

B i b l i o t h è q u e
des
IDÉES

Journal
métaphysique

par

GABRIEL MARCEL

nrf
Éditions Gallimard

A MONSIEUR HENRI BERGSON,
A MONSIEUR W. E. HOCKING,
*avec l'expression de mon intime
gratitude.*

INTRODUCTION

Le Journal Métaphysique que je livre aujourd'hui au public n'était pas primitivement destiné dans ma pensée à être jamais édité : il ne constituait à mes yeux qu'une sorte de préparation à un ouvrage dogmatique dans lequel j'exposerais, en les enchaînant aussi rigoureusement que possible, les thèses essentielles auxquelles ma réflexion personnelle m'aurait amené à souscrire. Seulement, à mesure que mes investigations se poursuivaient, je prenais toujours plus nettement conscience non seulement de la répugnance que m'inspirait en soi un procédé d'exposition dogmatique, mais encore du caractère hypothétique, aventureux d'un très grand nombre des thèmes autour desquels ma réflexion gravitait : dans ces conditions, n'était-il pas à la fois plus prudent et plus loyal de renoncer au moins provisoirement à couler dans un moule systématique qui ne semblait pas leur convenir ces pensées que je me reconnaissais incapable d'ordonner suivant les rythmes traditionnels de l'architecture spéculative ? ne valait-il pas mieux inciter le lecteur à refaire avec moi le chemin que j'avais moi-même parcouru, pour sinueux, pour rocailleux que pût être ce chemin ? et, associant ce compagnon de route à mes hésitations, à mes incertitudes, courir la chance de trouver en lui un appui, peut-être un guide ?...

Ce journal comprend deux parties bien distinctes : la première fut rédigée pendant les mois qui précédèrent la guerre ; bien que tout entière orientée contre la dialectique, ou plus exactement contre toute doctrine qui prétendrait rendre compte de la réalité par des procédés dialectiques, elle est elle-même marquée au coin des doctrines qu'elle entend combattre ; j'éprouve moi-même quelque peine aujourd'hui, je l'avoue, à suivre en son détail cette discussion dont la rigueur au moins apparente m'intimide rétrospectivement ; l'ascétisme logique dont j'étais alors animé me déconcerte à présent. La seconde partie est toute

différente ; renonçant à l'espoir de trouver dans l'approfondissement des conditions universelles de la pensée les éléments d'une mystique pure, j'inclinai toujours davantage à concentrer ma réflexion sur les anomalies que tout rationalisme escamote ou dont il se détourne plus ou moins visiblement pour tisser sa toile conceptuelle : la sensation, l'union de l'âme et du corps, les faits de psychologie supranormale dont mon expérience personnelle devait au cours de la guerre me permettre d'établir pour moi-même la réalité dans des conditions qui ne pouvaient laisser place à aucun doute, telles furent quelques-unes des données sur lesquelles, en 1918 et pendant les années qui suivirent, je fus conduit à méditer. Mais, par une rencontre à la fois mystérieuse et conforme cependant, me semblait-il, à ce que nous savons de la finalité qui préside aux opérations de l'esprit, je constatai peu à peu que les résultats de cette méditation rejoignaient les conclusions de ma dialectique initiale. Et sans doute peut-on légitimement prétendre qu'en métaphysique, conclure, c'est toujours expliciter un certain contenu préalable, présent en quelque manière à la pensée avant toutes les argumentations qui sembleront l'engendrer. Il n'en reste pas moins que même si l'on admet cette identité, si j'ose dire, préjudicielle du contenu, les deux parties du Journal demeurent étrangement dissemblables par le timbre, et je confesse que la seconde rend à mes oreilles un son infiniment plus familier, plus intelligible que la première ; celle-ci renferme cependant les soubassements logiques de celle-là ; et je ne crois pas qu'elles se puissent tout à fait dissocier l'une de l'autre.

