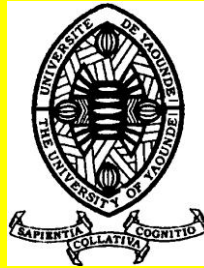


UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES  
ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POST COORDINATION SCHOOL  
FOR SOCIAL AND EDUCATIONAL  
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT  
FOR SOCIAL SCIENCES

# L'INVÉRIFIABLE ABSOLU CHEZ GABRIEL MARCEL. DE L'IMMANENCE À LA TRANSCENDANCE

THÈSE PRÉSENTÉE EN VUE DE L'OBTENTION DU  
DOCTORAT/Ph.D EN PHILOSOPHIE  
SPÉCIALITÉ : ONTOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE

PAR

**Roland ETOGA**

MATRICULE : 09L828  
TITULAIRE D'UN MASTER EN PHILOSOPHIE

SOUS LA DIRECTION DE

**M. Lucien AYISSI**  
PROFESSEUR



DÉCEMBRE 2021

**À ma grand-mère Justine Binesi.**

## REMERCIEMENTS

Cette recherche a pu se réaliser grâce à la diligence de notre directeur de thèse, le Professeur Lucien Ayissi, qui n'a ménagé aucun effort pour nous aider à trouver les ressources nécessaires afin d'achever notre cycle doctoral. Nous avons appris auprès de lui la dextérité et la cohérence scientifique. Ses remarques ont suscité en nous ce souci de l'exactitude et de l'honnêteté intellectuelle. Par ces simples mots, nous voulons vous dire un grand merci.

Qu'il nous soit permis d'exprimer notre gratitude à l'endroit de tous les enseignants du Département de philosophie de l'Université de Yaoundé I pour leurs enseignements riches et porteurs durant notre cycle de Licence, de Master et de Doctorat. Leur engagement et leur témoignage ont toujours suscité en nous le désir de leur ressembler un jour. Leur éloquence et leur sens de la perfection marqueront notre quête du savoir. Puissent, nos chers enseignants, accepter notre reconnaissance.

Notre reconnaissance s'adresse aussi à tous les camarades de classe qui ont arpenté avec nous les marches du savoir dans la première Université du Cameroun, Yaoundé I. Chaque jour, nous avons uni nos forces pour acquérir le savoir, gage de notre libération des atavismes de l'ignorance et le début de notre émancipation intellectuelle pour penser par nous-mêmes et construire par nous-mêmes notre itinéraire holistique.

Enfin, nous adressons un sincère merci à la Congrégation des Missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus qui nous a soutenu dans ces études. Nous nommons ici notre supérieur, le Père Yvon César Banakissa. Par son écoute et son encouragement personnel, nous sommes arrivés au terme de ce travail de recherche. Nous voulons associer à ces remerciements notre famille naturelle, les amis et les connaissances. Leur sollicitude a été à la hauteur de l'amour qu'ils ont pour nous.

## RÉSUMÉ

Gabriel Marcel présente une philosophie existentielle ou personaliste qui s'interroge sur la notion de l'être à partir de l'existence humaine. Pour passer de l'existence à l'être, il y a l'*Homo viator* (l'homme en chemin, un chemin de l'amour) où la « réflexion seconde » pose le concept de Dieu. Néanmoins, l'épistémologie rationaliste, positiviste et technique développe la « réflexion primaire » qui se focalise sur la vérification et l'objectivation pour justifier la science et la technique. Mais Gabriel Marcel rejette cette « réflexion primaire » quand il s'agit de la démonstration de l'existence de Dieu. En effet, cette démonstration de l'existence de Dieu relève de la « réflexion seconde ». Dans celle-ci, Dieu devient l'invérifiable absolu parce que nous quittons le registre du problème propre à l'objectivité scientifique pour évoluer dans le domaine du mystère, essentiellement existentiel et personaliste. Du coup, nous nous engageons dans la voie de l'ontothéologie où l'immanence et la transcendance se côtoient pour permettre au langage humain de dire l'indicible, de communier avec Dieu. Dans sa philosophie existentielle, Marcel exclut l'objectivation propre au rationalisme, au positivisme, au scientisme et à la technique, parce qu'elle traite Dieu comme un objet. Il propose une ontologie concrète où le mystère ontologique entre le moi existentiel et l'invérifiable absolu passe par l'*Homo viator* pour s'ouvrir au Toi absolu. Donc la liberté et la grâce, expressions de la double exigence métaphysico-religieuse, permettent le passage de la finitude à l'infinitude par les liens de la présence, de la participation, de l'invocation et la disponibilité du moi devant le Toi absolu. La prière permet cette communion ontologique entre l'immanence et la transcendance. La communion ontologique s'appuie sur la dimension anthropologique. L'individualité existentielle se fonde sur l'incarnation comme point central de mon expérience. La relation entre mon corps et moi révèle leur appartenance ontologique et créatrice. Le rapport du moi à l'avoir évacue toutes les formes de possession pour encourager l'ouverture au mystère de l'être qui se réalise dans la fidélité créatrice et l'amour. Donc l'intersubjectivité conduit à la reconnaissance du transcendant si et seulement si nous quittons l'avoir pour l'être. La relation dyadique met en exergue le moi disponible à l'autre et au transcendant. Car cet itinéraire oriente l'homme moins vers la technique que vers la question de l'être. Par conséquent l'homme trouve le sens plénier de son existence dans la communion intersubjective orientée vers l'amour de Dieu. La communion ontologique s'explique dans la métaphysique de l'espérance parce que le tragique, le désespoir et l'échec, qui jonchent l'existence humaine, ne doivent aucunement occulter la pensée eschatologique, la résurrection, la vie éternelle et l'immortalité de l'homme. Gabriel Marcel fait partie des existentialistes chrétiens qui assimilent la transcendance au Dieu chrétien. Dans son théisme existentiel, il développe une nouvelle intelligibilité fondée sur la foi afin de professer l'invérifiable absolu pour dire Dieu. La transcendance se révèle à l'homme de la raison et de la foi. L'homme englué dans l'avoir a besoin de la foi, de l'espérance et de l'amour pour vivre une éthique du bien-vivre-ensemble portée par l'amour incommensurable de Dieu et révélée dans le bonheur partagé de l'invérifiable absolu avec tous les humains.

## ABSTRACT

Gabriel Marcel presents a concrete or existential or personalist philosophy that questions the notion of being from human existence. To pass from existence to being, there is the path of *Homo viator* where "second reflection" poses the concept of God. Nonetheless, rationalist, positivist, and technical epistemology develops "primary thinking" which focuses on verification and objectification to justify science and technology. But Gabriel Marcel rejects this "primary reflection" when it comes to the demonstration of the existence of God. Indeed, this demonstration of the existence of God is a matter of "second reflection". There, God becomes the absolute unverifiable because we leave the register of the problem specific to scientific objectivity to move into the domain of mystery, essentially existential and personalist. Suddenly, we are embarking on the path of ontotheology where immanence and transcendence come together to allow human language to say the unspeakable, to commune with God. In his existential philosophy, Marcel excludes the objectivation proper to rationalism, positivism, scientism and technique, because it treats God as an object. He proposes a concrete ontology where the ontological mystery between the existential self and the absolute unverifiable passes through *Homo viator* to open up to the Absolute You. So freedom and grace, expressions of the double metaphysical-religious requirement, help the passage from finitude to infinitude through the links of presence, participation, invocation and the availability of the self before the Absolute You. Prayer enables this ontological communion between immanence and transcendence. Ontological communion is based on the anthropological dimension. The existential individuality is based on the incarnation as the focal point of my experience. The relationship between my body and me reveals their ontological and creative belonging. The trial of the ego in the face of having evacuated all forms of possession to encourage openness to the mystery of being which is realized in creative fidelity and love. So intersubjectivity leads to the recognition of the transcendent if and only if we leave having to be. The dyadic relationship emphasizes the self-available to the other and to the transcendent. Because this route orients man less towards technique than towards the question of being. Hence man finds the full meaning of his existence in intersubjective communion oriented towards the love of God. Ontological communion is explained in the metaphysics of hope because the tragedy, despair and failure, which glean along the way, must in no way obscure eschatological thought, the resurrection, the eternal life and the immortality of man. Gabriel Marcel ranks among the Christian existentialists who assimilate transcendence to the Christian God. In his existential theism, he develops a new intelligibility based on faith in order to profess the absolute unverifiable to say God. Transcendence is revealed to the man of reason and of faith. Man, stuck in having, needs faith, hope and love to live an ethic of well-living together carried by the immeasurable love of God and revealed in the shared happiness of the absolute unverifiable with all humans.

