

LE CONCEPT DE TRANSCENDANCE CHEZ GABRIEL MARCEL ET PIERRE BOUTANG

PAUL MERCIER*

ABSTRACT. The concept of Transcendence in Gabriel Marcel and Pierre Boutang.

This article intends to explore the concept of Transcendence in Gabriel Marcel and Pierre Boutang's writings. In philosophy Transcendence is usually seen as a kind of "sphere" that creates a contact between humankind and divinity, or as surpassing oneself. Contrariwise, Gabriel Marcel and Pierre Boutang show that transcendence draws a "path" that the "Christian viator" – a notion explained throughout this article – has to take using the concepts of Mystery with Gabriel Marcel and Secret with Pierre Boutang, in order to achieve salvation.

Keywords: *Marcel, Boutang, transcendence, viator, secret*

Quelles contributions pourraient apporter Gabriel Marcel et Pierre Boutang au concept de transcendance? N'oublions pas que les deux auteurs, et surtout le premier, écrivent à une époque où „transcendance” signifie „dépassement de soi”, du moins en philosophie. Ici, c'est surtout Jean-Paul Sartre qui est visé. Or, le Transcendant indique l'idée d'un dépassement accompagné de l'analogie de la hauteur, c'est-à-dire d'une progression vers le divin. En est-il de même avec les pensées de Gabriel Marcel et Pierre Boutang? Que pourraient apporter les deux auteurs à ce concept classique?

Les deux auteurs écrivent en effet contre un „monde cassé” où le sujet ne peut plus retrouver ses assises existentielles. C'est l'immanence de mon expérience dans le monde, bien plus que la transcendance de ce monde, qui se trouve dès lors menacée. Par conséquent, le souci de la transcendance équivaldrait à celui de l'immanence, c'est-à-dire que la modernité, qui est parvenu à occire les mystères et les secrets du cosmos, offre une immanence fallacieuse à ma propre expérience.

* PhD candidate, Doctoral School in Philosophy, Faculty of History and Philosophy, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania. Email: paul_mercier33@yahoo.fr.

C'est ainsi que nous allons étudier de quelle manière aussi bien Gabriel Marcel que Pierre Boutang proposent de dessiner la transcendance comme „chemin” que doit emprunter *l'homo viator* pour épouser une reconfiguration de l'écclésiété, permettant ainsi au sujet d'entrer sur la voie de la participation.

I. La Transcendance comme parcours du viator chez Marcel

Gabriel Marcel reproche à trois siècles de philosophie d'avoir „désacralisé le monde”. Et cette désacralisation se traduit par un amalgame sur le mot transcendance:

„Rien n'est d'ailleurs plus caractéristique que l'avalissement du mot sublime de transcendance chez les philosophes les plus récents. Il est pris dans l'acception tout à fait commune de dépassement – comme s'il n'y avait pas à distinguer un dépassement horizontal et un dépassement vertical, comme si ce n'était pas à ce second type de dépassement que le mot transcendance a, dans le passé, toujours été réservé.”¹

La désacralisation du monde engendre ainsi la sacralisation de soi (à la limite, la divinisation de tel ou tel homme), c'est-à-dire un dépassement horizontal que déplore Gabriel Marcel.² Mais comment caractériser la transcendance verticale, et pourquoi serait-ce nécessaire?

N'oublions pas que Gabriel Marcel essaye de trouver une solution face au désespoir du monde dans lequel nous vivons, le „monde cassé” caractérisé par des liens surfaits, de surface, qu'entretiennent non seulement les hommes avec le monde, mais aussi entre les hommes eux-mêmes.³ Finalement, c'est l'homme comme son propre centre qui se perd. Retrouver la Transcendance pour se réconcilier avec Soi, le Monde, les autres et Dieu, voici ce que tente d'opérer le geste marcellien – tout naturellement dans l'optique d'un salut. Tout d'abord, il lui faut dépasser tout aussi bien l'objectivité de la science que la subjectivité des opinions afin d'atteindre un „immédiat médiatisable” au fondement de notre expérience sensible. Mais nous ne pouvons atteindre cette expérience première du sentir que par une transcendance

¹ Gabriel Marcel, „De L'audace en métaphysique”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52e Année, No. 3/4 (Juillet-Octobre 1947), 235.

² Ou, comme l'énonce Pierre Boutang, à l'imitation de Jésus-Christ a succédé l'imitation de n'importe qui, ou de n'importe quoi. Cf. *Apocalypse du Désir*, Paris, Les Editions du Cerf, 2009, 220.

