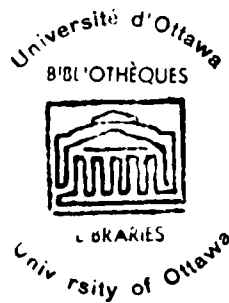


SAVOIR ET TECHNIQUE
CHEZ GABRIEL MARCEL

par
Gilles Duclos

Thèse présentée
à la Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention de la
maîtrise en philosophie



OTTAWA
1972

UMI Number: EC55948

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55948
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

S I G L E S¹

- J.M. : Journal Métaphysique (1914-1923).
- E.A. : Etre et avoir.
- P.A. : Position et approches concrètes du mystère ontologique.
- F.P. : Fragments philosophiques (1909-1914).
- E.P.C. : Essai de philosophie concrète.
- H.V. : Homo viator.
- M.E. I : Le mystère de l'être I. Réflexion et mystère.
- M.E. II : Le mystère de l'être II. Foi et réalité.
- H.C.H. : Les hommes contre l'humain.
- E.R.M. : Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel.
- C.A. : J.-P. BAGOT, Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel.
- E.E. I : Roger TROISFONTAINES, De l'existence à l'être. Tome I.
- E.E. II : Roger TROISFONTAINES, De l'existence à l'être. Tome II.
- P.I. : Présence et immortalité.
- P.S.T. : Pour une sagesse tragique.

Dans notre texte, nous emploierons souvent:

le Journal pour Journal Métaphysique

les Entretiens pour Entretiens Ricoeur-Marcel

les Fragments pour Fragments philosophiques

¹ Pour l'adresse bibliographique complète, voir notre Bibliographie à la fin.

TABLE DES MATIERES

	Page
INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE: L'UNIVERS GNOSEOLOGIQUE DE GABRIEL MARCEL	
Chapitre I: CRITIQUE DU SAVOIR	11
A. L'idéalisme hégélien	11
B. L'idéalisme kantien	14
C. Le rationalisme scientifique	19
D. L'idéalisme en général	22
E. Le naturalisme	26
Chapitre II: GABRIEL MARCEL DANS L'IDEALISME	27
Chapitre III:DEGAGEMENT DE L'IDEALISME	38
Chapitre IV: LES MODES DE CONNAITRE MARCELLIENS	42
La sensation	43
La foi	46
L'amour	52
La réflexion seconde	59
Conclusion de la première partie	63

DEUXIEME PARTIE: CRITIQUE DE LA TECHNIQUE COMME
DECOULANT DE SON UNIVERS GNOSEOLOGIQUE

Introduction	64
Chapitre I: SAVOIR OBJECTIVANT ET INCARNATION . . .	67
Chapitre II: SAVOIR OBJECTIF ET INTERSUBJECTIVITE . .	75
Chapitre III: SAVOIR ABSTRAIT ET PARTICIPATION.	81
Chapitre IV: SAVOIR IMPERSONNEL ET REFLEXION SECONDE	90
Conclusion de la deuxième partie	96
CONCLUSION GENERALE	100
BIBLIOGRAPHIE	109
APPENCIDE: REFLEXION ET MYSTERE	111

INTRODUCTION

Le problème des relations de la pensée avec l'action, quels que soient les termes dans lesquels il est présenté (théorie et pratique-pensée et praxis-savoir et savoir-faire - science et technique - etc.), a retenu l'attention de presque tous les philosophes à travers l'histoire avec une insistance et une prépondérance données à l'un ou l'autre terme selon les individus et les époques. Certains penseurs se sont réfugiés dans les sphères de la pensée, attirés qu'ils étaient par l'Etre, le Bien, l'Un, Dieu, etc. La contemplation constitue pour eux le but le plus élevé de l'existence humaine et le seul qui mérite pleinement d'être réalisé. D'autres au contraire sont plus tournés vers l'action, que cette action porte sur les hommes ou sur les choses, sans pour autant sacrifier absolument la pensée. Certains enfin sont des penseurs de l'action sans être nécessairement eux-mêmes des hommes d'action. Et il y a toutes les variétés des intermédiaires entre ces différentes positions.

Mais ce qui nous intéresse expressément dans cette thèse, c'est le rapport de conditionnant à conditionné entre le savoir et le faire, ou entre la conception que l'on se fait du savoir et celle que l'on se fait du faire. Pour être encore plus précis, nous entendons étudier ce problème particulier chez un

penseur contemporain extrêmement sensibilisé à cette question, nous voulons parler de Gabriel Marcel.

En lisant Les hommes contre l'humain de G. Marcel, nous avons été particulièrement frappé par les jugements sévères que ce philosophe portait sur le monde des techniques et sur la technique qui se dégrade existentiellement en technocratie¹. Après une brève étude du procès de la technocratie institué par G. Marcel, nous avons voulu pousser plus loin nos recherches, d'une part parce que le problème de la technique et ses répercussions sur l'homme nous intéressait, et d'autre part parce que nous sentions une affinité pour le mode de penser de ce grand philosophe.

C'est ainsi que, voulant aller au fond des choses, nous avons voulu savoir le pourquoi de la pensée de Marcel sur la technique. Ceci nous a donc amené à chercher ce fondement du côté de la conception que Gabriel Marcel se fait de la connaissance. Nous aurions pu chercher aussi dans sa vie personnelle des événements qui l'ont amené à avoir, à certains moments, une conception presque désespérante de la technique. Nous ne nions pas cette possibilité, nous l'affirmons plutôt (que l'on songe seulement au service auquel G. Marcel fut affecté durant la première guerre mondiale!). Même si l'on distingue en Gabriel Marcel le dramaturge, le philosophe, le chrétien, le polémiste, le conférencier, l'époux, le citoyen, et que sais-je encore,

¹ H.C.H., p. 197.

G. Marcel est un homme tout entier qu'on ne peut arbitrairement ou abstraitement décomposer sans le mutiler (il en va de même de tout être d'ailleurs). Ainsi si nous privilégions un point de vue (celui du philosophe), nous conservons en mémoire les autres et le tout pour la reconstruction (et pour la vérité) synthétique.

Ce que nous voulons montrer, c'est qu'il y a une incidence directe (de cause à effet) entre la conception que Marcel se fait du savoir et sa propre "théorie de la connaissance" d'une part, et les jugements qu'il porte sur la technique et la technocratie d'autre part. Nous préciserons ici ce que nous allons montrer dans cette thèse: l'idée que Marcel se fait du Savoir est conditionnée par son opposition à l'idéalisme et par la structure même de son opposition. En d'autres termes, G. Marcel s'oppose et critique ouvertement sa première structure de pensée, mais en même temps il en est encore prisonnier.

Nous voulons en quelque sorte dégager les présupposés épistémologiques des critiques marcelliennes concernant la technique. Nous n'entendons pas pourtant faire une étude minutieuse et exhaustive de la genèse de la pensée de G. Marcel à travers toutes ses étapes. Nous comptons cependant dégager aussi clairement que possible certaines grandes lignes de sa pensée.

Le terme évolution, pour s'appliquer à la pensée de Marcel, serait probablement refusé encore aujourd'hui par le philosophe socratique.

Dans la Lettre-Préface de Gabriel Marcel à Roger Troisfontaines, lettre qui figure au début du Tome I du volume de ce dernier, notre auteur déclare que le terme évolution s'applique très mal au développement de son oeuvre². Mais ce n'est pas cette évolution elle-même (si l'on peut conserver ce terme avec les restrictions que G. Marcel a faites dans le texte ci-haut mentionné) qui nous intéresse. C'est bien plutôt la conception du savoir qu'elle véhicule et qui demeure à peu près inchangée du début à la fin (ce que nous allons aussi montrer).

Si l'on retourne quelque peu en arrière dans notre Introduction, on s'aperçoit qu'il y a un présupposé à notre thèse et c'est le suivant: celui de la relation de cause à effet entre le savoir (ou plus généralement la connaissance, qu'elle soit intellectuelle, sensible ou par connaturalité affective) et le savoir-faire ou la technique. Cette relation, elle existe de fait depuis les temps modernes dans le savoir scientifique. Que l'on songe seulement à des théories aussi abstraites que celle de la Relativité d'Einstein et celle des Quanta qui ont donné lieu aux plus grands engins de destruction jamais conçus par l'homme.

Il s'agit maintenant de voir si en droit la relation de cause à effet entre le savoir en général et le savoir-faire est fondée.

² E.E. I, p. 9.

Le savoir-faire peut être inné (don ou art) ou acquis. Le savoir-faire porte sur un matériau à transformer, une chose à construire, etc. Il porte donc soit sur de nouvelles formes à faire jaillir (ex. fabrication de meubles), soit sur de nouveaux moyens à inventer pour agir sur la réalité extérieure (ex. outils de toutes sortes), soit sur des moyens pour agir sur l'homme (ex. techniques psychologiques).

Le savoir porte sur les causes d'une chose en tant que pensée, il est une connaissance certaine des choses par leurs causes. L'intelligence qui sait connaît la fin (finalité) d'une chose. L'intelligence est: 1) pouvoir de saisie de la nature des choses; 2) pouvoir de faire des relations entre les choses (visée de l'unité convertible avec l'être).

Le pur savoir spéculatif (philos.), ex. une théorie sur l'être pur, à la limite serait purement abstraite, absolument vide, un pur jeu ou enchaînement de concepts détachés de la réalité. C'est en retournant à la réalité que l'idée peut soit transformer cette même réalité, soit s'y conformer. C'est dans cette confrontation qu'elle prend toute sa valeur, tout son poids. Elle origine de la réalité, elle s'épure, mais ce mouvement n'a de sens que si le mouvement de retour s'effectue; sinon l'idée se perd dans l'espace de la pensée.

L'idée n'a de sens qu'en tant qu'elle se rapporte à la réalité, car elle en est la représentation. L'idée, en tant que telle, est un pur contenant formel, une forme pure, autant

dire qu'elle n'existe pas en tant que telle. L'idée est donc toujours l'idée de quelque chose. C'est ainsi qu'une théorie quelconque, un savoir n'a finalement de sens que s'il est rapporté à la réalité en quelque façon, soit comme applicable ou non applicable, soit comme correspondant à la réalité ou pas.

L'idée, l'eidos, c'est la forme, mais la forme est toujours la forme de quelque chose, elle se réfère toujours à l'existence (à la réalité) soit positivement soit négativement.

Il ne faudrait pas non plus à la manière de Socrate, identifier la connaissance (du bien) avec le faire (la vertu) ou à la manière de Marx identifier la pensée et la praxis. L'une et l'autre proviennent d'un même sujet, mais de deux facultés différentes, l'intelligence d'une part et la volonté de l'autre, entre les deux jaillissant la grande et terrible liberté.

Il n'y a donc pas de lien de nécessité entre le savoir et le savoir-faire (tout savoir ne débouchant pas nécessairement sur un faire), mais inversement il faut dire que tout savoir-faire provient d'une connaissance (acquise ou innée (don)).

Tout savoir-faire découle donc d'un savoir, c'est-à-dire d'une organisation et d'une ordination préalable de données (que cette opération se fasse d'une façon consciente ou pas, ex. le pianiste-né). Sinon, il faut dire que le savoir-faire procède d'un arrangement qui s'est fait par hasard purement et

simplement, ce qui rend inintelligible le savoir-faire en lui enlevant toute finalité. Or la finalité procède de l'intelligence (qui produit? le savoir), et sans finalité rien n'est intelligible (la forme et la fin s'impliquant l'une l'autre).

Un être agit selon ce qu'il est (sa forme): ex. il existe une nature humaine (forme) qui conditionne sa finalité (agir). L'être qui est tel doit agir de telle façon. L'être du poisson conditionne son agir comme l'être de l'homme conditionne le sien propre.

La fin existe dans l'être (cause externe et interne), mais seule l'intelligence connaît la fin.

G. Marcel voit la technique comme un produit direct du rationalisme et il n'a pas une très bonne opinion du rationalisme, de l'esprit d'abstraction, etc.

Le rationalisme ayant engendré la technique, il n'est pas étonnant que les deux tombent sous les mêmes feux de l'artillerie critique de Marcel.

S'il est sévère et partial envers la technique, c'est du côté de sa conception du rationalisme (à travers la critique qu'il en fait) que nous en trouverons les véritables explications. Son antirationalisme est en même temps un antitech-
nicisme³.

³ Presque tout le mouvement existentialiste est un antirationalisme qui a réagi contre l'abstrait et le monde inhumain des techniques.

On ne trouve pas de telles critiques dans d'autres philosophies, sauf des mises en garde; on mentionne les dangers possibles.

Ceci montre bien comment la pratique est fonction de la connaissance ou d'un savoir. Et ceci explique, ce qui est très important pour notre travail, comment le monde technicisé, universellement technicisé qui est le nôtre depuis quelques décennies, est le fruit direct d'un savoir rationaliste auquel Descartes avait donné comme but de dominer la nature. Cette domination de la nature, elle se fait bien entendu avec des instruments, des techniques dont la première est le savoir lui-même. Le savoir, en tant que moyen de dominer la nature, devient un instrument au service d'une fin, devient une technique.

En critiquant le monde du rationalisme, G. Marcel ne pouvait pas ne pas critiquer en même temps le monde des techniques.

Or comme le savoir conditionne le savoir-faire, ainsi la conception que l'on se fait de la connaissance commande celle que l'on se fait de l'agir, du savoir-faire, des techniques. Notre thèse va montrer que cette dernière affirmation se justifie chez Gabriel Marcel. Nous avons aussi un texte assez récent de ce dernier venant corroborer cette assertion qui est le noeud de notre thèse:

P. Ricoeur

Je penserais volontiers que la liaison entre ce sens de la justice et le reste de votre philosophie s'est faite surtout par le moyen des thèmes négatifs; votre ouvrage de 1951, Les hommes contre l'humain procède par dénonciation de toutes les formes d'inhumanité; le noeud, tel que je le vois, c'est la critique, permanente chez vous, de l'esprit d'abstraction. Entre votre philosophie spéculative, si jamais ce mot convient, et vos jugements concernant le monde moderne, cette critique a une position charnière; on la retrouve identique d'une part dans votre critique des excès de la technique et des méfaits de l'esprit partisan, d'autre part dans votre critique des "problématisations" de toutes sortes de l'existence ou de l'être: c'est le même refus de l'esprit d'abstraction de part et d'autre.

G. Marcel

C'est tout à fait vrai. Vous avez entièrement raison. On peut peut-être me reprocher de n'avoir pas suffisamment explicité ce que l'on pourrait appeler la base positive de cette dénonciation, de n'avoir pas suffisamment éclairé le mode de pensée au nom duquel et par rapport auquel je juge l'esprit d'abstraction condamnable. Je crois cependant qu'il serait possible, en reprenant mes écrits, de voir que c'est précisément sur la base de l'ontologie, de la réflexion sur l'être que cette dénonciation de l'esprit d'abstraction devient non seulement possible, mais nécessaire [...]⁴.

Ce texte assez long tiré des Entretiens entre ces deux grands philosophes et amis que sont P. Ricoeur et G. Marcel ont comme principal intérêt d'une part de nous faire voir la relation avouée et directe entre le rationalisme (l'esprit d'abstraction)⁵ tel que Marcel le conçoit et ses critiques de

⁴ E.R.M., pp. 102-104.

⁵ Nous définirons cette expression très importante pour notre étude, à la page 25.

la technique; et d'autre part de souligner, comme le fait G. Marcel, que ses critiques de la technique ont comme origine non seulement son anti-rationalisme, mais aussi une exigence plus profonde qui se nomme exigence ontologique. Cette exigence ontologique nous ne l'étudierons pas en tant que telle (nous reviendrons sur ce point dans notre conclusion), mais plutôt à travers les thèmes qui la véhiculent à savoir la sensation, l'amour, la foi et la réflexion seconde. Nous voulons montrer que les condamnations que Marcel porte sur le monde des techniques (et la technocratie) découlent non seulement de son anti-rationalisme, mais aussi de ses propres exigences gnoséologiques (et ontologiques). G. Marcel vise l'être, ou plus précisément la récupération de l'être par delà le monde objectif et déshumanisé de la science et des techniques. En exposant donc son anti-rationalisme ou sa façon de concevoir le savoir d'une part et ses propres modes de connaissance (de viser l'être) d'autre part, nous avons la chance d'avoir entre les mains des éléments pour comprendre plus profondément Les hommes contre l'humain en particulier et le monde des objets et des techniques en général, tel que vu par ce grand esprit.

Nous procéderons en deux parties. La première exposera l'univers gnoséologique de G. Marcel en montrant principalement l'aspect négatif et l'aspect positif de cet univers. La seconde partie fera voir, à travers des conceptions de G. Marcel sur la technique, comment ces dernières sont conditionnées par son anti-rationalisme et ses propres modes de connaître.

PREMIERE PARTIE

L'UNIVERS GNOSEOLOGIQUE DE GABRIEL MARCEL

Chapitre I

CRITIQUE DU SAVOIR

A. L'idéalisme hégélien

L'idéalisme exerça sur la pensée du jeune philosophe qu'était Gabriel Marcel avant la première guerre mondiale une influence qui détermina toute sa pensée future, soit par l'accord que notre auteur lui donna dès sa jeunesse, soit par les vives critiques qu'il ne tarda pas à lui adresser. La philosophie régnant en France au début du siècle étant l'idéalisme¹, il n'est pas surprenant que G. Marcel en ait subi la marque. Cependant, les exigences de son esprit ne tardèrent pas à montrer leurs véritables dimensions de sorte que Marcel se sentit vite à l'étroit dans les catégories idéalistes. C'est au savoir absolu que Marcel s'attaque d'abord.

C'est dans le Manuscrit XII que nous rencontrons la première élaboration de cette critique du savoir absolu².

¹ Voir à ce sujet Jean WAHL, Tableau de la philosophie française, Gallimard, Coll. "Idées" (c 1962), 178 p.

² F.P., pp. 23-69.

Sans aller dans les détails dialectiques de cette critique, nous mentionnerons quelques-unes des conclusions importantes de ce texte.

L'affirmation d'un système intelligible parfait auquel rien ne serait extérieur et qui comprendrait dans son unité les pensées finies comme ses moments abstraits se révèle donc, à ce qu'il nous semble, ambiguë et même illusoire.³

Un peu plus loin, mais cette fois d'une façon plus catégorique, G. Marcel affirme: "Nous arrivons donc à cette conclusion que le savoir absolu comme idéal d'une pensée finie est impuissant à exister".⁴ Les raisons invoquées pour la justification de ses jugements peuvent être résumées dans le texte suivant:

Les philosophies du savoir absolu sont victimes, semble-t-il, de la même illusion que les réalismes naïfs. Elles croient pouvoir couper le lien qui unit l'objet (ici le savoir absolu) au sujet et traiter l'objet comme un être, sans s'apercevoir que la réalité de cet être est due à sa participation au sujet. Le savoir absolu, comme la matière ou la vie, n'est encore qu'une abstraction, la plus haute et la plus concrète, il est vrai. Supposons pour un instant constituée et achevée une dialectique qui ferait du réel un système intelligible parfait, établissant en quelque sorte une circulation intelligible entre les notions; cette dialectique, ce système ne seraient encore que des produits relatifs à l'acte qui les avait posés; ce qu'ils ont de concret ils le tiendraient de l'acte d'affirmation concrète qui les aurait établis. Le savoir absolu apparaît donc comme inévitablement idéal, et rien que cela; comme inévitablement corrélatif d'une subjectivité pure dont il ne se peut détacher que par une illégitime abstraction.⁵

³ F.P., pp. 34-35.

⁴ Ibidem, p. 40.

⁵ Ibidem, pp. 44-45.

Ainsi, dans un tel système, il n'y a "aucune place pour l'être"^{5a}. C'est par une réflexion sur les rapports entre la pensée et l'être par l'intermédiaire de la "participation" que s'achève cette critique du savoir absolu.