## Avant-propos

Gabriel Honoré Marcel est né le 07 décembre 1889 à Paris, dans un milieu agnostique. Son père occupe alors plusieurs fonctions : tout à tour, ministre plénipotentiaire à Stockholm, directeur des Beaux-arts à Paris, et conseiller d'État. Quant à sa mère, elle est pianiste. Alors que l'enfant n'a que quatre ans, elle décède. Il en est profondément marqué. D'ailleurs, il pose constamment cette question : « Que deviennent ceux que nous avons perdus ? »

Pendant sa jeunesse, Marcel voyage beaucoup et en profite pour visiter des villes d'art et fréquenter des milieux politiques et littéraires. À la même occasion, il s'ouvre aux cultures anglaise et allemande. Entre 1908-1909, il rencontre Louis Massignon récemment converti. C'est le début d'un cheminement spirituel pour lui. En 1910, il décroche son diplôme d'études supérieures sur les Idées de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling ; et devient à 20 ans, agrégé de philosophie.

Entre 1910-1911, il publie sa première pièce de théâtre, *La Grâce*. Une série d'autres ouvrages vont suivre : *L'Iconoclaste* (1923), *Le Monde cassé* (1933), *La Soif* (1938), *Rome n'est plus dans Rome* (1951), *Mon temps n'est plus le vôtre* (1955), *La Dimension Florestan* (1958). À travers ces œuvres, il développe les grandes lignes de sa recherche existentielle et spirituelle.

Marcel est un amoureux de la musique. Pour preuve, il en compose plusieurs morceaux. Pendant la Première Guerre mondiale, il va mener des enquêtes pour le compte de la Croix-Rouge sur les nombreux disparus. À la même occasion, il fera l'expérience du spiritisme. En 1918, il ressent une émotion religieuse très profonde en écoutant la musique de Bach. L'année suivante, il vole en justes noces avec Jacqueline Boegner, la fille d'un pasteur protestant. Sa famille s'agrandit après l'adoption d'un fils prénommé Jean-Marie. Il se convertit au catholicisme et reçoit le baptême le 23 mars 1929, à l'âge de 39 ans. Son épouse le sera 12 ans plus tard.

Il enseigne la philosophie dans différentes villes de France. En 1922, il devient critique littéraire et dramatique. En 1925, l'article « Existence et objectivité » paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* permet à Gabriel Marcel de prendre place aux côtés des fondateurs du mouvement existentiel, dont Kierkegaard, Heidegger et Jaspers. L'année suivante, il assure la direction, chez Plon, de la collection « Feux croisés ». *Le Journal métaphysique*, paru en 1927, a un retentissement remarquable. En 1933, à l'occasion des activités de la Société philosophique à Marseille, il prononce un texte fort remarqué : *Position et approches du mystère ontologique*. Par la suite, il publie des ouvrages philosophiques qui

lui donnent l'ossature d'un représentant de l'existentialisme chrétien. Il s'oppose farouchement à Jean-Paul Sartre et à l'existentialisme athée dont il critique le côté pessimiste. Il conçoit l'homme en lien avec la transcendance et la rencontre avec Dieu.

Il donne des entretiens philosophiques à l'étranger : en Écosse et aux États-Unis. Le Pape Paul VI le reçoit en 1965. Huit ans plus tard, le 08 Octobre 1973, il décède. Gabriel Marcel, en tant que philosophe et dramaturge, a reçu de nombreuses distinctions. En 1948, il est fait Officier de la Légion d'honneur. En 1949, il reçoit le Grand Prix de littérature de L'Académie française. Par la suite, il enchaîne le Grand Prix national des Lettres, les Prix Goethe, Osiris, Érasme, celui de la Paix des Libraires allemands et, enfin, la Dignité de Grand-Croix de l'Ordre National du Mérite.

## **INTRODUCTION GÉNÉRALE**



L'homme est un être tout à fait singulier dans le monde des êtres vivants. Il est, en effet, le seul qui s'interroge sur sa propre nature et se remette en question. Il se demande : d'où est-ce que je viens (la question de l'origine), qui suis-je ? (la question de l'identité), où est-ce que je vais ? (la question de la destinée). Par cette faculté de questionnement, l'homme peut ainsi prendre conscience de soi-même comme être parmi les êtres du monde qui l'entoure. Cette découverte de soi-même comme sujet est le commencement de la quête métaphysique.

L'interrogation métaphysique ne se situe pas au même niveau de réalité que l'étude ou la description des phénomènes du monde physique. Elle se situe à la fois « après » et au-delà de la physique : tel est le sens du préfixe grec *μετα*. On fait remonter à Aristote, l'origine de la métaphysique. Il est courant de renvoyer alors à son ouvrage intitulé *Métaphysique*. Il faut noter pourtant que ce n'est pas Aristote lui-même qui a intitulé cet ouvrage ainsi. C'est à Andronicos de Rhodes, l'éditeur d'Aristote au III<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ, qu'il faut attribuer la première création du terme, qui lui servit à désigner les volumes laissés sans titre dans l'œuvre d'Aristote. Dans l'esprit de cet éditeur, le titre « métaphysique » a un sens purement classificatoire. Il signifie « à la suite de *La Physique* ». Sont rangés dans cette catégorie tous les ouvrages qui viennent après le livre d'Aristote intitulé la *Physique*. Toutefois, ce sens classificatoire n'est pas arbitraire. Les recherches métaphysiques d'Aristote se situent principalement dans le prolongement de ses recherches physiques. On peut dire que la physique concerne l'univers sensible et la métaphysique le suprasensible ou « ce qui est au-delà de la physique ». Cette interprétation est justifiée si l'on prend certains aspects de la métaphysique aristotélicienne. Mais, elle ne correspond pas au contenu du livre VII de *La Métaphysique*, où est conduite l'analyse de « l'essence » applicable tout aussi bien aux choses sensibles. Il devient important de savoir en quel sens il faut entendre cet au-delà de la physique. La métaphysique est la réflexion philosophique qui a pour objet la connaissance des notions générales et abstraites telles que les substances des choses et leurs prédicats. Elle est la « philosophie première » qui contient les premiers fondements, les principes de l'étant. Elle étudie les entités immatérielles et invisibles comme l'âme, Dieu et la force vitale. La métaphysique est le point de départ d'une réflexion philosophique en quête de l'être immatériel<sup>1</sup>. Elle étudie aussi l'homme dans son rapport à l'être. Par conséquent, elle

---

<sup>1</sup> Cette expression naît au premier siècle de l'être chrétienne. Au Moyen-Âge, son extension va s'appliquer à la connaissance des choses divines, aux principes des sciences et l'action. Plus tard, Saint Thomas d'Aquin va adapter ce sens complexe à la doctrine chrétienne en insistant sur le caractère rationnel et non révélé de cette connaissance. La modernité a ouvert une pluralité de sens. Par exemple, elle étudie les êtres d'un ordre de réalité spéciale. Il s'agit la connaissance des êtres qui ne relèvent pas des sens, comme une science spéculative qui ne

développe une visée anthropocentrique. Donc étudier la question de l'être nous paraît primordial pour répondre aux aspirations les plus profondes de l'homme dans sa quête de l'élément immuable du cosmos. Mais la question de l'être est marquée par la finitude humaine, c'est-à-dire l'incomplétude de l'être de l'homme ; la question de l'être apparaît comme une question préoccupante. D'ailleurs Claude Bruaire dit que l'homme est une blessure au cœur de l'être<sup>2</sup>. Il soulève la vulnérabilité de l'homme face à la métaphysique. On peut ainsi se demander si la métaphysique est indispensable.