³ La façon dont l'homme traite le cosmos équivaut à la manière dont il entretient des rapports avec lui-même et les autres. Voici la théorie de Gabriel Marcel, qui implique de trouver une façon dont on pourrait retrouver une dignité vis-à-vis de soi, du monde et d'autrui.

du *cogito* formel qui, alors replié sur lui-même, s'était retrouvé coupé du monde empirique dans lequel il est pourtant immergé. Il est donc question de retrouver un „paradis de la sensation perdu” selon l'expression du *Mystère de l'Être*. Si jamais le *cogito* était bien un acte, ce ne serait que comme transcendance, c'est-à-dire en s'ouvrant à ce qui le dépasse et le déborde tout en le constituant. Gabriel Marcel a désiré nommer „Toi absolu” cette rencontre personnelle (qui marque la limite de la transcendance). Néanmoins, pour Gabriel Marcel le *cogito* qui se transcende n'est pas suffisant : il lui faut aussi une méthode pour remettre en question aussi bien nos opinions que l'objectivité scientifique. Cette méthode, c'est la réflexion seconde. La réflexion seconde se manifeste de manière multiple (réfléchir sur les présupposés d'une notion, d'une situation), mais sa multiplicité inhérente n'empêche point une unité du concept en ce que la réflexion seconde révoque le „monde problématique” où subsiste une distance entre le *qui* et le *quid*. La réflexion seconde a pour but de nous faire découvrir que ce que nous prenions pour des opinions n'étaient en fait que des représentations communes erronées. Elle tente un mouvement d'extériorisation pour revenir sur soi par lequel le sujet et l'objet s'affectent réciproquement: c'est ici que les concepts d'engagement, de fidélité apparaissent. Marcel souhaite baptiser „mystère” cette nouvelle façon d'être réunie de manière engagée à la lumière du cosmos (c'est-à-dire le monde dans lequel je suis engagé, et non plus spectateur) On retiendra donc qu'avec Gabriel Marcel la façon dont se positionne l'être humain varie en fonction de la manière dont il traite le monde qui l'entoure (ou le cosmos).⁴

Par conséquent, l'alliance du *cogito* qui se transcende (la foi reconnaissant le Toi absolu) et la réflexion seconde (qui fait découvrir le Mystère) dessine la surface de la Transcendance. A noter, de ce fait, que la Transcendance n'est pas une sphère, au contraire de la conception de certains penseurs, et en cela n'est pas non plus un point statique où l'immutabilité d'un „je” rencontre le divin, mais un chemin à parcourir indéfiniment. Pour cela, il faut revenir à la notion d'*homo viator* si chère à Gabriel Marcel. L'*homo viator*, c'est cet être inquiet qui a réussi à retrouver l'espérance au-delà du monde causal dans un mouvement vers l'origine „en avant de l'étant que je suis” pour reprendre une formule de son disciple Pierre Boutang. Le mot *orior* ne dénote pas autre chose : le mot *orior* désigne à la fois „naître” et „sortir de”; suivre la voie de la Transcendance, c'est donc avoir souci de l'origine, et remonter, dès lors, au principe au cœur du Mystère de l'être. La Transcendance transforme de ce fait l'errance en voyage initiatique dans l'intimité de son mouvement (il est question d'une seconde naissance) – bien que la quête reste inachevée...

⁴ Nous avons ici synthétiser les longues réflexions du *Journal Métaphysique* de Gabriel Marcel.

C'est alors que je découvre l'architecture d'un nouveau monde qui n'est ni „ce monde” ci, ni „l'autre-monde” en tant que tel, mais la superposition des deux. Le lecteur se rendra compte de la difficulté d'une telle conception à propos de laquelle Gabriel Marcel reste souvent très hermétique. On comprendra la nécessité de cette conception dans le troisième moment de cet article. En attendant, on peut conclure partiellement que le plan de la transcendance, chez Gabriel Marcel, c'est le plan où le „je” s'incarne comme corps-sujet envers et contre le corps automate du corps-objet (un corps qui appartient à la causalité et où l'esprit s'apparente encore à une machinerie) mais, paradoxalement, après que ce même „je” s'est transcendé en une foi devenue l'apex de la réflexion qui se nie pour s'affirmer aux côtés de la grâce. Gabriel Marcel nomme „incarnation” le geste par lequel le mystère de la pensée fait corps avec ce qu'elle entreprend, pour retrouver ainsi la très belle formule „d'enracinement dans la Transcendance”: la Transcendance demande une pensée qui s'ancre véritablement au cœur du séparé.

