est en effet remarquable c'est que l'*eccéité* vécue me contraint à reconnaître que je ne suis jamais exclusivement là où je suis, mais que je suis en même temps et nécessairement ailleurs; et ici peut-être le mieux est-il de se référer à la situation exemplaire qui est celle de l'exilé; l'exilé n'est pas exclusivement, il n'est peut-être même pas principalement là où il vit, là où il est condamné à vivre, il est bien plus encore là où il n'est pas — là où il n'est plus, là où il n'est pas encore de retour. Une réflexion approfondie sur notre mode d'existence ne permettrait-elle pas de découvrir que chacun de nous est par essence exilé, même lorsqu'il est chez lui — ou plus profondément que c'est à condition de se sentir exilé qu'il dépasse un mode d'existence purement immédiat et en quelque sorte préhumain?

Il va d'ailleurs de soi que plus l'homme deviendra esclave de ses propres techniques, de la technique en général et d'une certaine philosophie à visées technocratiques, plus il sera incapable de se saisir ainsi dans sa transcendance à l'opposition de l'ici et de l'ailleurs, plus il se réduira à une sorte de machine placée sur un certain plan de la surface terrestre, susceptible de produire certains effets, et de donner un certain rendement. On ne peut plus alors en aucune façon parler d'incarnation, ni d'ailleurs de création; et il est de toute importance de remarquer que du même coup la possibilité et de l'oraison et de la

contemplation tend à s'anéantir — précisément parce que l'existential disparaît au sein de l'objectif.

Mais du même coup apparaissent les valeurs liées à l'existential. Peut-être n'est-ce pas assez dire. Peut-être convient-il de penser contrairement aux thèses d'un idéalisme épuisé que c'est l'existential qui est en réalité la racine de la valeur. Ceci pourrait être montré de plusieurs manières.

J'ai fait souvent allusion dans mes écrits à ce que j'ai appelé les puissances d'émerveillement; elles sont liées à un état d'accueil ou de réceptivité créatrice dont il est impossible de rendre compte à partir des catégories qui sont celles du monde des objets.

J'ai cherché à montrer ailleurs l'importance de la distinction entre *accueil* et *saisie*; la *saisie* porte sur l'objet, l'*accueil* s'adresse à la présence; car la présence en tant que telle ne pourrait être saisie ou capturée sans être aussitôt détruite. On pourrait d'ailleurs exprimer ceci dans un autre langage en disant que le rapport de présence à présence est un rapport de liberté à liberté. On devra noter d'ailleurs que ce terme de rapport est ici inadéquat, pour autant que le rapport implique des termes. Bradley a en effet montré admirablement les contradictions dans lesquelles la pensée risque toujours de s'embarrasser lorsqu'elle cherche à définir termes et rapports. Ici, cet assemblage, ce *makeshift*, doit justement être dépassé ou brisé; la présence n'est pas un terme qui serait pour un autre terme ou devant un autre terme. C'est un langage qui doit ici être regardé comme entièrement inadéquat. Le rôle de la philosophie existentielle ne consisterait-il pas justement à découvrir (plutôt d'ailleurs qu'à inventer) par tâtonnements successifs un mode d'expression qui corresponde à ce type de réalité? C'est d'ailleurs dans cette perspective, noterai-je en ce qui me concerne, qu'on aperçoit distinctement le rôle majeur qui a été et reste celui du théâtre dans mon oeuvre. Rôle prospectif. Il faut seulement pour le comprendre garder présente à l'esprit la différence de registre entre le drame lui-même qui est inter-subjectif, et le compte-rendu qu'en donne celui qui cherche à en dégager le contenu: dans ce compte-rendu les présences deviennent précisément des termes. On pourrait dire dans cette perspective que le problème difficile que tout critique dramatique se trouve avoir à résoudre consiste à prendre d'abord conscience de cette déformation inévitable, et à faire en sorte que le lecteur procède à une reconversion intérieure qui lui permette de revivre comme un écho

du drame au lieu de s'en tenir à l'espèce de projection inerte qu'est le compte-rendu.

Ce ne sont point là du tout des digressions, car, en dernière analyse, l'existentiel c'est l'inter-subjectif; et l'intersubjectivité n'est pas simplement échange ou communion entre des consciences distinctes les unes des autres, elle est en réalité une dimension fondamentale de la conscience elle-même comme le démontre la structure même du mot *con-science*.

Là est d'ailleurs aussi l'unique fondement possible de l'admiration dont Descartes avait eu le mérite de reconnaître le primat. On retrouve ici les puissances d'émerveillement, et il y aurait à se demander si une éthique digne de ce nom, qui ne peut être sans doute que d'essence religieuse, ne devrait pas justement s'ordonner par rapport à ces puissances, seules capables de réveiller perpétuellement une vie qui autrement risque toujours de s'engourdir ou de déchoir.

Ce n'est pas tout. Du point de vue existentiel, c'est-à-dire dans les perspectives d'une philosophie de la présence, le propre de l'homme est d'attester, et l'attestation implique le courage. Entre valeur et courage il existe une connexion étroite dont la langue française classique conserve la trace mais qui s'est étrangement relâchée de nos jours; il est d'autant plus nécessaire de rétablir cette connexion que c'est le moyen le plus sûr de lutter contre une tendance funeste à objectiver les valeurs, et du même coup à les dégrader.

Mais ces considérations ne portent pas exclusivement sur le domaine éthique, elles sont de la plus grande importance pour la philosophie religieuse et sans doute pour la théologie elle-même. Là encore, comme l'avait vu si fortement Berdiaeff, c'est contre l'objectivation qu'il faut lutter mais non pas bien entendu au nom d'un subjectivisme qui se situe en-deçà de l'objet. Le dépassement ne peut avoir lieu que si l'opposition du sujet et de l'objet est dépassée non point au sein d'une intuition intellectuelle comme celle des post-kantiens, de Schelling en particulier, mais dans une participation à l'être où la liberté et la grâce s'articulent étroitement.