NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

68 N° 2 1946

Le témoignage comme localisation de l'existentiel

Gabriel MARCEL

p. 182 - 191

https://www.nrt.be/fr/articles/le-temoignage-comme-localisation-de-l-existentiel-2896

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE TEMOIGNAGE COMME LOCALISATION DE L'EXISTENTIEL (1)

Je n'étonnerai personne en disant qu'il ne se passe pas de jour où on ne vienne me demander (*on*, c'est généralement une femme du monde, mais ce pourrait bien être demain ma concierge ou l'employé du métro) ce que c'est que l'existentialisme. Je n'étonnerai pas davantage en avouant que mes réponses sont d'habitude évasives. J'aimerais me contenter de dire que « c'est trop difficile », ou « trop long à expliquer ». Mais je suis le premier à reconnaître que ces réponses sont décevantes et qu'on ne peut pas en abuser. Je me propose ici, non pas tant d'apporter une définition que de faciliter la compréhension de ce qui me paraît être l'essentiel en introduisant et en tentant ensuite d'élucider ce que je crois être la notion-clef, tout au moins dans la perspective qui est la mienne. Il est superflu d'ajouter que ma position est toute différente de celle de Sartre. Lui-même a reconnu en public qu'il y a un existentialisme chrétien qui ne coïncide nullement avec le sien. Je ne pense d'ailleurs pas du tout qu'il suffise ou même qu'il soit exact de marquer le caractère chrétien de cet existentialisme-là ; je suis tout à fait convaincu que des consciences qui ne se considèrent pas comme chrétiennes sont susceptibles de s'y rallier.

C'est sur l'idée du témoignage que je veux concentrer mon attention, en insistant avant tout sur ce qui sépare le témoignage de la simple constatation.

Tout d'abord, qu'est-ce que constater ? Je constate un phénomène, ou quelque chose qui prend d'abord pour moi figure de phénomène ; quelque chose qui m'est extérieur et que je consigne. Je ne peux pas faire autrement que de constater, je suis *obligé* de constater. D'autre part, ma constatation, pour autant que je la prends comme objet de réflexion, se présente à moi comme ne modifiant en quoi que ce soit le fait constaté. Observons en outre que le *je* qui constate est aussi dépersonnalisé que possible : ce que je constate, je présume qu'un autre le constaterait tout aussi bien à ma place. Ceci se traduit dans le langage d'une façon très significative : c'est que le verbe constater peut avoir pour sujet un pronom indéfini ; il est légitime, et même sans doute indispensable, de dire, de recon-

---

(1) (*N.d.l.R.*) M. Gabriel Marcel a bien voulu nous permettre de présenter ici à tous nos lecteurs la conférence qu'il a donnée à l'académie du scolasticat de la Compagnie de Jésus à Louvain le 13 février 1946.

naître que *l'on* constate, et cette manière de s'exprimer est en effet courante, par exemple dans les manuels de science. Disons que *je* n'est ici qu'une spécification indifférente du *On*.

Tenons-nous en là pour l'instant en ce qui concerne la constatation, et abordons le témoignage.

