

**UNIVERSITÉ BABEȘ-BOLYAI
CLUJ-NAPOCA
FACULTATÉ D'HISTOIRE ET PHILOSOPHIE
ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE**

*La philosophie de la veille chez Gabriel Marcel
et Pierre Boutang*

THÈSE DE DOCTORAT

RÉSUMÉ

Directeur de thèse:

Prof. univ. dr. Veress Carol

Doctorant:

Mercier Paul Pierre Jacques

2019

Table des matières

LISTE DES ABREVIATIONS	7
INTRODUCTION.....	9
I. FORMATION DU « MILIEU INTELLIGIBLE » PAR LA VEILLE-SUR-SOI CHEZ GABRIEL MARCEL ET PIERRE BOUTANG.....	31
1. La formation du milieu intelligible chez Gabriel Marcel	31
a. Exposition de la nécessité de veiller chez Martin Heidegger dans qu'appelle-t-on penser ? Aporie et objections sur le concept de mystère à l'aide de Marcel et Boutang	31
b. La double unité du corps et de l'esprit chez Marcel : nécessité de la réflexion seconde.....	36
1) Le monde de la technique et la désubstantialisation du sujet.	36
2) La formation du « je » marcellien par la transcendance du cogito.	41
3) La réflexion seconde comme pensée pensante et forme d'attention.	46
c. Le mystère comme fondement ontologique et retour à la profondeur de l'expérience.....	54
1) Mystère et mystères.	54
2) Problème et mystère.	55
3) De la nécessité de l'entrelacement du problème et du mystère	58
d. Conclusion partielle : Le milieu intelligible comme rencontre de la transcendance du « Je » et le Toi absolu.....	60
2. Secret et individuation chez Pierre Boutang.....	61
a. Comparaison entre les concepts de mystère et de secret et intérêt d'une ontologie du secret.....	61
b. De l'illusion subjective au dépouillement subjectif.....	64
1) Les deux voies de l'anti-subjectivité.	64
2) Le mouvement d'origination.....	72
c. De l'être-du-secret au secret-de-l'être	80
1) Constitution de l'être-du-secret.....	80
2) La question de l'être dans le secret.	90
d. Le rôle du secret dans la constitution de la personne.	92
1) L'héritage platonicien et aquinate.	92
2) De la fidélité envers le secret.	94
3. Le milieu intelligible comme parcours transcendant.	96
a. La Transcendance chez Marcel et Boutang.	96
1) Transcendance et Transcendant chez Marcel.	96
2) De la nuit obscure au viator.	99
b. La Transcendance comme reconfiguration de l'immanence.....	102
1) Transcendance et Transdescendance.....	102
2) Reconquérir la transcendance dans l'immanence.	105
c. Conclusion du présent chapitre : de la quête de la transcendance dans le milieu intelligible à la participation sur le mode du sentir.	106

II. LA VEILLE ANALOGIQUE COMME POINT DE CONTACT ENTRE L'HUMAIN ET LE DIVIN..... 112

- 1. De la veille à l'état d'exception..... 113**
 - a. Le rôle du philosophe pour Marcel : un veilleur..... 113**
 - 1) La veille contre l'expérience du sommeil et du « somnambulisme ». 114
 - 2) Nouvelle distinction entre la veille, l'attention et la vigilance. 115
 - b. La veille comme dyade du sommeil et de la veille chez Boutang..... 118**
 - 1) La dyade chez Platon et Plotin, son interprétation chez Boutang. 119
 - 2) La dyade chez Boutang..... 120
 - c. La veille comme état d'exception et forme-limite..... 124**
 - 1) La formation de l'état d'exception métaphysique..... 124
 - 2) La veille aristotélicienne à l'œuvre dans la formation de l'exception. 127
 - 3) Boutang, penseur de l'état d'exception métaphysique. 130
- 2. La constitution de la voie analogique chez Gabriel Marcel et Pierre Boutang grâce à l'exception métaphysique..... 134**
 - a. Polarité entre lumière et ombre. 134**
 - 1) La place du songe dans la veille..... 134
 - 2) La dialectique de l'ombre et de la lumière chez Marcel et Boutang..... 136
 - b. Image et veille..... 141**
 - 1) Image et divin..... 141
 - 2) Les images dans le monde. 144
 - 3) Image et dialectique..... 146
 - c. De l'analogia entis à l'analogia caritatis..... 149**
 - 1) La contemplation analogique..... 149
 - 2) La dialectique historique du secret dans l'analogie. 152
 - 3) La critique du Savoir Absolu opérée par Marcel. 155
 - 4) Passage à l'analogia caritatis. 162
- 3. Les arts analogiques : vers la participation sur le mode du sentir..... 166**
 - a. La poésie comme vox cordis et vox carnae..... 166**
 - b. Naissance de la dyade transsubjective dans le théâtre..... 173**
 - c. La musique comme consolation métaphysique..... 177**
 - 1) La musique comme plérôme universel chez Marcel..... 177
 - 2) La musique comme autre-de-la-grâce chez Boutang..... 182
 - 3) Musique et flux..... 183

