



HAL
open science

Le "métaproblématique" et l' "hyperphénoménologique"

Julien Farges

► **To cite this version:**

Julien Farges. Le "métaproblématique" et l' "hyperphénoménologique": Remarques sur les limites de la phénoménologie dans la pensée de Gabriel Marcel. Présence de Gabriel Marcel, 2013, Gabriel Marcel et la phénoménologie, 21, pp.23-52. hal-01400521

HAL Id: hal-01400521

<https://hal.science/hal-01400521>

Submitted on 22 Nov 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Julien Farges

Archives Husserl de Paris
(UMR 8547, CNRS/ENS, Université de recherche PSL)

LE « METAPROBLEMATIQUE » ET L' « HYPERPHENOMENOLOGIQUE ».

REMARQUES SUR LES LIMITES DE LA PHENOMENOLOGIE

DANS LA PENSEE DE GABRIEL MARCEL

Résumé : Quelle place précise occupe la phénoménologie dans la pensée de Gabriel Marcel ? Au-delà des déclarations ou des revendications plus ou moins explicites de la part de Marcel lui-même, cette étude cherche à cerner ce qu'il en est de la prégnance et du rôle de l'analyse phénoménologique au sein d'une pensée qui s'est définie elle-même comme une méditation du mystère de l'être. Après avoir montré les raisons structurelles pour lesquelles il est possible de rattacher la démarche marcellienne à la tradition phénoménologique, on met en évidence une convergence entre la notion marcellienne de réflexion seconde et la détermination husserlienne de la réflexion philosophique comme *Selbstbesinnung*. Reste que chez Gabriel Marcel, la réflexion philosophique a pour fonction de faire entrer le philosophe de l'espace du méta-problématique, c'est-à-dire de le placer non plus face à du donné mais face à du donnant, en l'occurrence la mystérieuse présence de l'être à laquelle je me découvre participer. Cette réflexion est donc hyper-phénoménologique, c'est-à-dire qu'elle maximise et relativise tout à la fois le rôle de l'enquête phénoménologique.

Mots-clé : Gabriel Marcel, Husserl, phénoménologie, réflexion, ontologie, mystère

Le but de cette étude est fort simple et peut se résumer en peu de mots : il ne s'agira pas d'examiner tel ou tel thème particulier de la philosophie de Gabriel Marcel mais plutôt de revenir sur la conception que ce dernier se fait de l'enquête philosophique en prenant pour fil conducteur la question de savoir quelle place y occupe la phénoménologie. Dans quelle mesure la pensée de Gabriel Marcel peut-elle être qualifiée de phénoménologique ? Cette question s'enracine dans un certain embarras susceptible de saisir le lecteur de Gabriel Marcel, venant du fait qu'il semble assez délicat de déterminer où commence et éventuellement où cesse dans ses analyses l'examen proprement phénoménologique, et, par conséquent, de déterminer par où et jusqu'où la pensée marcellienne tient pour ainsi dire de la phénoménologie ou s'y rattache. Certes, Marcel a plusieurs fois revendiqué explicitement pour certaines de ses analyses locales le terme de « phénoménologie », mais, de même qu'il a fini, comme on le sait, par refuser assez catégoriquement la qualification d' « existentialisme chrétien », on peut se demander de façon analogue si l'usage ponctuel des ressources de la philosophie phénoménologique suffit pour enrôler sa pensée tout entière sous la bannière du mouvement phénoménologique, quoiqu'il en soit par ailleurs de son caractère chrétien. Il va sans dire que les remarques qui suivent ne sont pas animées par la volonté d'identifier un courant historique où l'on pourrait « ranger » la philosophie de Gabriel Marcel, ce qui serait à plusieurs égards une façon de disposer d'elle sans s'être rendu disponible à ce qu'elle cherche et donne à penser tout à la fois. Il s'agit plutôt ici de lire cette pensée comme une réflexion en acte sur les ressources et les limites de la phénoménologie eu égard à la tâche qui consiste à faire une place au mystère en philosophie, ou mieux à mettre la philosophie à l'écoute, voire à l'école du mystère. Dans cette perspective, la question générale posée plus haut peut être reformulée plus précisément : y a-t-il chez Gabriel Marcel quelque chose comme une phénoménologie du mystère ? ou encore – puisque le mystère est fondamentalement ontologique, mystère *de l'être*¹ – l'ontologie marcellienne est-elle phénoménologique ? Sans prétendre apporter des réponses définitives à ces questions massives, cette étude cherchera à esquisser des pistes de réponse en confrontant notamment la pensée marcellienne aux grandes intuitions philosophiques du père fondateur de la phénoménologie, Edmund Husserl.

¹ Cf. « Position et approches concrètes du mystère ontologique » [1933], rééd. in *L'homme problématique*, Paris, Présence de Gabriel Marcel, 1998 (désormais cité : *HP*), p. 211.