La métaphysique a été déclarée vaine et illusoire par Kant qui n'admet que l'expérience objective. Gabriel Marcel part de la question de savoir si l'expérience intérieure ne peut pas fournir un nouveau point de départ à la philosophie. Tous les phénomènes sont-ils objectifs ? Alors la métaphysique devient illusoire et la transcendance n'a aucun point d'appui. Néanmoins Marcel va montrer qu'il y a des phénomènes intérieurs, parmi lesquels la pensée elle-même, et avec elle, l'être qui reste un mystère et non un problème. Il a fallu un sursaut d'esprit à Heidegger qui dira que « la mise en marche de la métaphysique qui se ramène à : Pourquoi, somme toute, y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » Pourquoi ce quelque chose qui existe ou pourquoi l'être ? Cette interrogation, jugée importante par les philosophes, ne va pas de soi. N'est-ce pas parce qu'il y a de l'être qu'on peut penser ? Alors, le métaphysicien est un scrutateur de l'être. Cette disposition permanente à rechercher le principe et le fondement de toutes choses suscite en lui le « besoin métaphysique » que

---

traite des choses immatérielles telles que l'être en général et en particulier de Dieu et des êtres intellectuels faits à son image. Saint Thomas d'Aquin, et Descartes, dans une certaine mesure, considèrent la métaphysique comme la philosophie première ayant pour objet la connaissance de Dieu et de l'âme par la « raison naturelle ». Schopenhauer définit la métaphysique comme la connaissance de ce que sont les choses en elles-mêmes, en opposition aux apparences. Au niveau dialectique, il s'agit de l'étude des choses dans ce qu'elles ont d'immuable, pour opposer à son devenir. En outre la métaphysique devient la connaissance des vérités morales, du devoir-être, et de l'idéal. Non pas une vérité intellectuelle qui se révèle, mais une vérité morale qui régule l'action. Ici la connaissance s'assimile à la recherche de l'absolu. Donc la métaphysique serait la détermination de cet absolu.

Par ailleurs, elle est un mode spécial de connaissance ou de pensée : Bergson souligne la connaissance absolue que procure l'intuition directe des choses, par opposition à la pensée discursive. La métaphysique se passe des symboles pour posséder une réalité absolument, avoir une intuition au lieu d'analyser, de saisir la chose en elle-même une fois pour toute. La connaissance par la raison nous amène à saisir la métaphysique comme une science plus générale et plus élevée que les autres ; que toutes les autres connaissances tiennent leur certitude et leur unité de ce fond constitutif de tous les êtres. Kant vient reformer le sens cartésien de la métaphysique lorsqu'il la considère comme l'ensemble des connaissances qui proviennent de la raison seule, c'est-à-dire de la faculté de connaître a priori par concepts, sans s'appuyer sur l'expérience, ni encore moins sur les intuitions du temps et de l'espace.

La critique veut que la métaphysique consiste, selon Bacon, dans la connaissance des causes finales et les causes formelles. Il transforme le sens de la formule aristotélicienne et scolastique pour aboutir à l'immuabilité des choses. La métaphysique va au-delà de la nature ; et par conséquent ce qui n'est pas matière. Par exemple, le raisonnement, l'âme, les esprits, et enfin Dieu constituent les éléments sur lesquels la métaphysique appuie son analyse. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2006, pp. 611-622.

<sup>2</sup> Claude Bruaire, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier, 1974, 156 p.

Gabriel Marcel appelle « *l'appétit métaphysique*<sup>3</sup> ». C'est l'appétit du réel et, sur ce plan, la métaphysique diffère de l'éthique dont l'objet est non pas l'être même, mais le devoir-être. Nous sommes en quête d'un accomplissement de nous-mêmes qui s'oriente vers le salut.

Le XX<sup>ème</sup> siècle est marqué par le courant de l'existentialisme, avec ses deux versants : athée et chrétien. Gabriel Marcel appartient au versant de l'existentialisme chrétien. En effet, selon André Lalande et al.,

*Gabriel Marcel représente, parallèlement à l'existentialisme athée d'un Jean-Paul Sartre, l'existentialisme chrétien qui reconnaît la douloureuse ambiguïté de la condition humaine, mais refuse de l'enfermer dans l'absurde. Philosophe, auteur dramatique, Gabriel Marcel insiste sur la valeur de la personne et de son effort vers un dépassement*<sup>4</sup>.

Gabriel Marcel développe une philosophie existentielle ou personaliste qui « *s'interroge sur la notion d'être à partir de l'existence vécue par l'homme*<sup>5</sup> ». Cette philosophie réfléchit à partir de l'expérience humaine : côté sombre (la mort, le mal ou la souffrance) et le côté joyeux (l'amour, la joie, la contemplation de la beauté). L'interrogation sur l'être peut-elle donner sens à l'existence humaine ? Cet humanisme traduit « une certaine façon pour l'existence de se reconnaître et de s'appréhender elle-même<sup>6</sup> ». Ne sommes-nous pas au cœur de l'existentialisme<sup>7</sup> ?

Ce concept est appliqué aux idées philosophiques de Kierkegaard<sup>8</sup>, de Jaspers<sup>9</sup>, de Heidegger<sup>10</sup>, de Chestov<sup>11</sup>, de Berdiaeff<sup>12</sup>, parfois de Nietzsche<sup>13</sup> et d'Unamuno<sup>14</sup>.

<sup>3</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1935 (5<sup>e</sup> édition), p. 281.

<sup>4</sup> André Lagarde et autres : *XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bordas, coll. "Textes et Littérature", 1965, p. 547.

<sup>5</sup> *Petit Larousse en couleurs*, Paris, Librairie Larousse, 1980, p. 367.

<sup>6</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1944, p. 25.

<sup>7</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F. / Quadrige, 1926 (Novembre 2010) 3<sup>e</sup> édition, pp. 319-321.

<sup>8</sup> Kierkegaard a influencé un bon nombre de philosophes contemporains, croyants ou non : Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, et Jean-Paul Sartre. Les concepts du philosophe danois tels que « nausée », « angoisse », « existant » sont entrés aujourd'hui dans le langage courant. Faire de Kierkegaard « le père de l'existentialisme », il importe de souligner qu'il a été un être d'exception à laquelle l'homme actuel doit toujours se confronter. En maintenant le pôle de l'Individu et celui de la Transcendance, il veut sauvegarder le respect de la personne humaine, devenue aujourd'hui l'objet de manipulations de toute sorte. Par ailleurs, il maintient la notion de sacré en mettant le sujet à l'abri de toutes les caricatures qui veulent la substituer. Il exige de méditer sans cesse sur ce paradoxe et sur ce scandale absolu. Parce que le Dieu incarné dans la personne du Christ vient apporter à l'homme un message sans lequel celui-ci ne serait plus qu'un être errant.

<sup>9</sup> Jaspers incarne, en Allemagne, l'existentialisme chrétien. À partir de l'existence, le philosophe, pour échapper au réalisme matérialiste, doit rechercher les conditions du salut de l'homme dans l'accomplissement de sa liberté. L'accomplissement de l'homme se trouve en Dieu, selon Jaspers. Il récuse donc la primauté de la science sur la métaphysique et la foi, depuis Platon, pour déduire et construire un humanisme philosophique de la liberté.

