

SUR LE SENTIER DE LA VEILLE AVEC GABRIEL MARCEL

PAUL MERCIER¹

ABSTRACT: On Watchfulness' Path with Gabriel Marcel. This article attends to revisit the philosophy of Gabriel Marcel from a new point of view: watchfulness. Many of commentaries looked at the very role of the “second reflection” (fr.: *reflexion seconde*) for the search of mister, but it seems that nobody has tried yet to bring watchfulness and second reflection closer to describe the *viator's* movement. This is what proposes to carry out this article by the distinction between vigilance and watchfulness which permits to elaborate the attitude to adopt towards the technical world. In doing this the mind subject reaches a new plan, called Transcendence, where a new communion as well with the You as the other subjects is possible. The concept of intersubjectivity is thus discovered. We find out at the end of this article that with Gabriel Marcel can appear an ontology of humility which sets a closer dialog between Christian philosophy and “the new theology”.

Keywords: Marcel, watchfulness, second reflection, mystery, transcendence

REZUMAT. *Pe cărările vegherii cu Gabriel Marcel.* Acest articol are ca scop revizuirea filosofiei lui Gabriel Marcel dintr-o perspectivă nouă: vegherea. Numeroase comentarii au depistat rolul conceptului de „a doua gândire” (fr: *reflexion seconde*) în căutarea misterului, dar se pare că nimeni n-a încercat încă să apropie vegherea cu a doua gândire pentru a descrie mișcarea *viator*-ului. Iată ceea ce propune să exploreze acest articol prin distincția dintre *vigilență și veghere* care permite elaborarea unei atitudini de adoptat în fața lumii tehnice. Așadar spiritul subiectului atinge un nou plan, ceea ce numim de obicei *transcendența*, în care comuniunea atât cu Tu-ul absolut cât și cu celălalt devine posibilă : se află conceptul de *inter-subiectivitate*. Constatăm la sfârșitul articolului că prinde contur o ontologie a smereniei, care îngăduie un dialog mai apropiat dintre filosofia creștină al secolului al XX-lea și „teologia nouă”.

Cuvinte-cheie: Marcel, veghere, a doua gândire, mister, transcendență

¹ Paul Mercier, Phd Candidate at Babes-Bolyai University. Email: paul_mercier33@yahoo.fr.

Introduction

L'objet de cet article est de présenter à nouveau un philosophe qui a pratiquement disparu du champ de la recherche, que ce soit en France, ou bien à l'étranger dans un pays comme la Roumanie, alors que nombre de ses livres y ont été traduits dans les années 90 : Gabriel Marcel. L'originalité de G. Marcel réside dans le développement d'une philosophie du mystère qui sait demeurer très académique (c'est-à-dire, appartenant à une université !). Par mystère, il ne faut pas entendre une pseudo-philosophie du secret, ou l'opération d'on ne sait quel gourou de la pensée. Le mystère, pour G. Marcel, n'est pas l'inconnaissable, mais une réalité concrète qui nous enveloppe : elle appartient à tous. Cependant – et c'est là l'originalité de l'article – nous comptons ici centrer notre propos sur la veille, qui décrirait bien la méthode marcellienne dans l'optique d'une conquête du mystère ; sachant que ce rapprochement a échappé à certains commentateurs qui l'ont assimilé tantôt à un existentialisme auquel il n'appartient pas, tantôt à la phénoménologie la plus imbue d'elle-même.

Le concept de veille est attesté chez G. Marcel dans *Paix sur la terre*². Le rôle du philosophe, pour Gabriel Marcel, est celui du « veilleur », mais dans cet ouvrage, il est possible de faire encore un amalgame entre veille, vigilance et attention suite à l'absence d'une distinction rigoureuse de la part de G. Marcel. Comment pouvons-nous bien délimiter chacun de ces concepts ?

² G. Marcel, *Paix sur la terre*, Paris 1992, 50 : « c'est, je pense, le mot veilleur qui caractérise le plus exactement ce rôle et voici ce que je serais porté à entendre par là : veiller, cela veut d'abord rester éveillé, mais plus précisément encore, lutter contre le sommeil d'abord pour son propre compte. Mais de quel sommeil s'agit-il ? Il peut se présenter sous diverses formes. Il y a d'abord l'indifférence, le sentiment que je ne peux rien, c'est-à-dire le fatalisme qui peut d'ailleurs affecter lui-même des aspects divers dont l'optimisme bien commode de ceux qui pensent que tout finira par s'arranger (comme si l'événement n'avait pas infligé à une confiance de cette sorte le plus accablant démenti !). Il y a aussi la distraction volontaire de celui qui ne lit pas les journaux ou qui n'écoute pas la radio, sous prétexte que tout le monde ment. Se tenir éveillé, c'est réagir activement contre tout ce qui nous porte à adopter ces attitudes lâches ou paresseuses. Il y a donc bien une vertu de vigilance que le philosophe se doit de pratiquer dans la mesure du possible. Mais celle-ci doit, je pense, s'exercer contre toute propagande et surtout contre celle à laquelle se livrent presque inlassablement les pouvoirs publics, même dans les pays qui ne sont pas en dictature ». Nous ne présentons pas les concepts marcelliens dans leur chronologie, mais suivant le fil de notre argumentation.

Dans une plus large mesure, S. Weil utilise le concept d'attention, N. Deprez celui de vigilance, P. Boutang n'hésite pas, quant à lui, à parler de souci (*skopos*, de même que la fameuse *teknè épimélétikè* de Platon). Il nous semble que G. Marcel rabat dans le texte mentionné la veille sur la vigilance. La vigilance se met toujours en œuvre face à ce qui est susceptible de m'endormir au sens métaphorique (exemple contemporain : la télévision). Plus précisément, face à la technicisation du monde : dans un vocabulaire commun, nous parlerions d'une mise en garde. Mais la veille est d'un tout autre ordre. Si chez les Grecs la veille est une technique de méditation et d'attention sur soi et sur l'ordre du monde³, elle prend un tout autre sens chez les chrétiens, celui d'un rapport direct avec Dieu : Dieu et les anges veillent sur le monde, et demandent en retour prière et foi. Un point de contact entre le visible et l'invisible peut ainsi se former. L'attention serait plutôt de l'ordre d'une perception immédiate, conduisant à une attitude vigilante comme organisation rationnelle de l'espace qui m'entoure.