I. Les critères de la phénoménologie

Pour mener à bien ce travail, on peut partir des indications – rares et occasionnelles – fournies par Gabriel Marcel lui-même sur ce qui justifie à ses yeux la détermination d'une analyse philosophique comme analyse « phénoménologique ». Ces indications permettent d'identifier six points de rattachement principaux, qui plaideraient donc en faveur d'une inscription de plein droit de la pensée marcellienne au sein du « mouvement phénoménologique ». Comme le montre la troisième des « Gifford Lectures » rassemblées sous le titre *Le mystère de l'être*, le premier critère d'appartenance d'une analyse philosophique à la phénoménologie est pour Marcel le fait que l'analyse en question se déploie « au plan de la description et au plan de la description seule »². Dans le contexte particulier de cette conférence, cette descriptivité s'atteste ainsi à travers une neutralité maintenue relativement à la valeur éthique du comportement humain pris en exemple (se marier pour de l'argent). Plus généralement, Marcel retrouve ainsi l'une des caractéristiques originelles de la philosophie phénoménologique, qui, par-delà Husserl lui-même, l'enracine dans le terrain de l'empirisme anti-spéculatif et anti-kantien de l'école de Brentano.

En second lieu, comme le précise cette fois *Être et avoir*, la phénoménologie répond chez Gabriel Marcel à l'exigence de décrire « des contenus de pensée » dans une perspective « non psychologique »³, c'est-à-dire non pas comme des états ou des propriétés d'une intériorité psychique et, comme telle, abstraite, mais plutôt comme des vécus. En ce sens, Marcel s'inscrit directement dans la lignée des analyses inaugurales de la cinquième des *Recherches logiques* de Husserl, qui cherchent à dégager le sens proprement phénoménologique du vécu ou du contenu de conscience en le distinguant du sens que ces mêmes notions reçoivent dans la perspective brentanienne de la « perception interne » ou de l'introspection psychologique⁴.

En troisième lieu, et dans le sillage immédiat de cette détermination de la conscience et de ses vécus, l'orientation phénoménologique de la pensée s'accompagne chez Gabriel Marcel d'une reprise explicite de la thématique de l'intentionnalité pour définir la conscience,

² *Le Mystère de l'être* [1951], Paris, Présence de Gabriel Marcel, 1997 (désormais cité : *ME*), p. 52.

³ « Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir » [1933], rééd. in *Être et avoir*, Éditions universitaires, 1991 (désormais cité : *EA*), p. 114.

⁴ Cf. E. HUSSERL, *Recherches logiques, II – Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Deuxième Partie : *Recherches III, IV et V*, trad. fr. par H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1961, p.144-158.

dans une filiation husserlienne explicitement reconnue⁵ : il y a une dynamique de la conscience, qui est orientée sur le mode de la tension vers ce dont elle fait l'expérience⁶.

Par suite, en quatrième lieu, une analyse phénoménologique s'oppose par principe, pour Marcel comme pour Husserl, à une analyse ontologique, sans pour autant qu'une ontologie spécifiquement phénoménologique (au sens d'une refonte phénoménologique de l'ontologie) soit nécessairement exclue. Simplement faut-il être au clair sur le fait qu'il ne s'agit pas, en phénoménologie, d'identifier des êtres ou des types d'être mais de décrire le « sens » par rapport auquel s'organisent les jugements d'existence que je prononce relativement à ces être. Ce déplacement de l'être vers le sens d'être, indiqué dans la cinquième leçon du *Mystère de l'être*⁷, sera confirmé par Marcel dans le deuxième de ses *Entretiens* de 1967 avec Paul Ricœur, où il déclare, en une formule qui confirme l'orientation intentionnaliste de sa pensée tout en reprenant l'exergue platonicienne d'*Être et temps* de Heidegger, que la perspective phénoménologique de sa pensée s'est précisée à partir du moment où il s'est demandé « *ce que nous voulons dire* quand nous parlons de l'être », c'est-à-dire, ajoute-t-il immédiatement, « quelle est notre intention, quelle est notre visée »⁸.

En cinquième lieu, on peut préciser ce que recouvre cette description phénoménologique des contenus de pensée dans lesquels s'atteste intentionnellement un sens de l'être en considérant qu'une telle tâche revient à « dégager les implications de l'expérience », c'est-à-dire ce qui conditionne le sens que l'être prend dans chaque situation pour chacun, et ce éventuellement sous la forme de ce que Marcel n'hésite pas à nommer au moins une fois des « catégories du vécu »⁹. On peut entendre par là des structures qui, si elles

⁵ Cf. Par exemple dans la troisième conférence de *ME*, p. 60-61 : « C'est bien plutôt la voie frayée par la phénoménologie husserlienne qu'il convient de suivre ici. Je poserai donc en principe dans tout ce qui suit que la conscience est avant tout conscience de quelque chose qui est autre qu'elle même, ce que nous appelons conscience de soi étant au contraire un acte dérivé [...] ». On ne manquera pas de remarquer que cette fidélité à la pensée husserlienne est en réalité toute relative : en effet, si l'intentionnalité signifie bien pour Husserl qu'il ne saurait y avoir de *cogito*, sous quelque forme ou modalité que ce soit, sans le *cogitatum* qui en est à chaque fois le corrélat, elle n'implique aucunement que ce *cogitatum* soit nécessairement autre que l'*ego* du *cogito* lui-même ou qu'il y ait des degrés de primitivité ou de dérivation entre la conscience réfléchie que l'*ego* prend de lui-même et la conscience perceptive qu'il a des choses. Il semble donc que la conception marcellienne de l'intentionnalité ne soit pas étrangère à la façon dont Sartre a lui-même repris à son compte cette notion cardinale de la phénoménologie à la fin des années 30 (cf. J.-P. SARTRE, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » [1939], repris in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 11 : « Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme "intentionnalité" »).