Le lecteur se rendra compte, à la lecture de cette première partie, que le concept de transcendance chez Gabriel Marcel est à la fois chrétien, mais s'éloigne en même du christianisme. Cela vient en majeure partie du fait que Gabriel Marcel a tenté d'unir, non sans succès, une méthode socratique au dogme chrétien, en s'aidant du mythe d'Orphée. Chez cet auteur réside donc un *viator orphique*, c'est-à-dire l'alliance d'une „marche dans l'image” vers le Christ (se faire de manière visible l'image du Dieu invisible) et d'une transcendance de l'opposition vive/mort; il subsiste un mouvement à la limite de cette opposition. Rappelons ainsi que l'incarnation du corps-sujet fait écho à l'incarnation de Dieu (dans le Christ) comme objet pensable. En effet, on ne peut parler de Dieu, ni le penser, sans le dénaturer, excepté si on pense le Christ comme fils de Dieu compensant l'opposition corps/esprit, pour proposer une vraie philosophie de la polarité.⁵

II. L'analogie de la transcendance comme conscience de la séparation chez Boutang

Alors que chez Gabriel Marcel la Transcendance comble la séparation qui subsiste entre le sujet automatisé et le „monde cassé”, chez Pierre Boutang la Transcendance se mesure à la conscience de cette séparation. Pour Pierre Boutang,

⁵ Par polarité nous entendons, à l'instar d'Emmanuel Tourpe, une pensée qui va au-delà de la facticité de certaines oppositions (corps/esprit; vue/ouïe; homme/femme) que prolonge le monde de la technique. En ce sens, la philosophie consisterait en une éternelle lutte contre la destitution de la polarité (en un autre sens, ce que Tourpe nomme la polarité, Boutang l'appelle dyade, en précisant que la dyade réunit ce qui paraît opposé alors que la polarité introduit une notion d'équilibre).

de prime abord „je ne suis pas”, que ce soit par la pensée et le langage, „je” suis en quelque sorte débordé par un moi institué par autrui ou par un appel antérieur à mon existence. Au sein d’un passage qui va de l’absence du sujet à la subjectivité dépouillée, il existerait néanmoins – et paradoxalement – un „je” qui s’individualise.

Pour ce faire, il faut aller de l’oubli à la conscience de l’oubli. Avec Boutang, cela est possible au moyen du secret. En effet, le monde moderne, pour Boutang, est caractérisé par la trahison des secrets, c’est-à-dire par la perte de la fidélité envers les essences. L’homme jeté dans le flux sans l’*eidōs* qui devrait l’accompagner est ainsi marqué du sceau de l’oubli de l’oubli. Or, comment avoir conscience de l’oubli, si j’ai oublié que j’ai oublié? Et comment le secret peut-il être en mesure de retrouver le savoir de l’ignorance, alors que les secrets sont multiples? Pour ce faire Boutang propose de retrouver une subjectivité du libre-arbitre quand bien même elle demanderait un dépouillement du „je”.

Il est donc certain que retrouver la composante d’oubli dans un savoir de l’ignorance se mesure à la révélation du *Philèbe*, que l’on va retrouver dans la Transcendance, mais qui définit tout d’abord le mode dont se compose tout étant: le *peras* (la limite), l’*apeiron* (l’illimité), puis la cause du mélange (*aitia*).

Contre les diverses entreprises nihilistes qui détruisent l’être, l’homme comme „seul animal qui sait qu’il ne sait pas” se doit de retrouver la quête de la Transcendance dans l’optique d’un salut, et ce malgré les obstacles à traverser. Pierre Boutang inscrit la Transcendance comme une „orientation” qui brave „la massivité d’un obstacle, qui est aussi un chemin”. La Transcendance contient trois éléments: l’en-deçà, la limite et de l’au-delà. C’est surtout la notion de „limite” qui est importante. Elle se dit *linea* en latin, *peras* en grec. La limite comme *peras* cerné par l’au-delà équivaut à une „frontière” à traverser, une frontière qui peut appartenir soit à l’au-delà ou à l’en-deçà, soit aux deux à la fois. La notion de limite à franchir permet donc de passer à un „absolument autre”.⁶

Or, comment ce rapporte cette limite à l’étant que je suis? La difficulté, avec Boutang, réside dans le fait qu’il existe une part de discontinuité dans la Transcendance (l’instant) et une part de continuité (le chemin à se tracer).⁷ Pour résoudre cette contradiction il faut revenir premièrement au concept d’analogie, qui permet de mesurer l’incommensurabilité entre le Créateur et la créature. Pour accéder à ce „point de contact”, il est tout d’abord nécessaire que la créature se dépouille de ce qui dit „je” pour laisser entrer Dieu.⁸ La Transcendance dont il est question nous rappelle évidemment la nuit obscure de Saint Jean de la Croix.