C'est de l'intérieur même de l'idéalisme que G. Marcel élabore ses critiques de l'idéalisme culminant dans le savoir absolu. En s'attaquant à la visée absolutiste du savoir, c'est tout l'édifice que notre philosophe met en branle. Nous verrons plus loin que, dans son processus de démolition, Marcel a lui-même été pris sous les débris et que son dégagement en fut passablement difficile. Le coup de grâce administré au savoir absolu semble définitif puisque nous ne retrouvons pas ailleurs dans son oeuvre d'autre critique systématique du savoir absolu, sauf quelques mentions éparses comme celle-ci:

A partir du moment en effet où l'on a saisi le rôle fondamental de l'extériorité comme moment de la vie spirituelle, l'idée d'un système qui se constituerait par la simple application d'un principe interne, par le seul ressort d'une dialectique, apparaît comme contradictoire. Un tel système ne peut jamais se constituer d'une part que comme provisoire, de l'autre comme dedans d'une expérience constructrice.⁶

Le savoir absolu de Hegel éclate donc comme contradictoire, essentiellement provisoire, purement idéal. Les exigences d'être qui se manifestaient déjà chez notre auteur ne

^{5a} F.P., p. 46.

⁶ J.M., pp. 103-104.

pouvaient supporter une telle idéalité⁷.

B. L'idéalisme kantien

Cependant, Hegel n'était pas tout l'idéalisme. Il y avait eu aussi Emmanuel Kant. Les réactions de G. Marcel contre le kantisme sont plus timides et on ne les trouve pas formulées d'une façon bien systématisée. G. Marcel se rattache plus, négativement ou positivement, à Hegel et aux néo-hégéliens qu'à Kant et à ses successeurs. Il a surtout été influencé par Schelling et Bradley. Et c'est principalement à travers la science et le scientisme que Marcel attaquera le kantisme et ses succédanés.

L'idée d'à priori est mise en question au début du Journal Métaphysique. On peut légitimement supposer que c'est à Kant que s'adresse l'interrogation de Marcel.

En quel sens est-il vrai ou faux qu'une idée soit à priori? La question ne déborde-t-elle pas entièrement le système où ces catégories présentent une signification? N'offre-t-elle pas un sens exclusivement à ce stade inférieur où l'inné et l'acquis sont conçus en quelque façon physiologiquement? Il y a là un problème important qu'à mon sens personne n'a aperçu.⁸

Le Journal présente plutôt des accords avec Kant (comme nous le montrerons ultérieurement) que des divergences. C'est

⁷ Voir aussi J.M., pp. 74-75: Contre le mécanicisme (enchaînement logique et dialectique des notions) de la raison; pp. 102-105: La pensée et l'extériorité.

⁸ J.M., p. 5.

pourquoi les critiques ou les allusions directes à Kant sont éparées dans cette même oeuvre. C'est surtout à travers les idées d'objet, d'objectivité, de légalité⁹, de pensée en général, etc., que le kantisme sera soumis à la critique marcellienne.

Nous allons oublier l'entendement:

Le schéma kantien d'un entendement informant, ordonnant du dehors une matière qui lui serait fournie, n'est en ce sens que l'expression transitoire et maladroite de cette idée fondamentale qu'il n'y a connaissance, intelligibilité que là où l'extériorité, après s'être affirmée, se nie et se réduit elle-même. Et par là apparaît clairement la liaison individuelle et antinomique de l'empirique et de l'intelligible.¹⁰

G. Marcel continue plus loin dans son texte sa critique de l'entendement informant la matière. La nature n'est pas par l'esprit (l'entendement informant la réalité sensible par les catégories à priori), mais plutôt pour l'esprit, comme un moment nécessaire de sa réalisation. Ici Marcel semble rejoindre Hegel pour qui l'extériorité (l'aliénation) est un moment nécessaire de la réalisation de l'Esprit absolu.

La nécessité, l'intelligibilité de la nature se suspend donc bien à la réalité de l'esprit, mais non pas au sens malgré tout simpliste qui reste celui du kantisme; en ce sens plus profond que l'esprit ne peut se réaliser qu'au fur et à mesure que cette nécessité se constitue pour lui - non pas exactement par lui (car elle n'est pour

⁹ Cf. J.M., p. 200 et p. 120.

¹⁰ J.M., p. 102.

lui qu'à condition d'être pensée comme n'étant pas par lui). C'est par une abstraction, que la vie même de l'esprit dénonce comme vicieuse, que nous pouvons dissocier une pensée pure et subsistant en soi d'une part, et de l'autre une nature indéterminée qui pourrait être le règne du désordre.¹¹

Selon cette dernière phrase du texte ci-haut cité, il semble bien ici que Kant reçoive un bon coup, même s'il nous apparaît que Marcel accentue la dissociation kantienne. Quoiqu'il en soit, Marcel n'accepte pas du tout le dualisme kantien du sujet informant ou structurant par rapport à une réalité extérieure informe et chaotique.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, c'est surtout à travers la critique de l'objet que Marcel atteint le kantisme. Comme justification de cette affirmation, référons-nous à la définition que G. Marcel donne lui-même du terme objet: "Je prends ici, je prendrai toujours le terme objet dans son acception étymologique qui est aussi celle de Gegenstand, quelque chose qui est placé devant moi, en face de moi."¹²

Ainsi se trouve posée par Marcel lui-même la liaison (l'objet et l'objectivité) qui le fait mettre en question le système de Kant. L'objet, c'est ce qui est "jeté-devant" (ob-jectum) le sujet connaissant, ce "pour quoi je ne compte pas"¹³, ce qui fait abstraction de l'individuel¹⁴, ce devant

¹¹ J.M., p. 103.

¹² M.E. I, p. 55.

¹³ J.M., p. 223.

¹⁴ Ibidem, pp. 253-254.

quoi j'abdique¹⁵. L'objectif, c'est ce qui vaut "pour une pensée en général"¹⁶. Un autre texte vient éclairer les précédents: "Je reprends ce que j'ai déjà dit de l'objet, et note que plus je le pense comme objet, moins je devrai m'apparaître comme lui étant consubstantiel; en tant qu'objet il m'apparaît comme étant en communication avec moi; mais dans cette mesure je deviens moi aussi un objet, plus exactement un autre poste."¹⁷ G. Marcel montre ici les contradictions de la théorie kantienne lorsqu'on l'applique à soi. Pour nuancer notre pensée, disons plutôt que G. Marcel démontre non pas tant la contradiction que l'inaptitude du système kantien à expliquer adéquatement le mystère de la connaissance et du sujet.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, c'est à travers la catégorie d'objectivité que Marcel s'en prend à Kant. L'Appendice au Journal Métaphysique intitulé Existence et objectivité en constitue le pilier principal et une étape importante dans la pensée de G. Marcel. Ce texte se présente, disons-le, comme un essai de systématisation des pensées développées dans le Journal. Deux extraits de cet Appendice nous permettront de mieux situer les intentions de G. Marcel dans ce même texte.

¹⁵ J.M., p. 283.

¹⁶ Ibidem, p. 87.

¹⁷ Ibidem, p. 187.

Il serait d'ailleurs facile de montrer que des doctrines de cet ordre [18] tendront toujours à substituer les propositions hypothétiques aux propositions catégoriques, à penser le monde sous la forme de la légalité pure: s'il est vrai que..., il est également vrai que... L'existence apparaît dès lors comme surmontée - ou résorbée - ou peut-être simplement escamotée.¹⁹

Ce premier extrait s'adressant directement aux philosophies de type kantien, explicite la problématique de G. Marcel dans laquelle ce dernier mettait en parallèle les dangers de l'objectivité d'une part, et la nécessité de ne pas laisser de côté l'existence d'autre part. Le second extrait nous invite au dépassement de l'objectivité:

Quelle que soit la valeur d'une discipline qui porte essentiellement sur les conditions et les critères de l'objectivité, nous ne voyons pas ce qui pourrait nous dispenser - et à fortiori nous interdire - d'en reconnaître les limites, et de chercher à pénétrer par-delà l'objectivité (qu'on veuille bien excuser cette mauvaise métaphore spatiale) dans un domaine où la classique relation entre sujet et objet cesse d'être strictement applicable.²⁰

G. Marcel dépassera cette objectivité en s'assurant l'irréductibilité de l'existence, en posant la sensation comme participation non médiatisée, et en reconnaissant mon corps essentiellement comme mien dans l'affirmation: je suis mon corps. Dans les Entretiens, G. Marcel déclare à Paul Ricoeur que sa pensée n'a guère changé sur l'antithèse de

[18] G. Marcel se réfère ici aux philosophies idéalistes.

¹⁹ J.M., p. 311.

²⁰ Ibidem, p. 315.

l'existence et de l'objectivité²¹. L'existence est toujours reconnue comme primat, elle est donnée, mais de plus elle est aussi donnante, c'est-à-dire condition d'une pensée quelconque²². C'est ainsi que G. Marcel s'oppose à l'idéalisme, à Kant en particulier²³.

C. Le rationalisme scientifique

Le rationalisme scientifique se présente comme le prolongement ou l'application du rationalisme kantien et, sous cet angle, il tombe sous les feux de la critique marcellienne²⁴. Dans le Manuscrit IX, G. Marcel affirme dans une note du 28 mai 1910 que "la vérité scientifique n'est en aucun sens - pas même au sens le plus rigoureusement critique - la mesure du réel. Mais il n'est pas vrai non plus que la science ne soit qu'un formalisme vide - ou plutôt elle n'est que cela si on isole arbitrairement les résultats scientifiques du progrès intelligible qui les a engendrés."²⁵ Dès le début de son activité philosophique, Marcel engage la critique du côté de la science, plus précisément de la science qui

²¹ E.R.M., pp. 20-22.

²² Ibidem, p. 22.

²³ Autres références: E.A., p. 278; J.M., p. 140. p. 200, p. 240.

²⁴ Voir à ce sujet M. de CORTE, La philosophie de Gabriel Marcel, Paris, P. Téqui, (s.d.), p. 49.

²⁵ F.P., p. 21.

prétend s'ériger en savoir parfaitement achevé. Cet idéal, le jeune philosophe le conçoit comme pure abstraction, comme contradictoire même²⁶.

"La science ne parle du réel qu'à la troisième personne."²⁷ Ainsi l'homme de science se voit obligé d'ignorer tout simplement le rapport qui le lie à l'objet. Le savant parle du réel à la troisième personne. D'où le caractère d'impersonnalité de la vérité scientifique. Toute vérité particulière est une vérité impersonnelle²⁸, car toute personne dûment qualifiée peut refaire le chemin qui m'y conduit. De plus, et ici apparaît le lien avec Kant que nous indiquions au début de cette analyse de la critique de G. Marcel sur le savoir scientifique, "les vérités particulières relèvent de la pensée en général (au sens de Kant)"²⁹. Pour préciser davantage l'idée d'impersonnalité de la science, montrons-en la rançon métaphysique: "Si la supériorité de la science consiste en ce fait qu'elle est pour tout le monde¹, cette supériorité ne va pas sans une rançon métaphysique très lourde; la science n'est pour tout le monde que parce qu'elle n'est à la lettre pour personne."³⁰ L'esprit

²⁶ F.P., p. 21.

²⁷ J.M., p. 137.

²⁸ P.I., p. 16. Voir aussi E.P.C., p. 51; H.V., p. 184.

²⁹ Ibidem, p. 16. Voir aussi E.A., pp. 174-175.

¹ Note de G. Marcel.

³⁰ J.M., p. 289.

de G. Marcel se faisant de plus en plus pénétrant vis-à-vis la science, notre auteur va jusqu'à parler d'aliénation de la science par rapport à elle-même:

Mais ce qu'il faut voir, c'est que c'est en vertu d'une illusion qu'on croit échapper au spectaculaire pur, en adhérant à une science pragmatique qui modifie le réel par ses applications. Et là j'entrevois une idée très importante qui ne se formule pas encore, à vrai dire, tout à fait clairement. Je l'exprimerais en disant que les modifications qu'une telle science fait subir à la réalité n'ont d'autre résultat (méta-physiquement, s'entend) que de la rendre en quelque sorte étrangère à elle-même. Le mot aliénation rend exactement ce que je veux dire.³¹

Si l'on peut se permettre de compléter ce jugement de G. Marcel, disons que la science s'aliène par rapport à elle-même en ce qui concerne ses résultats et non pas par rapport à son intentionnalité, ou plus précisément dans l'écart entre les deux. Cette aliénation dont parle G. Marcel, nous la voyons plus clairement dans le texte suivant:

La science minimise son objet; elle tend de plus en plus à le réduire à un ensemble d'arrangements formels portant sur de purs symboles auxquels il n'est possible de restituer un contenu qu'à condition de reprendre contact avec une expérience qui, en tant que telle, échappe aux conditions même d'intelligibilité que la science tient pour seules valables.³²

³¹ E.A., pp. 25-26.

Note: Il y a ambiguïté à notre sens dans le texte précédent: à savoir si l'aliénation s'applique à la science ou à la réalité. Nous avons opté pour la première hypothèse, la seconde ne présentant guère de signification en ce sens que, pour être étrangère à elle-même, une réalité quelconque implique la connaissance.

³² J.M., p. 273.

En définitive, la science se présente à G. Marcel comme un pur réseau d'abstractions, comme impersonnelle donc, comme aliénation, comme pur produit d'un rationalisme exsangue.

D. L'idéalisme en général

La critique de Marcel vise des idéalistes en particulier, mais elle vise l'idéalisme en général ou plus globalement le rationalisme. Ce qui caractérise surtout cette critique du rationalisme, c'est l'insistance de G. Marcel sur la valeur négative de l'abstraction, de l'esprit d'abstraction. Gabriel Marcel a horreur de l'abstraction, cette horreur l'ayant hanté durant toute sa carrière philosophique comme il le précise dans les Entretiens³³.

Un texte de 1914 dans le Journal montre bien les premiers soubresauts de notre philosophe contre l'abstrait: "Je crois que les causes sont des abstractions, et qu'en ce sens la causalité même n'est qu'une rationalisation toute artificielle d'un devenir global[...]"³⁴ Un peu plus loin, nous retrouvons cet autre texte: "La pensée en général en tant qu'elle se réfléchit elle-même (et s'objective par conséquent) s'apparaîtra elle-même comme un pur abstrait, un pur indéterminé, comme une condition formelle et rien de plus."³⁵

³³ E.R.M., p. 103.

³⁴ J.M., p. 7.

³⁵ Ibidem, p. 41.

Ainsi, du côté du sujet comme du côté de l'objet, nous faisons face au même monde d'abstractions: la pensée en général s'apparaît comme purement abstraite et l'objet comme construit³⁶, c'est-à-dire comme étant abstrait lui aussi.

Le jugement lui-même se présente comme abstrait, comme "en marge du réel"³⁷. "Le jugement porte essentiellement sur un lui, sur quelque chose qui est censé être "catégorisable" en dehors de toute réponse."³⁸ Comme il le précise lui-même, ces affirmations rejoignent son trialisme et ses réflexions sur le vérifiable. Lorsque je parle d'un objet, je m'entretiens avec moi-même d'un autre, d'un lui. Le rapport dyadique est en réalité un rapport triadique³⁹ entre moi-même m'entretenant avec moi-même d'un autre, par opposition à la relation dans laquelle je me trouve lorsque je m'entretiens avec un toi (rapport dyadique).

G. Marcel critique aussi l'idéalisme à travers ses conséquences néfastes sur le monde moderne, entre autres choses la perte du sens de la vie et de l'incarnation. Nous nous permettons ici de citer un texte assez long, mais très important à ce propos:

³⁶ J.M., p. 15.

³⁷ Ibidem, p. 162.

³⁸ Ibidem, p. 162.

³⁹ Ibidem, p. 316.

L'idéalisme, dans la plupart de ses expressions modernes, aura contribué à pratiquer une dissociation complète entre moi et ma vie, ma vie apparaissant comme un certain ensemble de phénomènes justiciables des sciences de la nature et peut-être aussi de la sociologie, mais dépourvu de toute intelligibilité propre, et dont la cessation ou la rupture ne présente en soi aucune signification, aucune portée métaphysique pour le moi entendu comme identique à l'acte même du penser. Une telle philosophie du même coup s'inscrit en faux contre une exigence à tel point enracinée au fond de nous-mêmes que nous parvenons difficilement à l'exprimer en termes distincts - et qu'on est sans doute bien loin d'avoir mesuré les ravages causés par une civilisation de type scientifique qui l'ignore systématiquement. C'est ainsi, par une anomalie qui s'éclaire à la réflexion, que l'idéalisme se sera trouvé jouer dans le même sens qu'une philosophie d'essence matérialiste qui tend à identifier vivre et subsister; il supprime en effet, lui aussi, délibérément l'espèce d'aura de confiance et d'espoir diffus qui semble avoir entouré jusqu'à une date récente la conscience que l'homo religiosus gardait de son destin. Bien entendu, ce qui est commun ici à l'idéalisme et au matérialisme, c'est le refus radical opposé à la donnée-pivot que constitue l'incarnation.⁴⁰

Nous voyons, par ce texte, que G. Marcel s'attaque à l'idéalisme rationaliste non seulement de l'intérieur, mais aussi de l'extérieur, c'est-à-dire dans ses résultats. Et cet aspect de la critique nous dévoile un angle intéressant de l'idéalisme, à savoir son accord secret avec le matérialisme qui tous deux éliminent les éléments personnels, vitaux, existentiels.

Un autre texte vient éclairer ce que nous disions plus haut à propos de la critique de l'idéalisme à travers ses conséquences:

⁴⁰ E.P.C., pp. 143-144.

L'erreur impardonnable d'un certain rationalisme a précisément consisté à sacrifier sans contrepartie l'humain comme tel à certaines idées dont il n'est point question, certes, de contester la valeur régulatrice, mais qui perdent tout sens si on prétend les constituer en un monde existant en soi, et au regard desquelles cet "humain en tant que tel" ne serait que scorie ou déchet.⁴¹

A travers ces lignes, c'est l'esprit d'abstraction que nous voyons condamné, esprit qui a partie liée avec le rationalisme de toute forme. L'abstraction est un procédé en soi légitime en tant qu'elle effectue un certain déblayage utile à la pensée. Là où elle devient fautive, c'est lorsqu'elle est en quelque sorte hypotasiée pour elle-même, lorsqu'elle perd contact avec la réalité, lorsque nous oublions ses origines. Nous sommes victimes de l'esprit d'abstraction lorsque "nous accordons arbitrairement la prééminence à une catégorie isolée des autres"⁴². L'esprit d'abstraction est "la transposition de l'impérialisme dans le monde mental"⁴³.

L'esprit d'abstraction instaure une dualité dans la réalité humaine entre, d'une part, ce qui est catégorisable, universalisable, généralisable, et les déchets que sont l'individuel, la sensation en tant que vécue, l'existentiel et le vécu en général, d'autre part.

⁴¹ H.V., p. 69.

⁴² E.E. I, p. 79.

⁴³ Ibidem.

E. Le naturalisme

Pour ce qui est de cette autre forme de rationalisme qu'est le naturalisme, nous savons que G. Marcel ne l'adorait pas, mais le considérait comme un état inférieur de la pensée. Nous avons retracé quelques textes dont le suivant est le plus significatif.

[...] contrairement à ce qu'enseigne encore aujourd'hui un naturalisme naïf (métaphysique pour végétariens), il est certain qu'il n'y a pas de technique du bonheur. Ou plus exactement une technique de ce genre, pour autant qu'elle est possible, ne s'applique qu'à n'importe qui, ne s'applique donc à personne.⁴⁴

Comme on le voit ici, G. Marcel n'est pas tendre pour le naturalisme, mais ce qui est important c'est que ce système rejoint l'idéalisme par son caractère impersonnel, pour tout le monde, donc en définitive abstrait.

⁴⁴ J.M., p. 204. Voir aussi J.M., p. 223, p. 256, p. 257; H.V., p. 112.

Chapitre II

GABRIEL MARCEL DANS L'IDEALISME

Dans le chapitre précédent, nous avons donné un aperçu succinct de l'objet de la critique de Marcel, le savoir rationaliste. Par cette critique même, nous avons pu déceler l'idée que G. Marcel se fait du savoir. Le savoir absolu est une contradiction et une illusion. Le savoir lui-même est un construit, il est abstrait, impersonnel, etc.