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 55. Voir également « Le transcendant comme métaproblématique » [1937], in *Du refus à l'invocation* [1940], rééd. sous le titre *Essais de philosophie concrète*, Paris, Gallimard (désormais cité : *EPC*), p. 207.

⁷ *ME*, p. 103.

⁸ P. RICŒUR et G. MARCEL, *Entretiens* [1967], Paris, Présence de Gabriel Marcel, 1999 (désormais cité : *E*), p. 32.

⁹ *ME*, resp. p. 109 et 49.

ne sont pas *a priori* au sens de la tradition kantienne, sont néanmoins conditionnantes en quelque façon relativement à la possibilité ou à la pensabilité d'un sens de l'être en général et ont à voir avec ce qu'exister veut dire concrètement. Ces « catégories » pourraient ainsi être considérées comme la version marcellienne des « existentiels » heideggériens.

Mais si c'est là la tâche de l'enquête phénoménologique, alors on peut ajouter en sixième et dernier lieu que cette enquête s'oppose également à toute analyse strictement logique de nos énoncés d'expérience, ainsi que Marcel le montre sur l'exemple privilégié du concept d'appartenance : si, d'un point de vue logique, la déclaration « je t'appartiens » et sa réplique « tu m'appartiens » sont équivalentes, elles sont phénoménologiquement distinctes puisque la première a manifestement la signification d'un engagement (et relève de l'être ou de la décision existentielle) alors que la seconde n'a de sens que comme expression d'une prétention (et relève à ce titre de l'avoir)¹⁰.

Que tirer de cette reconstruction rapide ? Principalement qu'à travers sa détermination de l'enquête phénoménologique comme restitution descriptive du sens que l'être ne peut pas ne pas prendre pour moi dans certaines situations cardinales, comme restitution, donc, d'un sens à la fois existentiel et expérientiel (comme il le dit en reprenant à son compte le terme proposé par le penseur américain Henry Bugbee¹¹) de l'être, Gabriel Marcel s'inscrit assurément dans le double sillage de la phénoménologie husserlienne et heideggerienne, par-delà la profonde controverse qui opposa les deux philosophes et peut-être malgré lui-même en ce qui concerne la phénoménologie husserlienne, dont il était peut-être moins familier en raison du caractère inessentiel à ses yeux du projet de fondation d'une science rigoureuse¹². Mais rien n'est dit par là encore sur ce qu'on pourrait appeler l'extension ou le rayon d'action de cette perspective phénoménologique dans sa pensée, c'est-à-dire sur la question de savoir si toute la philosophie de Gabriel Marcel s'ordonne à une telle perspective. Pour avancer dans la réponse à cette question et entrer ainsi au cœur du problème directeur de cette étude, il faut

¹⁰ « Aperçus phénoménologiques sur l'Être en situation » [1937], in *EPC*, p. 144.

¹¹ Cf. *E*, p. 45-46. Voir aussi P. RICŒUR, « Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel », in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 49-67 ; ici : p. 64.

¹² C'est ce que confirment les déclarations de Marcel peu de temps avant sa mort en réponse à une communication de Paul Ricœur faite à Cerisy : « J'ai le sentiment que nos préoccupations fondamentales, Husserl et moi, ont été très différentes. Elles peuvent se rencontrer dans une certaine mesure, comme Ricœur l'a montré, mais le problème husserlien, fonder une science rigoureuse, est un problème que je n'ai simplement pas posé. Je n'ai jamais considéré qu'il fût indifférent, j'ai eu plutôt le sentiment que ce n'était pas mon domaine et que, là-dessus, d'autres disaient très bien ce qu'il fallait dire, tandis que, pour moi, ce qui intervenait était quelque chose de tout autre. C'est dire qu'une pensée n'exclut absolument pas l'autre. Maintenant, que je sois plus près de Heidegger que de Husserl, c'est absolument certain » (*Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Décades de Cerisy 1973, sous la direction de J. Parain-Vial et P. Ricœur, Paris, La Baconnière, 1976). La suite de cette étude montrera que la proximité de Marcel avec Husserl était en réalité, sur certains points, plus étroite que ce qu'il était lui-même en mesure d'imaginer.

à présent se pencher sur certains aspects essentiels de la *pratique* marcellienne de la philosophie pour interroger leur caractère phénoménologique. Et alors que la thématique de l'existence a nourri de nombreuses mises en perspective de cette philosophie avec la pensée de Heidegger, les remarques suivantes insisteront à dessein, quant à elles, sur ce qui pourrait apparaître, de façon peut-être inattendue, comme des lieux de convergence de la philosophie de Gabriel Marcel et de la phénoménologie husserlienne.