III. DE LA VEILLE-SUR-L'AUTRE COMME PASSAGE A LA COMMUNION. 188

- 1. L'intersubjectivité et la perspective du « Nous »..... 188**
 - a. Le rôle du mythe d'Ulysse et d'Orphée dans la philosophie de Marcel et Boutang..... 188**
 - b. La place de l'autre chez Marcel : comparaison avec Lévinas..... 193**
 - c. La relation au Toi absolu..... 198**
- 2. Les particularités d'une métaphysique du « Nous sommes »..... 205**
 - a. Etablissement de l'intersubjectivité : le Nous..... 205**
 - b. Espérance et désir..... 209**
 - c. Le veilleur dans la « marche pour la mort »..... 213**

d. Les catégories de l'intersubjectivité.	221
1) La prière	221
2) La fidélité	222
3) Sémantique de l'appartenance.	225
4) L'humilité contre le nihilisme.....	227
3. Rapport du philosophe et du fait religieux chez Gabriel Marcel et Pierre	
Boutang : vers la participation intersubjective.....	230
a. Les données de la philosophie aimantée par le christianisme chez Marcel.....	231
1) La relation entre philosophie concrète et pensée chrétienne.	231
2) Communion des saints et Communion des pécheurs.	237
b. Philosophie et religion chez Boutang.....	242
1) L'apparition de la Chekhina.....	242
2) Vers la délivrance.....	246
c. Conclusion partielle : le milieu intelligible dans l'intersubjectivité.....	250
IV. LA VEILLE EONTIQUE ENTRE TEMPS ET ETERNITE.	253
1. Les trois passages du temps.	254
a. Le Temps-Gouffre.	254
b. Le Temps-Destin.	257
1) La conception du Temps-Destin chez Marcel.	257
2) La conception du Temps-Destin chez Boutang.	258
c. Le temps éontique.....	263
1) L'inversion des priorités du temps.	263
2) L'αἰών chez Marcel et Boutang.	268
2. Vers la participation en bordure d'éternité.	272
a. La naissance du concept de μεθεχαιν à la suite des « jeux secrets de l'être et de	
l'Un ».	272
b. « Lieux » de l'inversion du temps :Modo, ἐξαιφνης et νῦν.....	278
c. L'inversion des trois dyades de la grâce en vue du salut.	282
d. La formation du maintenant originel.	286
1) Réunion des soucis de l'être et du devenir.	286
2) Maintenant originel et expérience en formation.	290
3. Ascension du présent vivant dans le couloir oblique.	294
a. L'obliquité chez les Anciens.....	295
b. L'obliquité dans les œuvres de Boutang.....	298
1) Genèse intrinsèque de l'obliquité.	298
2) Interprétation de l'obliquité.	300
3) Obliquité et autrui.....	304
CONCLUSION	310
ANNEX	319
BIBLIOGRAPHIE	320

Mots clefs

Marcel, Boutang, veille, vigilance, origination, mystère, secret, transcendance, Viator, dyade, exception, analogie, intersubjectivité, désir, communion, *aion*, *exaiphmes*, obliquité