La situation apparaît ici toute différente ; ce n'est jamais, ce ne peut jamais être *on* qui témoigne : c'est moi, ou c'est un autre que moi, mais un moi encore. Dans tous les cas, c'est un être déterminé qui a une identité, et ce mot doit être pris dans deux sens d'ailleurs connexes : c'est d'abord l'identité d'un être qui a un état civil, qui s'appelle Jacques, qui est fils d'Albert et de Léocadie, qui est né à... etc., qui est domicilié à ... etc. Mais c'est aussi plus profondément l'identité dans le temps, à travers ou par delà le temps, d'un être qui ne s'épuise pas dans l'immédiat ; et ici l'opposition avec la constatation pure est infiniment instructive. Je ne peux constater que dans le présent, *hic et nunc* ; je ne saurais donc constater par exemple que j'ai vu ou entendu hier telle personne ; je pourrais tout au plus constater que je me souviens ou crois me souvenir de l'avoir vue ou entendue. Encore y aurait-il lieu peut-être d'introduire ici une réserve et de se demander si l'existence (?) de ce souvenir est assimilable à un fait que je puis constater. Quoi qu'il en soit, le témoignage au contraire enjambe, si je puis dire, cette donnée. Je puis témoigner que j'ai vu hier M. Un tel, au moment où il tournait le coin de la rue de Châteaudun et de la rue Taitbout ; il était nu-tête, il avait une expression hagarde, etc. Moi qui l'ai rencontré, je suis le même qui témoigne en ce moment dans cette enceinte. Je *puis* témoigner, ai-je dit : notons ce petit mot, dont le sens devrait être approfondi, et qui peut signifier non pas seulement « je suis en mesure de », mais « j'ai le droit de, j'ai qualité pour ». Il pourra se faire aussi que j'aie à dire « je dois témoigner », et ici *doit* n'est pas pris tout à fait dans le même sens que dans « je dois constater ». Ajoutons d'ailleurs que là où je dis « je dois constater », je ne suis plus tout à fait dans la constatation pure : je dois *reconnaître*, et ici intervient une référence à autrui, qui, bien entendu, et nous le verrons, est essentielle au témoignage. Mais la constatation considérée en elle-même est exclusive de toute référence de cet ordre. Je suis seul en face du phénomène : je suis seul, mais parce qu'au fond je ne suis pas ici moi-même avec mon identité, mais fais seulement fonction d'appareil enregistreur. Un appareil entre cent mille.

Il faut maintenant creuser davantage, de manière à mieux faire ressortir la finalité immanente au témoignage.

Observons d'abord que témoigner, c'est se porter garant. Il n'y a sans doute pas de témoignage qui ne soit à base d'engagement. Un être incapable de s'engager est incapable de témoigner ; il ne peut

que simuler, c'est un faux témoin. Il y a donc une raison profonde pour que si souvent il soit demandé au témoin de prêter d'abord serment. Et ceci devrait donner lieu, je crois, à une analyse qui permettrait de remonter assez haut. Jurer, c'est se lier, c'est se mettre dans l'impossibilité de se retrancher en quelque sorte de ce qu'on affirme ; et on comprend très bien, dans ces conditions, que le corps lui-même soit appelé à jouer ici un rôle, que tout soit mis en œuvre pour que le serment apparaisse comme un acte authentique que j'accomplis effectivement, moi en tant que je suis objet pour autrui, en tant que je suis discernable, identifiable : ce petit homme rabougri aux yeux verts, ce grand échalas au teint basané.

Je me porte garant devant... Devant qui ? Toujours, au fond, devant un tribunal ou devant quelque chose qui fait fonction de tribunal : l'histoire peut-être, ou la postérité, ou la conscience universelle ; et nous n'avons pas à nous demander ici si ces mots sonnent creux ou non. Ce qui importe, c'est que l'être qui témoigne est essentiellement en présence de. Je dirai qu'il est foncièrement a-monadique. Il n'y a pas de témoignage possible au plan de la monade. Il y a au contraire des constatations — et ceci est vrai même dans la perspective la plus subjectiviste : je constate que j'ai mal à la tête, que mon soulier me blesse, etc.

Devrons-nous donc dire que le témoignage est essentiellement social ? Je crois à la vérité que ce mot ici n'éclaire rien et ne permet pas de faire avancer la recherche, parce qu'il est lui-même tout à fait ambigu. Ce qu'il faut voir, c'est seulement que celui qui témoigne est en présence d'une transcendance — peut-être vaudrait-il mieux dire de *la* transcendance. La société peut n'avoir rien à faire ici, à moins qu'on ne prenne le mot dans un sens tout à fait particulier et arbitrairement défini. Je songe par exemple — et cette illustration me paraît tout à fait significative — à quelqu'un que je connais et qui fut témoin à décharge dans un procès fameux et récent. Il est trop clair que cette transcendance en présence de laquelle il témoignait ne pouvait en aucune façon se réduire au groupe de fanatiques qu'il avait devant lui, qui théoriquement devaient prendre acte de sa déposition, mais en fait la récusaient de toute leur passion. Nous ne pourrions pas dire raisonnablement que ce groupe incarnait la société ; mais d'autre part y aurait-il un sens à prétendre que la société c'était une entité tout idéale et non représentée dans l'enceinte : la France, peut-être, une France réconciliée, par opposition à celle des partisans et des factieux ? Je vois assez mal quel contenu sociologique on pourrait attribuer à cette notion. En réalité, le témoin auquel je songe, un des hommes les plus honnêtes et des plus courageux que j'aie rencontrés, témoignait devant sa conscience, ou encore en présence de la Vérité. J'ajouterai ici en passant un complément instructif : le fait que cet homme eût témoigné dans un sens