De son côté, la veille mènerait la pensée à une hiérarchie invisible : cette dernière aurait donc une connotation surtout religieuse, sens que ne possède pas, nous semble-t-il, la vigilance. De plus, notre époque n'hésite guère à parler de la vigilance au sein de toute technique de surveillance (par exemple : plan vigipirate). On peut tout aussi bien adresser cette critique à la veille, qui est devenue « veille informatique » consistant à surveiller les productions sur internet. L'urgence de la vigilance dans un monde de plus en plus en proie à l'agitation remplace de ce fait la patience des vertus théologiques⁴. Dès lors, la problématique de la veille, celle de la recherche d'une coïncidence entre la hiérarchie du monde invisible et le divers chaotique du monde sensible, rejoindrait le geste marcellien de la vigilance philosophique.

Il est donc convenu de replacer ces concepts comme il se doit – et c'est d'ailleurs l'entreprise de G. Marcel. Nous devons nous interroger sur la façon dont la veille se lie au mystère et déploie toute la force de la réflexion marcellienne qualifiée de « réflexion seconde ». Notre thèse sera donc la suivante : la théorie marcellienne sur la conquête du mystère correspond à la double définition de la veille comme *veghere* en roumain (de *vigere*, qui dénote la vie telle que sentie à un degré supérieur) et à la *trezvie* (de l'attique *tarros*, qui décrit l'humilité du lien

³ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981.

⁴ La distinction entre vigilance contemporaine et veille ancestrale rejoint ainsi la réflexion suivante de Gabriel Marcel : « d'une façon générale, plus un philosophe sera amené à exalter l'engagement, la décision *hinc et nunc*, le sens de l'urgence, plus il en viendra à considérer avec suspicion l'attitude de détachement qui paraît être inséparable de ce que nous appelons communément la sagesse ». Cf. G. Marcel, Sagesse et piété dans le monde actuel, *Bulletin de l'association Gabriel Marcel*, 16, 2006, 59.

entre l'homme et la terre) tel qu'on le trouve chez les chrétiens orthodoxes, c'est-à-dire une forme d'attention qui renvoie toujours à Dieu sous forme de prière, et donc à la protection de l'autre, pour ainsi former la Communion des Saints.

1) La réflexion seconde

Pour ce faire, G. Marcel va se doter d'une méthode philosophique. On pourrait être surpris du mot « méthode », surtout au niveau de la spéculation, étant donné que l'on pourrait penser que le mystère, tel qu'exposé dans l'introduction, ne requiert rien de tel. Or, il en va tout autrement dans le *Journal Métaphysique*. Nous tenterons de simplifier ici au maximum la spéculation philosophique. Cette méthode va d'abord être phénoménologique, mais encore faut-il expliquer comment G. Marcel entend le vocable « phénoménologie » : de quelle façon ma relation quotidienne aux phénomènes peut révéler le caractère illusoire du monde dans lequel je vis, c'est-à-dire qui révèle mon insatisfaction, et la nécessité d'accéder à l'être ? Le lecteur remarquera que nous faisons déjà preuve de vigilance en posant une telle question. Pour Gabriel Marcel, l'homme vigilant prend connaissance du monde de la technique dans lequel il vit, c'est-à-dire d'un monde constitué de problèmes, de situations à résoudre, et qui peuvent se révéler parfois paradoxales. Cela revient à peser des situations pour mon propre compte, selon mes propres besoins. Mais ce n'est pas tout.

Le monde de la technique s'articule sur deux mouvements 1) le règne de l'opinion⁵, c'est-à-dire ce qui découle d'une sensation immédiate sans connaissance médiate, conduisant à une représentation des sens communs : c'est la sensation sans la connaissance 2) une volonté d'organiser les savoirs dans un système objectif, c'est la connaissance sans la sensation. Dans un cas, nous restons dans le pur subjectif ; dans l'autre, dans l'objectivité : la sensation se trouve séparée de la connaissance. Il y a donc une distance entre ce que le sujet perçoit pour lui et le système qu'on lui présente. G. Marcel appelle ce processus la réflexion première : elle peut en effet se constituer comme une heuristique de l'expérience, c'est-à-dire qu'elle ne retient que ce qui peut lui être utile au sein de celle-ci, à la

⁵ Gabriel Marcel dira que l'opinion est « un semblé qui se change en un prétendre ». Mais cette définition découle d'une considération spinozienne qui voit dans l'opinion une expérience personnelle superficielle ou un jugement emprunté à autrui. Le règne de l'opinion, c'est donc l'affirmation d'une passivité. A noter, par ailleurs, que le théâtre marcellien conduit à changer cette affirmation passive, le propre de *l'homo spectans*, en activité de la contemplation, *l'homo participes*.

fois subjectivement et objectivement. Mais cela revient à dire que je serai toujours pensé soit par une sensation immédiate, soit par un système que l'on me présente : G. Marcel nomme ce processus la « pensée pensée ». Dans un cas, il y a immédiat médiatisé, dans l'autre médiation sans immédiat ; la réflexion seconde consistera à s'élever au-dessus de ces deux écueils avant d'atteindre un « immédiat non médiatisable » : nous verrons plus loin ce que cela signifie.