Résumé de la thèse

Le présent travail interroge l'expérience de la veille chez Gabriel Marcel et Pierre Boutang. Pourquoi une philosophie de la veille ? Il semble que ce concept ait été oublié. Désormais, il désigne un procédé de surveillance (par exemple, la veille informatique consiste à surveiller ce qu'il se produit sur internet). Or, ses racines que *vigeo* en latin, ou encore *skopos* et *egeiro* en grec, ne traduisent rien de tel : ils indiquent un mode de vie à un degré supérieur, « davantage selon l'amour que selon la loi » pour reprendre Hölderlin, mais aussi à un souci de l'autre plus « vertical ». Ce faisant, la veille se distingue de la vigilance et de l'attention, car ces deux derniers termes impliquent une relation exclusivement horizontale pour mon propre compte.

Pourquoi une telle rupture ? On peut essayer de la rechercher dans l'émergence de la modernité. Pour B. Stiegler, elle se produit lorsque Descartes, dans *Le Discours de la Méthode* et dans *Les Règles pour la direction de l'esprit*, réduit la Raison à l'entendement, c'est-à-dire à un mode de penser qui calcule ses déterminations selon des causes finales, sans remonter à l'inconditionné dans l'optique d'un changement substantiel. Or, Kant a démontré en 1781 dans *Critique de la Raison pure* que Raison et entendement (*Verstand*) sont distincts et que la pensée peut être aussi bien la source d'une imagination créatrice que d'une prise de décision au sens de la *krisis*. On a donc tenté d'assimiler la veille au seul entendement dans la faculté de connaître. La technique comme arraisonement de la nature équivaldrait paradoxalement à une « exomatization » de l'entendement au sens où ce dernier était auparavant une faculté cachée, comme en latence dans la faculté de connaître, mais qui s'est petit à petit extériorisé. L'homme baigne désormais dans un milieu qui lui entrave toute possibilité d'attention et de vigilance comme propédeutique à une expérience de la veille possible, car c'est l'anthropocène qui surveille l'horizon de son expérience (ce qui présuppose qu'il existerait un « cosmos » qui veille, qui veille à ce que l'homme puisse à son tour veiller).

Dès lors, la Raison prônée par le XIX^{ème} siècle contre les préjugés n'est pas la Raison qui comprend toutes les facultés du connaître, mais une raison technique qui construit un savoir immanent selon un sujet législateur après avoir naturalisé sa propre foi. A cette volonté de construction s'oppose une déconstruction postmoderne : la postmodernité a repéré les artefacts de la modernité, mais semble avoir oublié les essences, en faisant l'éloge de la seule singularité à l'exception de ce qui fait le commun de l'homme, et perpétue derechef la « société du liquide » selon un terme proposé par Z. Bygman. L'opposition entre construction et déconstruction a comme point commun la perte du sacré faisant écho à la crise de l'autorité (comme le montre Gadamer dans *Vérité et Méthode*), c'est-à-dire la liquéfaction des essences. Modernité et oubli de veiller équivalent donc. L'expérience de la veille serait donc orientée par une transcendance, mais ancrée dans l'immanence même, afin que les essences mentionnées ne restent pas des « statiques » mais soient à conquérir au cœur de l'existence même. Il est donc question d'un « retour » mais qui n'exclut pas la notion de progrès inhérente à la Raison, à comprendre comme production créatrice ou, pour reprendre un terme scientifique, de « néguentropie ». Le mot « origination » décrit correctement cette seconde naissance de l'homme. Il est donc nécessaire de réconcilier une philosophie qui allie une critique de la technique à une pensée orientée vers l'amour et l'être selon la veille. A partir de là, Marcel et Boutang interviennent naturellement : en effet, l'expérience de la veille est inscrite dans chacune de leur pensée (selon une constellation de concepts qui prend en compte le souci, la vigilance, l'attention). Marcel est plus connu que Boutang au XX^{ème} siècle (et Marcel a été diffusé en Roumanie dans les années 90), mais les années 2000 ont marqué une baisse des recherches sur les deux auteurs ; des recherches qui reprennent, semble-t-il, à en témoigner les récents ouvrages de Miklos Vetö sur Marcel et d'Henri du Buit sur Boutang. L'objectif de la thèse est donc de démontrer qu'il existe une parenté entre les deux auteurs grâce au concept de veille. Pour ce faire, nous émettons comme hypothèse qu'il faut définir plusieurs types de veille.