qui n'agréait pas aux maîtres du moment, fut jugé suffisant pour que fût refusé à ce père de cinq enfants l'emploi modeste qui allait lui être attribué. Il y aurait lieu de réfléchir profondément sur ce qu'implique un pareil déni de justice ; et je n'hésite pas à penser qu'il y a là un signe, parmi une infinité d'autres, de cette contamination de l'esprit public par la mentalité fasciste ou hitlérienne qui ne saurait être dénoncée avec trop d'insistance et de rigueur. Comme je racontais cette histoire à un ami philosophe, celui-ci me répondit : « Quel imbécile ! il n'avait qu'à ne pas témoigner et à se tenir tranquille ! ». Il me paraît superflu de commenter cette réaction.

Rassemblons maintenant en un faisceau les principales remarques formulées au cours de notre analyse. Le témoignage porte sans doute sur du réel, sur du réel indépendant ; il a donc une portée, une visée essentiellement objective. Mais en même temps il m'engage moi-même tout entier, moi en tant que personne capable de répondre d'elle-même et de ce qu'elle affirme. Cette tension entre l'engagement de tout l'être d'une part, et la visée objective d'autre part est à mes yeux existentielle au premier chef.

Observons en outre que le témoignage est intérieur à un certain procès, à une certaine instruction, et contribue à la faire progresser. On pourrait dire qu'il est de l'essence du témoignage de promouvoir ainsi une réalité dont les données objectives (initialement constatées) ne constituent qu'un élément.

Mais il n'y a procès en cours que là où des valeurs sont en jeu. L'uniformité dans l'insignifiance absolue est incompatible avec une possibilité quelconque de procès et aussi de témoignage. En dernière analyse, le témoignage porte toujours sur l'événement dans ce qu'il a d'unique, d'impossible à renouveler. Là où l'expérience peut être reproduite, le témoignage est superflu, on n'a pas besoin de moi, on se doit même de faire abstraction de ce que je puis dire. Par ce chemin détourné, nous retrouvons cette vérité importante déjà entrevue au cours de notre analyse, que le témoignage répond à une sorte d'injonction : « tu témoigneras ». Mais à quoi répond cette injonction ? Là où il s'agit d'un fait particulier, la réponse est très simple. Mon témoignage contribuera à faire la lumière, par exemple à déterminer les responsabilités en cause dans un litige précis. J'étais présent quand telle personne a été renversée par une auto, je puis témoigner qu'elle était « dans les clous », et que la voiture ne s'est pas arrêtée à temps. Pourquoi suis-je tenu de témoigner ? Parce que je détiens, si l'on peut dire, une parcelle de lumière, et que la garder pour moi, en fait, c'est l'éteindre. Alléguerai-je, pour ne pas témoigner, les ennuis que comportera pour moi le fait d'être cité, le temps perdu ? Dirai-je qu'après tout, je ne connais pas la victime de l'accident, qu'elle ne m'intéresse pas ? Mais par là je me rends coupable **d'une trahison : envers qui ? Ici encore il ne servirait de rien de**

mentionner la société. Et d'autre part, on ne peut pas dire non plus exactement que ce soit la victime que je trahis ; car trahison suppose engagement, et en vérité je n'ai contracté aucun engagement vis-à-vis de cet inconnu. Le hasard seul nous a mis en présence : pourquoi devrais-je m'exposer à mille ennuis simplement parce que d'une façon toute fortuite j'ai assisté à l'accident ? Du même coup, il semble que l'horizon de notre recherche s'élargisse. Nous voici dans l'obligation de creuser plus profondément pour mettre à nu les racines de l'injonction qui semble commander le témoignage.

Ne faudrait-il pas pour nous orienter nous référer à ce qui a été dit, de façon encore très enveloppée, sur la transcendance ? Nous avons dû reconnaître que le témoin est toujours en présence de la transcendance, celle-ci pouvant être d'ailleurs désignée de façon très variée. Je ne puis me défendre de penser que ces désignations sont à quelque degré contingentes ; que ce sont des façons diverses et maladroitement rhétoriciennes d'évoquer quelque chose qui sans doute peut les accueillir, mais qui ne les appelle pas, ne les exige pas.