La conception que G. Marcel se fait du savoir s'éclaire encore davantage par le fait que sa propre critique est conditionnée par l'objet même soumis à la critique. Gabriel Marcel critique l'idéalisme, mais il en est encore tributaire, comme nous le montrerons. Ceci nous fera voir la portée limitée de la critique marcellienne, en ce sens que le savoir critiqué sera en fin de compte l'idéalisme, car il s'agit bien de l'idéalisme (kantien et hégélien) et la structure même de la critique nous donne une autre raison d'affirmer cette limitation que nous avons mentionnée plus haut. La structure idéaliste de la critique marcellienne conditionne directement l'idée qu'il se fait du savoir. Nous allons mentionner et

illustrer quelques grandes artères idéalistes dans lesquelles se meut la pensée de Gabriel Marcel. Le chapitre suivant montrera comment notre auteur s'est défait de ces structures rigides pour constituer son propre mode de penser.

Dans sa jeunesse, Gabriel Marcel a lu Hegel, et ses écrits de jeunesse se ressentent fortement de l'influence du philosophe allemand¹. Ici nous songeons bien sûr à la Pre-mière Partie du Journal Métaphysique, mais aussi à des écrits antérieurs, entre autres les textes qui figurent dans les Fragments philosophiques.

Dans le Manuscrit XII, Gabriel Marcel conçoit le sujet (l'esprit) comme "la source vive du concret"². L'esprit crée la réalité et, ce faisant, se crée lui-même³. C'est l'idée maîtresse du système hégélien que cette autocréation de l'esprit par lui-même par la médiation de l'extériorité. L'extériorité est conçue par Marcel comme moment idéal⁴, et l'esprit ne devient vraiment tel, c'est-à-dire liberté, que par la médiation nécessaire de l'extériorité⁵.

¹ Pour ce qui est des oeuvres de Hegel, nous référons à son ouvrage classique Phénoménologie de l'Esprit, Trad. J. HYPOLITE, Aubier, 1939, 2 tomes. Nous référons aussi à l'excellent ouvrage de J. HYPOLITE: Genèse et structure de la phénoménologie de Hegel, Aubier, 1945, 2 tomes.

² F.P., p. 54. Cf. J. HYPOLITE, op. cit., p. 66.

³ J.M., p. 32.

⁴ Ibidem, p. 108.

⁵ Ibidem, p. 119.

La réalité du monde extérieur se confond avec la légalité⁶, cette même réalité constituant le moyen nécessaire par lequel l'esprit se fait liberté, c'est-à-dire véritablement lui-même⁷.

Cette façon pour Marcel de philosopher est tout ce qu'il y a de plus hégélien. Pour Hegel, l'esprit se pose en s'opposant, d'où l'idée de la médiation nécessaire du négatif, ce dernier devenant positif lorsqu'il est dépassé. Nous retrouvons chez Marcel cette idée du négatif conçu comme positif⁸.

Gabriel Marcel parle souvent de la pensée récupératrice qui va de l'abstrait au concret. La récupération du concret est la préoccupation constante de notre philosophe⁹. Cette façon de procéder se retrouve exactement la même chez le philosophe de Tübingen¹⁰.

L'idée de médiation joue un rôle important chez notre philosophe français comme c'était le cas pour son maître (jusqu'à un certain point) d'outre-Rhin. La pensée est d'abord immédiate, immédiatement présente à elle-même. Elle devient vraiment elle-même en se médiatisant, c'est-à-dire en se donnant des objets comme contenus. Cependant, quelques précisions

⁶ Cf. Kant.

⁷ J.M., p. 120.

⁸ P.S.T., p. 75.

⁹ Réflexion seconde telle que décrite et pratiquée par Marcel.

¹⁰ Cf. J. HYPOLITE, op. cit., p. 66.

s'imposent et pour cela nous citons directement G. Marcel:

{...} nous sommes conduits à nier qu'il soit légitime de concevoir d'abord une pensée pure qui se définirait par des caractères purement internes, pour la rapprocher ensuite d'une façon tout extérieure d'un monde d'extériorité et pour montrer l'impossibilité qu'il y a à ce qu'elle entre en communication avec lui. Ceci rejoint d'ailleurs Hegel "Das rein innerliche ist das rein äusserliche" (cf. toute la Logique de l'Essence). La pensée ne saurait avoir de contenu vraiment interne que si elle se le donne, c'est-à-dire si elle médiatise ce qui lui est donné comme externe - c'est par cette médiatisation du donné qu'elle se médiatise elle-même {...} ¹¹

Marcel rejette l'idée d'une pensée pure comme Hegel en opposition tous deux à Kant.

Pour ce qui est des catégories kantiennees présentes dans la structure mentale de Gabriel Marcel philosophe, il faut mentionner celles, classiques, de l'objet et du sujet. C'est dans une perspective nettement idéaliste que Marcel oppose d'une façon si radicale le sujet et l'objet, tous deux soumis à la critique. Nous avons vu plus haut sa définition de l'objet comme étant ce qui se tient devant moi, sujet connaissant, ce qui est jeté devant moi (ob-jectum-Gegenstand). Devant cette construction de relations rationnelles que devient l'objet, le sujet est aussi désincarné, (déexistentialisé, si l'on peut se permettre ce mot), impersonnel, anonyme, etc.: c'est la pensée en général. Dans une position réaliste, le sujet et l'objet sont distincts sur le plan ontologique, mais ils s'identifient (d'une identité qu'il faut bien préciser)

¹¹ J.M., p. 113.

dans le mystère de la connaissance. Dans l'idéalisme par contre (celui de Kant en particulier), le sujet et l'objet sont distingués sur le plan de l'être, et ils le sont également (ils s'opposent même) sur le plan gnoséologique¹². On retrouve la même attitude, quoique dans un autre contexte, chez Hegel. L'objet, c'est l'extériorité, même si celle-ci n'est qu'un moment idéal¹³. Hegel définit l'objet comme "l'autre en général".

La critique que Marcel fait de l'abstrait nous montre bien aussi les cadres idéalistes dans lesquels elle se situe. L'abstrait, ce n'est pas l'intelligible tiré de l'individuel concret, mais bien plutôt le pur produit de l'entendement constructeur. L'objet n'est qu'un réseau d'abstractions, un ensemble d'arrangements formels qui portent sur des symboles. Ce qu'il importe ici de souligner, c'est que l'abstraction qui caractérise l'objet n'est pas le fruit de l'intelligence abstraite, mais plutôt de l'entendement constructeur, ce qui situe bien la critique marcellienne de l'abstrait sur un terrain idéaliste¹⁴. En effet, si l'on se réfère à Kant, la

¹² Nous renvoyons là-dessus à l'étude de M. de CORTE, La philosophie de Gabriel Marcel, pp. 47-50. Cf. aussi J.-P. BAGOT, op. cit., p. 51.

¹³ Voir là-dessus J. HYPOLITE, op. cit., p. 63, et HEGEL, Phénoménologie de l'Esprit, p. 75.

¹⁴ Il faudrait tenir compte ici des positions plus récentes de G. Marcel sur le concept et sa valeur universelle. Voir à ce sujet R. TROISFONTAINES, De l'existence à l'être, I, p. 115, ainsi que la note (2) en bas de la page. Voir aussi la Préface, pp. 12-13.

chose sensible est donnée à la sensibilité qui lui confère les catégories à priori d'espace et de temps, puis l'entendement s'en empare pour lui octroyer une autre série de catégories¹⁵, pour penser véritablement l'objet et former des concepts.

Un autre point qui situe G. Marcel dans l'idéalisme est sa conception de la vérité comme vérifiable. Et sous cet angle c'est à Kant qu'il se rattache encore. Deux textes complémentaires du Journal nous éclairent là-dessus:

Et il n'y a pas par suite d'objection véritable (et formelle) qu'on puisse opposer à l'idée d'après laquelle la vérifiabilité ferait partie constitutive de la vérité (puisque les conditions de fait et les conditions idéales peuvent être regardées comme distinctes).¹⁶

Le second texte fait le rapprochement de cette conception avec Kant, tout en montrant aussi la différence:

Je remarque qu'au fond l'accord entre le kantisme et ce que je dis là va très loin; en effet ici et là la vérité se définit non pas du tout comme une forme logique mais comme fonction de ce qu'on peut appeler l'expérience possible. Le seul tort de Kant a été de ne pas voir tout ce qu'implique cette position et d'avoir traité les choses en soi comme susceptibles d'une vérité qui ne peut être pour notre pensée, ce qui est contradictoire.¹⁷

¹⁵ Notre intention n'étant pas d'étudier la pensée de Kant, mais celle de G. Marcel, nous renvoyons ici aux chapitres sur La sensibilité et L'entendement dans La critique de la raison pure de Kant.

¹⁶ J.M., p. 29.

¹⁷ Ibidem, p. 30.

Il est à noter que G. Marcel tenait les mêmes propos dans le Manuscrit XIV: "Il n'y a de vérité que de ce qui peut au moins idéalement redevenir actuel, c'est-à-dire redevenir objet d'expérience pour moi, et pour moi en tant que je suis une pensée en général."¹⁸ Ici encore la relation avec le kantisme est on ne peut plus claire.

La conception de l'intelligibilité que G. Marcel expose longuement dans le Journal Métaphysique nous le fait situer dans le courant idéaliste. "L'intelligibilité telle que je la conçois est un rapport dynamique, le rapport de tension par lequel l'esprit se constitue en organisant son monde; elle ne peut être réalisée en dehors de ce rapport."¹⁹ Il découle de cette conception que G. Marcel est obligé de condamner un des fondements du réalisme: "Je me vois obligé de dénier à l'idée d'évidence (c'est-à-dire d'intelligibilité per se) tout contenu philosophique."²⁰

Cependant, si, comme le dit S. Thomas après Aristote: "Intelligibile in actu est intelligens in actu", nous pouvons rapprocher G. Marcel du réalisme lorsqu'il affirme qu'il n'y a pas de différence quelconque entre la pensée même et l'intelligible²¹. Cependant on ne voit pas chez Marcel les caté-

¹⁸ F.P., p. 92.

¹⁹ J.M., p. 104.

²⁰ Ibidem, p. 110.

²¹ Ibidem.

gories d'acte et de puissance de sorte que l'intelligible n'existe que dans et par la pensée, et se confond avec elle à la limite. C'est pourquoi l'intelligible en puissance qui est dans les choses ne peut en aucune façon être appréhendé comme tel, la pensée s'enferme en elle-même: nous sommes dans un bain idéaliste.

La critique marcellienne de l'immédiateté nous donne une raison de plus d'affirmer la structure idéaliste de sa pensée. L'immédiat, ou le plan de l'existence immédiate, "c'est nécessairement celui du fortuit, c'est l'ordre du hasard"²². "Du point de vue de l'existence immédiate rien ne peut être expliqué ou même simplement compris; l'empirisme en tant que philosophie de l'immédiat se détruit lui-même; l'immédiat est l'inverse d'un principe d'intelligibilité."²³ Et plus loin, on retrouve ceci: "Le rapport du gegebensein sur lequel initialement on prétendait tout édifier se révèle totalement dénué de signification intrinsèque [...]"²⁴ L'immédiat, comme on le voit dans ces textes, c'est ce qui n'est que vécu, c'est l'inintelligible, c'est ce qui n'a pas de sens. Ici, nous empruntons les commentaires et critiques de J.-P. Bagot:

²² J.M., p. 3.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

Dans une pensée de type réaliste, la critique de l'immédiateté et l'examen des différents niveaux d'intelligibilité consisteraient dans la constatation que la philosophie, ainsi que toute expérience vraiment humaine, n'apparaissent qu'avec la conscience, et dans l'examen des différentes façons dont un esprit pourrait prendre conscience de la signification de l'expérience vécue. L'immédiat serait alors l'inintelligible pour nous, puisqu'étant ce qui précède la conscience; mais il ne serait pas l'inintelligible absolument[...]"²⁵

G. Marcel est donc idéaliste sur ce point en ce sens qu'il ne fait pas la distinction entre l'inintelligible pour nous et l'inintelligible en soi, enlevant ainsi toute possibilité de signification intrinsèque de l'immédiat, du donné. J.-P. Bagot nous rappelle que la critique marcellienne de l'immédiat correspond à la critique hégélienne du "hic et nunc", dans la Phénoménologie de l'esprit²⁶.

Pour ce qui est de la méthode de G. Marcel, il mentionne lui-même qu'elle s'identifie, au début du Journal, avec celle des néo-hégéliens:

Avant d'examiner la question il me semble qu'il faut d'abord observer que les contradictions ne peuvent certainement pas toujours être pensées comme réconciliées dans l'absolu; les contradictions inhérentes au temps ne pourront être réconciliées que par substitution et non par synthèse; mais alors, si l'on y regarde de près, la méthode néo-hégélienne s'identifie dans ce qu'elle a de concret avec la mienne.²⁷

²⁵ J.-P. BAGOT, Connaissance et amour, p. 30.

²⁶ Ibidem. Voir aussi la note 1 en bas de la page 30, où J.-P. Bagot donne les références exactes dans Hegel et son commentateur J. Hyppolite.

²⁷ J.M., p. 14.

Ce texte nous montre comment G. Marcel s'identifie avec les néo-hégéliens (et nous voyons par là-même ce qui différencie ces derniers de leur maître). Une note de G. Marcel dans la même première partie du Journal nous fournit un autre éclairage:

J'ai défini aujourd'hui ma méthode en disant qu'elle consiste à partir de la position superficielle d'un problème pour en tirer une conclusion négative qui met en relief des termes nouveaux fournissant les éléments d'une position nouvelle (cette fois réelle) qui rend la solution positive possible.²⁸

Nous avons parlé plus haut de la préoccupation de Marcel concernant la récupération du concret, et nous avons dit que Hegel avait le même souci. Pour ce faire, partant de quelque chose de général, de vague, de commun, d'abstrait, le philosophe allemand en montrait les contradictions, la négative, pour en faire jaillir la synthèse positive. Nous voyons que, sous cet aspect, G. Marcel n'est pas loin du grand Hegel.

Enfin, il serait sûrement très intéressant de relever tout ce qu'il y a d'idéalisme dans la pensée du jeune philosophe qu'est G. Marcel à l'époque des Manuscrits et du Journal²⁹, mais notre but n'est pas de faire au complet ce relevé,

²⁸ J.M., p. 55, note 1, en bas de la page.

²⁹ Voir aussi là-dessus, J.M., pp. 23, 27, 58, 65, 79, 92, 112, 114, 115, 118, 122, 124, 125, 126, 261. F.P., pp. 44, 48, 49, 52, 53-54, 67, 69, 92. Il serait bon de mentionner aussi ce que Marcel doit à Bradley (cf. J.M., p. 113), à Schelling, à Hocking, à Bergson, à Platon (cf. J.M., p. 107), à Royce (cf. J.M., pp. 145, 155, 162, 275), etc. Nous n'avons pas fait

mais bien plutôt de montrer qu'elle est sa conception du savoir, et pour cela il est essentiel de voir comment ou avec quelles structures mentales il critique le savoir.

Pour la logique de la compréhension de la pensée de G. Marcel, il s'avère très utile, avant de montrer sa propre façon à lui de concevoir la connaissance, de montrer l'étape intermédiaire, à savoir celle où il se dégage progressivement de l'idéalisme. Cette étape sert de trait d'union entre la critique de l'idéalisme et la constitution par notre auteur de sa propre façon d'envisager le connaître. Cette étape a aussi pour but de faire voir ce dont G. Marcel s'est défait, quelles sont les pièces de la structure idéaliste qu'il a balancées par-dessus bord. Ainsi nous aurons des éléments de plus pour pénétrer dans l'univers gnoséologique de ce grand homme que fut Gabriel Marcel.

d'étude spéciale sur la contribution de chacun des auteurs nommés à la formation de la pensée de G. Marcel. Nous les avons rencontrés sur notre chemin. Bradley et Schelling sont deux néo-hégéliens, l'un anglais, l'autre allemand. Lorsque nous avons parlé hégélianisme, nous avons tout de suite référé au maître, sans pour autant minimiser l'apport original de ceux qui l'ont suivi. Pour ce qui est de la dette encourue par Marcel au sujet de Descartes, (à travers la critique qu'il en fait) elle existe à plusieurs endroits, mentionnons entre autres: J.M., pp. 309, 315, 316.

Chapitre III

DEGAGEMENT DE L'IDEALISME

Dans la Première Partie du Journal Métaphysique, G. Marcel posait la pensée "comme en droit compréhensive de tout"¹. Mais voilà que dans la partie suivante l'être se présente à sa pensée comme résistance: "L'être se définit en somme pour moi comme ce qui ne se laisse pas dissoudre par la dialectique de l'expérience (l'expérience en tant qu'elle se réfléchit elle-même)."² Cependant, l'être semble être conçu ici par Marcel comme de l'ordre du problème puisqu'il affirme le même jour: "C'est ici qu'il faudrait montrer que l'être ne peut pas être une simple limite, il est quelque chose qui doit être possédé"¹."³

Après ce premier pas, G. Marcel dépassera le pur formel de Kant et l'intériorité absolue de Hegel par la caté-

¹ J.M., p. 112.

² Ibidem, p. 179.

³ Ibidem, p. 180.
1. Note de G. Marcel.

gorie de l'épreuve⁴. "Notre activité demande à s'exercer dans du plein. Le bonheur, l'amour, l'inspiration: c'est, je crois, en fonction de telles expériences que le problème de l'être peut se poser de façon intelligible."⁵ Nous voyons poindre ici les chemins par lesquels G. Marcel se débarrassera de l'idéalisme. Les sentiers que notre auteur entend emprunter et la perspective de l'être dans laquelle il se situe désormais laissent dans une ombre de plus en plus sombre les structures kantienne et hégélienne qui l'ont retenu si longtemps.

Le dualisme sujet-objet est dépassé, selon G. Marcel, dans l'activité créatrice. Et il continue dans ces termes:

J'écrivais en somme que toute vision se réfère en dernière analyse à un ordre, à un monde au sein duquel l'être et la pensée coïncident (comme dans une imagination créatrice); je me servais même du mot supraconscience pour désigner cet ordre qui transcende le dualisme du sujet et de l'objet.⁶

Même si Marcel à ce moment-là n'est pas entièrement satisfait par les termes qu'il emploie et l'interprétation à donner de cette supraconscience, il n'en demeure pas moins qu'il commence à explorer des terrains concrets, autres que ceux de l'idéalisme.

Dans un texte assez long que nous nous devons de citer pour l'intelligence de notre propos, nous verrons comment notre

⁴ J.M., pp. 202-203.

⁵ Ibidem, p. 202.

⁶ Ibidem, p. 190.

philosophe français se détache de plus en plus de l'un des grands maîtres de la philosophie qui l'ont inspiré:

Au fond le rationalisme kantien m'est de plus en plus étranger. Ce n'est pas en tant qu'incarnation de la raison qu'un être m'intéresse; comme tel, il n'est tout de même qu'un "lui". Kant a sans doute considérablement exagéré la valeur de l'autonomie comme source de valeurs. Je sais bien qu'il s'est avant tout préoccupé de rechercher ce qui peut être universalisé [...] En reprenant le langage dont je me suis servi précédemment, je dirais volontiers qu'il s'est placé au point de vue technique.⁷

Ce technicien de la pensée qu'était Kant à certains points de vue selon Marcel, devient donc pour ce dernier de plus en plus étranger à ses propres exigences. Et G. Marcel continue son reniement de Kant sur le point de vue de la moralité⁸ et enfin de la pensée en général:

Je demeure persuadé qu'un événement n'est significatif que pour celui qui le vit ou pour ceux qui sont avec lui dans un état de communion et forment avec lui - en quelque sens que ce soit - une Eglise[...] Je retrouve ici le thème central de mes réflexions de 1919; je soutenais déjà à cette époque que du point de vue d'une pensée "en général", la question ne peut même pas se poser, mais qu'elle ne surgit que pour l'individualité recréée dans et par la foi.⁹

L'expérience, l'événement dont il s'agit ici, c'est la mort, le sens de la mort. Les thèmes de communauté, Eglise, foi, apparaissent comme l'au-delà de la pensée en général. G. Marcel

⁷ J.M., p. 207.