II. La réflexion philosophique comme recueillement

Le premier des aspects qui justifie l'idée d'une telle convergence est à l'évidence la place déterminante accordée à la *réflexion* dans l'activité même de philosopher, qui situe Marcel dans une certaine tradition de philosophie critique et réflexive au sein de laquelle Husserl s'inscrit assurément. De fait, la réflexion n'est pas uniquement pour Gabriel Marcel une détermination existentielle, c'est-à-dire qui reviendrait au Je pour autant qu'il peut par son moyen se ressaisir comme un existant à la fois incarné et situé (ce qui peut assurément rapprocher Marcel de Heidegger et de l'idée d'une réflexion herméneutique comme auto-compréhension existentielle du *Dasein*¹³). La réflexion est également pour lui une détermination fondamentale du philosophe lui-même dans la mesure où la pensée philosophique « 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 »¹⁴. Par là, il s'accorderait certainement avec le principe husserlien selon lequel la description phénoménologique « se meut intégralement dans des actes de la réflexion »¹⁵. Mais ce rapprochement n'est évidemment que formel et nominal.

Pour l'étayer, il faut avancer d'un pas et rappeler que pour Gabriel Marcel, si toute philosophie est de nature réflexive, toute réflexion n'est pas en retour de nature philosophique. La philosophie, comme il est bien connu, se déploie pour lui au sein d'une réflexion dite « seconde », intervenant sur une première réflexion de nature essentiellement

¹³ Cf. par exemple M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 15 c, trad. fr. par J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, p. 199 et 215 [229 et 249].

¹⁴ *ME*, p. 91.

¹⁵ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. fr. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 77, p. 247.

objectivante et abstractive et dont les caractéristiques principales sont la foncière liberté¹⁶ et la fonction récupératrice ou restauratrice, par-delà son objectivation, du tout concret qui a été démembré par la première réflexion. On pourrait dès ici souligner que cette idée d'une philosophie éclairant le sens concret de nos expériences par réflexion réitérée sur une première réflexion objectivante et pour ainsi dire desséchante est parfaitement husserlienne, comme semble l'attester le texte suivant, tiré du premier volume des *Ideen* et qui porte sur l'expérience de la joie :

La première réflexion qui fait retour sur la joie la découvre en tant que présente actuellement [...]. Mais nous avons également la possibilité, en face de cette joie devenue ultérieurement objet, de réfléchir sur la réflexion qui l'objective et ainsi d'éclairer plus vivement encore la différence entre la joie *vécue*, mais non regardée, et la joie *regardée* [...] »¹⁷.

On fera certes remarquer que la réitération de la réflexion ne fait pas regagner chez Husserl la joie concrète de départ et qu'elle n'est donc pas à proprement parler restauratrice ; il n'en reste pas moins qu'elle rend pourtant manifeste l'irréductibilité du vécu à son objectivation pour un regard théorique. En ce sens, cette seconde réflexion accomplit bien au moins quelque chose comme une « désabstraction ». Quoi qu'il en soit, et sans céder pour autant à la tentation de rabattre artificiellement la pensée de Gabriel Marcel sur celle de Husserl, il est possible d'approfondir l'idée d'une convergence entre les deux pour peu qu'on s'attache à la signification et la portée que la réflexion seconde confère à l'acte philosophique lui-même. Il s'agit en somme de quitter l'idée d'une proximité littérale au profit d'une proximité d'esprit entre les deux philosophes. Et pour ce faire, deux aspects doivent être considérés : le rapport dans lequel cette réflexion place la philosophie relativement à l'expérience concrète ou à la vie, et la façon dont cette réflexion affecte en retour celui qui s'y livre.

Quant au premier point, il est clair que la réflexion seconde répond chez Marcel à l'aspiration à une philosophie concrète, c'est-à-dire qui ne demeure pas prise dans les abstractions commandées par les exigences de l'objectivité mais qui, en un mouvement de balancier, redescend de la pensée à la vie après s'être élevé de la vie à la pensée¹⁸ et répond ainsi à un autre type d'exigence, que Marcel nomme l'« exigence de transcendance », à laquelle est intégralement consacrée la troisième des conférences de Gifford. Le paradoxe de la réflexion seconde est donc qu'elle poursuit le travail de « forage » qui consiste à « creuser en quelque sorte sous l'expérience, *mais sans perdre le contact avec elle* »¹⁹. Gabriel Marcel

¹⁶ Cf. « Appartenance et disponibilité » [1939], in *EPC*, p. 84.

¹⁷ E. HUSSERL, *Idées directrices...*, § 77, trad. cit., p. 250.

¹⁸ *ME*, p. 49.