Et la question que nous sommes ici amenés à nous poser est celle de savoir quel mode d'appartenance au monde est postulé par la situation ou la position de témoin.

Il est important d'observer ici tout d'abord que cette condition n'est pas à proprement parler *de facto* ; je peux, au moins dans une large mesure, la refuser ; je peux adopter en la généralisant l'attitude de celui qui ayant été cité comme témoin déclare au juge d'instruction qu'il n'a rien vu, qu'il ne se souvient de rien, qu'il ne peut rien dire. Cette attitude est intéressante à étudier ; celui qui l'adopte peut alléguer pour sa propre justification un certain souci de probité : je ne me rappelle pas au juste ce que j'ai vu ; je risque d'inventer sans le vouloir, de reconstruire. Dans le doute je préfère donc de beaucoup m'abstenir, car au fond je ne sais que penser. D'autre part je sauvegarde ainsi ce que je crois être mon indépendance. Si je parlais, je serais infailliblement classé parmi les témoins à charge ou les témoins à décharge ; malgré moi, je prendrais parti : or c'est ce qui me déplaît. Je veux rester en dehors de cette affaire. Je suis d'ailleurs curieux de savoir ce qui se passera ; mais si j'assiste au procès, ce sera en tant que simple spectateur.

Nous sommes ainsi conduits à instaurer et à approfondir la distinction essentielle entre le spectateur et le témoin. Et la réflexion va nous montrer que nous sommes ici en présence de deux attitudes générales et métaphysiques. Il est assez visible que certains philosophes d'aujourd'hui prétendent nous enfermer dans un faux dilemme en nous disant : ou bien vous n'êtes qu'un spectateur, ce qui revient à dire que vous n'êtes pas engagés dans la réalité, ou bien vous êtes au contraire un être agissant, libre ; vous avez donc à choisir un chemin qui sera le vôtre, vous n'êtes en réalité que ce choix, ou que

ce chemin qui se choisit lui-même. Mais il s'agit de savoir si en posant ce dilemme on ne laisse pas échapper l'essentiel, si on ne se met pas hors d'état de comprendre ce qui constitue justement notre indice existentiel spécifique, c'est-à-dire le fait que nous sommes des témoins, et que notre mode d'appartenance au monde s'exprime justement par là.

Je reconnais volontiers que cette suggestion, bien loin d'apporter avec elle la lumière, risque au contraire de nous jeter en pleines ténèbres. Témoigner de quoi, et devant qui ? Devant la transcendance, avons-nous dit ; mais nous avons vu aussi la quasi-impossibilité où nous sommes de discerner le visage de cette transcendance ; ce n'est pas assez de dire que nous ne savons pas qui c'est : il semble que nous ne puissions même pas savoir si c'est véritablement quelqu'un.

Mais surtout témoigner de quoi ? Ici c'est d'une autre indétermination que nous avons à souffrir. A ne considérer que notre propre expérience, n'y découvrons-nous pas à la fois, dans un inextricable mélange, le meilleur et le pire ? Aurons-nous à témoigner de tout cela, de l'absurdité et de l'horreur aussi bien que de tout ce qui confère à l'existence une noblesse et une grandeur ? Et témoigner, est-ce que cela signifie consigner, relater ? Chacun de nous aurait-il en somme à tenir à jour on ne sait quel journal en vue d'un immense procès où tout l'humain serait évoqué, et plus que l'humain peut-être ?

Il est clair que posée en ces termes la question perd toute signification, et qu'il nous va falloir pénétrer plus profondément sous les mots pour découvrir une solution au problème de plus en plus vaste qui s'offre à nous. L'erreur n'aurait-elle pas consisté à nous faire du témoignage une idée qui, en l'objectivant, l'appauvrit, le dénature — comme si un témoignage était quelque chose qui doit nécessairement pouvoir se traduire par un procès-verbal.