<sup>10</sup> Gabriel Marcel a écrit sa pièce : *La Dimension Florestan*, satire sur l'influence que Heidegger exerça sur le comportement de ses disciples. Quelques points de comparaison et de divergences de pensée entre les deux philosophes existent. Il y a chez Heidegger le lien intime qui unit l'Être et le Sacré. Mais on déplore, chez le philosophe allemand, sa méconnaissance du prochain en tant que personne et de l'intersubjectivité, contrairement à Marcel.

Reconnaissons que Kierkegaard fut l'initiateur d'une signification nouvelle du terme existence : non pas synonyme d'être, mais plutôt de subjectivité. Même si Heidegger prône l'« ex-sistence » : être-hors-de-soi, Jaspers valorise la philosophie de l'existence. Tous deux refusent le qualificatif d'existentialiste. Jeanne Parrain-Vial confirme que Marcel n'accepte pas d'être qualifié de chrétien pour la simple raison « qu'on ne s'affiche pas chrétien, on essaye de l'être<sup>15</sup> ». Selon les critiques<sup>16</sup>, la philosophie de Gabriel Marcel est un

---

<sup>11</sup> Les échanges entre Chestov et les plus célèbres philosophes français et allemands de l'époque sont multiples. Il fait la connaissance de Husserl et de Heidegger dès 1928 ; il est en relation avec Henri Bergson, Étienne Gilson, Gabriel Marcel et Lucien Lévy-Bruhl ; il entretient une correspondance suivie avec Martin Buber qu'il invitera à Paris en 1934. Lors de la montée du nazisme en Europe, le silence commence à remplacer la clameur des débats politiques immédiats, le peuple se détourne des combats philosophiques pour la liberté de pensée que mène Chestov. Son livre sur Kierkegaard ne trouve pas facilement un éditeur. Pendant plus de dix ans, de 1921 à 1934, cette pensée du dehors séduit et fait des adeptes parmi des intellectuels et des écrivains français de tous bords. Donc André Gide est enthousiasmé ; le jeune Georges Bataille se met à traduire *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche* ; André Malraux lui dédicace sans réserve *La Voix royale* ; et Gabriel Marcel écrit *Le Monde cassé* sous l'influence de la pensée de Chestov. Sa réputation de polémiste redoutable, qui manie à souhait le paradoxe et l'argumentation logique, le colle à la peau depuis la Russie qu'il a quittée en 1920.

<sup>12</sup> Son nom reste associé tant à l'existentialisme dans sa ligne chrétienne, plus exactement chrétienne de l'Église d'Orient, qu'au personnalisme dont il fut l'un des précurseurs. Pour lui, la liberté, qui n'est autre que l'esprit, est l'impératif par excellence de l'humanité. L'homme est voué par sa nature, qualifiée, indifféremment pour lui, de "libre", de "spirituelle", ou encore de "personnelle", à être divino-humain, dans la mesure où l'esprit - ou la liberté - est l'image de Dieu en l'homme. Cet être théandrique (ou « théoandrique »), cet homme ressemblant à Dieu, c'est la personne. Le Christ est de toute éternité la personne ; Dieu s'est fait homme, il s'est fait chair, mais l'humanité est appelée par lui à se diviniser. Berdiaeff demande à l'homme de se libérer, de réaliser sa liberté spirituelle. La seconde hypostase trinitaire est la personne, et raison de plus pour Berdiaeff d'écrire que « l'anthropologie authentique est contenue dans la christologie. »

<sup>13</sup> Dans le texte intitulé : Nietzsche : l'homme devant la mort de Dieu, écrit en 1957 et utilisé par Gabriel Marcel pour de nombreuses conférences, il examine l'athéisme nietzschéen et s'interroge sur la position de l'homme contemporain face à la mort de Dieu. Il finit par conclure que, ce que Nietzsche a appelé la mort de Dieu pourrait bien n'être que la projection d'un certain vieillissement de l'homme qu'une expérience de la grâce pourrait transmuier et transfigurer. À la suite de ce texte, on note une réflexion intéressante où Gabriel Marcel répond à l'interrogation concrète : « Quelle position peut aborder un croyant en face de ceux pour qui la mort de Dieu est une réalité ? ».

<sup>14</sup> Principal représentant espagnol de l'existentialisme chrétien, Unamuno est surtout connu pour son œuvre *Le sentiment tragique de la vie*, qui lui valut la condamnation du Saint-Office. Il symbolise assez fidèlement les tourments de l'âme espagnole quant à l'idée de la possibilité donnée à tous d'être mystique. Dans *Le Christ de Vélasquez*, poème inspiré du tableau du maître du Siècle d'or, il expose sous une forme poétique sa christologie, selon la tradition de Luis de León. Miguel de Unamuno focalise sa philosophie sur l'idée d'un *sentiment* premier et spontané que nous avons du monde. Ce sentiment est en effet pour l'essentiel constitué par une sensibilité à la finitude, l'expression une *soif d'immortalité* révèle que rien d'extérieur ne peut étancher. Ce sentiment premier impose donc la réconciliation du *cœur* et de la raison, condition d'un rapprochement subjectif avec et l'éternité et avec Dieu. Il est en fait un précurseur de l'existentialisme.

<sup>15</sup> L'homme est un passionnant modèle d'intellectuel catholique, un "penseur du seuil" qui a accepté la conversion et l'engagement. Dramaturge et philosophe existentialiste, il est confronté à l'encombrante figure de Jean-Paul Sartre. Néanmoins il est partagé entre la volonté d'intervenir dans le débat public et l'exigence du travail intellectuel, qui requiert le temps et le silence. Il récuse le terme "philosophie chrétienne" pour garder son autonomie de l'acte philosophique. Il se définit comme un "philosophe du seuil". *Gabriel Marcel*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1989, textes réunis par Michèle Sacquin, p. 318.

<sup>16</sup> Dans la revue *Études* des 5 et 20 avril 1930, Raymond Jouve analyse toutes les facettes de la pensée de Marcel. Il souhaite qu'il « apporte maintenant sa pierre à l'édifice de la philosophie religieuse que les catholiques d'aujourd'hui cherchent à construire, pour ne pas rester prisonniers d'une "dogmatique dévitalisée", mais s'organiser dans la pensée moderne en intégrant ses véritables découvertes et en effectuant les absorptions nécessaires ». Etienne Gilson ne tarie pas d'éloges sur Marcel : « Comme Maine De Biran, à qui sa propre philosophie ne doit peut-être rien mais que tant de traits en lui rappellent, Gabriel Marcel appartient

existentialisme chrétien où la dimension divine et humaine de l'homme appelle à une conception de la transcendance, non pas avec les critères de l'objectivité rationaliste, mais avec la subjectivité personaliste d'un croyant qui a fait l'expérience du Toi absolu.

Marcel traite fondamentalement du mystère ontologique. Il veut appréhender l'être. Pour cela, il pose le problème du mystère. Le concept de problème tire son origine de « problema », qui vient lui-même de « pro-ballo ». Ce qui veut dire jeter devant ou objectiver. L'objet est donné à une pensée qui procède par l'abstraction. Par nature, l'objet ne tient pas compte du sujet qui pense. En le situant comme ayant une connexion avec le moi, il découle, automatiquement, une absence d'objectivation du réel. Donc cette objectivation développe une mise en morceaux du réel dans sa globalité.

La résolution du problème passe par la négligence du moi livré au travail pour davantage nous orienter vers l'objet extérieur au moi. Parce que le problème se pose devant moi. Donc, nous voulons le maîtriser, l'analyser pour le transformer à notre volonté. Le problème nous situe dans la sphère de l'observable, du décomposable, du négligeable et du non nécessaire. Nous sommes dans le domaine de la science et de la technique<sup>17</sup>.