¹⁹ « L'Être incarné repère central de la réflexion métaphysique » [1939], in *EPC*, p. 29 (nous soulignons).

désignera également l'opération de cette réflexion spécifique comme un « détachement » ou un « dégagement » réels de l'expérience²⁰ – « réel » s'opposant ici à tout procédé abstraitif. Cela étant rappelé, il convient de souligner que lorsque Marcel cherche à déterminer ce en quoi consiste cette exigence de transcendance à laquelle le philosophe répond par l'effort libre de la réflexion seconde, il en vient tout d'abord à l'idée qu'aux antipodes d'une évocation (en elle-même chimérique) hors de l'expérience, elle implique quelque chose comme « la substitution d'un certain mode d'expérience à d'autres », un « changement dans le mode d'expérience » qui ne concerne pas seulement la pensée mais « l'attitude même de l'être considéré dans sa totalité »²¹. En outre, lorsqu'il s'agit de décrire le bénéfice qu'on peut attendre d'un tel changement d'attitude, Marcel précise qu'il permet de « rétablir l'expérience à la place [des] mauvais substituts »²² que l'habitude, la routine quotidienne ou la pensée théorique abstraite produisent en lieu et place de la vivacité première de l'expérience concrète. Et, rassemblant sa pensée au gré d'une métaphore physico-chimique, Marcel conclut sur la suggestion selon laquelle l'exigence de transcendance pourrait coïncider avec « l'aspiration vers un mode d'expérience de plus en plus pur »²³. Or que la réflexion proprement philosophique soit celle qui, par opposition à toute réflexion naturelle ou théorique, institue une nouvelle attitude relativement à l'expérience mais une attitude qui soit en elle-même pourtant aussi un mode d'expérience, et que par ce changement d'attitude devienne possible la restitution de la teneur concrète de nos expériences et du sens que le monde a pour nous dans la vie concrète, ce sont là des éléments d'une description parfaitement fidèle de la tâche que Husserl confère à sa propre phénoménologie de façon toujours plus explicite à partir de la fin des années 10, et qu'il finira aussi par formuler – dans le contexte d'une confrontation de sa phénoménologie avec le courant positiviste de l'empirio-criticisme, représenté par les figures d'E. Mach et de R. Avenarius – en termes de « restitution du monde de l'expérience pure »²⁴, lui-même compris comme « monde de la vie » (*Lebenswelt*). On se contentera ici de suggérer, par ces remarques, le grand intérêt probable d'une mise en perspective plus précise de ce projet d'une redécouverte du monde de

²⁰ « Position et approches concrètes... », in *HP*, p. 211.

²¹ *ME*, resp. p. 56 et 57. Cf. également p. 97.

²² *Ibid.*, p. 64.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Voir, parmi d'autres occurrences : E. HUSSERL, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, trad. fr. par Ph. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzù, Paris, Vrin, 2001, p. 57, 92, 95, 99 *sq.*, 308, 310, 318 ; *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, trad. fr. par S. Bachelard, Paris, PUF, 1957, p. 386 ; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. par G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 142, 244, 257 ; *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, hrsg. von H. Peucker, Dordrecht, Springer, 2004 (*Husserliana XXXVIII*), p. 290, 297, 352 *sq.*, 474 ; Ms A VII 14 (1920-1926), 72a.

la vie chez Husserl avec celui d'une restauration réflexive du sens existentiel du « monde de l'expérience courante », comme le désigne de son côté Gabriel Marcel dans *Être et avoir*²⁵ ; car il s'agit à présent de poursuivre l'examen de cette convergence dans la seconde des perspectives présentées plus haut, ce qui permettra de répondre à une objection.

On pourrait être tenté en effet de récuser la pertinence de ce rapprochement en soulignant que chez Gabriel Marcel, le sens d'être du monde qu'il s'agit de restituer n'est jamais dépourvu d'une charge existentielle aussi bien pour l'homme qui s'y trouve en situation que pour le philosophe lui-même, alors que chez Husserl, comme il est bien connu, l'existentialité n'affleurerait pas vraiment comme un thème central de sa phénoménologie. Or il est possible de répondre à cette objection en montrant que pour Husserl comme pour Gabriel Marcel, la mise en œuvre de la réflexion proprement philosophique est pourvue d'une signification existentielle déterminante. Comme Marcel l'explique en particulier dans la cinquième des conférences de Gifford mais aussi au cœur du texte « Position et approches concrètes du mystère ontologique », la réflexion seconde n'est pas une réflexion qui porterait de l'extérieur sur la réflexion primaire ; elle est donc moins une deuxième réflexion qu'une réflexion « à la seconde puissance »²⁶, c'est-à-dire une réflexion qui emporte avec elle les conditions de sa mise en œuvre, ou encore qui implique celui-là même qui s'y livre librement et le met lui-même en question²⁷. Ainsi, il ne suffit pas de dire que cette réflexion est enracinée dans la vie ; il faut ajouter qu'elle met en question la vie même dans laquelle elle s'enracine. Par là même, elle devient pour celui qui réfléchit ainsi le point de départ d'une interrogation sur ce qu'il vaut²⁸ ou d'une évaluation critique du sens de sa vie, interrogation qui a quant à elle le sens d'une ressaisie de soi dans l'unité et qui peut donc être décrite comme *recueillement*²⁹. En tant qu'un tel recueillement, la réflexion seconde correspond à un changement de « niveau » de la vie dont la conversion religieuse est peut-être la forme la plus radicale³⁰.