⁶ *Ontologie du secret*, PUF, 3^{ème} édition quadrige, Paris, octobre 2016, 392–395.

⁷ C’est par ailleurs le problème de la veille.

⁸ *Ontologie du secret*, 253.

Boutang reprend cette vision par le concept de recueillement comme „pouvoir d’écouter le temps”, c’est-à-dire le fait d’assumer sa finitude ramassée, dont la citation suivante concentre parfaitement les concepts mentionnés ci-avant:

„Il faut que nuit soit faite, que quelque liberté ou »relâche« de l’être du temps soient en creux, ménagés, pour que l’intention de l’âme appelle la lumière, pour que l’objet visé, ou désiré, par une de ses puissances, soit atteint à travers le chemin qu’elle transmue en »limite«”.⁹

Quelle est la nature de cette limite ? Pour le comprendre, il faut revenir aux concepts de secret et d’instant. Pour Boutang, le secret s’inscrit pleinement dans la conscience de la séparation telle qu’espérée au début de notre deuxième partie, si on revient à l’étymologie du mot „secerno”. Est secret ce qui est maintenu séparé dans le caché, mais cette séparation tend vers la communication, sans quoi il ne serait pas secret, mais caché. Le meilleur exemple, donné par Boutang, consiste dans la révélation du nom de Dieu, c’est-à-dire le *sum qui sum*. Mais le chiffre intemporel constitue bien plus le secret de l’être, et non l’être du secret. Pour Boutang, l’être-du-secret renvoie à un „autre” (exemple : le secret d’Achille, qui consiste dans la faiblesse de son talon, renvoie à son humanité). Il y a comme un aiguillonnement de l’étant par le secret. Le secret construit donc une sorte de „chemin” contradictoire avec la „banalité du quotidien”.¹⁰ Plus loin dans *L’Ontologie du secret*, Boutang indique que le secret est solidaire de la limite dans laquelle le caché et le manifeste s’inversent. Le secret est donc consubstantiel à la transcendance, mais aussi à l’instant qui, bien avant d’être l’instant du libre-arbitre dans le catholicisme, correspond aussi à l’instant de la troisième hypothèse du *Parménide*: il y est comme un „sans-lieu” n’appartenant ni au temps, ni à l’éternité, et dans lequel non seulement l’étant peut participer de l’Un, mais aussi l’Un du temps.

Le Transcendant renvoie donc à un „au-delà” de l’essence comme séparation, contrairement à la transcendance qui est le mouvement par lequel s’instaure un point de rencontre entre deux ordres qui s’excluent réciproquement et qui devient en même temps conscience de cette séparation. Pierre Boutang ne donne pas toutes les indications nécessaires pour parler de ce „franchissement”, ce „passage” à un „absolument autre”, mais on peut subodorer que la compréhension de la transcendance ne peut être établie que par la connaissance analogique, celle qui établit un point de contact entre la créature et le Créateur et, plus précisément, l’analogie de proportion si chère à Saint Thomas d’Aquin permettant d’établir une

⁹ *Ibid.*, 395.

¹⁰ *Ibid.*, 157. Dans le mot „banal” subsiste le mot „ban”, l’appel du seigneur à ses vassaux en temps de guerre. Dans la banalité quotidienne réside ainsi un appel du Transcendant.