⁸ Ibidem, p. 210.

⁹ Ibidem, p. 231.

est au seuil d'une mutation profonde de sa pensée.

ler mai 1920. - Il est manifeste que mon évolution vers le réalisme s'est fortement accentuée au cours de ce dernier mois, bien que je ne puisse en discerner l'exacte portée. Ce réalisme demeure en effet pour moi-même ambigu. J'entrevois cependant tout un travail difficile et nouveau pour repenser, par delà l'idéalisme, des notions que nous avons trop facilement crues périmées. Etat d'anarchie intérieure. Je ne suis même plus capable de poser les problèmes.¹⁰

Cette date constitue, d'après nous, un point tournant dans la pensée de Gabriel Marcel, dans son détachement de l'idéalisme, et positivement, dans son cheminement vers le réalisme, vers l'affirmation du primat absolu de l'existence. C'est le texte capital qui paraît à la fin du Journal, intitulé Existence et objectivité, qui consacrerait cette évolution, cette rude étape que notre auteur a accomplie. Mais la tâche n'est pas terminée pour autant et pour le philosophe itinérant qu'est G. Marcel, il n'est pas question de s'arrêter, la pensée doit continuer d'être pensante (par opposition à la pensée pensée). Et pour ce faire, G. Marcel doit s'assurer d'abord de ses instruments de connaissance que nous développerons dans le prochain chapitre: la sensation, la foi, l'amour, la réflexion seconde. Tels sont, à notre avis, les grands modes de connaître marcelliens qui, en se développant, viennent accroître en profondeur et en extension les dimensions de l'univers gnoséologique de Gabriel Marcel.

¹⁰ J.M., p. 232.

Chapitre IV

LES MODES DE CONNAITRE MARCELLIENS

C'est surtout vers la deuxième moitié de la deuxième partie du Journal Métaphysique que G. Marcel élaborera les lignes fondamentales de sa pensée concrète avec ses réflexions sur le corps, la sensation, l'amour, la foi, l'invocation, le toi, l'existence, etc. De ces thèmes, cependant, nous ne retiendrons que ceux qui ont rapport directement avec la connaissance, c'est-à-dire ceux que nous avons mentionnés à la fin du chapitre précédent. Nous montrerons brièvement, à travers les réflexions de G. Marcel sur la sensation, la foi, l'amour, la réflexion à la deuxième puissance, comment notre auteur élabore une théorie anti-rationaliste de la connaissance avec le primat donné au sentir et à l'amour (la foi). Comme le mentionne l'Introduction de notre thèse, nous n'entendons pas ici présenter une analyse des plus approfondies des modes de connaître marcelliens, ou plutôt, comme il le mentionne lui-même, des niveaux d'intelligibilité, mais seulement en donner une idée la plus claire et la plus complète possible pour les besoins de notre thèse.

La sensation

La sensation est la pierre d'achoppement de toutes les philosophies. Chacune y bute, certaines l'escamotent, d'autres l'interprètent mal ou à moitié, d'autres enfin, comme G. Marcel, s'aventurent dedans pour en percer le profond mystère. La sensation a retenu longuement, et à des intervalles différents, la pensée de G. Marcel. Et il faut dire que, sur ce point, il a trouvé un ensemble de détails d'une assez grande originalité.

Qu'est-ce que sentir? "C'est être affecté d'une certaine manière"¹.

Il est évident que, pour celui qui cherche à concilier la représentation naïve et réaliste du sens commun avec l'interprétation mécaniste que la science donne de la sensation, il faut bien admettre entre l'objet et nous une communication du même type que celle qui relie deux bureaux télégraphiques ou deux postes de sans-fil. Mais ceci a-t-il un sens? non, précisément parce qu'une sensation est une affection, non un renseignement.²

Nous nous trompons donc lorsque nous voulons interpréter la sensation d'une façon objective (sous le mode d'un objet quelconque) ou rationaliste. La sensation n'est pas un signe non plus, car elle ne peut être telle qu'en fonction d'un objet, c'est-à-dire lorsqu'elle devient référence. "Or le

¹ J.M., p. 185.

² Ibidem.

propre de la sensation est précisément de ne pas être rapportée"³.

La sensation peut-elle alors être regardée comme un message quelconque? "La question est de même ordre que celle de la valeur instrumentale du corps. Tout message suppose une sensation; la sensation ne peut pas plus être traitée comme un message que le corps ne peut l'être comme simple instrument."⁴ La sensation n'est donc pas un message. Ce n'est pas une communication non plus, car "toute communication suppose un mode du sentir"⁵. Il semblerait donc ici que le sentir est immédiat. Mais s'il est tel, "comment se fait-il que tout se passe comme si des médiations le conditionnaient? et d'autre part comment ne pas comparer la cécité à l'interruption d'un courant, d'un circuit? La sensation apparaît comme liée au fonctionnement normal d'un appareil."⁶ Or cette apparence n'est telle que si l'on considère le corps comme un instrument, à la limite un instrument absolu. Mais de ce point de vue la sensation se définit par rapport à un objet. Cependant, et ceci est capital dans l'argumentation de Gabriel Marcel: "Sentir n'est pas recevoir, mais participer immédiatement."⁷ Voilà, la solution semble être trouvée, la sensation

³ J.M., p. 185.

⁴ Ibidem, p. 250.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, pp. 250-251.

⁷ Ibidem, p. 251.

définie comme participation immédiate semble bien la rendre intelligible. Mais une difficulté subsiste: on ne peut s'empêcher de penser la sensation comme médiation, comme communication. Nous y reviendrons.

Si la sensation n'est pas un renseignement, ni une référence, ni un signe, ni un message, et si en la définissant comme participation immédiate elle apparaît antinomique, ne pourrait-on pas essayer de la définir comme une traduction?

Que se passe-t-il quand je traduis? Disons en deux mots que je substitue un certain groupe de données objectives à un autre groupe de données objectives [...] Mais il est facile de voir qu'il ne peut rien se passer de tel dans le cas qui nous occupe [...] il n'y a aucun sens à traiter la sensation comme une traduction; elle est à proprement parler immédiate [...] Elle est à la base de toute interprétation[...] ⁸.

La sensation est donc une fois de plus affirmée comme immédiate. Cependant si je rapporte la sensation à l'objet, et c'est une exigence de l'action⁹, il faut bien que je sorte de l'immédiat. A ce point de vue, c'est-à-dire lorsque je repère des objets, il faut que je traite les sensations comme des messages, et ceci paraît "radicalement absurde"¹⁰. Et ici nous rejoignons ce que nous avons mentionné plus haut, c'est que la sensation se présente comme antinomique:

⁸ J.M., pp. 269-270.

⁹ Ibidem, p. 270.

¹⁰ Ibidem.

Il est donc inévitable que je sois conduit à envisager la sensation de deux points de vue contradictoires et incompatibles. Il y a un sens où il est vrai de dire que la sensation est immédiate, il y a un autre sens où je suis forcément amené à la considérer comme un message émis, transmis et susceptible d'être intercepté.¹¹

Gabriel Marcel dépasse ici le point de vue rationaliste en ce sens qu'après avoir critiqué différentes façons de concevoir la sensation comme objective, il la considère comme la condition de toute représentation objective et enfin il englobe le point de vue rationaliste lui-même¹².

La foi

Disons d'abord que la foi s'apparente à la sensation en ce sens que, en tant qu'immédiate, toutes deux sont infail-
libles¹³. Et pour situer la foi par rapport au savoir, elle est transcendante à tout savoir¹⁴. Ceci est bien vite dit. Allons un peu plus en profondeur.

La foi n'est pas un savoir inférieur ou dégradé, elle n'est pas un savoir du tout, elle n'est pas de l'ordre du savoir, elle le transcende absolument:

¹¹ J.M., p. 270.

¹² Voir aussi J.M., pp. 317-318, 236, 225. M.E. I., pp. 121, 122, 123, 124, 127. E.P.C., pp. 41-44.

¹³ J.M., p. 131.

¹⁴ Ibidem, p. 33.

Il faut en effet se défaire de l'idée qu'il y a entre la foi et le savoir la même relation qu'entre la probabilité et la certitude. La foi n'est pas l'acte par lequel nous approximons un jugement d'existence qui ne peut pas se formuler comme tel (cela en vertu de la finitude de notre nature). La foi ne peut se justifier qu'à condition d'être transcendante au savoir [...] ¹⁵

La foi, qui est transcendante au savoir, n'est pas distincte de la réalité sur laquelle elle porte, mais ne se réduit pas non plus à un pur état psychologique:

[...] il est bien entendu que la foi dont il s'agit ici ne doit pas être un état psychologique, mais il faut aussi comprendre que la foi ne peut pas être pensée comme forme, mais comme liée à une réalité [...] Il s'agit en effet de penser une affirmation (puisque nous parlons de la foi), mais une affirmation qui ne peut pas et ne doit pas être dissociée de cela même sur quoi elle porte. Dans la mesure où la foi est niée au profit de ce qu'elle affirme (qui est alors traité comme un objet) elle se convertit en pensée théorique et se supprime.¹⁶

La foi donc, en tant que transcendante, est atteinte d'une réalité transcendante: "Penser la foi, c'est donc penser la foi en Dieu."¹⁷ Cet acte de foi se situe au-delà du subjectivisme et du réalisme, comme il le déclare lui-même¹⁸, chacun mettant l'accent sur un aspect différent.

Un point important à souligner ici, aux yeux de Gabriel Marcel, c'est que le sujet ne joue pas le même rôle dans le

¹⁵ J.M., p. 33.

¹⁶ Ibidem, p. 39.

¹⁷ Ibidem, p. 40.

¹⁸ Ibidem, pp. 39-40.

je pense et dans le je crois. Le moi du je pense est universel: "En tant que je pense, je suis universel, et, si la science se suspend au cogito, c'est précisément en vertu de cette universalité inhérente au moi pensant."¹⁹ Le je crois (la religion) n'est pas non plus un "échafaudage sentimental et tout subjectif"²⁰. Le sujet de la foi doit être concret, affirme G. Marcel. Et voici le terme de ses réflexions sur la foi, sur le je crois:

La foi apparaît, d'une façon encore grossière, comme l'acte par lequel une pensée se niant elle-même comme sujet fixé et existant se reconstruit elle-même comme sujet (voulu et créé) par la participation à Dieu (qui semble se définir comme le médium mystérieux de cette recreation).²¹

G. Marcel affirme un peu plus loin que "la foi se nierait en se convertissant en certitude"²², puisque ce serait la ramener dans le domaine de la pensée, de l'universalité, de l'objectif.

Après avoir situé la foi par rapport au savoir, Gabriel Marcel l'envisage en elle-même:

¹⁹ J.M., p. 41.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, pp. 41-42.

²² Ibidem, p. 42.

La foi n'est pas une hypothèse, et ceci est capital. La foi est l'acte par lequel l'esprit comble le vide entre le moi pensant et le moi empirique en affirmant leur liaison transcendante; ou plutôt la foi est l'acte par lequel l'esprit se fait, l'esprit et non plus le sujet pensant, l'esprit réalité vivante et active.²³

G. Marcel disait plus avant dans le Journal que le sujet de la foi devrait être concret, eh bien! le voilà ce sujet concret, c'est l'esprit. La foi requiert une individualité comme son pivot (par opposition à la pensée en général de la science), et cette individualité se crée par la liberté de l'esprit qui veut, qui affirme l'unité transcendante du moi pensant et du moi empirique²⁴. "L'esprit [...] ne se crée comme esprit que par la foi en Dieu."²⁵

Or ici une grave difficulté se pose: est-ce que la réalité divine ne dépend pas de l'acte qui la pense?²⁶ G. Marcel résout la difficulté en reprenant les termes mêmes dans lesquels elle se pose:

L'esprit, avons-nous dit, ne se crée comme esprit que par la foi en Dieu. Mais cette foi en Dieu se ramène à l'affirmation qu'il est lui-même conditionné par Dieu, c'est-à-dire à l'affirmation de la paternité divine. C'est-à-dire que l'esprit pose Dieu comme le posant. Dira-t-on qu'il y a là une pure illusion, une sorte de jeu phénoménal de la réflexion, et qui en réalité se réduit à la position de l'esprit par lui-même?²⁷

²³ J.M., p. 45.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, p. 46.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

Gabriel Marcel résout la difficulté en disant que, dans l'ordre de l'esprit, la distinction de l'apparence et de la réalité ne peut subsister car "elle se supprime au sein de l'acte de foi"²⁸.

Une autre difficulté se présente à notre philosophe itinérant: comment "concilier le fait qu'il y a des affirmations objectives dans l'ordre religieux - et que par là le dualisme de l'apparence et de la réalité risque de s'y réintroduire - avec le fait que par sa nature même l'ordre religieux exclut ce dualisme"²⁹, ou en d'autres termes, comment concilier la pluralité des religions avec la foi? Voici la réponse de notre auteur là-dessus:

La pluralité des religions n'apparaît comme existante qu'à la pensée réfléchissante, qui ne s'est pas encore élevée à la foi, pour qui la foi reste un objet extérieur. Au point de vue de la foi il n'y a, il ne peut y avoir qu'une religion.³⁰

Il est bien entendu que pour comprendre cette dernière affirmation il faut absolument se situer sur le plan de la foi, plan supérieur à toute autre intelligibilité. L'historien de la croyance, en tant que tel, ne peut d'aucune façon atteindre cette foi, puisqu'il la nie³¹.

²⁸ J.M., p. 46.

²⁹ Ibidem, p. 48.

³⁰ Ibidem, p. 50.

³¹ Ibidem, p. 51.

Dans un autre ordre d'idées, G. Marcel affirme qu'il y a entre la foi et l'amour une connexion indissoluble: "Imaginons [...] que cette ambiguïté disparaisse, que le toi ne soit plus qu'un toi: le doute, le reniement dans cette mesure deviennent impossibles, le crédit n'est plus accordé sous réserve de vérification, il est ouvert sans conditions."³² Il n'y a donc possibilité de reniement que si le toi devient un lui. Dans la charité, l'amour, il y a nécessairement ouverture, croyance au sens fort du mot, adhésion à l'être de l'autre. Dans cette perspective, celle de l'amour, il n'y a donc pas de place pour l'infidélité, l'amour impliquant la foi. Nous traiterons plus à fond de l'amour tel que l'entend G. Marcel dans le prochain chapitre.

Nous terminerons ce bref exposé sur la foi par un texte qui résume assez bien, à notre sens, la position de notre auteur sur ce sujet:

La foi est tout ensemble une mort et une naissance: c'est la naissance à cette vie de la pensée (qui n'est pas intellectuelle et qui est la religion) et la mort par rapport à cet ordre du savoir où la pensée ne peut se concevoir que comme objet, on dirait presque comme chose.³³

³² J.M., p. 275.

³³ F.P., p. 94.

Bien que ce texte soit antérieur à ceux cités précédemment, nous avons trouvé opportun de le citer à la fin de notre étude sur la foi, car elle cristallise à notre sens la pensée de Marcel sur ce sujet: elle manifeste bien l'opposition radicale du savoir et de la foi et la transcendance de celle-ci sur celui-là³⁴.

L'amour

Pour faire le lien avec ce qui précède, nous avons trouvé un texte de G. Marcel qui montre que le sujet de la foi doit être un concret, un acte, un acte qui se définit comme amour:

Le sujet de la foi ne peut être que l'individualité qui s'affirme dans l'amour et ne saurait être hors de lui. L'amour, bien loin d'être, comme une analyse superficielle pourrait le faire croire, le produit de la foi en est la condition nécessaire.³⁵

³⁴ Nous sommes conscient du survol de notre étude sur la foi dans la pensée de Marcel. La foi tient en effet une place très importante dans sa pensée. Vu la limitation que nous impose notre thèse, nous renvoyons pour compléter, aux textes suivants: J.M., pp. 68-70, 182-184, 216, 228, 54, 60, 68, 70, 71-73, 77, 85-86, 97. Fragments philosophiques: pp. 64-65, 67, 71, 93-115. Théorie de la participation, 1913-1914, (Manuscrit XVIII). Nous renvoyons aussi à l'étude de J.-P. BAGOT, Connaissance et amour, pp. 56, 57-60, 60-64, 64-65, 66-69, 110-115; G. MARCEL, Essai de philosophie concrète, pp. 12, 221-222, 252, 253. Le Tome II du volume de R. TROIS-FONTAINES porte presque exclusivement sur la foi et ses diverses expressions.

³⁵ F.P., p. 97.

L'amour ne peut en aucune façon être posé comme objet car, ce faisant, il se nie lui-même comme tel. L'individualité qui se réalise dans l'amour transcende d'emblée le savoir car:

L'amour est essentiellement l'acte d'une liberté qui en affirme une autre³⁶ et qui n'est liberté que par cette affirmation même.³⁶

L'amour est donc créateur, de soi comme liberté, de l'autre comme individualité également libre. De plus, "il n'y a [...] pas de fondement objectif à l'amour; penser autrement c'est l'intellectualiser, c'est retomber dans la métaphysique du savoir pur"³⁷. Positivement il faut donc dire que "l'amour ne peut se fonder que comme acte"³⁸, comme l'acte dont nous avons parlé plus haut.

Nous irons voir maintenant ce que dit G. Marcel de l'amour dans le Journal. Le Manuscrit XVIII nous donnait les premières réflexions du jeune philosophe sur l'amour dans le cadre de sa théorie de la participation et de ses réflexions sur la foi. Le Journal nous livre d'autres aspects intéressants et importants sur ce sujet capital.

G. Marcel présentait l'amour comme la condition nécessaire de la foi. Il complète ici sa pensée:

³⁶ F.P., p. 97.

³⁷ Ibidem, pp. 98-99.

³⁸ Ibidem, p. 99.

J'ai dit ailleurs que l'amour est la condition de la foi, et en un sens, cela est vrai. Mais ce n'est là qu'un aspect. Je crois qu'en réalité l'amour et la foi ne peuvent et ne doivent pas être dissociés. Lorsque la foi cesse d'être amour, elle se fige en une croyance objective à une puissance plus ou moins physiquement conçue; et d'autre part, l'amour qui n'est pas la foi [...] n'est qu'une sorte de jeu abstrait.³⁹

Dans le texte qui va suivre, c'est une autre mise au point que fait G. Marcel par rapport à l'affirmation que l'amour crée son objet⁴⁰. Il précise en même temps dans ce texte les rapports de l'amour et de la connaissance, ce qui est très important pour notre étude. Nous nous permettrons donc de citer cet extrait assez long:

[...] l'individualité réelle se définit essentiellement dans l'amour [...] Et par là apparaît mieux le sens de ce que j'ai dit autrefois lorsque j'ai affirmé que l'amour crée son objet. Ceci ne doit pas être entendu en un sens superficiellement subjectiviste ou solipside. La réalité de l'être aimé est essentielle dans l'amour; il n'y a pas une vérité (subjective) de l'amour qui serait transcendante à cette réalité[...] cette réalité de l'aimé ne peut être maintenue que parce qu'elle est posée par l'amour comme transcendante à toute explication, à toute réduction.⁴¹

Ainsi, pour continuer avec notre auteur, "l'amour est la négation de la connaissance"⁴², mais il ne faut pas conclure de cette affirmation que l'amour est aveugle, ce qui est un non-

³⁹ J.M., p. 58.

⁴⁰ F.P., p. 97.

⁴¹ J.M., p. 63.