Cela rappelé, il faut souligner qu'un sens comparable est donné par Husserl à la réflexion qui ouvre le champ de la description phénoménologique, pour peu qu'elle ne soit pas comprise comme simple *Reflexion*, acte isolé d'une conscience restant extérieure à ce qu'elle réfléchit, mais qu'elle s'approfondisse en une *Selbstbesinnung*, c'est-à-dire en ce que les traducteurs ont nommé tantôt auto-méditation, auto-réflexion et plus récemment – en une

²⁵ *EA*, p. 118.

²⁶ « L'Être incarné... », in *EPC*, p. 37-38.

²⁷ *ME*, p. 94.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ « Position et approches concrètes... », in *HP*, p. 211 *sq.*

³⁰ *ME*, p. 97 ; « L'Être incarné... », in *EPC*, p. 59.

convergence aussi heureuse qu'involontaire avec la pensée de Marcel – recueillement³¹. Quoi qu'il en soit de la traduction de ce terme complexe, il s'agit très exactement de l'acte par lequel le sujet de la réflexion se ressaisit lui-même à l'occasion de sa réflexion dans toute son épaisseur charnelle, historique et personnelle. Husserl en donne une description plus détaillée dans le texte suivant :

Ce qui donne la possibilité d'une telle méditation et y conduit, cela appartient à l'essence fondamentale de l'homme – le mot homme étant compris comme il l'est toujours dans la vie : comme une personne, qui parle d'elle-même en disant « je ». Le résultat de l'auto-méditation est une représentation anticipatrice d'une unité [...]. L'anticipation d'un style possible d'existence dans lequel celle-ci remplirait son « sens de la vie » [...], cette anticipation a nécessairement pour résultat sa modification en une volonté universelle qui lui correspond et qui doit dominer à l'avenir la vie [...], bref agissant comme une critique de la volonté issue de l'ultime fondement de la personnalité. [...] La pure auto-méditation de l'ego [...] conduit à moi en tant que personne parmi les personnes. [...] La méditation existentielle de soi-même <*esistenziale Selbstbesinnung*>, [est une] activité critique de haut niveau, dans laquelle tout acte et tout acquis de mon ego dévoile critiquement ce qu'il a de bas et d'élevé, de bon et de mauvais [...]³².

Ainsi retrouve-t-on dans cette auto-méditation phénoménologique une bonne partie des éléments descriptifs qui autorisent Gabriel Marcel à parler de la réflexion seconde comme d'un recueillement : le fait que cette réflexion met en cause la personne même du philosophe, le rassemblement de cette personne en une unité existentielle concrète coïncidant avec l'évaluation éthique de cette existence et la question du sens à lui donner pour l'avenir, et par suite la signification à la fois pratique et théorique de cet acte réflexif. Quant à la thèse marcellienne selon laquelle, à la limite, cette réflexion peut prendre la forme d'une véritable conversion, Husserl semble aussi la soutenir lorsqu'il déclare dans la *Krisis* que l'instauration réflexive de l'attitude phénoménologique est peut-être appelée par essence « à produire tout d'abord un changement personnel complet qui serait à comparer en première analyse avec une conversion religieuse », dans la mesure où il « porte en soi la signification de la métamorphose existentielle <*esistenziale Wandlung*> la plus grande »³³. En même temps qu'elles valident la pertinence d'un rapprochement avec la conception marcellienne de la pratique philosophique, ces formules de Husserl appellent évidemment à une révision urgente de l'opinion courante selon laquelle la thématique phénoménologique de l'existence ne commencerait qu'avec *Sein und Zeit*.

³¹ Ce choix est celui de J.-F. Pestureau dans sa traduction des textes tardifs de Husserl sur la méthode réductive (E. HUSSERL, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007).

³² E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes...*, Appendice XXIV, trad. cit., p. 538-540.

³³ *Ibid.*, § 35, trad. cit., p. 156.

III. Le mystère : à la limite de la phénoménologie

La question qui se pose à présent est celle de savoir si la convergence qui se dessine ainsi autorise l'affirmation selon laquelle la philosophie marcellienne, dans la mesure où elle se conçoit comme une restitution descriptive du sens de l'expérience concrète sur le fondement d'une mise en œuvre patiente et constante de la réflexion seconde, serait identifiable dans son ensemble et *pour cette raison* à une philosophie phénoménologique. Et la réponse à cette question semble devoir être négative, car ce serait oublier que pour Gabriel Marcel, la réflexion seconde, en tant qu'elle répond à l'exigence ontologique, met le philosophe en présence d'une réalité qui n'est pas à proprement parler *donnée* ; ouvrant la philosophie à un au-delà du donné, ne met-elle pas par là même un point d'arrêt à l'enquête phénoménologique (en un sens qui ne se restreint pas au cas particulier de la phénoménologie husserlienne) s'il est vrai que c'est le champ de la donation phénoménale qui délimite le champ de la description phénoménologique ?