Par contre, le mystère transcende toute technique. Dans le mystère, je suis engagé moi-même. La distinction de l'en-soi et du devant-moi perd sa signification et sa valeur initiale. Il est de l'essence de l'être considéré comme tel, l'être donné à soi-même d'une manière immédiate pour médiatiser tout ce qui, dans l'expérience prend la figure d'objet. En clair, la distinction entre les données objectives, fondements du problème, et les données de la conscience, sont saisies simultanément au plan non problématique. Par conséquent cette distinction se vérifie.

Dès lors que cette distinction entre le problème et le mystère est établie, Marcel porte sa réflexion sur le mystère ontologique, source de toutes fluctuations de l'humaine condition. En fait, il jette son dévolu sur l'exigence ontologique. La trame de cette exigence ontologique est foncièrement le désir de saisir un plus-être. Son leitmotiv est la recherche perpétuelle de l'être en posant plus de questions qu'elle n'y répond. Pour passer de l'existence à l'être, il faut suivre le chemin de l'*Homo Viator*. Le soubassement d'une telle entreprise suppose une

---

à cette lignée de penseurs français dont la spéculation philosophique n'a d'autre source que leur expérience intérieure et ne dure qu'en s'y référant continuellement. » E. Gilson, « Un exemple », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1974, p. 1.

<sup>17</sup> « 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... la critique de la technique est la suite logique de la critique du savoir, et que 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. » Gilles Duclos, *Savoir et technique chez Gabriel Marcel*, Mémoire de maître en Philosophie, Université d'Ottawa, 1972, pp. 64-65.

« réflexion-seconde », gage du passage de l'exister à l'être. Le mystère abolit en se posant, cette frontière entre l'en-moi et le devant-moi.

Dans sa recherche sur le concept de Dieu, Marcel postule l'invérifiable absolu<sup>18</sup>. Pierre Colin reconnaît que, dans la première partie du *Journal Métaphysique*, Marcel tentait de justifier la pensée religieuse face aux déclarations de l'épistémologie rationaliste<sup>19</sup> réduisant toute vérité à la vérification objective, afin de professer l'impérialisme du savoir<sup>20</sup>. Cette pensée est à la fois complexe et sinueuse sur l'impossible démonstration de l'existence de Dieu<sup>21</sup>. C'est ainsi qu'il affirme, du même coup, que Dieu est l'invérifiable absolu. Parce que l'idée de la démonstration de l'existence de Dieu est contradictoire. Le fondement d'une telle justification s'amenuise considérablement pour le seul fait que Dieu n'est pas lié à une existence.

Marcel se justifie en se fondant sur l'existence immédiate. Cette dernière est inintelligible et constitue certainement le socle à partir duquel s'élèvent les différents niveaux d'intelligibilité. Donc l'existence comme point de départ, exclut toute démonstration. L'existence de Dieu tombe sous le coup de ce postulat : l'impossible démonstration. Il va encore plus dans son explication. La démonstration de l'existence de Dieu porte atteinte à la transcendance de ce dernier. L'attribution de l'existence à Dieu ferait automatiquement appel aux concepts de temps et d'espace : facteurs d'un objet empirique. Dieu serait soumis aux critiques de la vérification scientifique. Supposons que l'existence de Dieu soit démontrable, il en découle que Dieu sera objet du savoir. Or ce savoir, dans ses limites, abolit la transcendance de Dieu pour le placer parmi tant d'autres causes. Toutefois le schéma du créationnisme objectif qui pense la relation de Dieu au monde doit être admis avec une connotation de paternité divine.

---

<sup>18</sup> « Effectivement, un critique italien, P. Prini a caractérisé la pensée marcellienne avec une formule heureuse, une « méthodologie de l'invérifiable. L'invérifiable que Marcel a toujours compris dans une acception, dans un sens positif et concrète, n'est pas en deçà mais au-delà de la charge de la vérité propre aux résultats de la science...L'importante doctrine de l'invérifiable accompagne toute la création de Marcel. Le vérifiable correspond à un sujet dépersonnalisé... (qui) se rapporte au lui, l'invérifiable relève du sujet vivant qui ne peut pas réfléchir à l'intégralité de son expérience. ... l'invérifiable n'est pas une donnée, constituée, toute prête, mais quelque chose qui n'est qu'en se constituant.... Marcel suggère d'établir un lien entre les deux invérifiables, le Cogito et Dieu. » (Miklos Vetö, *Gabriel Marcel, Les grands thèmes de sa philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2014, pp. 19, 24, et 25).

<sup>19</sup> « L'objectivité est l'universalité de certains caractères, susceptibles d'être reconnus par n'importe qui, et, de ce fait, dissociés le plus possible de l'existence... L'objectivation est une rupture, une trahison envers cette pensée pensante, c'est-à-dire vivante, existentielle... La pensée objective a une affinité fatale, pernicieuse avec la causalité. Marcel... note dans son livre sur Royce « le déplorable asservissement des métaphysiques du passé à la notion de causalité... » (Miklos Vetö, *Gabriel Marcel. Les grands thèmes de sa philosophie*, p. 22).

<sup>20</sup> Pierre Colin, *Existentialisme chrétien* dans *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel...*, p. 16. (Cf. Pietro Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, pp. 19-23).

<sup>21</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 32.

Si on pose le problème de l'existence de Dieu en termes d'expériences mystiques, la réponse est négative. Parce qu'on lie Dieu à la conscience immédiate, c'est-à-dire par la réflexion, on pose une relation d'action d'un existant sur un existant. Aussitôt on nie Dieu et son indépendance. Marcel l'envisage autrement en ces termes :

*S'il y a une expérience de Dieu (et c'est seulement en ce sens que l'on peut parler d'existence de Dieu) cette expérience doit être un point de départ, et rien de plus ; nous savons d'ailleurs que cette expérience en tant que telle doit apparaître à la raison comme se détruisant elle-même. Poser l'existence de Dieu, c'est bien en réalité poser un rapport de Dieu à la conscience immédiate, mais c'est explicitement nier ce rapport<sup>22</sup>.*

En clair, affirmer Dieu est un non-sens parce qu'on part d'une base fautive : Dieu est considéré comme non existant, c'est-à-dire qu'il n'est susceptible d'aucune vérité. Renonçons donc à l'affirmation selon laquelle Dieu existe. Dans la sphère cogitative, l'existence ou la non-existence de Dieu ne correspondent pas à Dieu. Nier à Dieu sa capacité à exister reviendrait à donner libre champ à la contradiction, dans la mesure où la démonstration de celle-ci dénote d'une impossibilité.

Comme Dieu ne se manifeste pas de manière empirique, sommes-nous forcés de le nier ? Soit on traite Dieu comme un objet empirique ; soit on l'affirme en excluant l'analyse empirique et, par conséquent, on ôte à Dieu la notion d'existence. Marcel argumente que les philosophes réceptifs à la preuve ontologique

*Ont vu qu'il est impossible de nier l'existence de Dieu pour des raisons empiriques. Ils ont conclu à la nécessité d'affirmer cette existence, et dans son fond l'argument est, je crois, valable, seulement, dans la forme il ne tient pas. Car les raisons qui rendent la négation de Dieu impossible sont les raisons mêmes qui s'opposent à l'affirmation de cette existence. Ce qui est contradictoire, c'est de penser Dieu comme existant ; et cette contradiction inutile vicie aussi bien la thèse que l'antithèse<sup>23</sup>.*

Si l'existence de Dieu souffre d'une explication moins consistante, l'essence divine, l'est davantage, parce qu'elle implique une contradiction. Même le lien entre l'essence et l'existence ne supprime pas le rapport négatif qui réduit l'essence à un pur abstrait. Pour donc sauvegarder l'essence divine au-delà de la négation de son existence, il faut convertir cette affirmation. Fidèle à la tradition de ceux qui ont défendu l'argument ontologique, Leibniz en donne une explication personnelle qui justifie l'idée même de Dieu. La possibilité de déduire l'existence du concept d'un être qui possède toutes les perfections existe seulement lorsque

<sup>22</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, pp. 32-33.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 34.

l'on démontre que l'essence d'un être tel est possible. Par conséquent, l'essence de Dieu ne renferme pas de contradiction. Donc on ne va pas de la perfection, mais de la possibilité même de l'essence de Dieu. La formulation se dégage aussitôt. Si Dieu, comme être nécessaire, est possible, il est nécessaire qu'il existe. Étant donné qu'il n'y a rien qui empêche la possibilité de celui qui est sans limite, l'existence de Dieu peut être admise *a priori*. Or, en Dieu la possibilité et la nécessité coïncident. Dieu s'il est possible, il est existant.