⁴² Ibidem.

sens. En effet, "l'amour n'est plus rien, du moment où il se dissocie sciemment de la connaissance"⁴³ car, à ce moment, il n'est plus lui-même "qu'une connaissance illusoire et volontairement idéalisée"⁴⁴. L'amour doit cependant s'apparaître comme une connaissance parfaite, il doit même être une connaissance parfaite. Ainsi, l'amour se définit en définitive "comme au-delà de toute connaissance"^{44a} au sens restreint du terme, c'est-à-dire en tant que la connaissance s'identifie avec le savoir objectif, mais il est une connaissance en un sens plus large, et en ce sens on peut dire que l'amour est une connaissance au-delà de toute connaissance. Le texte suivant, croyons-nous, éclairera davantage cette "notion" de l'amour:

L'amour ne s'adresse donc pas à ce que l'aimé est en soi si par ce qui est en soi on entend une essence. Tout au contraire. L'amour porte sur ce qui est au-delà de l'essence, j'ai dit déjà que l'amour est l'acte par lequel une pensée se fait libre en pensant une liberté. L'amour en ce sens va au-delà de tout jugement possible, car le jugement ne peut porter que sur l'essence; et l'amour est la négation même de l'essence[...] ⁴⁵

Cet amour qui est la négation de l'essence⁴⁶, qui est

⁴³ J.M., p. 63.

⁴⁴ Ibidem.

^{44a} Ibidem.

⁴⁵ Ibidem, p. 64.

⁴⁶ Il faut comprendre ce terme dans le contexte rationaliste auquel s'oppose G. Marcel. L'essence, c'est la chose en soi, ce qui peut devenir objet de connaissance pour une pensée en général. Il ne s'agit certainement pas de l'essence au sens réaliste.

au-delà de tout jugement possible, qui ne porte que sur l'unique⁴⁷, se présente comme un changement de centre. "Il n'y a amour que là où il y a renouvellement absolu, et même renaissance. L'amour c'est la vie qui se décentre, qui change de centre."⁴⁸ G. Marcel reprend la même idée un peu plus loin, mais cette fois à propos de la conversion, par l'intermédiaire d'une comparaison avec la musique. G. Marcel raconte qu'il lui est arrivé souvent d'opposer une oeuvre qu'il peut goûter immédiatement parce qu'elle entre dans des schèmes habituels à une oeuvre qu'il ne goûtera que plus tard et pour laquelle il sera obligé d'inventer des catégories nouvelles:

[...] elle devient un centre qui m'impose un regroupement de moi-même. Là est tout le mystère de la conversion¹. A l'origine de l'amour il y a une expérience analogue; un X que je ne qualifie pas pour l'instant m'impose une sorte de désarticulation préalable de moi-même, et c'est pour cela qu'aimer, c'est en un sens inévitablement souffrir.⁴⁹

Il faut reprendre ici les relations entre l'amour et la connaissance⁵⁰. En se plaçant du point de vue épistémologique, G. Marcel en arrive aux constatations suivantes:

⁴⁷ J.M., p. 135.

⁴⁸ Ibidem, p. 217.

1. Note de G. Marcel.

⁴⁹ J.M., p. 228.

⁵⁰ Pour une étude détaillée de ce point, nous renvoyons à l'excellente étude de J.-P. BAGOT, Connaissance et amour, op. cit.

... Plus je vais et plus je suis frappé de ce fait que les préoccupations épistémologiques tendent à mettre l'esprit hors d'état de résoudre et même de poser le problème de l'amour. La théorie de la connaissance en effet se propose essentiellement à la fois de définir et de fonder l'objectivité [...] l'amour apparaît presque inévitablement comme une certaine attitude contingente adoptée par le sujet en face de l'objet.⁵¹

Il s'agit donc de remettre en question les présupposés de l'épistémologie pour s'apercevoir de l'aspect réducteur de ses postulats⁵². En revanche, G. Marcel affirmera que l'amour porte sur l'être, et non pas sur l'idée de l'être⁵³, et il accorde la priorité absolue à l'amour:

L'amour, en tant que distinct du désir, qu'opposé au désir, que subordination de soi à une réalité supérieure - cette réalité qui est au fond de moi plus moi-même que moi-même - en tant que rupture de la tension qui lie le même à l'autre, est à mes yeux ce qu'on pourrait appeler la donnée ontologique essentielle; et je pense [...] que l'ontologie ne sortira de l'ornière scolastique qu'à condition de prendre elle-même une pleine conscience de cette priorité absolue.⁵⁴

La connaissance se présente comme objective et objectivante, l'amour est la négation de toute connaissance et il est aussi connaissance, l'amour vient d'être affecté d'une priorité absolue, comment concilier tous ces aspects en apparence contradictoires? "Pour moi, affirme G. Marcel, l'être n'est vraiment immanent qu'à la pensée aimante, et non pas au juge-

⁵¹ J.M., p. 294.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem, p. 218.

⁵⁴ E.A., p. 244.

ment qui porte sur lui"⁵⁵. Ici on peut faire deux remarques: premièrement, c'est qu'il y a comme pénétration de la pensée et de l'amour dans l'acte qui porte sur la saisie de l'être; deuxièmement, il n'y a pas de jugement objectif qui porte sur l'être (jugement objectif pris au sens restrictif mentionné plus haut dans notre étude). Nous éclairerons davantage ces rapports entre la connaissance et l'amour par le texte suivant de G. Marcel:

Entre l'amour et l'intelligence, il ne peut pas y avoir de divorce véritable. Ce divorce ne se consomme que là où l'intelligence se dégrade et [...] se cérébralise, et bien entendu là où l'amour se réduit à l'appétit charnel [...] là où l'amour d'une part, l'intelligence de l'autre, sont élevés à leur plus haute expression, ils ne peuvent pas ne pas se rencontrer; ne parlons pas ici d'identité, car il ne saurait y avoir d'identité qu'entre des abstractions; or l'intelligence et l'amour sont ce qu'il y a au monde de plus concret [...]

L'acte d'appréhension de l'être, ou de participation à l'être, est donc un acte complexe où l'intelligence et l'amour entrent en jeu sans s'identifier, mais sans pour autant être complètement différents. Pour ce qui est de la priorité de la connaissance par rapport à l'amour ou de l'amour par rapport à la connaissance, nous n'avons pas trouvé plus opportun qu'un extrait de l'analyse de J.-P. Bagot sur ce sujet:

⁵⁵ J.M., p. 161.

⁵⁶ H.C.H., p. 13.

La connaissance, fût-elle devenue parfaite dans la contemplation directe de cet être que la philosophie n'aperçoit jamais qu'à travers le voile des êtres, ne se laisse jamais dissocier de sa genèse; c'est le degré de notre ouverture, notre capacité d'aimer, qui décide ce que peut être notre vision; et la connaissance ne peut se faire amour que dans la mesure où l'amour la sous-tend déjà. Mais réciproquement l'amour, au moment même où il paraît être recherche d'une réalité absente, est déjà réponse à une lumière, de telle sorte que la connaissance est déjà en lui, lui donnant son sens et sa réalité.⁵⁷

Par là nous sommes conduits au mystère, à la présence qui est notre fondement, à l'être qui se présente comme transcendant et immanent à nous-mêmes. Cet être apparaît comme lumière et amour, c'est-à-dire comme synthèse de cette double activité qui se trouve en nous et qui prend tout son sens dans l'unité de l'être.

Cet être auquel nous participons par l'amour et dans la lumière duquel nous baignons par la pensée pourra toujours être appréhendé plus profondément par cette même pensée, ou plus précisément par cette activité de l'esprit que G. Marcel appelle la réflexion seconde, activité que nous allons maintenant étudier pour compléter l'univers gnoséologique de notre auteur.

La réflexion seconde

Jusqu'ici nous n'avons traité que des modes de connaissance immédiats, à savoir la sensation, la foi et l'amour.

⁵⁷ J.-P. BAGOT, op. cit., p. 232.

Ces approches de l'être, pour valables qu'elles soient, sont encore, à strictement parler, en elles-mêmes, infra-philosophiques. Pour ce qui est de la connaissance objective, nous avons vu les critiques que G. Marcel lui a adressées. Est-ce que nous devons demeurer dans la sphère de l'immédiat ou bien faire un compromis quelconque avec l'objectivité?

La solution se trouve ni dans l'une ni dans l'autre des deux parties de cette alternative, mais plutôt dans un dépassement de l'objectivité pour récupérer le concret, l'immédiat, mais cette fois enrichi de tous les apports de la réflexion. Voilà le mot lâché! Le seul instrument que possède le philosophe en tant que tel, c'est la réflexion. Il ne s'agit pas pour le philosophe, comme nous l'avons dit, d'un retour à l'immédiat qui signifierait la suppression de la pensée. Il s'agira plutôt "d'une reprise du vécu à un niveau supérieur"⁵⁸, mais cette reprise ne devra pas cesser de "s'alimenter à la source infraréflexive qui la précédait"⁵⁹. Il ne sera pas question pour le philosophe de s'évader par en haut non plus, c'est-à-dire de dériver vers la mystique. Cependant "la réflexion elle-même peut se présenter à des niveaux variables: il y a une réflexion primaire, et il y en

⁵⁸ J.-P. BAGOT, op. cit., p. 183.

⁵⁹ Ibidem.

a une autre que j'appellerai réflexion seconde"⁶⁰.

La réflexion primaire est celle qui est dirigée vers l'objet. Elle analyse, dissout l'être sur lequel elle s'oriente. C'est elle qui manifeste le règne de l'entendement. C'est par elle que la conscience peut avoir une prise "sur les objets qu'elle maîtrise et prétend gérer comme un avoir"⁶¹. La réflexion primaire détache l'un de l'autre le sujet et l'objet et, les deux, de l'existence. C'est encore elle "qui cherche dans le sujet impersonnel les conditions à priori de validité de la connaissance objective"⁶². Cependant il ne faut pas sous-estimer son rôle dans l'élaboration des sciences et de la technique. Là elle s'avère nécessaire. Ce qui est toutefois important et même essentiel de noter, c'est qu'elle n'est pas le dernier mot de la pensée. La réflexion possède en elle-même les pouvoirs de son propre dépassement.

La réflexion à la seconde puissance vient s'exercer à partir de la réflexion primaire:

[...] cette réflexion du second degré ou à la deuxième puissance, cette réflexion s'exerçant sur une réflexion initiale, est à mes yeux la philosophie elle-même dans son effort spécifique pour restaurer le concert [sic] par-delà les déterminations disjointes ou désarticulées de la pensée abstraite[...] ⁶³

⁶⁰ M.E.I., p. 97.

⁶¹ P. RICOEUR, Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, éd. du Temps présent, Paris (1947), p. 80.

⁶² P. RICOEUR, op. cit., p. 80.

⁶³ E.P.C., pp. 38-39.

Une chose importante à mentionner ici: cette réflexion seconde, G. Marcel la conçoit comme la philosophie elle-même. Ceci vient justifier ce que nous disions plus haut. Notre auteur exprime sur un autre ton la même idée dans le passage suivant:

[...] le caractère distinctif de la pensée philosophique telle que je la conçois, après beaucoup d'autres, consiste en ce qu'elle ne se développe pas seulement vers l'objet dont elle prétend découvrir la nature, mais qu'elle est en même temps à l'écoute d'un certain chant qui monte d'elle-même à mesure qu'elle accomplit son travail.⁶⁴

Ce texte ajoute au précédent le fait que G. Marcel semble faire un plus grand crédit au savoir objectif. Ceci signifie que les deux réflexions, primaire et seconde, ne sont pas deux réalités différentes, mais deux modes différents d'opération d'une même faculté. Loin de s'opposer, elles se complètent, si nous interprétons bien la pensée de notre auteur. La réflexion seconde a pour rôle de restaurer l'unité que la réflexion primaire a disjointe⁶⁵. La réflexion seconde est donc celle qui a pour but, en retrouvant le concret, de nous faire participer aux êtres et à l'être⁶⁶.

⁶⁴ M.E.I., p. 91.

⁶⁵ Ibidem, p. 108.

⁶⁶ La réflexion seconde étant une notion charnière dans la pensée de G. Marcel, nous en reparlerons en la mettant en relation avec la notion de mystère. Nous ouvrirons par là une autre perspective qui pourrait continuer notre thèse. Voir là-dessus notre Appendice à la fin.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

Dans la critique que G. Marcel fait du savoir, ce dernier apparaît comme abstrait, construit, objectif, vérifiable, spectacle, dépersonnalisant, comme ordre de la légalité, comme ensemble des réponses possibles, comme avoir, comme enchaînement mécanique de notions, etc.

Par opposition à ce savoir, notre philosophe nous présente une façon tout à fait autre d'envisager la connaissance. La sensation est une participation immédiate, elle me manifeste comme être incarné. L'amour me fait atteindre un toi, il crée des relations de sujet à sujet, il me révèle une présence à travers l'invocation. Quant à la foi, elle est atteinte d'une réalité transcendante, elle dépasse tout savoir. Pour ce qui est de la réflexion seconde, c'est à travers elle en définitive que nous atteindrons l'être.

Tout ce qui vient d'être dit concernant le savoir et la connaissance de type marcellien, constitue, à notre avis, l'univers gnoséologique de notre auteur, et c'est de ce même univers que découlera sa critique de la technique, comme nous le montrerons dans la partie suivante.

DEUXIEME PARTIE

CRITIQUE DE LA TECHNIQUE
COMME DECOULANT DE SON UNIVERS GNOSEOLOGIQUE

INTRODUCTION

G. Marcel a renoncé, dès le tout début de sa carrière philosophique, à constituer un système de sa philosophie et une bonne partie de ses réflexions sont justement axées sur le refus du système et du systématique. Cependant, G. Marcel n'a pas sacrifié la rigueur de pensée pour autant. En effet ses analyses phénoménologiques sont sans cesse reprises et approfondies. Le sens des nuances les plus subtiles ne manque pas non plus à ce grand penseur.

Or si nous avons tenu ce préambule, c'est pour montrer que notre thèse est une hypothèse¹ au fond, car G. Marcel n'a jamais présenté d'une façon systématique sa critique du savoir et sa propre "théorie de la connaissance", pour enfin montrer ce qui découle de cette critique et de ces modes de savoir (marcelliens) dans sa conception de la technique.

Nous avons donc procédé par regroupements de certains thèmes en opposant, d'une part, une caractéristique du savoir que nous avons trouvée dans sa critique, à une caractéristique de ses propres modes de connaître, d'autre part. Et c'est

¹ Hypothèse dans le sens de plan de recherche, recherche de liens organiques entre différents thèmes.

de cette opposition que nous avons fait ressortir tel aspect de la technique. Les thèmes que nous avons opposés ne sont pas arbitraires. Nous avons pris ceux qui étaient l'envers l'un de l'autre pour montrer que la critique de la technique est la suite logique de la critique du savoir, et que la technique en fait, existentiellement, est à l'opposé de l'amour, de la disponibilité, de la participation, etc.

Les thèmes que nous avons opposés auraient pu être regroupés autrement, mais nous pensons que nos illustrations justifieront notre arrangement de ces thèmes.

Un autre fait à mentionner pour l'intelligibilité de cette deuxième partie, c'est que nous n'avons pas opposé l'une ou l'autre caractéristique du savoir à la sensation, une autre à l'amour, une troisième à la foi et enfin une dernière à la réflexion seconde. Nous avons préféré, quand la situation s'y prêtait, regrouper ces modes de connaître marcelliens sous un thème plus générique (que nous trouvons d'ailleurs chez Marcel), par exemple nous pouvons regrouper tous les thèmes relatifs à la connaissance chez Marcel sous la rubrique "participation". Cette façon de procéder s'avérerait plus utilisable pour les fins de notre travail.

Nous avons donc, après études et confrontations minutieuses, regroupé nos thèmes de la façon suivante: savoir objectivant et incarnation; savoir objectif et intersubjec-

tivité; savoir abstrait et participation; savoir impersonnel et réflexion seconde. De ces oppositions découleront les diverses critiques adressées par Marcel à la technique.

Chapitre I

SAVOIR OBJECTIVANT ET INCARNATION

Le savoir objectivant est celui qui considère tout en tant que réduit ou pouvant être réduit à un objet, c'est-à-dire comme jeté devant le sujet¹. C'est aussi celui qui me réduit à un objet, un pur devant moi ou un pur devant l'autre. Je ne suis considéré que dans ma réalité générale, (c'est-à-dire par les caractères généraux qu'il y a en moi). Je suis ainsi abstrait de ma véritable réalité qui est une réalité incarnée, un esprit lié à un corps.

"L'incarnation - donnée centrale de la métaphysique. L'incarnation, situation d'un être qui s'apparaît comme lié à un corps. Donnée non-transparente à elle-même: opposition au cogito."²

Si je fais abstraction de l'indice propre à mon corps - en tant qu'il est mon corps - si je le considère comme un corps parmi d'autres corps en nombre

¹ M.E. I., p. 55.

² E.A., pp. 11-12.

illimité, je serai amené à le traiter comme un objet, comme présentant les caractères fondamentaux par lesquels l'objectivité se définit.³

Voilà où l'on est conduit lorsqu'on se place en dehors de notre situation d'être incarné, c'est-à-dire lorsqu'on se réfugie dans un sujet abstrait qui, détaché du monde, le reconstruit comme objet. De ce point de vue, "je ne pense véritablement l'objet que dans la mesure où j'affirme que je ne compte pas pour lui, qu'il ne tient pas compte de moi."⁴ Pour préciser davantage le genre de savoir qui s'oppose à l'incarnation, G. Marcel ajoute:

[...] plus je mettrai l'accent sur cette objectivité des choses, en coupant le cordon ombilical qui les relie à mon existence, à ce que j'ai appelé ma présence organo-psychique à moi-même, - plus j'affirmerai l'indépendance du monde par rapport à moi, sa radicale indifférence à ma destinée, à mes fins propres, - plus ce monde ainsi proclamé seul réel se convertira en un spectacle senti comme illusoire, un immense film documentaire offert à ma curiosité [...]⁵

Pour résumer nos propos sur l'opposition: savoir objectivant-incarnation, le premier se présente comme ne tenant pas compte de moi, comme me réduisant à un objet, la seconde se présente pour sa part comme ma situation fondamentale en tant que pensée pensante engagée dans un corps sentant⁶. L'incarnation,

³ E.P.C., p. 35.

⁴ Ibidem, pp. 35-36.

⁵ Ibidem, p. 36.

⁶ J.M., p. 261; E.A., pp. 11-12; E.P.C., pp. 34-37.

donnée métaphysique fondamentale, réunit donc deux données noétiques: le sentir et la pensée pensante (réflexion seconde)⁷.

Cette exigence d'incarnation, par opposition au savoir qui me désincarne en me réduisant à des catégories, à un objet, aura, comme contrepartie dans la conception que Marcel se fait du monde des techniques, le fait que notre philosophe portera sur ce même monde des jugements qui s'apparentent fort à ceux avec lesquels il disqualifie le savoir objectivant.

Voyons d'abord la relation que Marcel institue entre technique et objet.

⁷ Nous semblons chevaucher sur deux plans qui doivent être distingués: le plan épistémologique et le plan métaphysique. Notre thèse se situe sur le plan épistémologique: c'est de la conception que G. Marcel se fait du savoir d'une part, et de sa propre "théorie de la connaissance" d'autre part, que nous faisons découler sa conception (critique) de la technique. Or ici nous opposons l'incarnation, donnée métaphysique qui me constitue en tant qu'esprit lié à un corps, au savoir qui est d'ordre épistémologique. Ce qui importe pour notre travail, c'est surtout les deux dimensions épistémologiques contenues dans cette situation métaphysique: moi en tant que sujet pensant (en tant qu'esprit) et sujet sentant (en tant que corps). Cette donnée métaphysique a comme avantage d'unir deux aspects de mon être qui visent l'être, chacun à sa façon. Il faudrait dire aussi que chez Marcel, philosophe itinérant, le chemin fait partie du but, les voies (méthodes) qui mènent à l'être sont de l'être (participation). Nous reviendrons sur ce sujet dans notre conclusion générale. (Voir aussi J.M., p. 294).