Pour étayer cette hypothèse, il faut rappeler qu'il existe selon Gabriel Marcel une profonde « connexion entre le donné et le problématique »³⁴, qui renvoie elle-même à une connexion entre le donné et l'objectif en général : les problèmes sont toujours par définition relatifs à la domination, intellectuelle ou technique, des objets. Mais la réflexion seconde, si elle s'élanche justement à partir d'une réflexion primaire ordonnée à l'objectivation et à ses problèmes, met le philosophe en présence d'un être qui fonde la possibilité de l'objectivation elle-même sans être à son tour objectivable ni donnable puisque le philosophe lui-même se découvre dans la réflexion comme participant à cet être : en mettant en question le philosophe réfléchissant lui-même, la réflexion seconde le met en présence d'un problème qui, selon la formule fameuse de Gabriel Marcel, « empiète sur ses propres conditions »³⁵. En d'autres termes, elle ouvre le domaine de ce qu'il nomme aussi le métaproblématique et qui, parce qu'il implique la rupture de la continuité de l'expérience présumée par le problématique, s'identifie au transcendant en général et prend la forme d'un mystère, de type ontologique. Ainsi que l'exprime Gabriel Marcel : si, en tant que recueillement, la réflexion seconde me met en présence de ma propre vie, elle me conduit à

reconnaître que le rapport mobile et, si j'ose dire, dramatique qui me lie à moi-même ne peut pas être *imaginé* ; qu'il ne peut pas être posé devant une pensée comme peut l'être un rapport quelconque liant

³⁴ « Ébauche d'une philosophie concrète » [1938], in *EPC*, p. 107-108 ; cf. aussi « Position et approches concrètes... », in *HP*, p. 203.

³⁵ « Position et approches concrètes... », in *HP*, p. 205 ; « Ébauche d'une philosophie concrète », in *EPC*, p. 104.

entre eux des termes dont chacun est une donnée [...]. Par là, nous sommes mis directement en présence de ce que j'ai appelé ailleurs le *métaproblématique*³⁶.

Cela revient à considérer que la restitution opérée par la réflexion seconde est en réalité une *opacification* de ce qui semblait du donné transparent pour la pensée objectivante et abstraite, prise dans la réflexion primaire. Gabriel Marcel est sur ce point on ne peut plus clair : la philosophie concrète « se constitue autour d'une donnée qui, en se réfléchissant, non seulement ne devient pas transparente pour elle-même, mais se mue en l'appréhension distincte, je ne dirai pas d'une contradiction, mais d'un mystère radical [...] »³⁷. Ce mystère de l'être est fondamentalement pour Marcel le mystère de la présence³⁸ de ce qui me précède et à quoi je participe : présence de moi-même à moi-même, d'autrui, de l'expérience ou de l'être lui-même. Or le point remarquable est qu'en me mettant pour ainsi dire *en présence de la présence*, la réflexion seconde me place non pas face à du donné mais plutôt à du *donnant*, selon une inflexion plusieurs fois proposée par Marcel³⁹. Et il convient de souligner au passage que se trouve confirmée par là une conséquence décisive suggérée par Paul Ricœur⁴⁰ : le geste par lequel la présence est déconnectée du donné, ou encore la thèse selon laquelle la présence n'est pas donnée, exclut d'emblée la méditation marcellienne du mystère de la présence hors de l'orbite de la « métaphysique de la présence » critiquée par la tradition des philosophies de la déconstruction.

Non donnée, la présence ne peut dès lors être cernée que négativement comme indubitabilité ontologique ou existentielle. L'efficacité de la réflexion seconde pourrait même se mesurer à l'invasion du propos marcellien par des caractérisations négatives qui prennent le relais de la description phénoménologique positive : la présence sera ainsi dite incirconscrite (voire incirconscriptible)⁴¹, la réalité incaractérisable et impossédable⁴², et l'être lui-même sera déterminé négativement comme « ce qui résiste – ou [...] qui résisterait – à une analyse exhaustive portant sur les données de l'expérience »⁴³. Autant dire que l'être est fondamentalement in-descriptible, et c'est pourquoi Gabriel Marcel n'hésite pas à affirmer que ne pouvant faire fonction de donnée, cet être concret doit être reconnu voire salué⁴⁴, ou encore que son attestation qui est en même temps la fidélité à son sens ne peut prendre la

³⁶ « Appartenance et disponibilité », in *EPC*, p. 86.

³⁷ « L'Être incarné... », in *EPC*, p. 39 ; cf. également « Ébauche d'une philosophie concrète », in *EPC*, p. 103.

³⁸ *ME*, p. 213 sq.

³⁹ « Position et approches concrètes... », in *HP*, p. 205-206 ; *E.*, p. 22

⁴⁰ P. RICŒUR, « Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel », art. cit., p. 67.

⁴¹ « Position et approches concrètes... », in *HP*, p. 229.

⁴² *EA*, p. 120-121.

⁴³ « Position et approches concrètes... », in *HP*, p. 199.