Le fait de nier Dieu comme existant revient à refuser absolument de le traiter comme objet empirique. Cette négation devient la négation de la négation parce qu'elle se transforme en la négation de soi. À partir de l'expérience, rien n'est certes incompatible à Dieu, mais sans en être exclu. Ainsi, de la négation de l'existence de Dieu, il résulte l'affirmation de la puissance de Dieu parce que transcendant par rapport à tout possible empirique.

Toutefois la métaphysique de Marcel permet-elle d'avancer sur la problématique de l'existence de Dieu ? Premièrement, en constatant que l'existence se définit d'une certaine manière, il en déduit son impossibilité avec Dieu pensé à la manière d'une essence. Cette objectivation est remise en cause parce que l'existence se définit comme le rapport à une conscience immédiate. Parler de Dieu autrement, nous gagnerons à « le penser en quelque sorte ». Par ailleurs la même démarche sied pour la négation de l'existence de Dieu. Deuxièmement, si Dieu se trouve hors de l'essence, la nature divine disparaît. Donc Dieu devient un indéterminé.

La puissance de Dieu est tributaire de sa transcendance absolue sur les existants. Si donc on nie Dieu comme existant pour l'affirmer comme transcendant, il nous faut évidemment le penser comme transcendant à toute détermination quelconque. Marcel conclut à « l'Un alexandrin<sup>24</sup> ». Toutefois cet alexandrin ne donne pas satisfaction. Car l'affirmation qui porte sur Dieu est loin d'être une idée. Au contraire elle rentre essentiellement dans le cadre de l'absolument invérifiable.

Faut-il remarquer avec Etienne Gilson que la pensée de Marcel est « la plus directe et la plus neuve de notre temps » parce qu'« entièrement personnelle et neuve en son esprit » ? Parmi ses illustres commentateurs, nous pouvons citer Roger Troisfontaines<sup>25</sup>. Cependant la philosophie religieuse de Marcel est peu connue<sup>26</sup>. Quelques études évoquent la quintessence

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.

<sup>25</sup> *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, 2 vol., Paris, Louvain, Nauwelaerts, Vrin, 1953.

<sup>26</sup> « *De même que certains événements privilégiés et une volonté ferme de rompre avec l'a priori idéaliste ont permis à Marcel de consentir au réalisme, de même la conversion au catholicisme en 1929 et la décision d'envisager résolument et de plain-pied la question ontologique vont le conduire à une métaphysique originale...L'adhésion à la foi catholique, en plus de lui donner cette expérience de la réalité de Dieu, lui permettait une confrontation avec la philosophie thomiste servant à formuler le dogme chrétien. Le contact avec*



de sa pensée<sup>27</sup>. Notre travail voudrait reprendre la problématique de l'affirmation de l'existence Dieu. Pourquoi Marcel affirme-t-il que Dieu est cet invérifiable absolu ? Ce concept, indiscernable par l'épistémologie positiviste du XX<sup>e</sup> siècle<sup>28</sup>, nous engage dans une ontothéologie qui fait le lit entre l'immanence et la transcendance : le discours sur l'être en tant qu'être s'accomplit dans la philosophie religieuse. En disant Dieu avec le langage humain, sommes-nous capables d'exprimer l'au-delà ? L'homme, angoissé, défiguré par la souffrance et hanté par la mort, s'élève à Dieu pour donner sens à son existence.

Notre travail veut adopter la méthode de « forage »<sup>29</sup> qui se décline comme un « déchiffrement » : analyse critique de la pensée de l'auteur. Cette méthode partira de la vie pour revenir à la vie. « *Elle est une parénèse transcendantale fondée sur une critique et visant à nous donner le sens du personnel* »<sup>30</sup>, c'est-à-dire une critique constructive. À partir de la réflexion seconde, nous critiquons les démarches humaines comme la science, la technique et la foi tout en maintenant une unité de vie de la pensée. Cette unité défend le rapport de la foi chrétienne à la réflexion philosophique. Ce forage nous permet d'étudier l'existence humaine dans son assomption personnelle et particulière<sup>31</sup>. Nous voulons évoluer à l'inverse de la réflexion objectivante pour suivre la trace d'une épistémologie personaliste<sup>32</sup>.

---

*les écrits du R.P. Garrigou-Lagrange, et plus tard avec ceux de J. Maritain et d'E. Gilson, le confirma dans son réalisme sans qu'il puisse saisir la portée exacte de la métaphysique thomiste. Mais cet échec lui permit d'infléchir la recherche métaphysique dans le sens de son génie propre : le réalisme s'orientera de plus en plus dans le sens d'une ontologie concrète soutenue par une "épistémologie personaliste".* » (Charles Widmer, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Thèse de doctorat, Université de Fribourg-Suisse, Paris, Cerf, 1972, pp. 136-137).

<sup>27</sup> Bernard Michel, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel. Étude critique*, Le Puy, Cahiers du Nouvel Humanisme, 1952.

<sup>28</sup> C'est à tort que l'on a vite affirmé que Marcel était un opposant farouche à la science, la technique et l'objectivité. Il soutient la revalorisation du rationalisme pour lutter contre les aberrations du marxisme et de l'existentialisme. Troisfontaines s'explique davantage : « *Mais en raison de sa situation caractérielle et historique, parce que sa pensée s'est affirmée en réaction contre l'idéalisme du savoir absolu, parce qu'il a bien vu le péril que la mentalité scientiste fait courir à la philosophie et celui de la technologie pour toute vie spirituelle, il n'a pas toujours eu l'occasion de dire combien il estime la raison. Rien pourtant ne s'oppose à ce qu'il reconnaisse la valeur et les avantages – à leur plan – de l'objectivité et de la rationalisation* » (*De l'existence à l'être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, T. II, Namur-Louvain-Paris, Ed. Nauwelaerts, Ed. J. Vrin, 1968, p. 377).

<sup>29</sup> Ngimbi Nseka, *Tragique et intersubjectivité dans la philosophie de Gabriel Marcel*, Mayidi, Grand Séminaire, 1981, p. 131.

<sup>30</sup> Père Pontien Biajila Ifumba, *L'existentialisme chez Gabriel Marcel*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 110.

<sup>31</sup> J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 1968, p. 130.

<sup>32</sup> Marcel n'utilise pas explicitement cette expression. Paul Ricœur et Jeanne Delhomme font usage pour désigner un des axes principaux de la réflexion marcellienne. Cette expression situe bien la recherche épistémologique de Marcel dans le cadre de ses orientations majeures. D'ailleurs Paul Ricœur reconnaît que Marcel est « *à la recherche d'une nouvelle épistémologie personaliste, non objective et non systématique* ». (Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Temps Présent, 1947, p. 49). Delhomme ajoute que « *cette réflexion constitue, selon nous, dans son développement, la trace d'une épistémologie personaliste dont Gabriel Marcel est seul à avoir tenté d'établir le statut.* » (« Témoignage et dialectique », dans *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, p. 139).