Mais ne nous arrive-t-il pas à tous de dire, à propos d'une vie, parfois d'une vie très humble mais très consacrée : une telle existence est un témoignage. Qu'entendons-nous au juste par là ? Il est évident que la valeur de ce témoignage est liée à une certaine fidélité qui s'est incarnée dans cette existence, et qui peut affecter les formes les plus différentes : fidélité d'un enfant à ses parents, d'un serviteur à ses maîtres, mais parfois aussi fidélité à une cause servie jusqu'au bout. Cette fidélité peut être conçue en des termes dégradés qui annuleraient cette valeur : là où elle est une simple passivité et comme la traduction dans la vie d'une hébétude foncière (entre hébétude et habitude une étrange connexion vient ici se présenter). Cette valeur ne peut être reconnue que là où un être a été guidé par une certaine lumière, où il a continué à agir dans le même sens alors même que cette lumière n'était plus pour lui directement visible. Et on pourrait même dire que c'est précisément parce que cette lumière

n'était plus directement perçue qu'il y a eu à la lettre témoignage, c'est-à-dire attestation.

Avant de poursuivre, retournons-nous vers le témoignage élémentaire dont nous nous étions d'abord occupés : nous devrons reconnaître que lui aussi impliquait l'éclipse, puisqu'il supposait la mémoire. Jacques était vendredi dernier à 16 heures au coin de la rue de Châteaudun et de la rue Taitbout, je puis en témoigner. Mon témoignage se pose par delà la disparition absolue, irrévocable de l'événement ou de l'image, ou de l'éphémère conjonction d'atomes qu'a été le passage de Jacques en un lieu précis de l'espace, en un moment précis du temps. Ce n'est qu'en tant que je suis un être *mémoriel* que je puis être un témoin : qu'on veuille bien excuser ce néologisme ; mais si je disais un être doué de mémoire, je risque de convertir la mémoire en une chose possédée, et me mets dans l'impossibilité de comprendre quoi que ce soit à ce qui est en question.

Nous avons ainsi légèrement progressé, puisque nous nous sommes mis en état de comprendre que le témoignage implique une fidélité à une lumière — je dirais volontiers en un autre langage : à une grâce reçue. Bien entendu, l'emploi du mot grâce risque ici d'éveiller la méfiance ; n'est-ce pas un mot dont les harmoniques sont essentiellement d'ordre religieux ou chrétien. Je ne voudrais cependant faire aucunement acception de l'aspect spécifiquement religieux du mot grâce, celui-ci signifiant pour moi exclusivement *don.* Ce qu'il faut marquer, c'est que le témoignage se réfère toujours à du *reçu.* Là où je me suis comporté moi-même exclusivement en agent, je peux bien certifier, mais non pas témoigner. C'est donc en fin de compte à une analyse de la notion de réceptivité, et, ajouterai-je, de réceptivité créatrice que nous sommes inévitablement conduits. Il importe tout d'abord de se libérer de la notion kantienne du rapport entre spontanéité et réceptivité. Comme je l'ai écrit dans *Du Refus à l'Invocation* (p. 123), « le terme de réceptivité s'applique en réalité à une sorte de clavier disposé entre des limites fort éloignées l'une de l'autre. L'une serait le pâtir, auquel je me réfère quand je parle de l'empreinte reçue par une cire molle ; l'autre serait en réalité un don, et même en dernière analyse un don de soi : celui qui est impliqué par exemple dans l'acte d'hospitalité. Il ne s'agit pas en effet ici de combler un vide avec une présence étrangère, mais de faire participer l'autre à une certaine réalité, à une certaine plénitude. Donner l'hospitalité, c'est vraiment communiquer à autrui quelque chose de soi ». Il suffirait pour le comprendre de réfléchir à ce que nous voulons dire lorsque nous disons d'une personne qu'elle *sait recevoir.* Il apparaît ici clairement, non seulement que recevoir est un acte, mais encore que celui qui possède ce don, cet art, trouve en même temps moyen de faire ressortir les qualités ou les dons de ceux-là mêmes qu'il reçoit ; en sorte qu'il se produit ici un véritable échange, une communication authentique.