⁴⁴ « Ébauche d'une philosophie concrète », in *EPC*, p. 105

forme que de l'espérance, laquelle n'a de sens par définition qu'au-delà du donné⁴⁵, ou du moins en dépit de lui. Plus qu'à une « phénoménologie négative » qui se penserait comme l'*analogon*, sur le terrain de la description des phénomènes, de la théologie négative, il nous semble que ces formulations négatives peuvent être considérées comme l'indice de *l'ouverture par la réflexion seconde d'un registre véritablement non phénoménologique de la philosophie*. Dans ces conditions, on pourrait rassembler les remarques précédentes en disant que pour Gabriel Marcel, l'ontologie, en tant qu'elle s'identifie à l'appréhension du mystère ontologique⁴⁶, suppose que la phénoménologie soit outrepassée ; elle n'est pas une ontologie phénoménologique.

La confirmation la plus claire de cette lecture est fournie par le fait qu'à une occasion au moins, Marcel qualifie la réflexion seconde par laquelle la pensée s'ouvre au mystère ontologique de « réflexion hyperphénoménologique », identifiée dans la foulée à la métaphysique elle-même⁴⁷. Le contexte est celui d'une analyse concrète, celle du suicide et de sa différence par rapport à un sacrifice. Dans la mesure où il s'agit d'une différence de *signification* existentielle, c'est à l'analyse phénoménologique qu'il revient d'établir que le premier est de l'ordre du refus alors que le second relève de l'adhésion, en particulier sous la forme de la croyance en une vie éternelle. Mais, précise Marcel, seule une réflexion hyperphénoménologique peut rendre sensible au fait que le sacrifice d'un incroyant, quelles que soient ses justifications athées, témoigne en faveur de ce la réalité de ce qu'il croit pourtant nier dans son incroyance, à savoir une vie éternelle. Si on laisse de côté cette analyse particulière, il faut retenir en revanche que si cette réflexion hyperphénoménologique introduit bien « dans la zone métaproblématique »⁴⁸, elle est néanmoins *préparée* par les remarques phénoménologiques précédentes qui lui ont donc ouvert la voie, selon l'expression de Gabriel Marcel⁴⁹. Si l'on suit l'exemple de Paul Ricœur et que l'on accorde l'attention qu'il mérite au sens des préfixes chez Gabriel Marcel⁵⁰, on dira que cette continuité est probablement la raison pour laquelle Marcel choisit le préfixe *hyper* et non le préfixe *méta* pour désigner cette réflexion seconde : elle ne consiste pas à rompre avec la phénoménologie en s'installant hors d'elle et comme directement dans le mystère (comme si c'était possible) mais bien plutôt, ainsi qu'il a été suggéré plus haut, à outrepasser cette phénoménologie, c'est-à-dire aussi bien à s'en servir, après l'avoir maximisée, comme chemin ou comme

⁴⁵ « Position et approches concrètes... », in *HP*, p. 218.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁷ « Ébauche d'une philosophie concrète », in *EPC*, p. 117-118.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁰ P. RICŒUR, art. cit., p. 67.

tremplin vers ce qui ne relève plus d'elle. De même, donc, que le *métaproblématique* n'est pas de l'*hyperproblématique*, l'*hyperphénoménologique* ne saurait être compris comme du *métaphénoménologique*, du tout autre que phénoménologique.

Trois conséquences peuvent être tirées de ces analyses en guise de conclusion. En premier lieu, on peut considérer que la réflexion seconde représente la limite de la phénoménologie chez Gabriel Marcel, au sens précis où la limite appartient en droit aux deux domaines qu'elle délimite : dans et par la réflexion seconde, la phénoménologie est à la fois maximisée (car rendue capable d'ouvrir une voie d'accès au mystère de la présence ontologique) et par là même outrepassée (car ce n'est plus elle qui est à l'œuvre dans l'appréhension et la thématization philosophique de cette présence). C'est pourquoi il serait aussi possible d'appliquer à la phénoménologie elle-même l'image du « seuil » que Marcel revendique dans ses entretiens avec Ricœur pour préciser la situation de sa philosophie entre les croyants et les incroyants⁵¹ ; on pourrait dire analogiquement que la phénoménologie est chez lui sur le seuil, c'est-à-dire à la jonction du donné (objectivement problématisable) et du donnant (mystérieusement présent). En second lieu, il faut reconnaître dans ces conditions que la notion d'« approche concrète » n'est pas une image approximative sous la plume de Marcel mais bien un concept méthodologique déterminé, disant exactement ce dont la phénoménologie est capable relativement au mystère ontologique – de l'approcher, précisément, par voie descriptive mais non d'en disposer dans et par une telle description directe. En dernier lieu, et pour répondre à la question directrice posée en introduction, il faudra reconnaître qu'*il n'y a pas à proprement parler de phénoménologie marcellienne du mystère* si ce dernier n'est autre que le préalable ontologique absolu qui n'est jamais donné comme tel ; mais compte tenu du fait que la réflexion qui conduit au seuil du mystère métaproblématique est *hyperphénoménologique* (et non *métaphénoménologique*), on pourra soutenir en revanche que la phénoménologie est chez Gabriel Marcel une phénoménologie *pour* le mystère, ou encore – en reprenant un terme qu'il affectionnait – *aimantée* par le mystère.

⁵¹ E., p. 82.