Notre méthode se veut une analyse herméneutique du concept d'« invérifiable absolu » afin d'avoir accès à l'être<sup>33</sup>. Ainsi s'écarte-t-elle de l'idéalisme hégélien qui absolutise le savoir. Gabriel Marcel constate pour le critiquer que « *le savoir absolu comme l'idéal d'une pensée finie est impuissant à exister*<sup>34</sup>. » Ce savoir absolu devient donc comme contradictoire, parce qu'il est provisoire et purement idéal<sup>35</sup>. Notre méthode se définit comme une recherche des conditions transcendantales d'instauration d'une communication interpersonnelle réussie autour de la « réflexion seconde ». Détaché de l'abstraction faite au contact direct de l'objet – « réflexion primaire » – Gabriel Marcel prône l'expérience existentielle comme repère normatif de toute recherche philosophique sur l'être. Notre méthode opère un « saut » transcendantal pour une restitution ontologique du réel. Elle est fondée sur la prospection, c'est-à-dire la connaissance spontanée ou réfléchie en tant qu'elle porte sur le déjà fait. Notre réflexion cherche toujours à transcender ses propres positions. Il faut le reconnaître, la pensée de notre auteur est non systématique<sup>36</sup> ; mais elle a l'avantage d'être progressive et unie. Par conséquent, cette analyse ouvre à une discussion critique qui tente de questionner la pensée fondamentale de Gabriel Marcel sur le *Mystère de l'Être*.

Par une analyse critique, le travail commencera avec l'existant contingent pour éclore en une ontologie différente de celle de Kierkegaard et de Sartre<sup>37</sup> afin d'explicitier en quoi consiste le concept d'invérifiable absolu attribué à Dieu. Cette méthode envisage de montrer l'évolution de la pensée marcellienne en deux temps : la phase analytique avec une démarche systémique et la phase critique avec une orientation somme toute transcendante. Entre l'ontologie et la théologie, il y a un pas que Marcel a franchi pour montrer l'itinéraire à suivre, de l'immanence à la transcendance. Le discours humain, expression de la finitude existentielle, a soif de l'absolu, de l'être en tant qu'être, champ de l'infinitude.

Nous subdivisons notre recherche en trois parties. La première partie soulève les limites du rationalisme face à l'invérifiable absolu. Le premier chapitre présente l'épistémologie rationaliste et objectiviste dans le contexte de Gabriel Marcel. Le second chapitre développe la thèse de l'existence de l'invérifiable absolu à partir de la distinction

<sup>33</sup> Etienne Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1972.

<sup>34</sup> Gabriel Marcel, *Fragments philosophiques*, 1909-1914, Louvain, E. Nauwelaerts, p. 40.

<sup>35</sup> Marcel s'en prend aussi à Kant à travers la catégorie d'objectivité. Dans *L'Appendice au Journal métaphysique* intitulé *Existence et objectivité*, Marcel montre les dangers de l'objectivité et la nécessité de ne pas laisser de côté l'existence d'une part ; et d'autre part, il faut dépasser l'objectivité en s'assurant l'irréductibilité de l'existence. Par conséquent, Marcel prône le primat de l'existence.

<sup>36</sup> « *On ne se trouve ni devant un système, ni devant une doctrine, ni même devant une philosophie proprement dite* » (Marcel De Corte, « L'ontologie existentielle de M. Gabriel Marcel », in *Revue néo-scholastique de philosophie*, Deuxième série, N° 48, 1937, p. 491).

<sup>37</sup> Roger Troisfontaines, « Existentialisme et pensée chrétienne », in *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXVIII, n°2, 78 année, mars avril 1946.

entre réflexion primaire et réflexion secondaire. Le troisième chapitre situe la problématique de l'invérifiable absolu dans l'ontologie concrète de Gabriel Marcel. Il s'agit d'analyser cette nouvelle approche ontologique sous l'angle du rapport au « Toi absolu » à partir de la foi comme voie d'accès à l'invérifiable absolu.

La deuxième partie expose l'anthropologie métaphysique de l'existentialisme personnaliste de Gabriel Marcel. Le premier chapitre nous amène à étudier l'anthropologie métaphysique de la communion ontologique de Gabriel Marcel. Le deuxième chapitre soulève la question de l'intersubjectivité dans l'anthropologie métaphysique de Gabriel Marcel. Il découvre que l'existentialisme personnaliste est une étape vers la plénitude de la communication ontologique avec l'invérifiable absolu. Le troisième chapitre nous introduit dans l'espérance de son ontologie métaphysique. Pour arracher l'homme aux dangers de la déshumanisation résultant des progrès scientifiques et des applications techniques, Marcel prône le recours absolu à Dieu. Dans cette perspective, il reprend l'affirmation de l'existence de Dieu sur les bases de l'espérance et de l'amour.

La troisième partie analyse la problématique de l'invérifiable absolu dans de l'immanence à la transcendance. À partir du premier chapitre, nous voulons situer l'invérifiable absolu dans l'existentialisme de Gabriel Marcel. La particularité de l'existentialisme de Marcel va être l'occasion d'étaler, au deuxième chapitre, son humanisme. Le troisième chapitre présente les limites de la philosophie de Gabriel Marcel sur l'invérifiable absolu.

**PREMIÈRE PARTIE :**  
**LES LIMITES DE L'ÉPISTÉMOLOGIE RATIONALISTE**  
**FACE À L'INVÉRIFIABLE ABSOLU**

## INTRODUCTION PARTIELLE

Gabriel Marcel se joint aux nombreuses approches qui tentent de cerner la question de Dieu dans le contexte qui est le sien, l'existentialisme chrétien. Dans son ontologie concrète, axée sur l'existence personaliste de l'homme, Gabriel Marcel crée le concept de l'« invérifiable absolu », afin de traduire la méthode par laquelle nous devons chercher Dieu. L'ayant trouvé, Dieu se révèle à nous dans une coprésence entre deux libertés qui se communiquent mutuellement.

L'ontologie concrète de Gabriel Marcel, bien que propre au moi existentiel, selon l'itinéraire de l'*Homo Viator*, n'est possible que si nous prenons le temps d'exposer le climat dans lequel notre auteur a évolué. Cette partie consacrée à la critique de l'épistémologie objectiviste et rationaliste, comprend trois chapitres. Le premier chapitre nous situe au cœur de l'épistémologie rationaliste de son époque, dominée par la raison et sa méthode d'objectivation, et propre à la recherche scientifique. Nous soulevons les limites qui découlent de la « réflexion primaire ».

Le deuxième chapitre nous introduit dans la thèse de l'invérifiable absolu. L'intuition originale de Marcel propose la « réflexion seconde ». Cette réflexion seconde est orientée vers le retour à la participation originelle entre les êtres et l'être. Elle expose la pensée pensée pour poser un sujet isolé en lui-même au profit de la pensée pensante avec une expérience immédiate du monde et de notre immanence à l'être. Elle est une réflexion à la deuxième puissance qui s'appuie sur l'expérience de la présence en débordant toute idée de représentation possible de l'objet. Il donne les fondements de l'invérifiable absolu à partir de la réflexion seconde à laquelle s'arrime la foi pour penser à Dieu. Marcel rejette la thèse nietzschéenne de la mort de Dieu et fustige la théologie négative pour prôner la méontologie. Marcel expose donc sa méthode pour justifier l'utilisation du concept d'« invérifiable absolu ».

Le troisième chapitre aborde l'ontologie concrète de Marcel. Celle-ci analyse le passage de la communion intersubjective au recours absolu. Aussi l'itinéraire de l'existence à l'être permet l'ouverture au Toi absolu et son invocation à partir de la participation de l'homme. Pour en arriver là, il convient de découvrir la réflexion rationaliste ambiante autour de notre auteur.

## CHAPITRE 1 :

### L'ÉPISTÉMOLOGIE RATIONALISTE ET OBJECTIVISTE

Comment conduire notre recherche sur la catégorie d'« invérifiable absolu » ? Nous voulons savoir si l'idée de Dieu peut résister à la critique, afin d'éprouver son degré de cohérence et de solidité. La première partie du *Journal Métaphysique* s'oppose déjà à l'idéalisme, malgré que Marcel lui soit redevable à plus d'un titre. Ce philosophe est très critique à l'égard de l'intellectualisme moderne qui règne à la Sorbonne.