Dans un tel monde, je traite autrui et le monde comme une machine tout autant que le monde de la technique me traite comme tel : c'est un monde voué au désespoir. Cependant, pour le philosophe chrétien, il ne faut pas en rester là : son caractère désespéré me fait prendre dans le même temps conscience du sentiment de ma propre finitude. C'est ce que G. Marcel appelle le temps gouffre, ou bien encore le temps tragique, qui contient en lui la possibilité de l'espérance (il y a donc comme une transdescendance puis une transcendance au sein même de ce mouvement). Un tel mouvement de la pensée nous fait entrer dans la réflexion seconde, c'est-à-dire une récupération des données sur lesquelles ne peut mordre la réflexion première. Or, à partir de quoi se mesure la finitude humaine ? Comme chez Saint-Augustin, c'est à partir de ma propre mort que celle-ci se mesure. La mort devient donc une première transcendance en tant que séparation qui mesure ma finitude. Ainsi, c'est à partir de ce sentiment que peut s'ouvrir un nouveau futur, un futur ouvert, qui définit le projet de mon existence. Mais ce futur ouvert ne serait rien sans toute idée de conservation. Un texte du *Journal Métaphysique* nous le confirme :

« Il y a un sens où ce que nous appelons un événement est une vérité éternelle (un ensemble de jugements qui se croisent) ; et, en ce sens-là il serait absurde de parler de conservation. Il n'y a conservation que de ce qui dure – de ce sur quoi le temps mord. Il semble que le passé ne puisse se conserver que dans la mesure où il se transforme en se survivant à lui-même (de même que dans une mélodie les premières notes sont transformées par les suivantes qui leur font prendre une valeur qu'elles ne pourraient avoir elles-mêmes) ; le souvenir immobile de Bergson est pure abstraction, il ne peut durer, il ne peut se conserver. Pourtant, dira-t-on, la lettre conservée ne dure pas. Mais elle dure dans et par la pensée qui la conserve, qui **veille** sur elle. Elle dure en tant qu'elle est incorporée à un vivant, et il en est ainsi de l'évènement qui dure en tant qu'il est remémoré et coloré par le présent mouvement qui l'évoque et se l'oppose. On pourrait être tenté de dire aussi que la lettre dure matériellement, et ce qu'elle s'use – l'écriture s'efface, la lettre considérée comme chose, comme agrégat, de la lettre en tant qu'elle n'est pas conservée. (...)

L'éternel : est-ce la limite inférieure de toute conservation ? Cela sur quoi le temps ne mord pas ? En ce sens l'élément seul serait éternel ; l'indéterminé,

le non-qualifié (car toute qualité se réfère à un ensemble de qualités autres et par suite est engagée dans la durée). Il est évident qu'entendu en ce sens l'éternel est l'infra-temporel, l'éternité n'est qu'une valeur négative. Mais peut-on percevoir une limite supérieure de la conservation ? Là est le vrai problème de l'éternité. Il est infiniment obscur : car si on conçoit comme positivement éternel l'acte qui appréhende une durée comme tout, comme présent – il semble que cet acte lui-même doive être ou bien un instant, privilégié peut-être, mais néanmoins engagé dans une durée qui le déborde, ou bien une simple vérité, c'est-à-dire un abstrait. Il me paraît avéré que dans tous les cas l'éternel ne peut être défini en dehors de tout rapport à la valeur (sous peine de se réduire à ce que j'ai appelé l'infra-temporel)... »⁶.

Dans *paix sur la terre*, G. Marcel semblait encore confondre vigilance et veille. Mais voici que le JM parle seulement de veille⁷. Ce que nous retenons, pour l'instant, c'est que cette veille va associer à l'idée de mémoire et de valeur. Or, qu'est-ce que la valeur ? La valeur énonce : quelque chose vaut, au sens où quelque chose doit être préservé. Or, dans le monde de la technique rien ne vaut, ou plutôt : « le rien vaut » : c'est le monde du nihilisme. L'incarnation du nihilisme produit donc une inversion de mon rapport à l'existence, et la réflexion seconde a pour rôle d'en prendre conscience, afin de renverser de nouveau ce rapport : il est question d'accéder au domaine de la dignité humaine, celui de « l'irreprésentable concret » à partir de l'analyse de l'abstraction concrète⁸. C'est pourquoi la réflexion seconde pourrait être assimilée à la veille, car dans la veille il n'est pas seulement question d'une attention « pour soi » projetée sur un seul plan de l'existence, mais on y trouve aussi se trouve aussi le sens de « garder ». Or tout *garder* implique l'idée de conservation d'une valeur à partir du passé pour tendre vers l'action en vue du projet de l'existence : nous voici en présence de l'éternité actualisée dans la mouvance du temps. Marcel parle d'évènement et, ce qui étonnant dans le passage cité est la conservation de la lettre prise comme exemple. Mais, justement, un cas très particulier comme celui de la lettre renvoie toujours à un universel qui s'incarne en chacun de nous. Le nihilisme, en effet, ne conserve rien : c'est le monde du *modo* (mot latin qui a donné modernité), ce qui est instantané et se renouvelle sans cesse⁹. Au contraire,

⁶ Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris 1997, 150.

⁷ Si le terme de « veille » remonte à si loin dans la pensée de Gabriel Marcel, cela prouve que chez cet auteur ce concept compte plus que la vigilance.

⁸ L'expression « irreprésentable concret » est utilisé par Ch. Widmer dans son ouvrage *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris 1971.

⁹ Gabriel Marcel dit tout aussi bien que rien n'est équivalent à dire : rien ne résiste à la critique. Cf. *Mystère de l'Être*, Association Présence Gabriel Marcel, Paris 1997, 58. C'est-à-dire que dire le nihilisme refuse l'être.

l'évènement conserve au sens d'une répétition. Nous verrons plus loin que la conservation de la lettre reflète ainsi une répétition plus originelle pour notre civilisation, celle de la résurrection du Christ. On peut donc dire que l'attention et la vigilance sont les points de départ de la réflexion seconde, une réflexion seconde menée et accomplie par la veille.

Or, quel sera cet « autre plan » qui reconfigure les conditions de ma présence dans ce monde ? On peut appeler cet autre plan « transcendance », mais la cohésion des deux plans – celui du transcendant et celui du caractère illusoire de mon expérience quotidienne – est conceptualisée sous le terme de mystère par G. Marcel. Nous sommes partis de la réflexion seconde pour accéder au mystère, mais en réalité réflexion seconde et mystère s'identifient, se posent simultanément. En effet, lorsque j'essaie de dépasser le monde problématique pour accéder à l'être, lorsque je renverse les priorités du temps, j'accède à ce qui fonde ontologiquement mon existence : la réflexion seconde a donc pour rôle de reconnaître le mystère, de s'accorder avec lui. L'accès à cette fondation ontologique, qui peut être assimilée à un « vécu originel », et bien c'est cela le nouvel immédiat que recherche G. Marcel¹⁰. Par conséquent, la réflexion seconde met en doute mon rapport immédiat au monde pour atteindre un nouvel immédiat, c'est-à-dire le « j'existe » comme indubitable pour me faire accéder à un nouveau plan de l'existence, à une nouvelle manière d'être au monde en tant que j'y suis *engagé*¹¹.