Si maintenant certains s'étonnaient de ce que ce Journal n'aboutit à proprement parler à aucune affirmation dogmatique précise sur la structure de la conscience ou de l'univers, il me faudrait leur répondre que c'est au fond la possibilité même d'affirmations de ce genre qui est constamment mise en question au long de ce livre. Qu'il n'y ait pas de dernier mot des choses, ou tout au moins que ce dernier mot ne puisse sans doute prendre forme de vérité et que la valeur fondamentale de la vie religieuse consiste précisément en ce qu'elle transcende en quelque manière toute énonciation à visée objective portant sur l'univers — ce sont là, il me semble, les idées directrices de la première partie de ce Journal. On commettrait d'ailleurs une erreur en voyant là une forme détournée d'agnosticisme. L'agnostique reste en deçà d'une certaine vérité qui demeure seulement pour lui in formulable parce que les

conditions auxquelles la pensée humaine est soumise l'empêchent de briser jamais le cercle des phénomènes. Toute autre est la position que j'ai cherchée à définir dans ce Journal : elle consiste en effet à destituer la vérité de cette valeur d'au-delà qu'un certain rationalisme automatiquement lui confère — et du même coup à rendre à l'existence cette priorité métaphysique dont l'idéalisme a prétendu la priver. A cet égard la distinction de l'existence et de l'objectivité présente selon moi une importance impossible à exagérer. On la trouvera formulée avec la netteté désirable, me semble-t-il, dans l'article que j'ai placé en appendice au Journal. Je ne me dissimule nullement ce qu'il y a de paradoxal à vouloir rétablir le primat métaphysique de l'existentiel sans du même coup s'engager dans les ornières de l'ontologie traditionnelle. Si étroite, si scabreuse que soit la voie qui s'offre à nous entre ces divers écueils, c'est, je crois, celle qu'il faut suivre. L'existence ne peut être à proprement parler ni posée, ni conçue, ni même peut-être connue, mais seulement reconnue à la façon d'un terrain qu'on explore ; et sans doute le langage lui-même est-il ici trompeur. Ce mot même d'existence désigne de la façon la plus imparfaite ce qui est au fond un certain climat — ou plus exactement encore la zone d'adhérence ne disons pas au réel, mais à ce que l'esprit doit reconnaître comme proprement insurmontable, comme non susceptible d'être transcendé jamais. Je souhaiterais qu'on vît dans ce Journal l'effort conjugué de certaines puissances de l'esprit apparemment distinctes, d'abord pour désorienter notre regard intérieur, et ensuite pour l'accommoder à des champs nouveaux d'expérience et de méditation où peut-être il sera possible de recueillir un jour les éléments d'une mystique et, qui sait, d'une sagesse...

PREMIÈRE PARTIE

PREMIÈRE PARTIE

1^{er} janvier 1914.

Il y a un plan où non seulement le monde n'a pas de sens, mais où il est même contradictoire de poser la question de savoir s'il en a un ; c'est le plan de l'existence immédiate ; c'est nécessairement celui du fortuit, c'est l'ordre du hasard.

La réflexion nous permet de nous élever à des plans successifs où des intelligibles apparaissent. La question que je me suis posée est celle de savoir si entre ces plans il est possible d'établir qu'il y a des différences ontologiques. Ces ordres se différencient réellement par la puissance d'intelligibilité qui leur appartient, c'est-à-dire qu'ils sont inégalement explicatifs ; 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.

Du point de vue des plans supérieurs l'immédiat doit se définir non plus comme donné, mais comme infiniment médiatisable ; ceci ne veut pas dire qu'il cesse d'être donné, mais que ce n'est pas la catégorie du donné qui est ici essentielle. Le rapport du *gegebeneyn* sur lequel initialement on prétendait tout édifier se révèle totalement dénué de signification intrinsèque, en ce sens qu'il implique un sujet empirique qui enveloppe lui-même un infini. Ce rapport ne se présente d'abord comme immédiat, comme absolu, que parce que la conscience immédiate fait abstraction des déterminations qui la qualifient en tant que sujet ; par contre, en tant qu'elle prend conscience de soi comme sujet déterminé empirique, elle se constitue comme réflexion pure. (Je serais tenté de traduire ceci en disant qu'un esprit n'est réellement que ce qu'il se fait.) L'acte par lequel la réflexion se définit comme telle (pour le philosophe, c'est-

à-dire pour la νοησις νοησεως) est celui par lequel la conscience se pense comme empirique.