hiérarchie entre les êtres. La Transcendance ne peut donc pas être pensée sans l’instant, ni l’analogie, et encore moins le secret (et surtout en ce sens que la voie transcendante indique que dans la découverte, dans la possession d’un secret le sujet se trouve métamorphosé): voici la région conceptuelle à explorer chez cet auteur. C’est analogiquement, de ce fait, que Boutang revient à „ce pouvoir d’écouter” le temps et ce grâce au *Purgatoire* de Dante,¹¹ où le „recueil de l’âme” s’établit parallèlement à un mouvement comme „traversée active”, puis un retour à l’équilibre des puissances; la Transcendance est ainsi composée de la transascendance et de la transdescendance, selon une terminologie dont le sens diffère quelque peu de celle employée par Jean Wahl, certes. Jean Wahl associe en effet la transdescendance au démoniaque, alors que Boutang l’associe au retour à la condition humaine après avoir côtoyer le divin.¹² On retrouve de même le mouvement de la transdescendance chez Gabriel Marcel comme „retour à la vie” après l’exercice de la réflexion seconde (qui s’élève de la vie à la réflexion pure qui se nie). Et, à l’instar de Gabriel Marcel, l’exigence de transcendance dépasse l’opposition activité / passivité en comprenant les deux notions.

Par conséquent, il n’est guère surprenant que Pierre Boutang considère que l’humilité incarne l’être de la transcendance par excellence – surtout en se rappelant que le mot „*humus*” désigne la terre.

„L’humilité, plus qu’une vertu, ou une valeur du monde ancien (ce qu’ont cru Spinoza et Nietzsche), est une situation, ou un mouvement, aux limites de la transcendance, »l’être de la transcendance«, attend le divin.”¹³

Ce qu’ajoute l’*humus* à cet enracinement, c’est la reconnaissance de la créature envers la Création : le sacré réside dans la simplicité de la personne, ou plus exactement, comme l’énonce Simone Weil, dans le caractère impersonnel de la personne, celui qui élève l’individu au-delà de la collectivité vers la communion.¹⁴ Ainsi, nul n’a mieux énoncé le sentiment de la transcendance que Romano Guardini – que Boutang ne cite pas:

„Par l’expérience vivante et pure du caractère fini, limité par notre existence, nous avons l’intuition de Celui en qui nous sommes, de celui qui se situe de l’autre côté de nos limites et qui fait de cette limite la proximité de son amour

¹¹ *Purgatoire*, IV, 1 à 19.

¹² Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Neufchâtel, La Baconnière, 1944.

¹³ *Ontologie du Secret*, 396. Sémantiquement, le mot „*trezvie*” – qui vient du mot tarros en attique pour désigner la terre, ne signifie pas autre chose, si ce n’est que l’idée de la veille lui est associée. La veille, justement, permet au sujet d’attendre le divin.

¹⁴ Simone Weil, *La Personne et le sacré*, Paris, Allia, 2018, 16.

(...) Ma finitude même, moi-même, je suis le voile qui cache Dieu. Or si je suis le voile de Dieu – le cœur peut battre à cette pensée – alors il se situe de l'autre côté de ma finitude."¹⁵

Ce sentiment dévoile l'expérience à la limite de la finitude. Même si Boutang ne le dit pas explicitement, la Transcendance pourrait donc constituer, à l'instar de Gabriel Marcel, le parcours de *l'homo viator*, celle de la „marche dans l'image" (en vertu du fait que le secret instaure une voie contraire à la banalité quotidienne, et étant donné le fait que le libre-arbitre se retrouve par une philosophie modifiée par la Croix, on peut légitimement supposer que cette voie se fait *imitatio christi*). L'idée du voyage contre l'itinérance de l'homme moderne est présente dès le liminaire de *l'Ontologie du secret*. Justement, dans le voyage moderne la mobilité n'a plus de visée, ni d'objectif, et le viatique se trouve rompu: „en marche", mais vers quoi? Notre époque foisonne de références à une sorte de viator inversé (c'est-à-dire toutes les métaphores de l'homme „en marche", de l'homme mobile): sans transcendance, mais sans aucun éclat immanent non plus; autrement dit, consubstantiel à l'incarnation du rien devenu quelque chose – le nihilisme. Seulement, Pierre Boutang insiste davantage sur la connaissance analogique pour expliquer le mouvement de la transcendance au cœur de la quête du secret. Rappelons, en compagnie d'Henri du Buit, que le mot „comme", que balbutie si souvent l'enfant, fait œuvre, d'ores et déjà, d'une expérience transcendante.¹⁶ Il y a donc bien un „devenir vers l'enfance" présent chez Pierre Boutang, celle qui réunit et connaissance analogique, et connaissance rationnelle. Rappelons ces paroles de Rilke: „être seul comme l'enfant est seul quand les grandes personnes vont et viennent".¹⁷ Une raison „de l'analogie", ce par quoi nous retrouvons notre enfance métaphysique que les raisons techniques ont voulu annihiler, mais en nous souvenant, à l'aide de Saint Thomas, de notre substance de nature rationnelle. Peut-être avons-nous retrouvé, dans la traversée silencieuse de cette limite, le sentiment du déploiement de l'expression *genesis eis ousian* employée par Platon, un „devenir vers l'essence".