La réflexion seconde chez G. Marcel peut donc être similaire au troisième genre de connaissance chez Spinoza, c'est-à-dire au dépassement tout aussi bien de l'immédiat que du médiat médiatisable pour atteindre l'immédiat non médiatisable. En effet, chez Spinoza le premier genre de connaissance est la perception immédiate des choses extérieures accompagnée de l'ignorance de ce par quoi elles sont causées ; le deuxième genre de connaissance consiste en une opération rationnelle qui consiste à connaître les Lois de Nature (et donc, subjectivement, la façon dont mon corps agit en fonction de ces Lois) ; le troisième genre de connaissance équivaut à une perception immédiate des essences. La différence fondamentale entre Marcel et Spinoza, c'est que Spinoza sépare strictement l'éternité et la durée, alors que G. Marcel insère directement l'éternité dans la durée au gré de l'espérance : il appelle cette expérience « l'écécité »¹². Mais comment comprendre ce concept, sachant qu'il se différencie de l'usage qu'en font les scolastiques ?

¹⁰ Le fondement de l'existence comme immédiat est aussi « la visée » de tout étant.

¹¹ Marcel, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris 1968.

¹² Certes, la différence ne se mesure pas strictement sur la démarcation entre l'éternité et la durée : c'est au détour de l'inquiétude que se différencie Marcel de Spinoza. En effet, pour Marcel l'inquiétude relève d'une action positive, et peut mener à la connaissance et à l'amour, alors que chez Spinoza c'est l'amour de la nécessité qui conduit à l'amour de Dieu.

2) La présence entre éternité et durée

Si on se place d'un point de vue chrétien, une philosophie comme celle de Spinoza ne fonctionne plus, car l'incommensurabilité de l'éternité à la durée conduit directement à une séparation au sein de l'âme humaine entre entendement et imagination ce que dénote, nous semble-t-il, la proposition 23 du chapitre V de l'*Ethique*. En revanche, le concept de veille va permettre de rétablir une réunion au sein même de l'esprit. L'ecclésiété peut être comprise comme la présence ici et maintenant, une reconfiguration de l'expérience. Or, si nous parlons de philosophie chrétienne, nous ne pouvons pas oublier la parole du Psaume 38 : *homo in imagine ambulat* qu'a bien sûr reprise Saint Augustin. Or n'est-ce pas parce que l'homme marche essentiellement vers le Christ qu'il est un veilleur, qu'il fait des tours de veille ? Pour préciser ce lien revenons donc à Saint Augustin (sur lequel s'est longuement penché G. Marcel) qui réinsère l'image du point de vue de la participation. Avec la chute, l'homme perd à la fois l'image et la ressemblance, mais avec la grâce il retrouve peu à peu les deux : il y a une tension entre l'image divine et l'image « banale », qui trace le chemin pour l'homme, d'où le fait qu'il tende *ad imaginem*, vers l'archétype, le logos divin, pour enfin donner sa pleine puissance à l'expression *imitatio christi* (se faire de manière visible l'image du Dieu invisible). La reconfiguration marcellienne de l'expérience fait donc équivaloir *l'imitatio christi* à *l'homo viator*.

Ce lien peut donc se retrouver dans le texte du *Journal Métaphysique* précédemment cité, car G. Marcel y parle d'une conservation de l'évènement dans la mouvance du temps : la marche vers le Christ en étant *viator* implique ainsi un mouvement de retour « vers » le futur. *L'homo viator*, c'est donc l'incarnation de l'homme digne ; de même, on peut affirmer qu'à travers lui la réflexion seconde s'insère dans le caractère concret de l'existence : la spéculation et la vie se rejoignent donc. Nous conservons donc l'idée de méthode, selon la racine grec *odos*, c'est-à-dire un chemin ici et maintenant que la pensée constitue et que l'on peut ranger, avec G. Marcel, sous le terme de « pensée pensante » correspondant ainsi au *methodos*, le droit chemin (vers le Christ)¹³.

Nous constatons derechef que la réflexion première n'était qu'un aspect incomplet et abstrait des facettes de notre existence. Le rôle du philosophe, chez G. Marcel, consiste à amener sur le plan spéculatif la réflexion seconde pour permettre à chacun d'entre nous d'accéder à cette nouvelle voie de l'existence. Cette considération permet ainsi d'éviter l'écueil qui reviendrait à confondre veille et contemplation, étant donné que l'exigence ontologique marcellienne doit s'inscrire, justement, dans les épreuves de la vie. On peut encore faire un

¹³ Il y a donc un « droit chemin » mais le chemin que je me constitue est d'un tout ordre et risqué, justement, de ne jamais coïncider avec le *methodos*. C'est toute l'ambiguïté de l'expérience marcellienne.

rapprochement avec la philosophie de Spinoza pour qui quand bien même un être accéderait au troisième genre de connaissance, il ne pourrait se défaire des causes extérieures auxquelles il est soumis. Malgré la prétention à accéder à l'essence des choses, on ne peut se défaire de l'existence : *l'homo viator* correspond donc une à expérience limite entre la banalité du quotidien – la fausse immanence – et la profondeur de l'existence – le chemin de la transcendance. On peut prendre pour exemple l'œuvre de Kafka qui déploie l'obscurité de cette exigence paroxystique, mise en exergue par la tension entre la pure grâce et la tragédie de son absence au cœur du monde bureaucratique¹⁴.