Par technique, j'entendrai, d'une façon générale, toute discipline tendant à assurer à l'homme la maîtrise d'un objet déterminé [...] une technique se définit par rapport à certaines prises que l'objet lui offre; mais inversement cet objet lui-même n'est tel que par les prises que nous pouvons avoir sur lui [...] ⁸

Le domaine de la technique est donc essentiellement le domaine des objets. Et même les techniques de l'histoire ou de la psychologie ne portent et ne peuvent porter que sur des objets. Il y a "un parallélisme entre le progrès des techniques et le progrès dans l'objectivité" ⁹. Cela signifie qu'il y a une relation véritable entre les deux, ce qui justifie notre hypothèse: puisqu'il y a relation profonde entre l'objectivité (ou l'objectivation) et la technique d'une part, il doit aussi y avoir une relation entre la conception que l'on se fait de l'objectivité (le savoir) et celle que l'on se fait de la technique, d'autre part.

De même qu'il y a toujours possibilité de progrès dans le savoir objectivant (ou dans l'objectivation), ainsi en est-il avec la technique:

[...] une technique est par essence même perfectible [...] Mais je dirai pour ma part qu'inversement on ne peut sans doute parler de perfectibilité ou de progrès en un sens tout à fait strict que dans l'ordre de la technique. Il y a ici en effet une mesure possible et qui correspond au rendement lui-même. ¹⁰

⁸ E.A., p. 271.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, pp. 271-272.

Comme G. Marcel le dit à un autre endroit, "la technique tend inévitablement à instaurer la prééminence de la catégorie de rendement."¹¹ Qu'est-ce que la catégorie de "rendement" a à voir avec le savoir objectivant et l'incarnation? Voyons ce que dit le texte suivant:

Dans ces conditions, un être dont le rendement est tombé au-dessous d'un certain niveau et devient pratiquement nul apparaîtra, dans un monde soumis au primat de la technique, dans un monde technocratisé, comme une charge sans compensation pour la Société qui se croirait tenue de l'entretenir. Le terme même d'entretien est ici tout à fait révélateur. L'entretien d'un homme est assimilé à celui d'une machine, d'un matériel quelconque - parce qu'effectivement l'homme lui-même est traité comme un matériel.¹²

Nous avons vu plus haut comment l'idéalisme avait partie liée avec le matérialisme. Nous voyons exactement la même chose ici à propos de la technique. Nous voyons encore ici comment la conception du savoir chez Marcel conditionne sa conception de la technique¹³. Le dernier texte cité nous montre aussi comment l'homme objectivé, réduit par la technique au rendement qu'il peut fournir, est désincarné (ou plutôt déspiritualisé) puisqu'on fait abstraction de sa réalité d'esprit, d'être pensant, en le réduisant à une machine. On fait aussi abstraction de sa réalité d'être vivant et sentant puisqu'on le traite comme pur matériel.

¹¹ H.C.H., p. 72.

¹² Ibidem.

¹³ De fait il y a antériorité chronologique de la première par rapport à la seconde.

Comme "l'idéalisme [...] aura contribué à pratiquer une dissociation complète entre moi et ma vie"¹⁴, ainsi en est-il de la technique par rapport à la vie: "On pourrait se demander si l'homme de la technique n'en vient pas à regarder la vie elle-même comme une technique tout à fait imparfaite et où le bousillage serait la règle."¹⁵ Ainsi la technique se manifeste comme allant à contre-courant de toute exigence d'incarnation puisqu'elle instaure un divorce radical dans mon être en me réduisant à un objet que je peux placer devant moi et découper en différentes parties. Le savoir objectivant tend à me réduire complètement à un objet sur lequel des techniques peuvent avoir des prises. Ainsi en est-il de la technique elle-même. Elle prolifère et pénètre partout, même dans des endroits qu'on aurait cru lui voir fermés pour toujours, comme par exemple dans le domaine de la procréation: "On fera ses calculs avant de savoir s'il y a lieu de mettre en enfant "en route", comme on calcule avant d'acheter un side-car ou une "simca" [...] ¹⁶ "Et y a-t-il rien d'absurde à dire que la généralisation contemporaine des procédés anticonceptionnels et de l'avortement n'est, après tout, qu'un des aspects de l'empiètement des techniques

¹⁴ E.P.C., p. 143.

¹⁵ H.C.H., p. 49.

¹⁶ Ibidem.

dans un domaine qui leur était jusqu'à présent à peu près soustrait¹⁷?"¹⁷

Pour illustrer encore comment la technique me réduit à un objet et me désincarne, voici comment G. Marcel s'exprime dans un autre passage de son plaidoyer contre la technique qu'est Les hommes contre l'humain:

Dans le monde d'aujourd'hui, on peut dire qu'un être perd d'autant plus conscience de sa réalité intime et profonde qu'il est plus dépendant de toutes les mécaniques dont le fonctionnement lui assure une vie matérielle tolérable. Je serais tenté de dire que son centre de gravité et comme sa base d'équilibre lui deviennent extérieurs, qu'il se situe de plus en plus dans les choses, dans les appareils dont il dépend pour exister. Il ne serait pas excessif de dire que plus l'homme en général parvient à la maîtrise de la nature, plus l'homme en particulier est en fait esclave de cette conquête elle-même.¹⁸

Enfin, pour montrer plus explicitement la dépendance de la conception marcellienne de la technique vis-à-vis sa conception du savoir, nous citerons le texte suivant qui montre bien comment le savoir est objectivant en faisant de l'homme un foyer actif d'organisation:

1. Note de R. Troisfontaines.

¹⁷ E.E. I, p. 62. (H.C.H., p. 72.)

¹⁸ H.C.H., p. 46.

Et c'est ici que nous voyons la jonction avec l'idéalisme. L'homme, non plus comme esprit mais comme puissance technique, apparaît ici encore comme unique foyer d'ordre ou d'organisation dans un monde qui ne le vaut point, qui ne l'a point mérité, qui l'a selon toute apparence produit par hasard - ou plutôt auquel il s'est arraché par un acte violent d'émancipation.¹⁹

La dernière partie de la dernière phrase nous montre comment le savoir, produit de l'idéalisme, est en fait un acte de désincarnation. L'esprit (pour ce qui en reste), s'arrache de sa participation au corps et au monde.

¹⁹ E.A., pp. 272-273.

Chapitre II

SAVOIR OBJECTIF ET INTERSUBJECTIVITE

Nous allons maintenant opposer deux autres aspects du savoir, d'une part, et de la connaissance telle qu'envisagée par Marcel, d'autre part. Nous verrons ensuite, comme dans le chapitre précédent, des jugements de Marcel sur la technique qui procèdent de cette confrontation.

Le savoir objectif c'est celui qui est "valable pour une pensée en général"¹. C'est donc celui qui vaut pour n'importe qui, qui s'adresse à n'importe qui, qui ne s'adresse ni à moi, ni à toi, mais à personne en définitive². Les données objectives sont celles "susceptibles de fournir la matière d'un problème"³.

Si le savoir objectif a affaire à des problèmes, l'intersubjectivité est l'épanouissement du mystère de la com-

¹ J.M., p. 87.

² Ibidem, p. 289.

³ Ibidem, p. 328.

munication ou plutôt de la communion entre deux êtres, entre des sujets, des "toi", le toi de l'amour et le Toi absolu de la foi. Dans l'intersubjectivité, je rencontre vraiment l'autre, j'échange avec un autre sujet (ou même avec moi-même), tandis que pour le savoir objectif je ne compte pas, il ne tient pas compte de moi. Ce dernier me renseigne sur autrui, sur moi: autrui est une fiche, un questionnaire rempli⁴, de même en est-il de moi. Le savoir objectif nous ferme à nous-mêmes, aux autres et à l'être: "L'essence métaphysique de l'objet comme tel, c'est peut-être justement sa force d'obturation"⁵. A partir de là tout est possible dans le domaine des techniques... et nous aboutissons aux techniques d'avilissement, en passant par toutes les techniques de manipulation, d'autrui et de soi-même.

Le savoir objectif en tant que tel m'éloigne de l'autre sujet, de même en est-il de la technique, plus précisément de la technocratie⁶: "Mais comment ne pas voir que la technocratie consiste justement avant tout à faire abstraction du prochain et, en fin de compte, à le nier?"⁷

G. Marcel assimile presque l'homme de la technique à

⁴ J.M., p. 215.

⁵ E.A., p. 163.

⁶ Prédominance de la technique sur l'homme, sur l'humain.

⁷ H.C.H., p. 200.

l'homme du refus, à l'homme non relié à un être transcendant (Dieu), et qui se crispe dans ce refus:

[...] bien que les techniques, je l'ai dit à maintes reprises, ne puissent aucunement être regardées comme mauvaises en soi, tout au contraire - il faut reconnaître que, si un effort proprement ascétique n'est pas fait pour les maîtriser et pour les maintenir à la place subalterne qui doit rester la leur, elles tendent à se disposer, à s'organiser autour de ce que j'ai appelé l'homme du refus. C'est un fait à la fois mystérieux et profondément significatif que, dans le monde qui est aujourd'hui le nôtre, le nihilisme tend à prendre un caractère technocratique et que la technocratie est inévitablement nihiliste [...]

C'est un jugement très sévère que Marcel porte sur la technocratie, d'autant plus que ce caractère nihiliste de la technocratie semble découler directement du fait que les hommes ont perdu la foi, ne sont plus reliés à un ordre et un Etre qui les dépassent.

Un peu dans la même ligne d'idées, G. Marcel affirme que "le développement ou l'invasion de la technique ne peut pas ne pas entraîner pour l'homme l'oblitération, l'effacement progressif de ce monde du mystère qui est à la fois celui de la présence et celui de l'espérance [...]"⁹ Le monde de la présence, c'est celui où règnent des sujets, des êtres qui sont l'un pour l'autre des "toi".

⁸ H.C.H., p. 197.

⁹ Ibidem, p. 70.

Puisque le savoir objectif ne tient pas compte de moi ni de l'autre en tant qu'autre sujet, puisqu'il fait disparaître les différences individuelles dans la généralité abstraite, que penser de l'unité planétaire qui tend à s'instaurer sous l'égide de la technique?

Les esprits optimistes paraissent puiser aujourd'hui un réconfort dans le fait qu'une certaine unité planétaire tend à s'instaurer sous nos yeux à la faveur des techniques modernes.¹⁰

Cette unification présente-t-elle "une incidence spirituelle positive"¹¹? "Rien n'est moins sûr [...] Qu'on prenne la peine de réfléchir sur ce que peut être une unité spirituelle authentique [...] Ou bien l'unification se fait par réduction, ou bien non [...]"¹²

La plus haute unité se serait-elle pas celle qui se crée entre des êtres capables non seulement de se reconnaître différents, mais de s'aimer dans leur différence même? [...]

Mais nous constatons précisément que les progrès de la technique, considérés in concreto, ont pour conséquence une réduction de plus en plus marquée du divers humain, un extraordinaire nivellement des sociétés, des manières de vivre.¹³

Nous voyons ici comment le monde des techniques s'oppose au

¹⁰ H.C.H., p. 165.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, p. 166.

monde de l'amour, de l'intersubjectivité.

Le monde du savoir objectif, avons-nous dit, fait abstraction de moi, fait abstraction de ma présence. Or il n'y a pas de technique de la présence. On n'enseigne pas à quelqu'un la technique de se rendre présent.

[...] l'objet en tant que tel est lié à tout un ensemble de savoir-faire qui sont à la fois enseignables et par conséquent transmissibles. Il n'en est justement pas de même en ce qui concerne la présence. Il serait tout à fait chimérique d'espérer apprendre à quelqu'un l'art de se rendre présent. Dans ce domaine on ne peut sans doute enseigner que des grimaces.¹⁴

Nous voyons encore ici la filiation entre le savoir et la technique. De plus, il est à remarquer, contrairement à ce qu'il affirmait à propos des procédés anticonceptionnels¹⁵, que la technique n'a pas envahi encore tous les domaines. Pour continuer ce que nous disions à propos de la filiation entre le savoir et la technique à propos de la présence, montrons-en, avec notre auteur, le caractère non objectif.

D'abord la présence ne se manifeste que dans une intimité, "non point certes pour n'importe qui dans une réunion publique"¹⁶. Cependant, non objectif "ne signifie pas du tout purement subjectif au sens privatif de ce mot"¹⁷. Non.

¹⁴ M.E. I, p. 222.

¹⁵ H.C.H., p. 72.

¹⁶ M.E. I, p. 223.

¹⁷ Ibidem.

C'est en réalité d'intersubjectivité qu'il faudrait parler. Mais le terme même d'intersubjectivité pourrait encore donner lieu à méprise, en ce qu'on pourrait imaginer une sorte de contenu - encore objectif - qui serait pour ainsi dire transmis de sujet à sujet. Or c'est au contraire l'idée même d'une transmission qui est ici exclue. Il faudrait dire que transmission et communion s'opposent absolument, ne se situent pas dans la même région de l'être.¹⁸

Puisqu'il n'y a pas de technique de la présence, nous voyons par le fait même (et comme le texte nous l'indique) s'opposer le monde des techniques au monde de l'intersubjectivité.

Pour ce qui est des techniques de manipulation psychologique, nous les situerons surtout par rapport au savoir en tant qu'abstrait car c'est l'esprit d'abstraction¹⁹ qui est le responsable du fanatisme, de la passion qui l'engendre et qu'elle engendre elle-même. Ces techniques de manipulation psychologique, lorsqu'elles sont poussées jusqu'à un certain point, G. Marcel les appelle techniques d'avilissement.

¹⁸ M.E.I, p. 223.

¹⁹ Plus précisément les hommes qui le pratiquent.

Chapitre III

SAVOIR ABSTRAIT ET PARTICIPATION

Le savoir abstrait, comme le dit G. Marcel dans le Manuscrit XII, c'est celui qui a coupé le lien entre le sujet et l'objet¹, c'est aussi celui qui est construit², c'est celui qui est en marge du réel³. C'est donc le savoir en tant que détaché de la réalité, en tant qu'accordant à son objet une sorte d'insularité⁴ en le rendant manipulable de toutes parts. L'objet du savoir en tant qu'abstrait est séparé de moi, il ne participe pas à mon intimité⁵.

La participation est une atteinte directe de la réalité, une union et une communion effectives, soit dans la sensation, soit dans l'amour ou dans la foi. La participation,

¹ F.P., p. 45.

² J.M., p. 104.

³ Ibidem, p. 162.

⁴ Ibidem, p. 316.

⁵ Ibidem, p. 99 et p. 273.

c'est "le rapport dyadique"⁶, c'est-à-dire l'acte qui atteint un toi et non pas un lui. La participation, c'est l'acte qui atteint en définitive l'être. Comme exemple de participation, Marcel propose celui du paysan qu'un lien incroyablement fort unit à sa terre⁷. Ce lien on ne peut le penser en termes objectifs, en termes abstraits. Le penser ainsi serait le nier⁸.

C'est au savoir en tant qu'abstrait ou à l'esprit d'abstraction que G. Marcel rattache en particulier toutes les techniques d'avilissement dans son ouvrage Les hommes contre l'humain:

Mais le propre des techniques d'avilissement [...] consiste précisément à mettre l'individu dans une situation telle qu'il perd contact avec lui-même, qu'il est littéralement hors de soi, et cela au point de pouvoir renier sincèrement des actes dans lesquels cependant il s'était mis tout entier, voire de s'accuser sincèrement d'autres actes qu'il n'a pas réellement commis.⁹

⁶ J.M., p. 155.

⁷ M.E.I., p. 132.

⁸ Voir aussi M.E.I., pp. 127-134. Dans cet extrait, Marcel oppose la participation à l'objectivité. Nous l'opposons au savoir en tant qu'abstrait. Nous croyons toutefois notre opposition justifiée en ce sens que le savoir abstrait, en tant que tel, c'est-à-dire en tant que détaché, séparé (objectif), ne participe pas à la réalité, ni à ma réalité, et je n'y participe pas en tant que moi, mais uniquement (est-ce encore une participation) en tant que sujet constructeur universel.

⁹ H.C.H., p. 20.

Nous voyons ici l'oeuvre de personnes (?) qui font totalement abstraction de l'être des autres, qui les manipulent à volonté, de sorte que ces mêmes êtres manipulés ne participent même plus à leur être propre.

Si l'on veut aller encore plus loin dans les techniques d'avilissement, on verra qu'elles mènent au désespoir vital, tout lien étant coupé:

[...] au sens restreint, j'entends par techniques d'avilissement l'ensemble des procédés délibérément mis en oeuvre pour attaquer et détruire chez des individus appartenant à une catégorie déterminée le respect qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes, et pour les transformer peu à peu en un déchet qui s'appréhende lui-même comme tel, et ne peut en fin de compte que désespérer, non pas simplement intellectuellement, mais vitalement, de lui-même.¹⁰

Nous avons déjà mentionné dans notre thèse comment Gabriel Marcel a horreur de l'abstrait, et nous savons comment, par opposition, il tient à la participation, à la communion sous toutes ses formes. Ceci explique bien la virulence avec laquelle il s'attaque aux techniques d'avilissement. Cette même critique des techniques d'avilissement est l'un des aspects de la lutte opiniâtre que Marcel a toujours menée contre l'esprit d'abstraction¹¹.

G. Marcel affirme un lien très étroit entre la parti-

¹⁰ H.C.H., p. 36.

¹¹ Voir à ce sujet la Préface de H.C.H.

cupation et la création¹², c'est pourquoi il est si sévère envers les techniques administratives, la bureaucratie et les bureaucrates en particulier:

[...] le monde tend à se bureaucratiser davantage, c'est-à-dire que se multiplient des activités parasitaires et purement fonctionnelles qui non seulement ne sont pas créatrices, mais sont en fait destinées à entraver, à paralyser toute création possible [...] il est de plus en plus impossible pour le bureaucrate de s'intéresser à ce qu'il fait, c'est-à-dire à un travail aussi abstrait [13], aussi dépersonnalisé que possible, auquel l'individu, par définition, ne peut songer à imprimer sa marque propre.¹⁴

Ce texte mentionne clairement comment les techniques administratives en oeuvre dans la bureaucratie procèdent de l'abstraction en ne considérant l'activité que comme une fonction et même en réduisant les exécutants à leurs fonctions. Ce faisant, la bureaucratie est l'abstraction en exercice¹⁵, aussi paradoxal que cela puisse sembler.

Dans le texte suivant, G. Marcel se montre encore plus dur et plus pessimiste envers le bureaucrate et la bureaucratie qui étouffent toute possibilité de création: "Le bureaucrate tend à apparaître de plus en plus comme un parasite ou comme une vermine qui se développe sur une société en décompo-

¹² M.E.I., p. 133 et p. 137.

[13] C'est nous qui soulignons.

¹⁴ H.C.H., p. 28.

¹⁵ Ibidem, p. 118.

sition."¹⁶ Tel est le résultat de l'esprit d'abstraction, de l'absence de participation. Comment se manifeste cette décomposition? "Tout paraît tendre pourtant aujourd'hui vers un état de choses où chacun sera non seulement broyé par cette bureaucratie, mais ce qui est peut-être encore plus grave, impliqué en elle, invité sous la menace à y participer."¹⁷ D'ailleurs, le processus est déjà commencé et bien en marche: "Il suffit de songer au nombre de feuilles que chacun est obligé de remplir chaque année pour le fisc, les assurances, les caisses de compensations, etc..., pour reconnaître que nous sommes littéralement enrôlés au titre de bureaucrates auxiliaires."¹⁸

La technique, issue de l'abstraction et située elle-même dans cette ligne¹⁹, faisant en même temps abstraction de la participation, déracine l'homme de son milieu, de la nature, de son être en fin de compte. Dans une étude intitulée La piété selon Peter Wust²⁰, G. Marcel mentionne que

¹⁶ H.C.H., p. 134.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Elle fait toujours abstraction de l'être car l'être c'est ce qui résiste, ce qui ne peut être pris, et la technique ne porte que sur des objets en autant que ceux-ci lui présentent des prises possibles (interprétation dans la ligne de G. Marcel).

²⁰ E.A., pp. 319-357.

le monde des techniques, issu des sciences physico-mathématiques, contribue à déraciner l'homme.