5 janvier. — Je crois fermement — et cette conviction ne date pas d'hier — que les vérités philosophiques sont relatives aux exigences des pensées qui les constituent. La hiérarchie des vérités se définit en fonction de celle des exigences. La question est seulement de savoir par rapport à quoi s'ordonnent ces plans de pensée hiérarchisés. Un Leibniz ou un Hegel croyait qu'ils s'ordonnaient par rapport à un plan absolu qui serait le plan même de l'être, le plan où la réalité est ce qu'elle est, le plan où Dieu la voit. (Et ici on voit tout de suite que la question de la transcendance divine n'importe pas). Cette façon de penser est enveloppée (de la manière la plus confuse, la plus implicite, bien entendu) dans toute affirmation qui part de ce postulat que la philosophie a un objet extérieur dont elle tend de plus en plus à être la reproduction fidèle ; donc chez quiconque croit pouvoir parler de la vérité ou de la fausseté d'un système. Je crois au contraire que ce n'est pas en fonction d'un ordre ontologique idéalement posé que cette hiérarchie doit et peut se définir. Et c'est à la condamnation de cette manière de voir qu'aboutit la critique du savoir absolu. Le problème que je suis amené à poser revient donc à savoir comment cette hiérarchie peut être pensée indépendamment de cette idée.

7 janvier. — Les problèmes qui me préoccupent en ce moment sont en somme des problèmes de méthode ; voici les principaux. D'abord fonder la hiérarchie des pensées philosophiques en évitant à la fois le réalisme et le subjectivisme pur (qui est d'ailleurs contradictoire ; poser les systèmes comme interprétations subjectives, c'est les penser comme relatifs à un ordre entièrement objectif qu'on relègue dans l'inconnaissable). Je voudrais ensuite définir mon attitude par rapport à celle de Hegel en ce qui concerne l'histoire de la philosophie. Le paradoxe hégélien consiste dans l'idée que les systèmes illustrent la dialectique avant même de l'engendrer, l'esprit n'étant qu'à condition de se faire, le *für sich seyn* suppose l'*an sich seyn* ; c'est-à-dire que les moments de la dialectique doivent commencer par se poser comme absolus (la position des moments comme absolu est elle-même un moment qui précède nécessairement la position des moments comme moments). Il y a là un réalisme dialectique qui ne me satisfait pas ; mais pourquoi ne me satisfait-il pas ? est-ce parce que

je ne me suis pas suffisamment affranchi moi-même de ce réalisme du temps qui hypostasie pour ainsi dire l'avant et l'après ? on se trouve conduit par là une fois de plus à poser le problème de la réalité du temps, ce problème si obscur et si mal défini. Je me suis demandé également hier (de tous ces problèmes jaillira peut-être finalement une lumière) si nous savons exactement ce que nous voulons dire quand nous posons un problème d'*à priori*. 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. Je me suis également demandé s'il n'y aurait pas moyen de déterminer à quelles conditions la réflexion d'une pensée sur elle-même peut être créatrice (n'être pas seulement une reproduction, un double stérile). Mais je n'aperçois encore aucune solution.

Pour en revenir au problème du temps, n'y a-t-il pas lieu de distinguer deux plans (je vois cela encore très confusément) ; selon que l'esprit prend ou non conscience de la relativité de l'avant et de l'après ? Je préciserai ceci plus tard.

8 janvier. — Il y a liaison immanente entre la réalité de Dieu et la réalisation de Dieu dans le saint ; mais la réalité de Dieu ne peut apparaître au saint que comme ce dont il participe — et il n'y aurait aucune vérité d'une affirmation qui prétendrait transcender cette position de la participation. — Remarquons d'autre part que cette réalisation de Dieu dans le saint n'est pas un immédiat historique, susceptible d'être seulement *donné* aux consciences ultérieures ; elle ne peut être que repensée et reconstruite. Par là se justifie rationnellement l'incertitude historique qui pèse nécessairement sur la vie du saint ; la sainteté étant elle-même construction devra servir de base à de nouvelles constructions, etc... Ces constructions ne seront pas fausses ; car ce qui importe ce n'est pas la matière historique de la vie du saint ; ou plutôt cette matière ne peut être dissociée que d'une façon arbitraire du contenu religieux. Cette dissociation n'est possible que pour l'incroyant. L'incroyant qui prétend reconstruire historiquement passe en dehors de tout ce qui est ; l'analyse ne peut porter que sur le néant et découvrir que le néant.