Notre thèse est donc la suivante : Marcel et Boutang décrivent tous deux une expérience de la veille – en réalité multiple – selon le mouvement propre au viator, c'est-à-dire à la fois « en avant » tout en s'orientant « vers l'origine », afin de trouver un « être intact », ou encore la constitution de la « personne » mais qui ne se pense pas sans l'Autre. Le viator aurait donc l'impression, à l'un des points d'arrivée, d'avoir appris quelque chose d'essentiel, d'avoir subi la métamorphose, selon un mouvement spécial, et qui reste à définir. La visée du salut et de la grâce

se profile, mais dans l'horizon eschatologique d'une éternité qui prend part au temps, ni « avant », ni « après », mais au cœur d'un autre-du-temps.

Le lecteur aura donc compris, à la suite de la lecture des premières pages, que la méthode est herméneutique : s'il est question de retrouver une essence de l'homme par un mouvement « en avant » et « en retour », cette quête n'est pas objective, séparée du sujet, mais suppose une modification du sujet même. Marcel a utilisé cette méthode au sens où la « réflexion seconde » – qui revient sur les présupposés de la réflexion première, plus objectifs – suppose une co-pénétration du sujet et de l'objet. Boutang est davantage épistémologue dans *Ontologie du secret* mais le reste de son œuvre requiert une modification du sujet par la connaissance et la foi. On l'aura compris, nos deux auteurs s'inscrivent, en quelque sorte, dans la lignée de Kierkegaard, laquelle nous pouvons nommer « philosophie de l'existence chrétienne », où la maïeutique demande la foi. Cette alliance des deux concepts est productrice d'une expérience de la veille.

Ceci dit, les deux pensées se distinguent ne serait-ce parce que Marcel cherche une expérience de l'autre par le mystère ontologique et Boutang une sauvegarde du libre-arbitre par la quête de l'être-du-secret et du secret-de-l'être. Comment les réunir ? Dans ce travail, nous avons décelé leur complémentarité au moyen d'une problématique qui tourne autour de quatre définitions de la veille. Si nous présupposons, à la suite de U. V Balthasar dans *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, que le salut est déterminé par le moi, le monde, autrui et Dieu, nous pouvons délimiter quatre types de veille qui communiquent entre elles : la veille-sur-soi, la veille analogique, la veille-sur-l'autre et la veille éontique. Ces quatre veilles seront comme nous quatre étoiles guidant le cœur désirant du viator. L'homo viator, à condition de bien le définir, pourrait réunir les deux pensées. Ce qui voudrait dire que le viator est un veilleur ; ce faisant, il entrerait sur la voie de la participation, c'est-à-dire en se tenant dans le voisinage d'une autre réalité.

La première partie répond à l'erreur concernant un appauvrissement de la pensée qui enferme le « je » dans une coquille solipsiste qui le sépare d'une réalité plus profonde. Marcel comme Boutang essayent donc de retrouver une expérience de la veille à la première personne mais qui est en quelque sorte anti-subjective (car il n'est pas question de rechercher le « moi » d'une expérience possible grâce à un sujet législateur). Sur ce point, Marcel et Boutang se distinguent : dans un premier sous-chapitre nous démontrons que Marcel recherche le mystère ontologique au cœur du « monde cassé » au moyen de la « réflexion seconde », une réflexion à la seconde puissance qui revient sur les mécanismes objectifs qui m'affectent afin de trouver la forme