N'a-t-il pas dans une large mesure raison de soutenir que les liens sociaux tendent à se relâcher à partir du moment où le paysan et l'artisan cèdent la place au marchand (et à l'ouvrier) et que lorsque l'homme perd contact avec le sol et avec les choses, il tend à être coupé des racines même de son existence, en sorte que c'est sa culture même qui se trouve mise en péril?²¹

Ce déracinement dont parle notre auteur s'identifie avec la coupure dans la participation qui caractérisait la relation du paysan avec sa terre. Et G. Marcel continue:

Il ne saurait être question pour lui [le paysan] de cette "cruxifixion de la nature" qui est la conséquence des progrès d'une technique où n'entrent en jeu que l'entendement et le pur égoïsme, et où il faut voir comme le "stigmaté" des sciences physico-mathématiques telles qu'elles se sont développées dans les temps modernes.²²

G. Marcel reprend ce thème du déracinement, de la non-participation dans Les hommes contre l'humain:

Entre l'appareil et son possesseur ne s'établit pas du tout la relation vivante et en quelque sorte pré-spirituelle qui existe entre un paysan et sa terre, avec l'extraordinaire échange que comporte la culture. Mais dans le monde où triomphe la technique, n'est-ce pas l'échange lui-même qui se trouve dévalorisé, justement parce qu'il n'est pas mécanique et comporte une possibilité infinie de déception?²³

1. Note de G. Marcel

²¹ E.A., pp. 345-346.

²² Ibidem, p. 346.

²³ H.C.H., p. 48.

Ce déracinement, G. Marcel l'exprime aussi en disant que le "lien nuptial entre l'homme et la vie a été rompu"²⁴.

Les techniques de communication dans leur ensemble ont contribué à "défocaliser" la conscience des individus, et l'on peut rapporter ces techniques au savoir en tant qu'abstrait car c'est bien l'esprit d'abstraction qui est à l'oeuvre ici. "Il existe un nombre toujours croissant d'êtres dont la conscience est à proprement parler défocalisée"²⁵. Les techniques mises en accusation ici sont le cinéma et la radio. Les individus consomment tout ce qu'on leur présente, abstraction faite de la valeur de ces produits (films, émissions de radio) de consommation. Il semble bien ici que nous sommes sur le point de parler de la propagande, de toutes les techniques mises en oeuvre pour la faire passer cette même propagande. Nous en parlerons dans le prochain chapitre à propos de la réflexion seconde. Pour revenir aux techniques de communication, elles font abstraction de la présence des individus: au cinéma, les acteurs ne sont pas réellement présents, à la radio, ils sont loin ou absents (lorsqu'on passe un enregistrement sur les ondes). Il ne s'agit donc que d'une participation superficielle, même si certaines personnes se laissent réellement prendre au jeu des acteurs absents en fait.

²⁴ H.C.H., p. 140.

²⁵ Ibidem, p. 109.

Nous voyons encore le lien entre le savoir en tant qu'abstrait et les techniques de communication dans cette technique de diffusion des faits et des idées qu'est la grande presse. En effet, le savoir abstrait est pour tout le monde, détaché de l'individuel comme tel. De même la presse entraîne-t-elle l'uniformisation croissante aux dépens de l'individualité qui disparaît de plus en plus. Cette uniformisation atteint tous les aspects de l'être humain: sa pensée, ses coutumes, ses croyances, ses traditions, ses vêtements, son habitat, etc.²⁶

Sans allonger davantage la liste des illustrations de notre avancé selon lequel la conception que G. Marcel se fait de la technique découle de sa conception du savoir en tant qu'abstrait et s'opposant à la participation, nous aimerions encore souligner comment la technique fut et demeure un facteur de désacralisation. Le savoir abstrait élimine tout ce qu'il peut y avoir de mystère dans l'être (il réduit l'être en effet à un objet). Or le sens du mystère et le sens du sacré sont intimement liés.

[...] il conviendrait de se demander comment la vitesse a pu devenir une fin, a pu être recherchée pour elle-même - et à opposer un tel état d'esprit à celui du voyageur d'autrefois, et en particulier du pèlerin, pour qui la lenteur même des déplacements était liée à un certain sentiment de vénération de ce qui existe. Il s'est produit là une transformation dont la portée me semble véritablement métaphysique. On peut dire d'une

²⁶ H.C.H., p. 66.

façon tout à fait générale que l'exaltation du record va avec l'affaiblissement, l'exténuation du sentiment du sacré.²⁷

Ce sentiment du sacré a bien été obnubilé par le savoir abstrait qui se reflète dans la technique comme nous le montrent encore les extraits suivants: "La religion dans sa pureté, c'est-à-dire en tant qu'elle se distingue de la magie et s'oppose à elle, est exactement le contraire d'une technique."²⁸ Nous verrons maintenant comment la religion est liée à la participation: "Elle [la religion] fonde en effet un ordre où le sujet se trouve mis en présence de quelque chose sur quoi toute prise lui est précisément refusée."²⁹ Le sentiment du croyant en face de la réalité à laquelle il se dédie et qu'il adore, "ce sentiment est celui du sacré - sentiment où entre à la fois du respect, de la crainte, de l'amour."³⁰ Cette activité du croyant n'est nullement un état passif, car "le prétendre, ce serait sous-entendre que toute activité digne de ce nom est une activité technique"³¹. Et c'est justement cette prétention qui se retrouve dans la "mentalité technocratique", et qui tend à effacer toutes traces de mystère et de sacré.

²⁷ H.C.H., p. 65.

²⁸ E.A., pp. 276-277.

²⁹ Ibidem, p. 277.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

Chapitre IV

SAVOIR IMPERSONNEL ET REFLEXION SECONDE

Au lieu de l'expression "savoir impersonnel", nous aurions pu mettre celle de "réflexion primaire" ou même celle de savoir objectif que nous avons déjà employée. Mais pour ne pas nous répéter et pour rester dans la ligne du genre d'analyse que nous faisons, nous avons opté pour le savoir en tant qu'impersonnel.

Le savoir impersonnel, c'est celui qui est pour tout le monde, donc pour personne. C'est celui qui ne tient pas compte du sujet comme sujet, qui traite ce même sujet comme remplaçable. C'est celui qui provient d'une analyse qui isole le sujet et l'oppose à l'objet. Le savoir impersonnel est purement analytique, dissolvant¹.

Par la réflexion seconde, G. Marcel entend récupérer le concret², l'être. L'acte de réflexion à la deuxième puis-

¹ M.E.I., pp. 97-98.

² H.C.H., pp. 118-119.

sance est un acte éminemment personnel. C'est la pensée pensante³, la vraie pensée. Ainsi cette réflexion seconde s'oppose à la pensée pensée. La pensée pensée est le résultat d'une réflexion primaire. Ce résultat peut être ingurgité et restitué par tout le monde. La réflexion seconde est donc l'acte par lequel je suis et je me fais vraiment moi-même en tant que sujet pensant allant vers l'être.

A la jointure de l'opposition de ces deux ordres ou types de réflexion apparaît entre autres choses la conception que G. Marcel se fait des techniques de propagande. Voici ce qu'il dit lui-même de la relation entre la réflexion et les techniques: "Seulement, nous sommes forcés de constater que plus les techniques progressent, plus la réflexion est en recul - et je ne crois pas qu'il puisse y avoir là rien de fortuit."⁴ Il s'agit ici évidemment de la réflexion seconde, du sens critique. "Ce qui paraît certain, c'est que le progrès et surtout l'extrême diffusion des techniques tendent à créer une atmosphère spirituelle, ou plus exactement antispirituelle, aussi peu favorable que possible à l'exercice de la réflexion"⁵. Devant cet état de choses, les idéologues et les propagandistes ont beau jeu.

³ E.P.C., p. 24.

⁴ H.C.H., p. 12.

⁵ Ibidem.

La "Propagande"⁶ se sert de tous les moyens techniques, notamment la presse, la radio et le cinéma, pour manipuler les consciences. Cette propagande "suppose chez ceux qui la mènent un mépris fondamental des hommes"⁷, elle suppose un savoir impersonnel, anti-personnel devrions-nous dire. La propagande procède d'une intention bien arrêtée, celle de constituer une masse fanatisable pour lui faire passer ses idées, et par là abolir toute pensée et volonté individuelles.

Dans tous les cas nous sommes en présence d'une récusation radicale et cynique de ce qu'on se plaît à regarder comme l'insupportable prétention de l'individu. Observons d'une façon générale que le sens même de la vérité ne peut pas ne pas s'oblitérer insensiblement chez celui qui se donne pour fonction de manipuler l'opinion.⁸

Toutes les techniques de propagande procèdent donc d'un savoir dissolvant et s'opposent aux exigences de la réflexion seconde car ceux qui ont le moindrement l'esprit critique s'en irritent et se mettent en état de défense contre elles.

Le savoir impersonnel qui fait abstraction de la réflexion seconde projette ses effets, semble-t-il, jusque dans les usagers impersonnels de la technique. "Tout progrès technique, pour celui qui en bénéficie sans avoir participé à l'ef-

⁶ H.C.H., p. 42.

⁷ Ibidem, p. 43.

⁸ Ibidem.

fort de conquête dont ce progrès est le couronnement [...] comporte[...] une lourde rançon qui se traduit justement par un certain avilissement de l'être spirituel."⁹ C'était une question en même temps qu'une affirmation que proposait Marcel. Notre auteur affirme un peu plus loin, après Bergson, "que tout progrès technique devrait être équilibré par une sorte de conquête intérieure"¹⁰. Cependant, ce "travail sur soi", ou cette réflexion seconde est de plus en plus difficile dans le monde des techniques. La technique s'adresse à tout le monde, pour toute activité ou action à faire il existe une technique, un "gadget", conséquence: on n'a plus besoin de penser. Ces usagers impersonnels d'une technique non moins impersonnelle affichent en plus une supériorité, une fierté, une suffisance illusoire à propos de telle ou telle technique dont ils se servent. Nous voyons ici le manque de réflexion critique (seconde).

Dans un texte de Etre et Avoir, G. Marcel nous montre clairement l'opposition entre la technique et la réflexion seconde, allant même jusqu'à dire que la technique est du dégradé (on pourrait dire la même chose du savoir impersonnel):

Hier, comme nous nous promenions au-dessus de Menton, j'ai de nouveau réfléchi à la maîtrise de notre propre maîtrise qui est manifestement parallèle à la réflexion à la seconde puissance. Il est clair que

⁹ H.C.H., p. 45.

¹⁰ Ibidem, p. 46.

cette seconde maîtrise n'est pas d'ordre technique et ne peut être que l'apanage de quelques-uns. En réalité, la pensée en général, c'est le on; et le on c'est l'homme de la technique, de même que c'est le sujet de l'épistémologie, lorsque celle-ci considère la connaissance comme une technique, et c'est, je crois, le cas chez Kant.¹¹

Marcel affirme ensuite que "le sujet de la réflexion métaphysique s'oppose essentiellement au on"¹², ce qui signifie que la réflexion seconde s'oppose au savoir impersonnel. Et

Marcel continue:

Toute épistémologie qui prétend se fonder sur la pensée en général va vers la glorification de la technique et de l'homme de la rue [...] D'ailleurs, il ne faut pas oublier que cette technique est elle-même du dégradé par rapport à la création qu'elle présuppose et qui est elle aussi transcendante au plan où règne le n'importe qui.¹³

Les deux extraits qui précèdent sont une illustration assez claire de l'hypothèse de notre travail, à savoir que la conception que G. Marcel se fait du savoir et sa propre conception de la connaissance conditionnent la conception qu'il se fait de la technique¹⁴. Nous voyons ici, en effet, la pensée en général (qui produit le savoir abstrait, objectif et impersonnel) identifiée avec le on, ce dernier lui-même identifié avec l'homme de la technique.

¹¹ E.A., p. 182.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, pp. 182-183.

¹⁴ Cf. notre hypothèse de travail.

Nous terminerons donc là-dessus nos illustrations ou preuves de ce que nous avançons au début dans notre Introduction¹⁵. Enfin, dans la conclusion de cette deuxième partie, nous préciserons quelques points de notre hypothèse de travail qui s'est de plus en plus éclairée au fur et à mesure de nos recherches.

¹⁵ Pour de plus amples détails concernant les thèmes traités dans ce travail, surtout la deuxième partie, nous renvoyons à l'Index des thèmes qui figure à la fin du volume II de Roger TROISFONTAINES, De l'existence à l'être, pp. 465-499 (cf. notre Bibliographie).

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Nous disions au début de notre thèse, dans notre hypothèse, que la conception que Marcel se fait du savoir et sa propre théorie de la connaissance conditionnent sa conception de la technique. Nous sommes maintenant en mesure de montrer plus précisément comment les deux premières conditionnent la troisième. Prenons un exemple. Le savoir est conçu par Marcel comme impersonnel, la réflexion seconde comme personnelle. La technique sera conçue comme impersonnelle et même devenant anti-personnelle. Puisque, comme nous l'avons déjà mentionné dans notre Introduction, il y a un lien entre la connaissance et le faire, de même il y en a un, quoique non nécessaire, entre la conception que l'on se fait de la connaissance et celle que l'on se fait de la technique. Ce que nous montre notre analyse, c'est qu'il y a au moins une parenté de ton entre la façon dont Marcel critique et conçoit le savoir et celle par laquelle il conçoit et critique la technique (notre exemple plus haut le montre bien). On peut donc affirmer que l'un (la technique) découle de l'autre (le savoir) sur le fait du comment, ou sur la façon dont les deux critiques sont formulées. Pour ce qui est du quoi (quid), ou de ce qui a fait que Marcel est

si dur, sévère et même partial (peu de place à la critique positive) vis-à-vis la technique, nous sommes en mesure d'affirmer que c'est en vertu des exigences ontologiques enracinées en profondeur dans l'être de ce grand homme. Nous reviendrons sur ce point dans notre conclusion générale.

Il faut ajouter ici qu'il y a tout de même plus qu'une parenté de ton entre l'antirationalisme de Marcel et son antitechnicisme (si l'on peut s'exprimer ainsi). Prenons l'argument par la négative. Dans ce sens, si Marcel n'avait pas eu une conception aussi étroite¹ de l'objet, de l'objectivité, enfin du savoir, sa conception de la technique aurait sûrement été différente et les jugements qu'il a portés sur cette même technique aurait certainement été plus nuancés².

Nous voudrions mentionner ici le fait que, du point de vue chronologique, il y a antériorité des critiques marceliennes du savoir et de l'élaboration de ses propres modes

¹ Nous reviendrons là-dessus dans notre conclusion générale.

² Nous songeons ici en particulier à Emmanuel Mounier (1905-1950) qui avait les mêmes préoccupations concrètes, personnelles (personnalisantes) et ontologiques que G. Marcel. Mais E. Mounier n'était pas aux prises avec une structure mentale idéaliste, et la façon dont il conçoit la technique est beaucoup plus positive que celle de G. Marcel. (Voir à ce sujet E. MOUNIER, La petite peur du XXe siècle, éd. du Seuil, Paris, in Oeuvres, T. III, pp. 341-425.)

Il est à noter ici qu'il aurait été intéressant de montrer en parallèle comment une conception élargie de l'objectivité (au sens réaliste) aurait modifié les jugements de Marcel sur la technique. Mais telle n'est pas l'intention de notre thèse.

de connaître d'une part, par rapport à ses critiques de la technique, d'autre part. Nous avons tiré la critique que Marcel fait du savoir surtout du Journal Métaphysique (1914-1923), de même que l'élaboration de ses thèmes qui devaient remplacer le savoir (sensation, amour, foi, réflexion seconde). Nous nous sommes servis aussi des Fragments (1909-1914), qui sont encore plus éloignés dans le temps. Etre et avoir (c1935) de même que Essai de philosophie concrète (c1940), nous ont servi eux aussi. Or, pour ce qui est de la deuxième partie, qui montrait l'enchaînement de sa conception de la technique par rapport à ce que nous avons appelé son univers gnoséologique, elle date surtout de 1951, date de la parution de Les hommes contre l'humain. Cependant, ce décalage dans le temps n'a guère altéré la conception que Marcel se fait du savoir. Nous avons là-dessus le témoignage même de Gabriel Marcel.

Paul Ricoeur

Or cette notion d'existence nous pose aujourd'hui un certain nombre de problèmes: vous l'opposez à celle d'objectivité, pour lutter contre un primat de la connaissance analytique. Est-ce que vous ratifiez aujourd'hui de la même manière l'antithèse de l'existence et de l'objectivité?

Gabriel Marcel

Il ne me semble pas que sur ce point-là j'ai changé; je pense que j'aurais peut-être dans le détail à corriger, à rectifier certaines assertions, mais la position fondamentale reste pour moi la même et je crois d'ailleurs qu'elle s'est reproduite par la suite dans des textes qui sont échelonnés, souvent à de très longs intervalles.³

³ E.R.M., p. 20.

La réponse à notre problème est très claire, même si l'on peut remarquer que sa position par rapport au concept, par exemple, s'est élargie de beaucoup⁴.

⁴ Cf. Préface de E.E., p. 13. Voir aussi p. 115.

CONCLUSION GENERALE

La conception de la technique chez G. Marcel est fonction de sa critique (et sa conception) du savoir et de sa propre "théorie" de la connaissance avons-nous montré dans notre thèse. Or, il arrive que nous ne sommes pas entièrement satisfait de notre hypothèse car partout, derrière le savoir comme derrière la sensation, l'amour, la foi, la réflexion seconde d'une part, et derrière le procès des techniques d'autre part, semblait se cacher quelque chose d'autre (quand cette autre chose n'était pas explicite) et cette autre chose c'est l'être (le mot chose convient très peu ici pour l'être). Ce qui fonde donc la critique marcellienne des techniques, c'est une exigence ontologique¹. Le savoir est en dehors de l'être, oublié de l'être. Marcel veut le (l'être) retrouver par la participation immédiate qui se

¹ Nous aimerions là-dessus citer un texte récent de Marcel qui illustre ce que nous venons de dire:

Je crois cependant qu'il serait possible, en reprenant mes écrits, de voir que c'est précisément sur la base de l'ontologie, de la réflexion sur l'être que cette dénonciation de l'esprit d'abstraction devient non seulement possible, mais nécessaire [...] (E.R.M., p. 104.)

Voir là-dessus notre Appendice à la fin.

réalise dans la sensation, l'amour, la foi et la réflexion seconde (à son terme). Car si nous retournons à nos analyses de ces modes de connaître, nous nous apercevons que ce sont des modes de viser l'être. C'est donc à proprement parler l'exigence ontologique qui travaille G. Marcel et pour la manifester il passe par le négatif (cf. Hegel) qu'est la critique du savoir et celle des techniques. Il faut qu'il y ait de l'être. Le savoir et les techniques obnubilent l'être sous l'énorme masse de l'avoir. Il faut à tout prix récupérer l'être. C'est ce que nous avons profondément senti en "revivant" la pensée de Marcel².

Une mise au point supplémentaire s'impose ici pour justifier notre hypothèse et notre travail à propos de l'exigence ontologique comme source de la conception marcellienne des techniques. Nous avons dit dans notre hypothèse que nous allons montrer comment la conception que Marcel se fait de la technique découle de son univers gnoséologique. Mais nous ne présumons pas qu'elle ne découle que de cela. Au contraire, nous savons que la connaissance est un moyen³ pour faire

² C'est aussi à cause de cet arrière plan métaphysique que dans notre deuxième partie nous avons employé des termes métaphysiques plutôt qu'épistémologiques (ex. la participation qui regroupait toutes les notions épistémologiques marcelliennes). Le procès des techniques se situant sur le plan éthique, il est tout à fait naturel de le relier en fin de compte au plan métaphysique; mais il peut y avoir un intermédiaire entre les deux, et c'est sur celui-ci plutôt que nous avons concentré notre attention, même si l'autre (le plan métaphysique) fait toujours sentir sa présence.