Il est nécessaire d'avoir tout cela présent à l'esprit si l'on veut dégager la pleine signification du don. Donner, c'est donner à un être. Seul un être peut donner à un autre être, et il faut se demander si donner, ce n'est pas toujours à quelque degré se donner. Même là où je donne quelque chose, je ne la donne absolument que si elle est en quelque façon de moi (il est clair du reste qu'il faut qu'elle soit à moi, et que je ne peux pas donner une chose qui ne m'appartient pas). C'est donc sur cette possibilité du don de soi qu'il conviendrait d'abord de s'interroger. Car, je le rappelle, nous avons vu d'une part que le témoignage suppose une réceptivité, et d'autre part, cette réceptivité ne peut en aucune façon être conçue à la façon matérielle du vase ou du bassin qu'on remplit. On peut penser, je le répète, que les philosophes modernes, et en particulier les empiristes, sont bien loin de s'être suffisamment interrogés sur les conditions dans lesquelles un être peut recevoir (c'est-à-dire recevoir des dons). Les idéalistes, obsédés par l'idée que l'esprit en tant que tel ne peut être qu'activité ou puissance constructive, ont certainement eu tendance à abandonner en quelque sorte à la matière et aux images matérielles la réceptivité considérée comme un caractère des choses. Et on peut se demander si sur ce point ce ne serait pas la tradition aristotélicienne qu'il conviendrait de renouer.

Il est curieux d'évoquer ici l'incroyable interprétation que Sartre a donnée du don dans l'*Etre et le Néant* (p. 684). « Le don, dit-il, est une forme primitive de destruction.... La générosité est avant tout fonction destructrice. La rage de donner qui prend à certains moments certaines gens est avant tout rage de détruire ; mais cette rage de détruire qu'il y a au fond de la générosité n'est pas autre chose qu'une rage de posséder. Tout ce que j'abandonne, tout ce que je donne, j'en jouis d'une manière supérieure par le don que j'en fais... Donner, c'est jouir possessivement de l'objet qu'on donne, c'est un contact destructif appropriatif. Mais en même temps le don envoûte celui à qui on donne, il l'oblige à recréer, à maintenir à l'être par une création continuée ce moi dont je ne veux plus, que je viens de posséder jusqu'à l'anéantissement et dont il ne reste finalement qu'une image. Donner, c'est asservir... C'est s'approprier par la destruction, en utilisant cette destruction pour s'asservir l'autre ». Et l'auteur ajoutera que « si la psychanalyse existentielle rencontre la preuve de la générosité d'un sujet, elle doit chercher plus loin son projet originel, et se demander pourquoi le sujet a choisi de s'approprier par destruction plutôt que par création ».

Je ne crois pas qu'il existe dans l'œuvre de Sartre de formules plus péniblement révélatrices, et qui marquent mieux l'incapacité où il est de saisir la réalité authentique du nous et de ce qui la commande, c'est-à-dire de l'ouverture à autrui. Cette interprétation aberrante peut nous aider, par éclairage indirect, à reconnaître ce que

peut être le don de soi. Certes il y a des cas où un être abdique entièrement, où il s'annule au profit d'un autre être. C'est là un mode de suicide, et il y a bien en effet une pathologie du don. Mais il est trop clair que par don de soi nous entendons tout autre chose, et même exactement le contraire d'un asservissement. Se donner est une façon de se consacrer à, et sans doute de se consacrer tout court. Mais à quelles conditions cette consécration est-elle possible ? Il me paraît évident que ces conditions sont celles-là mêmes qu'indique le témoignage tel que je l'ai défini, et c'est par cette voie sinueuse que nous pouvons peut-être explorer ce que j'ai désigné sous le nom de réceptivité créatrice. Une autre notion peut d'ailleurs jouer ici un rôle auxiliaire : c'est celle de transmutation. Donner une chose n'est pas simplement la faire passer d'une place à une autre. C'est la transmuer, puisque c'est lui incorporer quelque chose de soi : mais qu'est-ce au juste que nous lui incorporons ? Il est manifeste que lorsque nous nous contentons d'aller acheter un objet que nous remettons ensuite ou que nous faisons expédier à celui à qui ce cadeau est destiné, la signification intime du don ne subsiste qu'à l'état résiduel. Indépendamment du billet de banque que j'ai tiré de mon portefeuille et dont je me suis séparé pour effectuer cet achat, ce qui compte ici c'est la pensée qui me l'a dicté, l'intention de faire plaisir ; ce peut être aussi bien entendu le sacrifice que j'ai fait en affectant à ce présent une somme que je destinais à la réalisation d'un désir personnel. Si mon intention se personnalise et trouve dans l'objet une possibilité de révélation de soi, il devient possible de parler de transmutation. L'objet, du fait que je le donne, contracte une qualité, un être-pour-l'autre, non pour autrui en général, mais pour un tel en particulier, qui ne pouvait lui appartenir à l'origine : il était neutre en effet, il n'était que cette chose-ci, marquée tel prix dans tel magasin. Mais on voit facilement que cet être-pour-l'autre n'est en rien assimilable à une détermination objective ; il se peut que la valeur de mon cadeau réside avant tout dans une certaine référence à un souvenir, à quelque chose qui est vraiment de la vie de l'autre ; dès lors mon don est vraiment une façon de me communiquer à l'autre, et comme de lui rendre présente à lui la façon dont il m'est présent à moi-même. Cette communication est existentielle, en ce sens qu'elle n'est aucunement réductible à une transmission portant sur des choses qui sont simplement censées devoir parvenir à destination dans leur état initial. Le don qui m'a été fait, s'il est véritablement un don, ne vient pas seulement s'ajouter à un avoir préexistant (en ce sens que je pourrais dire : je possède une chose de plus, un livre de plus, etc.) : le don se situe en même temps dans une autre dimension qui est celle du témoignage, puisqu'il est un gage d'amitié ou d'amour. Il l'est : mais il ne l'est qu'à condition d'être reconnu tel. En cela il peut être assimilé à un appel auquel doit correspondre un