noétique du recueillement, en présupposant au préalable une transcendance du cogito. Cette transcendance du « je » qui rencontre le Toi absolu permet alors de constituer un milieu intelligible où la foi aperçoit l'horizon de la grâce. Cela ouvre les portes à une première forme de participation. Boutang traite, quant à lui, du secret pour retrouver la veille à une première personne à la suite d'une critique de la subjectivité moderne, ainsi qu'au moyen d'une analyse du rapport entre caché et manifeste qui, au cœur de leur inversion, produit un « être du secret ». Cette singularité de l'être dessine une voie pour l'homo viator, entre la « banalité quotidienne » et la constellation des *eidōs*, pour parvenir au secret de l'être puis au secret de Dieu comme véritable *subjectum*. Le « milieu intelligible » conquis correspond donc au plan de la transcendance, mais à même l'immanence (I c) qui permet à la veille sur soi de s'ouvrir à la veille analogique et à la veille-sur-l'autre.

Le second chapitre répond à un appauvrissement de ma relation au monde sous le « mode du sentir » selon l'expression de Marcel. Participer du monde, ce serait donc retrouver l'expérience d'une veille dans son sens physiologique premier, c'est-à-dire comme éveil sensoriel à un degré supérieur. Or, en philosophie, nous pouvons déterminer une dyade veille-sommeil (comme le fait Boutang) pour réduire la séparation entre les deux termes, transposée dans la pensée religieuse sous le terme de « nuit obscure ». C'est ce dont s'occupe le premier sous-chapitre : il en ressort que la veille, dès Héraclite, convient à un nombre restreint de personnes qui sont éveillées même en dormants, alors que le « commun des mortels » serait endormi tout en étant éveillé. Nous révisons cette position qui se trouve à la limite de l'élitisme, même si Marcel parle d'une expérience commune afférente au somnambulisme appelant à la nécessité de « s'éveiller » au cœur d'une expérience qui fait semblant, d'un « comme si ». Le philosophe deviendrait un guide pour ceux qui désirent combattre l'expérience de l'inattention et de la distraction volontaire.

Pour vaincre cette expérience du « comme si », il est donc nécessaire de rechercher une participation selon un « comme si non », qui nous fait évidemment penser aux réflexions agambéniennes sur l'état d'exception. Il est question d'une exception métaphysique qui garde pour acquis le *os mè*, mais qui s'éloigne des réflexions sur le temps messianique (la question du temps est abordée dans notre quatrième chapitre). Il est donc question de rechercher un point de contact entre l'humain et le devin, la « jointure impossible ». Nous ne manquons pas de soulever le paradoxe. Ce dernier est résolu au moyen la pensée analogique : nous démontrons dans notre deuxième sous-chapitre que cette « exception de l'exception » ne peut se déprendre d'une pensée analogique, d'une voie anagogique, et ce à partir d'une analyse de l'image comme « structure de

renvoi » (où la Raison ne se déprend pas de l'imagination), permettant de colorer l'expression « *homo in imago ambulat* » convenu pour l'homo viator. Cependant, cette *analogia entis* doit, grâce à la veille analogique, parvenir à *l'analogia caritatis*, dans un domaine où l'amour englobe l'être et le circonscrit. Dans un dernier sous-chapitre, nous montrons que cette double analogie se reflète dans trois arts (d'où une esthétique qui allie art et foi) que reprennent Marcel et Boutang : la poésie comme *vox cordis* et *vox carnae*, le théâtre comme contemplation dyadique (surtout chez Marcel), et la musique comme autre-de-la-grâce, qui mette analogiquement l'homme en position de transcendance, entre la « banalité quotidienne » et *l'eidos*. Il y aurait donc une « participation esthétique ».