Néanmoins, cette soif de transcendance, reconnaissance du mystère en chacun de nous, serait vaine si je restais en même temps enfermé dans une sorte de « coquille », si le « je » se repliait sur lui-même. Rappelons-nous que le « je » en tant que j'existe correspondait à un nouvel immédiat, à l'indubitabilité de l'expérience suivant la reconnaissance du mystère : si nous quittons le vocabulaire marcellien, nous pourrions dire qu'il est question d'une rencontre entre ascension de l'esprit humain et kénose de l'Un (G. Marcel, dans le *Journal Métaphysique*, parle tout aussi bien d'un retour vers l'Un que doit opérer le sujet et qui définit, plus tard dans sa pensée, ce qu'il appelle le « milieu intelligible » où les essences communiquent). Souvenons-nous que dans la veille, il y a aussi le sens de garder, de préserver la genèse du monde, mais toute veille est aussi veille pour autrui, selon le paradigme du berger au sens biblique. Pour le prouver selon l'articulation des concepts marcelliens, nous devons continuer sur le sentier de la réflexion seconde : la reconnaissance du mystère pose un nouveau plan de l'existence, nous l'avons vu, que Marcel appelle Dieu dans le *Journal Métaphysique*, puis le Toi absolu¹⁵. Le Toi absolu, c'est ce qui me transcende : c'est-à-dire que le « je » doit se transcender pour y accéder (la pensée se fait ainsi immanente à l'être)¹⁶.

Or, si « je » permet de s'élever au niveau du Toi absolu, pourquoi les autres étant ne pourraient-ils pas également y accéder ? Il serait donc question d'une communion où les « je » qui se transcendent se rencontrent. G. Marcel l'appelle *coesse* : je suis en présence avec autrui. Le Toi peut donc s'écrire avec un grand T (dire : T majuscule) et un petit t, c'est-à-dire que les « autres » toi peuvent

¹⁴ A la lecture de ce paragraphe on remarque qu'il y a aussi un écart entre l'exigence du *methodos* et la chute dans l'absence de la grâce. De plus, il faudrait étudier plus amplement les rapports entre la pensée chrétienne et la philosophie de Gabriel Marcel.

¹⁵ Marcel, *Journal Métaphysique*, 160.

¹⁶ N'oublions pas que le transcendant c'est ce qui est séparé de moi : la transcendance du « je » pour retrouver le toi absolu est donc la réunion du « je » et du « Toi » sur un même plan, celui de la nouvelle immanence.

tout aussi bien transcender leur condition de sujet replié sur lui-même. Est-ce à dire que je peux fonder une éthique de la communication avec tout autre que moi ? Je peux être assis à côté de quelqu'un dans un train et ne pas communiquer avec lui. A l'inverse, je peux être éloigné de quelqu'un de très proche et pourtant établir une sorte de sympathie, ou plutôt une télépathie avec lui, c'est-à-dire une transcendance dans l'espace¹⁷. Cela revient à affirmer que cette nouvelle présence ne s'inscrit pas seulement dans ce monde-ci. En effet il y a des êtres privilégiés : les amis, l'amour, mais aussi et surtout la famille. Et c'est ici que la mémoire joue son rôle, puisque je peux conserver même ce qui ne possède plus une durée dans mon expérience quotidienne : autrement dit, la mémoire va au-delà de la vie biologique, et elle va même au-delà de l'idée d'individu. On peut prendre pour exemple les rituels orthodoxes roumains lors d'un repas en commémoration d'un membre de la famille décédé¹⁸. Tout l'idée de la veille-pour-l'autre s'y trouve, et elle ne se développe pas seulement à travers une relation entre « moi » et un « autre », mais aussi à travers une relation entre deux ou plusieurs Nous particuliers qui répète un Nous plus originel. C'est ici la conséquence centrale de toute l'ontologie marcellienne, l'implication concrète de la réflexion seconde dans notre existence.

Reprenons : la réflexion seconde élève les données de l'expérience au spéculatif afin que le spéculatif descende à nouveau dans notre expérience même. Au niveau spéculatif la réflexion seconde opère donc un mouvement inverse à celui de la veille, puisqu'il y a d'abord transascendance puis transdescendance. Il y aurait ainsi une réflexion seconde purement spéculative et l'autre « sensitive » : la limite entre le langage et l'expérience est ce contre quoi se heurte toute philosophie qui a prétention de s'élever vers des pensées plus célestes¹⁹... il faudrait donc ajouter

¹⁷ La différence entre ces « rencontres » tient aux différents degrés de l'intersubjectivité. A cet égard, il existe un article sur l'intersubjectivité en tant que tel et l'intersubjectivité dégradée : S. Plourde, L'intersubjectivité : les formes hautes, les formes dégradées, in *Gabriel Marcel, colloque organisée par la bibliothèque nationale et par l'Association « Présence Gabriel Marcel »*, 28-30, Paris septembre 1988, 267-280.

¹⁸ Cl. Vassas, En Roumanie, l'autre moitié du rite : les cuisinières des morts, *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, <http://clio.revues.org/105> ; DOI : 10.4000/clio.105 (consulté le 02 novembre 2017). Le passage du visible à l'invisible est donc réciproque, puisque je peux « invoquer » l'invisible ici-bas. Concernant le rapport entre mort et télépathie, on doit à Pierre Colin d'avoir effectué ce rapprochement, en relevant le concept de « médiation sympathique » chez Gabriel Marcel. Cf. Colin, *Expérience et intelligibilités religieuses chez Gabriel Marcel*, in *Gabriel Marcel : une métaphysique de la communion, textes rassemblés par Joël Bouëssé*, Paris 2013.

¹⁹ Gabriel Marcel avoue notamment dans son livre *pour une sagesse tragique* que « la théorie, ou disons même le discours en tant que tel, risque toujours de porter atteinte à l'intersubjectivité, c'est-à-dire de la convertir en une relation portant sur des êtres traités à la troisième personne. ». cf. Marcel, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, 271.

que la réflexion seconde selon G. Marcel tente de retrouver une expérience « divine » qui a malheureusement disparu dans le monde de la technique, surtout du fait que nos sens se trouvent obstrués par les influences extérieures²⁰. Dès lors, s'il est pratiquement impossible de ressentir cette expérience-là, faisons au moins l'économie de sa visée élitiste, afin de porter l'ontologie marcellienne à une région plus éthique, sans pour autant oublier son enracinement « cosmologique ».