D'autre part, ce „comme" analogique pourrait conduire au „comme si non" paulinien (sur lequel Agamben a rendu un exposé très précis),¹⁸ sans être totalement paulinien, à savoir le fait d'être „comme de l'autre côté", sans être de l'autre-côté,

¹⁵ R. Guardini, *Le Dieu vivant*, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, Colmar, Alsatia, 1956, 89.

¹⁶ Henri du Buit, *Le Petit Boutang des philosophes*, Paris, Les provinciales, 2016, 67.

¹⁷ Relevé dans *Homo viator*, Aubier, Paris, 288.

¹⁸ Cf. Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste*, Paris, Rivages poche, 2004. L'expérience de la transcendance par le secret épanouie dans la veille pourrait faire naître une sorte d'état d'exception métaphysique et, en ce sens, différerait légèrement de la théorie d'Agamben, sans pour autant s'éloigner de la vision de Saint Paul. Elle s'articule autour de la problématique d'une exception dans l'instant qui se prolonge, autrement dit d'une continuité au cœur d'une discontinuité.

le sentiment d'expérimenter l'absolument autre, sans être absolument autre (Boutang dira, en prenant appui sur *Le Château* de Kafka, que ce sentiment se déploie dans une situation dans laquelle je ne suis pas absolument ici-bas sans être pourtant passé du côté des âmes ou esprits).¹⁹ Toutefois, nous n'en avons délivré que de brèves indications, dont le développement demanderait une étude toute entière.

Nous venons d'exposer séparément le concept de transcendance chez Gabriel Marcel et Pierre Boutang. En tentant de réconcilier les deux pensées, on peut caractériser de deux manières l'homo viator: 1) c'est un être qui s'enracine paradoxalement dans Dieu par le mystère ou le secret 2) pour faire l'expérience du $\omega\varsigma\ \mu\eta$. Mais de quelle façon la transcendance peut-elle transformer mon expérience, c'est-à-dire reconfigurer l'immanence de cette dernière? Nous n'avons pas non plus répondu à la manière dont on peut se rappeler de l'être transcendant là où règne l'oubli de l'oubli. Notre tâche consistera donc à tenter de répondre à ces deux questions à la fois.

III. La Transcendance comme reconfiguration de l'immanence

Pour Gabriel Marcel, la Transcendance n'est pas séparée de notre expérience immédiate. Rappelons que celui qui emprunte la voie de la transcendance devient „corps-sujet” (incarnation dans le monde sensible), qui appréhende le cosmos d'une manière différente du corps-objet (dans le monde de la technique). A cet égard, Marcel distingue plusieurs transcendances comme la „télépathie” qui serait une transgression dans l'espace, de manière analogue à la mémoire qui serait une transgression dans le temps.²⁰ On constate donc que dans la transcendance, il existe aussi une sorte de „sortie de soi”, une transgression de certaines lois naturelles (si on maintient l'opposition naturel/surnaturel, une opposition que

¹⁹ *Ontologie du secret*, 401.

²⁰ On peut retrouver des écrits sur le mystère de la télépathie dans la *Dignité humaine*. Je cite: „par un mouvement spontané de la pensée, je m'inscrivais catégoriquement en faux contre l'idée encore aujourd'hui si courante d'après laquelle il y aurait d'un côté les faits psychologiques normaux, considérés comme »tous naturels«, comme relevant d'explications sur lesquelles tout le monde peut se mettre d'accord – et puis, à côté de ces faits, en dehors d'eux, séparés d'eux par on ne sait quelle frontière, des phénomènes singuliers, dont l'existence est d'ailleurs douteuse, mais dont en tout cas il ne me serait possible de rendre compte qu'en faisant appel à on ne sait quelles forces, ou quels agents, dont l'action ne s'exerce pas dans la sphère de l'expérience quotidienne (...) il est en réalité probable qu'il faudrait partir du para-normal pour éclairer le normal – et cela parce que cette idée même du normal est fautive, qu'elle dérive exclusivement de l'habitude qui vient – comme si souvent – oblitérer l'étranger fondamentale du donné”. Cf. *De la Dignité humaine*, Paris, Aubier, 1964, 64–65.