³ Pris au sens large de ce terme.

accéder ou participer le plus parfaitement possible un sujet à sa réalité ou à une autre réalité. En sa qualité de moyen donc, la connaissance (ici le savoir) ne peut pas elle-même être l'origine ou la fin d'une chose ou d'un être. La connaissance est le moyen pour un être, pour un être capable de connaissance de s'unir à l'être, elle devient cette union même lorsque la connaissance s'approche de la perfection (ce qui est rare). La connaissance devient ainsi l'intermédiaire entre un être et les autres êtres⁴. C'est ce qui justifie l'affirmation suivante, à savoir que le véritable fondement de la critique (conception) marcellienne des techniques c'est l'être qu'il est lui-même en tant que visant l'être qui se trouve obnubilé par le savoir et le monde des techniques. Ceci, et c'est très important pour nous, n'infirmes toutefois pas notre hypothèse, mais la complète en profondeur et pourrait faire l'objet d'un autre travail.

Il serait utile de mentionner aussi, pour une intelligence plus complète de notre problème et de la pensée de G. Marcel sur ce sujet, que Marcel n'a pas fait que condamner ou presque toutes les techniques les unes après les autres. Notre travail nous portait à ne présenter qu'un aspect de la conception marcellienne des techniques, et c'est justement cette insistance de Marcel sur les aspects négatifs de la

⁴ Cette affirmation ne doit pas être prise dans un sens étroit ou trop exclusivement rationaliste.

technique qui faisait problème pour nous et nous voulions en trouver la cause⁵. Non, G. Marcel n'est pas un réactionnaire attardé contre les techniques. C'est plutôt de mise en garde et de mise en ordre qu'il faudrait parler à propos de Marcel et des techniques. C'est surtout de récupération, récupération de l'être par-delà l'avoir que représente la technique. Il mentionne lui-même que la technique n'est pas mauvaise en soi⁶, qu'il serait ridicule et enfantin de condamner les techniques en elles-mêmes et de vouloir retourner en arrière⁷. Il faut tout de même mentionner que notre philosophe n'élabore que très peu les bienfaits de la technique et qu'on pourrait le qualifier là-dessus de puriste.

Pour ce qui est de la critique de Marcel sur les points que nous avons traités, elle a déjà été faite entre autres par Paul Ricoeur dans son volume Gabriel Marcel et Karl Jaspers⁸. Comme nous l'avons montré, sa conception de l'objectivité⁹ tient de l'idéalisme et s'avère par là trop étroite. Nous reprendrons ici un argument de Paul Ricoeur:

⁵ Cf. notre Introduction.

⁶ E.R.M., p. 100.

⁷ Voir là-dessus: E.A., pp. 271-272; H.C.H., pp. 46-47, 63-64, 99, 197.

⁸ Paul RICOEUR, Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Ed. du Temps présent, Paris, (1947), 455 p.

⁹ Il en va de même pour les notions d'objet, objectif, objectivation.

Mais la philosophie "existentielle" de la Transcendance ne peut reprendre les arguments classiques qu'à condition de remettre en chantier son épistémologie imparfaite, en particulier au prix d'une réflexion plus serrée sur les formes non mathématiques et non expérimentales de la pensée, c'est-à-dire sur les aspects de l'objectivité qui ne se réduisent pas aux objets idéaux ou empiriques.¹⁰

Ricoeur continue ensuite en disant que les travaux de Husserl pourraient aider Marcel à élargir sa conception de l'intelligence. Enfin, précisant davantage sa pensée, il s'exprime ainsi:

C'est sans doute aux confluent de l'amour, comme intuition aveuglée, et d'une philosophie de l'intelligence non dégradée que la pensée de G. Marcel serait appelée à affermir non seulement son génie existentiel, mais sa rigueur philosophique.¹¹

Cependant, Gabriel Marcel se présentant lui-même comme un philosophe itinérant¹², un philosophe de la pensée pensante, il faut dire que s'il n'a pas tout dit et tout explicité et bien soupesé à fond, ce souci ne lui est tout de même pas étranger. La pensée pensante, c'est la pensée en acte, en vie pourrait-on dire. Ceci nous amène donc à citer une note qui figure à la toute fin du deuxième volume de R. TROIS-FONTAINES, De l'existence à l'être:

¹⁰ Paul RICOEUR, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, op. cit., p. 369.

¹¹ Ibidem, p. 370.

¹² Cf. Homo Viator (voir Bibliographie).

Marcel lui-même ne prend plus toujours le mot objet dans le sens restreint qu'il a dans la plupart de ses écrits. Voici, entre autres, ce qu'il écrit dans sa Préface aux Commentaires de Charles Du Bos (Desclée De Brouwer, 1946, p. IX): "Toute vie spirituelle authentique requiert un rapport de tension extraordinairement délicat et soutenu entre le sujet d'une part considéré dans son dynamisme le plus intérieur, dans sa puissance d'accueil la plus concentrée, et l'objet d'autre part, considéré lui-même dans son essence la plus singulière".¹³

Il ne faut pas oublier ici que le "plus toujours" du début du texte garde toute sa force car, comme nous l'avons déjà mentionné¹⁴, l'opposition marcellienne de l'objectivité et de l'existence n'a guère changé. Une autre excellente commentatrice et amie de Gabriel Marcel, Mme Jeanne Parain-Vial, déclare que "Gabriel Marcel n'a pas l'illusion qu'on puisse se passer d'une connaissance objective de l'homme, qui apparaît comme inévitable et utile dès précisément que l'on veut agir et agir pour le bien même de l'homme"¹⁵.

Après ces différents témoignages, nous nous permettons d'ajouter qu'un fait demeure (et notre analyse du savoir l'a montré), c'est que Marcel, à travers la majorité de ses écrits, a pris l'objectivité dans un sens restreint, péjoratif même. Cette conception de l'objectivité est due à sa propre histoire

¹³ E.E.II, p. 379, note (1) en bas de la page.

¹⁴ p. 98.

¹⁵ Jeanne PARAIN-VIAL, Gabriel Marcel, éd. Seghers, (c1966), p. 24.

philosophique dans laquelle il s'est très longtemps débattu pour combattre et abattre ces structures qui l'avaient formé et qui entravaient de toutes parts ses exigences d'être.

C'est donc en fin de compte vers l'intuition fondamentale, vers l'esprit, qu'il faut se diriger pour comprendre un penseur. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille pas s'attacher aux détails. Mais ceux-ci ne prennent leur véritable sens que dans le tout. Pour terminer notre critique de l'objectivité telle que nous l'avons rencontrée dans notre travail, nous citerons ce texte très significatif de Jean Lacroix:

Il y a une protestation perpétuelle de l'existant contre le systématisé; mais dès que l'existant veut philosopher, que fait-il sinon systématiser, fût-ce l'existence? Telle est sans doute l'origine dialectique de la philosophie: en deçà de toute construction particulière elle est dialogue du système et de l'existence [...] Le système et l'existence sont les deux limites de la philosophie: le pur systématique comme le simple existant sont en dehors d'elle, mais elle ne vit que de leur opposition toujours renaissante.¹⁶

Nous aimerions maintenant apporter quelques jugements sur la conception que G. Marcel se fait de la technique. Nous avons montré dans notre thèse comment la technique est dépendante du savoir ou plutôt comment la conception que l'on se fait de l'un (le savoir) conditionne la conception que l'on se fait de l'autre. Il serait bon de mentionner que l'inverse est vrai aussi. La technique nous fait changer notre façon

¹⁶ Jean LACROIX, Marxisme, existentialisme, personnalisme, P.U.F., Paris, 1962, p. 51.

de voir les choses, elle change notre univers mental. De plus dans la science d'aujourd'hui, le savoir scientifique et la technique sont intimement liés de sorte qu'il n'y a plus à proprement parler de science pure. L'un et l'autre se conditionnent mutuellement¹⁷.

Cependant, et ceci est plus important, nous serions porté à être d'accord avec Paul Ricoeur lorsqu'il affirme que Marcel n'aurait pas vu assez clairement la nécessité historique engendrée par les techniques¹⁸. Mais ceci est dû à sa conception trop étroite du savoir et de l'objectivité. Il reste tout de même que Marcel a souvent pris soin de mentionner que même s'il critiquait souvent les techniques d'une façon négative, il en voyait cependant le côté positif. Mais ce dernier aspect n'ayant pratiquement pas été développé par Marcel, la critique de Paul Ricoeur se trouve justifiée d'autant plus que Marcel en a lui-même reconnu l'ampleur (de la technique) et s'est aperçu qu'on ne pouvait pas retourner en arrière.

En plus des raisons d'ordre épistémologique et métaphysique que l'on peut invoquer pour rendre compte des critiques marcelliennes des techniques, on pourrait sûrement parler de

¹⁷ Voir à ce sujet Jean-Marie AUBERT, Philosophie de la nature, Beauchesne et fils, Paris, (c1965), p. 163.

¹⁸ Paul RICOEUR, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, op. cit., p. 175.

son tempérament, des circonstances de sa vie¹⁹, et surtout de la guerre (il en a vu et subi deux). Il est certain qu'un homme de communion comme Gabriel Marcel ne pouvait pas ne pas être rebuté par la froideur des techniques anonymes et impersonnelles. Quant à la guerre, les techniques d'avilissement mises en fonction pour commencer la guerre d'abord et ensuite la continuer dans toutes sortes de conditions inhumaines n'étaient pas sans faire frémir un homme dont les exigences d'humanité étaient si grandes.

Pour conclure, nous ne pouvons pas ne pas cacher notre admiration et notre reconnaissance sincères pour Gabriel Marcel qui, par la fréquentation assidue de sa pensée depuis plus de quatre années, nous a énormément donné sur le plan intellectuel et humain. Nous reconnaissons par là en même temps et en plus la profondeur et l'universalité de la pensée de ce grand homme.

¹⁹ Voir Jeanne PARAIN-VIAL, op. cit., p. 9.

BIBLIOGRAPHIE¹

A. Ouvrages de philosophie de Gabriel Marcel:

- MARCEL, Gabriel, Fragments philosophiques, 1909-1914, Louvain, Paris, éd. Nauwelaerts, (s.d.), 116 p.
- Journal Métaphysique, Paris, Gallimard, 1935, 342 p.
- Etre et avoir, (Paris), Aubier-Montaigne, (c 1935), 357 p.
- Position et approches concrètes du mystère ontologique, Louvain - Paris, Nauwelaerts - Vrin, 1949, 91 p.
- Essai de philosophie concrète, (s.l.), Gallimard, (c 1940 sous le titre Du refus à l'invocation), 376 p.
- Homo viator, (s.l.), Aubier-Montaigne, (c 1944), 369 p.
- La métaphysique de Royce, (s.l.), Aubier-Montaigne, (c 1945), 224 p.
- Le mystère de l'être, Paris, Aubier-Montaigne, (1963) 2 v.
- Les hommes contre l'humain, Paris, La Colombe, (1951), 206 p.
- L'homme problématique, Paris, Aubier-Montaigne, (c 1955), 187 p.
- Théâtre et religion, Lyon, E. Vitte, (c 1958), 107 p.
- Présence et immortalité, Paris, Flammarion, (1959), 234 p.

¹ Cette bibliographie ne mentionne que les ouvrages utilisés.

Regards sur le théâtre de Claudel, Paris, Beauchesne, (1964), 174 p.

La dignité humaine, (Paris), Aubier-Montaigne, (1964), 219 p.

Paix sur la terre, (Paris) Aubier-Montaigne, (c 1965), 176 p.

Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel, Paris, Aubier Montaigne, (1968), 130 p.

Pour une sagesse tragique, Paris, Plon, (1968), 310 p.

B. Ouvrages sur Gabriel Marcel:

BAGOT, J.-P., Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel, Paris, Beauchesne, 1958, 247 p.

CHENU, Joseph, Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique, Paris, Aubier-Montaigne, (c 1948), 227 p.

DAVY, M.M., Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel, Paris, Flammarion, (1959), 347 p.

DE CORTE, M., La philosophie de Gabriel Marcel, Paris, P. Téqui, (s.d.), 105 p.

PARAIN-VIAL, J., Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience, (s.l.), Seghers, (c 1966), 191 p.

RICOEUR, P., Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, éd. du Temps présent, (1948), 455 p.

SOTTIAUX, E., Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1956, 219 p.

TILLIETTE, X., Philosophes contemporains, Paris, Desclée de Brouwer, (c 1962), 112 p.

TROISFONTAINES, R., De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 2e éd., 1968, 2 v.

APPENDICE

REFLEXION ET MYSTERE

Nous avons délibérément, dans notre thèse, tenu compte uniquement de l'élément gnoséologique dans l'explication de la conception marcellienne de la technique. Nous avons cependant souligné, dans notre Introduction et dans notre Conclusion, que le véritable fondement de la critique marcellienne des techniques était d'ordre ontologique. Nous voudrions ici explorer quelques grandes avenues d'une recherche qui irait voir du côté des exigences ontologiques et de l'ontologie marcelliennes ce qui pourrait être trouvé comme fondement de ses jugements sur le monde des techniques et sur la technocratie. Pour ce faire, nous orienterons nos pas surtout du côté des notions de réflexion seconde et de mystère.

Avant d'entrer dans la notion de mystère, nous essaierons de voir comment se dessine l'allure générale de la pensée de Gabriel Marcel. Et là-dessus nous nous référons à la synthèse de R. Troisfontaines. Le titre même de l'ouvrage du père Troisfontaines, De l'existence à l'être, résume bien

la pensée de Marcel: il s'agit de passer du plan de l'existence, qui est une participation pré-réflexive au réel, au plan de l'être, de la communion ontologique dans laquelle un sujet s'engage librement et se constitue par ce même engagement libre comme personne. Cependant, le plan de l'existence nous met en présence des différentes objectivations qu'il faut dépasser pour accéder à l'être. Ces objectivations sont le fruit de différents systèmes de pensée, et ces derniers continuent à justifier et à faire vivre ce que nous avons appelé les objectivations. L'analyse, la réflexion primaire, constitue l'instrument principal des rationalistes. Il faudra dépasser ce stade par une autre méthode, la réflexion seconde, afin de pouvoir retrouver l'être¹.

Mystère

La notion de mystère s'est imposée assez tôt à l'attention et à la sensibilité de Marcel. C'est dans une de ses pièces de théâtre L'Iconoclaste, écrite en 1916, que la reconnaissance et la valeur positive du mystère semblent s'être imposées à Marcel, même si cette notion de mystère était déjà implicite dans ses écrits antérieurs.

La reconnaissance du mystère est donc antérieure aux critiques de Marcel sur le "problème". Mais la notion de

¹ E.E.I., p. 45.

mystère ou plutôt la présence du mystère sera sous-jacente à toutes les critiques que notre auteur adressera à l'objectivité, la problématisation, la technique, la technocratie, etc.

Essayons d'approcher quelque peu cette notion en la situant par rapport au problème comme le fait Marcel lui-même:

Il semble bien en effet qu'entre un problème et un mystère il y ait cette différence essentielle qu'un problème est quelque chose que je rencontre, que je trouve tout entier devant moi, mais que je puis par là - même cerner et réduire - au lieu qu'un mystère est quelque chose en quoi je suis engagé, et qui n'est par conséquent pensable que comme une sphère où la distinction de l'en moi et du devant moi perd sa signification et sa valeur initiale. Au lieu qu'un problème authentique est justiciable d'une certaine technique appropriée en fonction de laquelle il se définit, un mystère transcende par définition toute technique concevable.²

Marcel reconnaît et situe le mystère à différents niveaux. D'abord au niveau de la personne: le mystère personnel qui se traduit par un mode de présence à moi-même, mode qui se situe au-delà du problématique et des techniques par lesquelles je pourrais tenter de rejoindre mon être profond. Le monde se donne lui aussi comme mystère et, en ce sens, il n'apparaît plus comme exploitable ou comme objectivable, mais plutôt comme ce à quoi je participe et m'unit. Différentes questions se présentent à Marcel comme "problèmes", mais à ce point de vue il ne semble pas y avoir de réponse satisfai-

² E.A., p. 169.

sante. Ainsi, par exemple, la mort, le mal, l'union de l'âme et du corps. Ce n'est qu'en les pensant comme mystères que ces questions s'éclairent. Mais penser la mort ou le mal comme mystère n'est pas pour autant une façon facile et tentante de se débarrasser de questions gênantes. Au contraire, c'est plutôt en reconnaître la transcendance et ainsi y jeter un meilleur éclairage.

Le monde du mystère s'élargit ensuite à celui des autres personnes, des autres sujets, et enfin au monde de l'Autre sujet par excellence: Dieu. Le mystère de l'intersubjectivité n'est rien d'autre que celui de l'amour, du lien inobjectivable par lequel je m'unis, moi sujet libre, à un autre sujet également libre. Pour ce qui est du mystère de Dieu, il doit se comprendre dans la transcendance de l'acte de foi (par rapport au savoir), et ici la foi et l'amour coïncident, comme dans les relations intersubjectives d'ailleurs.

Nous voyons ainsi que le mystère se situe à tous les niveaux de l'être: à celui de mon être, à celui de l'être du monde, à celui de l'être d'autrui et à celui enfin de l'Être absolu. La précision de cette notion de mystère, centrale dans la pensée de Marcel, nous aide à mieux comprendre sa pensée sur la technique. Mystère et technique sont à l'opposé l'un de l'autre. Mais nous vivons dans un monde où les techniques ont pris solidement racine et où le rationalisme

domine sur presque tous les plans. Or, il y a en nous cette exigence ontologique reconnue par la notion de mystère. Pour accéder à l'être, il nous faudra donc être doté d'un instrument capable de nous faire effectuer ce passage de l'existence à l'être.

Réflexion seconde

Comme nous l'avons décrite brièvement dans notre travail, la réflexion primaire, telle que pratiquée par la science et les esprits qui se refusent ou qui sont incapables d'aller en profondeur, ne semble pas être l'instrument capable de nous faire accéder à l'être. La réflexion primaire analyse, dissèque, maîtrise les parties, mais elle est incapable de nous reconstituer le tout et nous met en présence d'un monde dévitalisé, abstrait, in-sensé. Il faudra donc faire appel à un autre mode de pensée, et Marcel appellera cette façon particulière de viser l'être, de récupérer l'être, la réflexion seconde. Nous avons déjà décrit ce type de réflexion dans notre travail. Ce que nous voulons ici souligner, c'est la place de cette réflexion dans la pensée de Marcel. Ceci nous donnera de nouvelles indications pour bien comprendre le fondement des critiques de Marcel sur les techniques.

La réflexion seconde et la notion de mystère s'articulent entre elles pour constituer les deux données-pivots de la pensée de Marcel, en ce sens que l'une, la réflexion seconde,

constitue le chemin pour nous faire accéder à l'autre, le mystère de l'être, ce dernier constituant le but (jamais complètement atteint) de la démarche marcellienne. Nous retrouvons cette articulation d'une façon explicite dans Le mystère de l'être, Tome I, dans lequel nous avons justement comme sous-titre Réflexion et mystère. En partant d'une analyse du sentir, qu'il avait déjà entreprise dans le Journal Métaphysique, Gabriel Marcel nous fait passer d'un premier niveau d'analyse, qui est celui de la science, du technicien, du spectateur, à un second niveau qui est celui de l'être participant, contemplant. C'est par le recueillement que nous atteignons la contemplation et la participation à l'être. Or, recueillement et réflexion seconde s'identifient en dernière analyse. Par le recueillement j'accède à mon être, en tant que ce dernier se distingue de ma vie. La possibilité de cette distinction, de la reconnaissance de cet intervalle entre ma vie et mon être, constitue un indice ontologique des plus révélateurs. Le recueillement me donne accès au mystère de mon être, comme il le fera pour les autres êtres en tant que, m'ayant ouvert à moi-même, je serai disponible pour accueillir leur être et y participer pleinement dans leur mystère.

Nous avons, croyons-nous, jeté un peu de lumière sur les fondements derniers de la critique marcellienne des techniques. Mais ceci ne détruit pas pour autant la validité de notre thèse, elle la complète dans un autre sens: celui de l'explication

ontologique, alors que nous nous sommes situé exclusivement sur le plan épistémologique³.

³ Le père Roger Troisfontaines a fait, à notre sens, une excellente synthèse sur les notions fondamentales de la pensée de Gabriel Marcel, et pour un prolongement de notre thèse dans le sens de la recherche des bases ontologiques de la critique des techniques faite par notre auteur, nous ne pouvons que renvoyer à cet ouvrage.