3) De la réflexion seconde à l'intersubjectivité

Cette implication de la réflexion seconde dans notre vie, sous le concept de veille, peut être appelée intersubjectivité. Dans l'intersubjectivité il n'est donc pas seulement question d'une relation de Soi à un autre²¹, mais aussi d'une relation commune qui s'enracine entre le visible et l'invisible (l'art peut en être un exemple), entre le monde de la mort et celui du vivant, à partir de ces deux transcendances toute particulières que sont la mémoire (dans le temps) et la télépathie (dans l'espace) qui redéfinissent le monde de la sensation, et donc la manière dont je participe au monde, afin de poser une nouvelle communication ou communion²². La veille conduit donc à une participation sur deux modes : 1) celui du sentir à partir du corps-sujet 2) celui de la connaissance²³, encore que cette connaissance est semblable à celle de la théologie négative, puisque G. Marcel affirme que plus je connais le mystère, moins je suis capable de dire ce que j'en connais : la participation est donc une expérience limite entre le dicible et l'indicible car en parler distinctement serait traduire ma participation en langage d'objet²⁴. Suite à notre interrogation ci-avant, on peut conclure que la méthode

²⁰ Marcel, *Journal Métaphysique*, 60. Nous comprenons ainsi que le « cogito » de G. Marcel est aussi un « je sens », car l'accès au Transcendant ne peut s'effectuer que par une revalorisation de nos sens perdus par les différentes techniques de sommeil.

²¹ Marcel, *Le Mystère de l'être*, II, ch. qu'est-ce que l'être ? », Paris 1997, 5-20.

²² Sur ce point, G. Marcel semble à la fois se rapprocher du dogme religieux, et s'en détacher. Existe-t-il en effet dans sa philosophie un rapprochement à faire avec le corps mystique ? Il semble qu'une ébauche de réponse soit donnée à la page 254 du *Refus à l'Invocation*. G. Marcel distingue en effet l'Eglise de la Terre et l'Eglise Sociale. La première s'opère sous la loi du Christ indépendamment de son existence terrestre, la seconde s'institue par des lois et des normes juridiques. En outre, concernant les termes de « transcendance », dont a été découvert plusieurs occurrences, nous souhaitons faire le point : il y a une transcendance au sens de « séparation » - la mort ; la transcendance comme « dépassement, transgression » - la mémoire et la télépathie ; et, enfin, le Transcendant comme milieu intelligible, c'est-à-dire reconfiguration de l'immanence, rencontre entre la transcendance du « je » et la kénose du Toi.

²³ *Du Refus à l'Invocation*, Paris 1940, 79 ; *Etre et Avoir*, Paris 1991, 6.

²⁴ Marcel, *Le Mystère de l'Etre*, I, 133 : Gabriel Marcel prend comme exemple le paysan attaché à sa terre, de la joie jusque dans la peine, dont il ne peut précisément parler. Mais n'est-ce pas

phénoménologique est un tremplin vers ce qui ne relève plus d'elle : l'ontologie²⁵. En effet nous n'aurions jamais pu conceptualiser le *viator* sans avoir établi au préalable une description du monde, pour enfin considérer la façon dont, *via* la réflexion seconde, le donné peut se faire donnant.

Cette limite de la spéculation philosophique rejoint donc une pensée très ancienne, celle de la *vox cordis*, la voix mais aussi la pensée du cœur (la connaissance par la foi) : le mystère se développe non pas au moyen du problème de ma relation à un objet, mais à partir de ma relation à autrui – mise en lumière par G. Marcel *via* son théâtre – et c'est là où la distinction entre veille et vigilance prend tout son sens puisque la vigilance conduit la pensée vers une organisation rationnelle du monde empirique, alors que la veille s'allie directement à la *vox cordis*, en tentant une conversion spécifique que la vigilance ne peut effectuer : la *vox cordis* se fait la médiatrice entre l'autre conscience et le Dieu que je sers, en d'autre terme entre le monde dans lequel nous vivons (et qui n'est pas tellement celui-là) et l'autre-monde (qui n'est pas si éloigné...) et c'est ici que la pensée devient immanente à l'être au sein de cette nouvelle architecture qu'est la Transcendance²⁶.

On peut prendre donc pour exemple le mythe d'Orphée et Eurydice qui est la parabole de ce voyage « amoureux » au cœur du monde de la mort. On constate de ce fait que la philosophie de G. Marcel ne vise pas la chimère d'un conte féérique, mais que la veille se mesure à la souffrance phénoménologique, que ce soit celle du « moi » en tant que sujet ou bien celle d'autrui dans le jeu abyssal du visible et de l'invisible. Dès lors, la double articulation de Transcendance et Transdescendance peut être reprise dans la quête d'Orphée²⁷. Si la réflexion seconde chez G. Marcel est si particulière, c'est qu'elle se mesure de prime abord au *patior*, au sujet souffrant, et permet ainsi de fonder, par exemple, une éthique médicale distincte de l'usage qu'en fait la médecine²⁸. L'intersubjectivité marcellienne

pour cette raison qu'il existe, à juste titre, des chants populaires ? Ainsi, la participation sur le mode du sentir conduit à une esthétique de la participation, que ce soit sur le mode du théâtre, du chant ou de la poésie.

²⁵ Sans phénoménologie, on ne pourra retrouver l'ontologie.

²⁶ Pour la médiation entre l'autre conscience et Dieu, voir *Du Refus à l'Invocation*, Paris 1940, 280.

²⁷ Nous nous éloignons, certes du *viator* comme marchant vers le Christ. La réflexion marcellienne s'installerait-elle entre l'espérance chrétienne et un orphisme aux limites de la tentation ?

²⁸ J.M. Gueulette, D'un usage de Gabriel Marcel en philosophie de la médecine, in : *Maladie, mort, naissance*, Paris 2014-2015, 73-74. D'autre part, la distinction entre problème et mystère à laquelle fait face la médecine revient aussi à poser un nouveau regard sur la série Doctor House, puisque le docteur y pousse jusqu'au bout un certain cynisme visant à résoudre des cas comme une énigme mathématique, sans proprement *veiller sur* ses patients : Doctor House tombe ainsi sous la critique opérée par G. Marcel.