Gabriel Marcel réfuterait), à cette différence près que cette „ex-tase” n’est plus semblable au sujet sartrien qui se néantise. Il ne faut pas non plus imaginer avec extravagance cette nouvelle configuration sensorielle comme un gain de „superpouvoirs” (selon certaines opinions courantes), mais bien plus comme un don de Dieu reposant sur l’invincibilité de cette voie périlleuse. Télépathie et Mémoire, comme transgressions de l’ordre causal du temps et de l’espace pour cristalliser une proximité dans l’absence, formeraient ainsi les conditions de possibilité de la „communion” si chère à Gabriel Marcel, qui découle d’une veille personnelle comme découverte en soi de la Transcendance pour fonder un „autre monde”; un monde autre où je m’inscris en tant que corps-sujet, où les âmes communiquent entre elles en tant que tel.

Cependant, comme le souligne Boutang dans un article commentant le concept de transcendance chez Gabriel Marcel, cet „autre monde” n’est dénommé ainsi que par nécessité de langage, car en réalité son architecture ne relève ni d’un monde absolument autre, un „canton reculé du monde”, ni véritablement de ce monde-ci. On retrouve une telle conception dans *l’Ontologie du secret* par la coïncidence de l’*eidos* et de banalité du quotidien instauré par l’être-du-secret comme chemin-*metaxu* (un entre-deux entre l’être et le non-être). La Transcendance, comme pure présence de l’absence, devient alors le „cœur de la métaphysique” dont la tâche de l’ontologue est d’en avoir souci – c’est-à-dire d’être attentif à cette proximité supérieure.²¹ Plus tôt dans l’article, nous avons parlé de la transcendance comme appartenant soit à l’au-delà, soit à l’en-deçà via la limite fondatrice, mais il nous semble désormais qu’analogiquement elle suive le viatique comme appartenant à la fois à cet „autre-monde” et à „ce monde-ci”, donnant le sens „d’être-pour-la-mort” à l’homme. Ce sens ne s’affirme-t-il pas grâce à l’art?

Quand bien même la Transcendance serait perdue, il y aurait toujours l’art pour éveiller en nous l’idée de sa direction. Mais il faudrait préciser alors que cet art doit être communicatif, ou bien doit relever de la communion. On peut bien sûr prendre pour exemple la vision du théâtre chez Gabriel Marcel (qui a pour but de porter la Lumière du Mystère pour autrui et éveiller en lui la réflexion seconde), mais nous désirons à dessein ouvrir notre propos au-delà de la restriction chrétienne. En effet, prenons l’art indien, et plus particulièrement une danse spéciale, le *bharata natyam*. Louis Malle avait filmé avec précision dans les années 70, dans le Madras, une recrudescence de cette danse, qui suppose un apprentissage personnel long et exigeant.²² En interrogeant les deux danseuses qu’il avait filmées, Louis Malle découvre que, pour elles, cette danse s’offre telle une prière pour Dieu. On peut

²¹ *Ibid.*, 319.

²² Louis Malle, *L’Inde fantôme*, NEF – ORTF, 1969, 378 min.

supposer, par conséquent, que l'apprentissage et l'exécution de cette danse correspond à la „voie” conçue par les G. Marcel et P. Boutang, qui a pour but d'éveiller le sens de la Transcendance en nous, pour ainsi rompre l'oubli de l'oubli. Quand bien même la direction vers ce qui est Transcendant n'existerait plus dans notre monde aseptisé, il y aurait toujours l'art comme „vibration de la Transcendance” pour nous aider à retrouver le sens du sacré.²³

Pierre Boutang, comme Gabriel Marcel, pensent tout naturellement à la musique pour retrouver le sacré.²⁴ N'oublions pas que la musique, comme le chant (et, *a fortiori*, la poésie) sont les seuls arts autorisés au Paradis, étant non représentatifs. Mais ce qui est visé, plus que tout, par la musique, c'est le fait de retrouver le sourire de l'enfance, le sourire des sourires de William Blake, une enfance quasi-angélique, tandis que la modernité, dans la luxure de ses désirs désordonnés, clôt le sujet dans l'adolescence abâtardie d'une musique informelle. La Transcendance a pour but de réconcilier l'enfance métaphysique à une certaine maturité. Ce qui est visé, c'est donc „la réconciliation du Dieu et du monde, dont la déchirure est le secret que doit déchiffrer l'ontologie”.²⁵ La musique éveille en nous l'architecture d'un autre monde s'incarnant comme présence absente et, ni même, ni autre, l'étant ne peut la traverser sans se trouver être métamorphosé.²⁶ C'est ainsi que la musique devient „l'autre-de-la-grâce”, et nous préciserions même „analogie de la grâce”: elle inspire le sentiment d'être sauvé au gré de son „dangereux parler” jailli du rythme retrouvé de la *vox cordis* apaisant son inquiétude.²⁷ Dès lors, dans la Transcendance il existe une alliance entre analogie et raison, une „raison analogique”. Pierre Boutang désire nommer couloir oblique ce mouvement de la raison analogique comme approche asymptotique du divin, sans pourtant lui être coéternel.²⁸