9 janvier. — Il me semble que je vois clairement comment se justifie l'idée de la création divine (la foi dans le Dieu créateur). Je m'apparais, du point de vue du savoir, comme conditionné causalement à l'infini par le développement biologique qui m'a précédé ; ma réalité semble ainsi pulvérisée. Mais puis-je penser cette vérité (d'ailleurs impensable) de moi-même comme étant ultime ? Je ne le pourrais qu'en réalisant cette vérité par un acte arbitraire. Il est à remarquer que, si j'accepte ce déterminisme infini, j'en viens nécessairement à poser un dualisme radical entre ce que je suis en tant que pensée (qui veut le bien, qui veut l'être) et cette matière absolument contingente que je suis en tant qu'empirique. Ce dualisme, s'il était véritablement affirmé, ruinerait toute action ou plutôt la rendrait impossible. Je ne puis agir qu'en tant que je nie ce dualisme, l'action est cette négation même. Mais si je réfléchis sur ce que requiert la négation de ce dualisme, qu'est-ce que je découvre ? Je découvre que je dois poser le rapport de moi-même en tant que pensée, que volonté, à moi-même en tant qu'empirique comme n'étant pas un rapport contingent. Je dois penser *au delà du savoir* l'unité de ce dualisme.

Cette unité ne peut être pensée qu'en dehors du temps. Je dois me refuser à me penser comme contingent (c'est-à-dire comme déterminé à l'infini) ; ceci revient à dire que je dois me penser comme voulu par un acte intemporel qui est lié à moi-même sans intermédiaire. Et de la pensée du Dieu qui m'a voulu je dois passer à celle du Dieu qui a voulu le monde, en vertu de la liaison immanente qui m'unit au monde et qui fait que je suis.

On pourra bien schématiser ceci en pensant à l'origine (?) du temps un Dieu prédéterminant les séries causales, mais par là on fera abstraction de l'élément essentiel de la démonstration.

(Ceci m'amène à une réflexion de méthode : je puis me demander à quelles conditions je pourrais me penser comme créé. Seulement ce n'est là qu'une méthode heuristique, parce que ce dont je recherche les conditions peut être pensé comme hypothèse pure et gratuite. Mais si ces conditions m'apparaissent ensuite comme réelles et comme entraînant nécessairement la foi dans le Dieu créateur, j'aurai réalisé la véritable démonstration).

Ceci se rattache au problème du temps tel que je l'ai déjà posé, et permet, je crois, de le résoudre.

Il faut d'abord poser en principe que l'usage réel du temps est lié à l'existence d'un monde qui devient c'est-à-dire d'un monde soumis à la causalité. 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 ; mais peu importe ici. S'il en est ainsi, on ne peut penser l'idéalité du temps que si l'esprit peut transcender l'ordre même de la causalité. Mais à quelles conditions cette idéalité pourrait-elle être pensée comme vérité ? Autrement dit les conditions sous lesquelles une notion peut être conçue comme vérité s'appliquent-elles à l'idéalité du temps ? Il faudrait pour cela non seulement que la pensée empirique pût s'élever à un point de vue d'où elle s'apparaîtrait à elle-même (en tant que liée à un monde qui devient) comme apparence, mais encore que ce point de vue, que cet ordre présentât les caractères qui définissent d'une manière générale une vérité.

12 janvier. — Je me suis demandé ce matin si, la foi ne pouvant pas être identifiée à un jugement d'existence, il serait possible inversement de voir dans le jugement d'existence une foi ; c'est-à-dire de justifier en fonction de la pensée religieuse ce caractère irréductible du jugement d'existence, cette immédiateté pure dont la pensée ordinaire doit faire abstraction (puisqu'elle convertit le jugement d'existence en jugement de relation confusément énoncé). Ce sera à voir. La théorie de la participation conduirait en ce sens à une nouvelle métaphysique qui se fonderait sur la religion. Mais il est manifeste que cette idée est dangereuse.

13 janvier. — Le premier problème que nous devons poser en ce qui concerne l'idéalité du temps regarde les conditions qui seules peuvent la rendre pensable.