– du moins sur le plan spéculatif – permet donc de passer de l'éthique au religieux puisque la médiation que j'opère entre autrui et le Dieu que je sers répète la souffrance éternelle du Christ²⁹. Reprenons : la description phénoménologique conduit au sentiment religieux *via* l'ontologie.

Comment puis-je donc spécifier l'intersubjectivité ? De très belles pages du mystère de l'être résument la problématique (M.E, II, p.18) : on ne peut pas, pour Gabriel Marcel, relier strictement l'être et l'intersubjectivité. Mais on ne peut pas non plus considérer l'intersubjectivité comme un inter-monadisme. Pour G. Marcel, le monde est semblable à un « orchestre » dans lequel tout est relié : ce que l'on appelle « ego » improvise comme l'on improvise au piano mais cet acte s'opère toujours dans l'optique d'un accord avec la musique du monde³⁰. Mais rappelons-nous de la *vox cordis* : c'est le lien qui m'unit à certains êtres malgré la distance et le temps qui passent (il est donc question de télépathie et de mémoire). Or puisque les liens qui me définissent de prime abord sont ceux que j'établis avec ma famille, on peut induire que le « je pense » qui demande à être transcendé, rencontre également ce qui me fait « moi », c'est-à-dire non plus seulement le mystère en tant que tel, mais aussi la transmission familiale. On peut l'appeler le Cogito-Fils³¹ : si le *cogito* fait accéder la sujet-pensant à l'être, cela ne peut s'opérer sans l'idée d'origine, autrement dit ce qui m'a aussi engendré tout en conduisant à un engagement vis-à-vis de cette génération, que Pierre Boutang a appelé « reconnaissance face à la Création ». Cette relation de l'être à Soi et l'Autre définit donc ce que l'on appelle « Tradition » – aussi bien transmise qu'à transmettre. Dès lors, toute philosophie inter-monadique doit être rejetée pour laisser place à la communion fondée sur l'amour qui accompagne la participation sur le mode du sentir.³² L'intersubjectivité, fondée sur cette participation, est ainsi pleinement reliée à une « communauté invisible »³³ qui

²⁹ Gabriel Marcel parlera encore de « mystère de la communion des souffrants et à son enracinement dans la personne et la vie du Christ ». Cf. Marcel, *En Chemin vers quel éveil*, Paris 1971, 123.

³⁰ *Le Mystère de l'Être*, II, 18-20.

³¹ A partir d'un indubitable existentiel, en prenant comme point de départ l'existence à l'origine (c'est-à-dire une filiation puis la naissance) qui se transmet.

³² G. Marcel est donc antimoderne, on va dire même anti-scolastique car pour lui la philosophie scolastique sépare les idéaux du monde concret, c'est-à-dire que pour cet auteur quelqu'un comme Saint-Thomas d'Aquin va peindre un univers conceptuel totalement séparé de la réalité concrète. Nous reconnaissons que cette position est très critiquable et quelqu'un comme Pierre Boutang démontrera, justement, que *l'actus essendi* de Saint-Thomas d'Aquin peut jouer un rôle concret dans la métaphore de *l'homo viator*. Mais Gabriel Marcel désire lui aussi d'accorder l'acte d'être au vœu créateur. Cf. *Homo viator* et *Le Mystère de l'Être*, II, 32.

³³ Autrement dit, on pourrait même aller jusqu'à affirmer qu'il n'y a pas de souci de l'autre sans prière. Il y a donc invocation de l'invisible dans le visible pour faire passer le visible dans l'invisible :

procède du rapport entre les hommes à celui que l'homme entretient avec le cosmos. La réflexion seconde retrouve de ce fait un « invisible concret » *via* le Cogito-Fils pour répondre à la marche *ad imaginem*.³⁴

On pourrait émettre l'objection selon laquelle G. Marcel pose l'intersubjectivité avant l'individu, autrement dit que l'individualité ne se définit qu'en fonction de l'intersubjectivité. Nous essayons de montrer au contraire que seule l'analyse d'une veille sur la pensée peut mener à l'intersubjectivité : il revient à l'être humain, *via* la veille, de retrouver l'intersubjectivité qui lui faisait défaut³⁵ (du *cogito* à la pensée pensante). Mais il faudra noter que l'intersubjectivité ne se retrouve pas seulement au sein de l'être humain, mais aussi dans la nature elle-même (exemple : les champignons qui communiquent entre eux) – et ceci conforte l'argument selon lequel la communication avec le Toi absolu renforce ma sympathie avec ce que l'on peut appeler « cosmos », autrement dit l'intersubjectivité anthropologique serait un cas particulier de l'intersubjectivité cosmologique. Au niveau du *pathos*, cela revient à dire : ce qui m'affecte ici et maintenant affecte un ensemble d'individus qui me sont reliés au-delà de toute interaction causale « manifeste ». De ce fait, nous sortons progressivement du noyau de l'individu, mais aussi du noyau de la communication avec mes proches, pour enfin aboutir à une communion toujours plus universelle. C'est ainsi que *l'homo viator* ne correspond pas seulement à la notion de voyageur « pour soi ». A la page du *Mystère de l'être*, p.20, il est en effet

personne n'a, semble-t-il, exploré la notion de réciprocité ou d'échange chez G. Marcel. En outre, cette communauté invisible, qui transcende l'espace, se fonde sur la médiation télépathique précédemment expliquée.

³⁴ La participation sur le mode du sentir retrouve ainsi ce qui va au-delà du sentir, ce qui échappe de prime abord et le plus souvent à nos perceptions. Gabriel Marcel parlera encore de faire passer le visible dans l'invisible. Dans *Le Mystère de l'Être*, II, 95 on retrouve aussi la notion de prière qui me relie à l'invisible.