²³ A ceci près que le „bharatanatyam” a été ressuscité, c'est-à-dire que cette danse est tombé davantage dans le folklore que dans la tradition (ce dernier se transmettant dans une communauté fortement ancrée). On peut affirmer que la tradition c'est la transcendance vécue, le folklore devient alors une „trace” de la transcendance. Mais mieux vaut une trace de la transcendance que l'empreinte du nihilisme.

²⁴ *Ontologie du secret*, 419–422; *Apocalypse du Désir*, 320–324.

²⁵ Pierre Boutang, *Le Souci de la transcendance*, Revue de Métaphysique et de Morale, 79e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1974).

²⁶ *Ontologie du secret*, 420: „Et pourtant elle se présente toujours comme une direction vers cela que je ne pourrais saisir sans être immédiatement transformé. Elle se donne, s'insinue, comme déjà et par elle-même »autre monde«, sans quitter celui-ci.”

²⁷ *Ibid.*, 422.

²⁸ *Ibid.*, ch. „dénouement”.

En conclusion, bien que la transcendance s'élabore de manière différente chez Marcel et Boutang, le premier par le concept de mystère, le deuxième par le concept de secret, elle se dessine comme une „voie” que doit emprunter le *viator*, elle devient alors une „marche dans l'image”. Comme reconfiguration de l'immanence, la transcendance est à la fois „de” ce monde, et „en dehors de ce monde”. On peut, encore une fois, reprendre l'analogie de la transascendance et de la transdescendance.

Rappelons que le mouvement temporel de la transcendance a pu être caractérisée de manière plus précise par Pierre Boutang à la fin de *L'Ontologie du secret* et *d'Apocalypse du Désir* comme „couloir oblique”, qui est un composé de la circularité et de la linéarité d'un point de vue spatial, et d'un point de vue temporel de l'éternité et de la durée. Dans ce cas, l'obliquité s'assimilerait au véritable temps de la participation, du grec „methexein”, qui signifie „rester auprès”, traduisant le paradoxe d'un étant dans le temps mais tout en restant en bordure d'éternité. Le mouvement de la transcendance se cristallise alors dans un temps „éontique”, du latin *aevum*, qui dénote un temps participé, qualifié sans pour autant que l'étant qui le traverse soit co-éternel à Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

- Agamben, G., *Le Temps qui reste*, Paris, Rivages Poche, 2004.
- Boutang, P., *Ontologie du secret*, Paris, 2ème édition, Quadrige, 2009.
- Boutang, P., *Apocalypse du Désir*, Paris, Les Editions du Cerf, 2009.
- Boutang, P., „Le souci de la transcendance”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1974).
- Du Buit H., *Le Petit Boutang des philosophes*, Paris, Les provinciales, 2016.
- Guardini, R., *Le Dieu vivant*, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, Colmar, Alsatia, 1956.
- Malle, L., *L'Inde fantôme*, NEF – ORTF, 1969, 378 min.
- Marcel, G., *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, rééd. 1997.
- Marcel, G., *Homo viator*, Paris, Présence Gabriel Marcel, 1998.
- Marcel, G., *Le Mystère de l'être*, Paris, Présence Gabriel Marcel, 1997.
- Marcel, G., *La Dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris Aubier, 1964.
- Marcel, G., *Percées vers un ailleurs*, Fayard, 1973.
- Marcel, G., „De L'audace en métaphysique”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52e Année, No. 3/4 (Juillet-Octobre 1947).
- Wahl, J., *Existence humaine et transcendance*, Neuchatel, Editions de la Baconnière, 1944.
- Weil, S., *La Personne et le sacré*, Paris, Allia, 2018.