Les raisons qui militent en faveur de l'idéalité ne me paraissent pas être celles que donne Kant ; on ne peut conclure de la réalité empirique à l'idéalité transcendante qu'à condition de poser implicitement un rapport de l'expérience à la réalité qui peut en somme n'être pas accepté. L'argumentation suppose l'idée de la chose en soi servant de substrat à l'expérience, et on sait combien cette idée est difficilement acceptable. Il me paraît que l'idéalité du temps ne peut être démontrée que grâce à une critique interne qui expliciterait les contradictions immanentes à l'idée de temps. Il faudrait voir en ce sens dans les antinomies la véritable, la seule démonstration que Kant ait fournie (alors qu'il avait cru la

donner dans l'Esthétique). Laissant de côté la question de la continuité, je me borne à reprendre les principales difficultés inhérentes à l'idée de temps (en ce qui concerne le problème du commencement). Poser un commencement du temps, c'est certainement ne rien penser réellement ; car un « avant » reste concevable et même doit nécessairement être conçu ; c'est exclusivement poser un commencement de *ce qui est dans* le temps. Y a-t-il là une solution réelle et non pas simplement verbale ? On dirait : le temps lui-même, comme forme idéale, n'a pas de commencement, mais ce qui est dans le temps peut en avoir un ¹.

Mais ceci ou est immédiatement inintelligible ou revient à penser une relation entre ce qui est hors du temps et ce qui est dans le temps ; et cette relation est impensable (à moins que ce qui est hors du temps ne soit subrepticement converti en réalité temporelle). La solution est donc purement verbale ; et d'ailleurs le temps peut-il être réellement pensé comme purement idéal ? comme n'étant duré de rien, duré par rien ?

14 janvier. — D'autre part penser le temps sans commencement est impossible également, pour la raison qu'a donnée Kant ; au fond ce n'est pas d'ailleurs une solution ; car répondre cela, c'est seulement différer indéfiniment de répondre. Nous sommes donc obligés de dire que le problème est insoluble. Pourquoi ? Ce n'est pas pour une raison de fait, mais seulement parce que la pensée n'a pas le droit de réaliser le temps, de le traiter comme un objet sur lequel on peut raisonner. Le temps est une condition formelle sous laquelle des objets peuvent nous être donnés, il n'est pas lui-même un objet. Le problème est insoluble parce qu'il est illégitime. Comment peut-on passer de là à l'idée de la phénoménalité du temps ?

Il me semble que le passage peut se faire ainsi. Il y a solidarité entre le temps et la réalité temporelle. Nous refuser à poser la question de l'origine du temps, c'est nous refuser à poser celle de l'origine du monde (en tant qu'il est lié au temps, qu'il en est l'aspect réel). Mais s'il est également absurde d'affirmer et de nier que le monde ait eu un commencement, c'est donc que le monde (en tant

1. La première question qu'il faille se poser consiste peut-être à savoir si l'esprit peut arriver à une certitude sur ce point, ou si une telle solution n'est pas fictive et ne se réduit pas à imaginer un fait historique (c'est-à-dire qui peut être regardé par l'esprit comme contingent, comme non lié à l'acte par lequel il se définit et se pense lui-même).

GABRIEL MARCEL

Journal métaphysique

Le *Journal métaphysique*, qui, primitivement, n'était pas destiné à la publication, est constitué par un ensemble de notes philosophiques rédigées au jour le jour. Il comprend deux parties : la première écrite en 1913-1914, la seconde de 1915 à 1923.

L'évidente différence de style entre les deux parties tient au fait que sous la pression de la guerre la pensée de l'auteur s'est tournée de plus en plus résolument vers le concret, vers l'existential, qui a trouvé dans le *Journal métaphysique* une des premières expressions qu'il ait revêtues en France. Il ne faut d'ailleurs pas parler de l'existentialisme, mais une thématique de l'existence considérée dans sa spécificité tend à s'y constituer par une réflexion qui se concentre de plus en plus sur le corps propre (par opposition au corps-objet ou instrument), sur la sensation traitée non plus comme message mais comme façon d'être au monde, sur la mémoire, sur la volonté, etc. Des phénomènes métapsychiques tels que la télépathie, la lecture de pensées, etc. sont considérés avec une attention particulière et l'auteur va jusqu'à se demander s'il ne conviendrait pas d'inverser la relation communément pré-supposée entre le psychologique et le métapsychique et si la clef des phénomènes dits normaux ne devrait pas être cherchée dans le supra-normal.

Le *Journal métaphysique*, publié en 1927, la même année que le grand ouvrage de Heidegger, anticipe par bien des côtés non seulement sur les ouvrages ultérieurs de l'auteur, mais sur la philosophie qui devait prendre corps en Occident avant la Seconde Guerre mondiale.



9 782070 241774



28-# DA 24177ca ISBN 2-07-024177-7