³⁵ Yves Ledure a aussi relevé le primat de la veille sur soi chez G. Marcel avant le souci de l'autre : « Aux yeux de Marcel, le philosophe est veilleur, et d'abord pour son compte personnel. Il doit être en éveil. Il s'agit donc moins d'une fonction que d'un mode d'être, d'exister, une sorte de présence de vigilance qu'il compare à un « ensemencement qui ne peut guère s'exercer que dans l'intimité du dialogue, *inter paucos* », préciser a-t-il. Ainsi sa démarche philosophique ne vise pas un savoir, que d'autres disciplines produisent abondamment, c'est plutôt à partir de l'image, à la discrète symbolique évangélique, du semeur qu'il cherche à définir sa position philosophique. Son œuvre est portée par une volonté créatrice ; elle exprime l'exigence de nouveaux horizons philosophiques. Il y voit même une urgence pour notre époque qu'il jugera de plus en plus sévèrement ». La réflexion seconde est donc un retour vers ce qui manque dans la conscience de l'homme. A l'instar de Sartre toute conscience est « conscience du manque », mais cette conscience du manque ne conduit pas au nihilisme mais, au contraire, au vœu créateur. Cf. Y. Ledure, Gabriel Marcel ou l'homme à la mesure de la transcendance, *Revue théologique du Louvain*, 30, 1999, 487-497.

dit : « je me soucie de l'être que pour autant que je prends conscience plus ou moins distinctement de l'unité sous-jacente qui me relie à d'autres êtres dont je pressens la réalité », et cela implique justement la notion de *my fellow-creatures*.

Perspectives et conclusion

Au début de cet article, il nous aurait semblé incongru de lier la vigilance à l'intersubjectivité. Néanmoins, d'après notre analyse, nous sommes en droit de remarquer que chez G. Marcel la veille *est* intersubjective. C'est ainsi qu'un passage du chapitre « réflexions sur la foi » de *Etre et Avoir* (que nous prenons le soin de citer en note de bas de page)³⁶ reprend la problématique de notre article, mais en prenant pour point de départ le manque de foi : de manière étonnante, G. Marcel relie l'irreligiosité à un manque d'attention sur notre profonde intimité (dans notre vocabulaire, un défaut de veille-sur-soi), si l'on s'éveille de ce sommeil, on peut alors éclairer la distraction d'autrui. N'est-ce pas la densité de ces quelques lignes de Gabriel Marcel qui nous offre la distinction entre attention, vigilance et veille, tout en les liant à l'impératif de l'intersubjectivité et à la nécessité de son théâtre contre le nihilisme?

Nous espérons avoir donné des indications suffisantes concernant le lien entre réflexion seconde et *praxis* de la veille. Le lecteur connaîtra ainsi la marche à effectuer pour poursuivre la réflexion marcellienne, que ce soit au niveau bibliographique, ou au sein de sa propre vie. Toutefois, nous n'avons pas encore répondu à la question de savoir si l'universalité l'emportera toujours sur la relation que j'entretiens avec mes proches. Pour sortir de cet embarras nous répondrons, en compagnie de Marcel, que l'universalité renvoie toujours au souci local que j'entretiens avec les choses qui m'entourent³⁷.

³⁶ Je cite : « Je me bornerai à remarquer que très souvent – peut-être le plus souvent – ce refus prend la forme de l'inattention ; c'est une incapacité de prêter l'oreille voix intérieure, à un appel dressé au plus intime de nous-mêmes. Il convient de remarquer ici que la vie moderne tend à encourager cette inattention, presque à l'imposer, dans la mesure où elle déshumanise l'homme, où elle le coupe de son centre, parce qu'elle le réduit à un ensemble de fonctions qui ne communiquent pas entre elles. Il faut ajouter que là même où la foi religieuse semble subsister chez l'homme ainsi fonctionnalisé, elle tend à se dégrader et à apparaître aux gens du dehors comme une routine : et ceci par contrecoup confèrera à l'incroyance un rudiment de justification qui cette fois encore ne repose que sur un malentendu ». Cf. Marcel, *Etre et Avoir*, Paris 1991, 154.

³⁷ Voir sur ce point l'exemple d'*Homo viator* : je ne peux pas faire d'enfants en fonction de l'état de l'agriculture au Brésil, ce serait d'ailleurs faire entrer une pensée calculatrice dans une question qui relève de la plus haute importance : l'engendrement. Ce point ajoute donc une précision sur la distinction entre vigilance et veille.

La veille de Gabriel Marcel pourrait être reprise comme il suit : la rencontre entre la transcendance du « je » et le Transcendant qui est le Toi absolu pour poser, enfin, une communion ici-bas entre les hommes. La philosophie de l'auteur étudié ici englobe les 4 définitions de la veille : veiller sur sa propre pensée, la veille comme inversion du sommeil et de l'éveil, la veille pour l'autre, et enfin la veille comme expérience entre la durée et l'éternité. La veille comme attention face à l'expérience du somnambulisme éveille une veille sur sa propre pensée (conceptualisée chez G. Marcel comme pensée pensante qui s'articule sur la réflexion seconde) pour éclairer ma relation à autrui (la veille-sur-l'autre) et qui correspond au principe itinérant de l'étant que je suis dans le temps, c'est-à-dire le *viator* en accord avec le mouvement tout aussi bien orchestré qu'orchestral du monde³⁸.

³⁸ Boutang conceptualisera ce concept comme « maintenant originel », c'est-à-dire la répétition du *sum qui sum*. Ajoutons que Le *viator*, c'est la perfection du cheminement en devenir, c'est l'élargissement du désir (réf. Saint-Augustin). Ce que n'a pas vu G. Marcel, c'est que cet élargissement du désir est appelé désir surnaturel (ce qui est manifeste chez quelqu'un comme Pierre Boutang). En effet, G. Marcel oppose désir et espérance (ce qui revient à opposer avoir et être), alors que Pierre Boutang inclut le désir dans l'espérance pour faire évoluer le concept de désir naturel à désir surnaturel – celui qui réunit la mesure divine de la vulgate du désir à l'indéfini de sa composition temporelle. Le mouvement oblique, qui correspondrait à la dialectique ascensionnelle chez G. Marcel, réunirait ainsi la linéarité comme montée du désir et la circularité divine.