Le troisième chapitre répond à l'appauvrissement de ma relation à l'autre. *L'analogia caritatis* permet d'élever la veille analogique à la veille sur l'autre. Dans un premier sous-chapitre (III, a) nous démontrons que Marcel se distingue de Lévinas concernant la relation à l'autre et l'intersubjectivité car là où Lévinas parvient à la critique du savoir absolu via une relation de substitution, Marcel aboutit à une pensée de la « communion » et du Nous, en partant justement d'une critique du savoir absolu. La transcendance du « je pense » au sein du Milieu intelligible concorde alors avec une Métaphysique du « Nous sommes ». La relation au Toi absolu n'exclut pas des catégories intersubjectives qui s'établissent à plusieurs : prière, espérance, sémantique de l'appartenance entre autres, qui permettent de cimenter l'humilité contre le nihilisme dans la « marche pour la mort » (III b). C'est ainsi que la veille-sur-l'autre évolue en veille intersubjective. Le chapitre conclut naturellement sur le rapport entre la pensée philosophique et la pensée chrétienne à l'œuvre chez nos deux auteurs : Marcel développe une philosophie de l'esprit qui est aimantée par les données chrétiennes mais qui s'en distingue quelque peu. Toujours est-il que les concepts qu'il emploie peuvent trouver des échos dans les dogmes chrétiens, à commencer par la Communion des saints dont cet auteur se sert pour consolider le milieu intelligible, là où le Nous se pense et se déploie. Tout au long de ce chapitre, nous aurons remarqué que Boutang pense moins l'intersubjectivité et le Nous en tant que tels ; cependant, on les retrouve à partir de l'apparition de la Chekhina et du *sum qui sum* qui permettent à la fois de trouver son « je » pour être, ainsi que le Toi de la confiance au cœur de cette réalité de la communion.

Cette métaphysique du « Nous sommes », selon une expression de Marcel, permet de déployer l'espérance d'une ontologie du passage. Comme épreuve de la singularité, je risque de choir perpétuellement dans l'éloge de l'exception postmoderne : le passage est à entendre de prime

abord comme mobilité indéfinie et sans horizon. Or, en dessinant le projet pour être et – grâce à nos trois premiers chapitres – nous savons où nous nous avançons : dans l’horizon du salut et de la grâce, selon un progrès de l’esprit, mais « vers » l’origine. Ce mouvement esquisse alors notre quatrième chapitre, qui s’accomplit dans le couloir oblique.

Mais tout d’abord, encore faut-il expliquer les trois passages du temps (temps-gouffre, temps-destin et temps éontique) qui montrent la nécessité d’inverser les priorités du temps pour le viator. Dernière épreuve avant d’arpenter le couloir oblique, et non des moindres : scruter les jeux de l’Être et de l’Un, pour entrevoir la participation de l’Un au temps lorsque l’Un s’obscurcit, afin de donner sa pleine puissance à l’*ousia*, une participation comme *methexein* qui n’est possible que dans un « sans-lieu », *atopon*, l’instant qui intervient de la troisième hypothèse du *Parménide*. Or, ce n’est que dans l’instant comme *to exaiphnes* que s’inversent les dyades que nous avons mentionnées dans notre second chapitre. En interprétant le livre *Ontologie du Secret* de Boutang, il y en aurait trois, pour permettre l’activation de l’inversion du passé et du futur : veille-sommeil ; sourire-larmes ; oubli-mémoire. Une fois ces dyades naturées ensemble, le viator peut alors vivre le « maintenant originel », l’*ur-jetz* chez Husserl, mais qui, spatialement, correspond au mouvement oblique chez Denys et saint Thomas, que Boutang précise comme « couloir oblique », où il est « aussi difficile d’avancer que de ralentir », c’est-à-dire que ce mouvement n’est ni *péras*, ni *a-peiron*. Pourquoi l’obliquité ? Parce que son mouvement décrit analogiquement l’ascension espérante du désir vers le divin, selon un progrès vertical mais « en retour ». L’obliquité est ainsi le mouvement qui convient à la veille éontique, celle qui s’approche asymptotiquement de ce qui est au-delà de l’essence. Au cœur de cette « ascension », nous découvrons la réalité foncière de l’Un caché au cœur de la sensation elle-même, via l’humilité de sa kénose, qui révèle la Différence en son être propre.

La conclusion de notre thèse affirme que Boutang semble aller plus loin que Marcel dans le mouvement de la veille grâce à une analyse du maintenant originel et de l’obliquité, permettant de réunir les quatre types de veille étudiés. Cependant, Marcel oriente la pensée pensante davantage vers l’amour qui vient sauver l’intelligence menacée de choir dans les abîmes de l’entendement et du « monde cassé ». Les deux pensées sont donc complémentaires.