mode d'accueil, de réponse bien déterminé. Songez au petit enfant qui vous apporte trois affreux pissenlits cueillis au bord du chemin ; il attend de vous que vous reconnaissiez le prix de cette offrande ; si vous ne vous arrêtez même pas dans votre conversation pour regarder les fleurs et pour vous extasier, si vous les laissez tomber ou si vous les posez négligemment n'importe où, vous péchez au fond contre l'amour. Cet exemple me paraît instructif par ce qu'il comporte de naïve et touchante spontanéité chez le petit enfant. Il nous sera toujours loisible de penser que les choses mêmes s'offrent à nous du même élan et comme avec la même ingénuité.

Mais ce qu'il faut voir en même temps, c'est que la transmutation de la chose au sein du don se prolonge en un accroissement d'être chez le bénéficiaire. Cet accroissement ne serait-il pas en quelque façon, par rapport à l'enrichissement quant à l'avoir, ce que l'âme est au corps qu'elle anime ? On ne peut guère le penser qu'en terme de participation ; il n'est pas et ne peut pas être quelque chose de purement et simplement subi. J'ai toujours la possibilité de ne pas répondre, de ne pas reconnaître. C'est d'ailleurs ici, il faut en convenir, que les difficultés risquent de s'amonceler. Ou pourra toujours se demander si vraiment je ne suis pas dupe des mots quand je m'attribue la possibilité de répondre ou de ne pas répondre ; n'y a-t-il pas des natures indigentes, ingrates, chez qui le don de réponse fait absolument défaut ? Et n'y a-t-il pas, exactement dans le même sens, — et l'analogie est ici manifeste — des êtres foncièrement inaptes à la confiance, c'est-à-dire à la foi, des êtres rigoureusement incapables de reconnaître que la vie est un don, que toutes choses leur sont données ? On débouche ici sur un immense problème. Sans doute faudrait-il montrer que la question se pose ainsi dans un monde où l'individu est totalement insularisé, où il est, dans bien des cas, comme livré à ses manques, et impitoyablement sevré de la tradition qui devrait le nourrir, qui devrait éveiller en lui cette capacité de reconnaissance, au double sens du mot, faute de quoi il est en effet condamné, sauf grâce spéciale, à s'apparaître, comme l'homme de Heidegger ou de Sartre, jeté à la suite d'on ne sait quelle catastrophe, d'on ne sait quel naufrage, dans un monde étranger auquel rien d'intime ne le relie. Mais la fonction d'une philosophie saine ne doit-elle pas consister aujourd'hui à renouer cette tradition par un effort de réflexion qui en fasse apparaître les justifications secrètes et métaphysiques ? Seule une réflexion de cette nature me paraît susceptible de s'opposer avec quelque chance de succès à une doctrine de mort sur laquelle, quoi qu'on dise, il est impossible de rien édifier qui ressemble à une sagesse.

Gabriel MARCEL.