Même s'il est de formation idéaliste, Marcel se détache rapidement de l'idéalisme pour se tourner vers les néo-hégéliens anglais comme Bradley<sup>38</sup> et Bosanquet<sup>39</sup>. En clair, il conteste les prétentions abusives de l'idéalisme à s'ériger en savoir absolu. Le point culminant de cette critique s'arc-boute autour du concept de Dieu. L'intelligibilité religieuse du concept de Dieu surpasse le cadre de la réflexion rationnelle. Marcel lui substitue un nouveau concept, celui de l'« invérifiable absolu », pour traduire l'assertion du concept Dieu.

L'épistémologie objectiviste est dominée par le cogito cartésien. Ce qui pousse à valoriser l'idéalisme où la raison déploie aisément ses tentacules. Le positivisme d'Auguste Comte<sup>40</sup> fait le lit du scientisme qui prône l'observation comme clé de lecture de toute vérité

---

<sup>38</sup> Francis Herbert Bradley s'impose dans le choix d'une perspective sur l'idéalisme britannique. À l'université d'Oxford en 1865, il est arrivé à un moment de grande tension philosophique où l'influence de Hegel commençait à se faire sentir et semblait offrir une alternative à l'endiguement de l'esprit philosophique anglais. On retient que, devenu *Fellow* de Merton College en 1870, il a accompagné l'ascension, l'apogée et le déclin de l'idéalisme anglais à Oxford. Sa mort survient en 1924. Pour le distinguer d'autres idéalistes comme Bernard Bosanquet, il s'est démarqué de l'influence strictement hégélienne pour tenter de réaliser un idéalisme authentiquement anglais. Enfin, la retraite qu'il a observée vis-à-vis des tribulations mondaines de son temps et son refus de s'engager dans des voies non spécifiquement philosophiques lui a valu une réputation de sage. Ainsi, il a contribué à donner de lui l'image d'un philosophe éducateur dont l'influence souterraine a été déterminante pour tous les autres idéalistes de sa période. Bradley est considéré comme l'âme du mouvement idéaliste britannique de la fin du dix-neuvième siècle.

<sup>39</sup> Bernard Bosanquet (1848-1923) est vu en Angleterre comme un des penseurs les plus puissants et les plus originaux de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'aligne sur la pensée de Bradley parce qu'il a voulu revenir à Hegel, tout en rejetant et la dialectique et le savoir absolu. Bradley n'arrive pas à se dégager complètement de l'empirisme et accorde presque autant au sentir qu'au penser. Bosanquet, malgré ses divergences, retrouve l'attitude profonde de Hegel, et accepte son identification de la pensée et de la réalité. Il admet que tout le réel est rationnel. Bosanquet arrive à cette conclusion : la philosophie hégélienne est si ambivalente qu'il est difficile de l'interpréter et plus difficile encore de la comparer à d'autres. Mieux vaut donc laisser entièrement de côté toute comparaison avec Hegel ou Bradley.

<sup>40</sup> Très tôt, Auguste Comte s'intéresse aux théories de la connaissance. Il cherche alors un moyen de lutter contre la métaphysique et la théologie, des sciences qu'il juge abstraites ou fondées sur des croyances invérifiables. Pour cela, il développe le concept du positivisme dans le domaine des sciences sociales et humaines. Il fonde la science sur l'expérience qui est le seul moyen de vérifier ses connaissances et d'affirmer une vérité. Dans son ouvrage *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, écrit en 1822, il pose déjà les

scientifique. Par la suite, la phénoménologie nous oriente selon Husserl<sup>41</sup> vers la conscience de quelque chose, laquelle appelle à une réduction qui ne nous empêche pas d'aborder la connaissance de Dieu pour relever les limites de l'épistémologie rationaliste. Une épistémologie renouée peut nous donner accès à un nouvel ordre d'intelligibilité. Marcel nous en donne l'opportunité avec son « invérifiable absolu ». Voyons en quoi consiste l'épistémologie objectiviste et rationaliste.

### 1.1. LES CARACTÉRISTIQUES DE L'ÉPISTÉMOLOGIE OBJECTIVISTE ET RATIONALISTE

Comment le sujet acquiert-il la connaissance face à l'objet ? Cette question a été traitée tout au long de l'histoire de la philosophie. Dans cette problématique, Descartes fonde sa recherche sur le doute méthodique. Il remet en question toutes les connaissances reçues et cherche par lui-même à connaître ce qui est vrai. Aussi découvre-t-il le cogito. À partir de ce sujet pensant, Descartes bâtit sa théorie de la connaissance.

L'idéalisme va emboîter le pas au cartésianisme et reprendre les conclusions du cogito cartésien. In abstracto, l'idéalisme prône la réflexion. Hegel, dépassant Fichte<sup>42</sup> et Schelling<sup>43</sup>,

---

bases de sa philosophie positive. Il développe la fameuse *loi des trois états*, et la classification des sciences fondamentales. Selon lui, la connaissance scientifique passe par trois états : les croyances théologiques, l'explication métaphysique, et enfin le positivisme. Son ouvrage *Cours de philosophie positive* développe le positivisme où la science politique et sociale occupe la même place que l'astronomie, la physique, la chimie ou les mathématiques, dites "sciences d'observation". Donc les mêmes méthodes peuvent être appliquées à toutes les sciences. Tous les phénomènes du monde s'expliquent par l'analyse et la connaissance des faits vérifiés par l'expérience. Plus tard, Auguste Comte publie son ouvrage *Système de politique positive* dans lequel il applique le positivisme à la religion et aux relations entre les hommes.

<sup>41</sup> Fondateur de la phénoménologie, Husserl est l'un des plus importants philosophes du XX<sup>e</sup> siècle. Contre la menace du « psychologisme », qui réduit les idéalités à de pures productions psychologiques, et contre le relativisme, qui se limite à faire de toute œuvre de l'esprit humain l'expression de son époque, qu'il se dresse, à partir de son œuvre *Recherches logiques* (1900). Le leitmotiv du questionnement phénoménologique, le « retour aux choses mêmes » s'efforce de retrouver le sens du vécu intentionnel par lequel la conscience se pose tout en posant ses objets qui la dépassent. Le retour à Descartes n'est en rien une reformulation de l'idéalisme subjectiviste ; car autrui est au cœur de la subjectivité. « Le monde de la vie » est un monde commun, intersubjectif, un monde à faire, à partager, à connaître. Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas sont redevable aux leçons qui redonnent au champ philosophique un nouveau départ.

<sup>42</sup> Le point central de son œuvre est la poursuite d'une tentative de conciliation du dualisme et du monisme, le dépassement du clivage entre sujet et objet par leur unification dans le savoir philosophique (unité de la pensée et de « l'action ») qui se révèle la plénitude de l'expérience religieuse. Le discours philosophique présente la seule forme de l'absolu accessible à la conscience des hommes. Ainsi se trouvent réunies la philosophie du sujet et celle de l'absolu. Pour sous-tendre l'ensemble du projet fichtéen, la résolution spéculative de l'opposition, entre sujet et objet s'incarne diversement pendant de l'élaboration : moi et non-moi, liberté et être, conscience et monde, idéalisme et réalisme sont les différents moments du système qui aboutit à une métaphysique de l'absolu. Le discours philosophique est le lieu où s'unissent l'humain et le divin. La connaissance philosophique de l'action humaine, qui est un au-delà de la passivité propre à la perception et qui engendre la béatitude, est l'absolu de l'homme. Donc on parle du savoir absolu où l'expérience subjective de la pensée prend la forme d'un langage objectif, qui est aussi conceptuel.

La pensée de Fichte, à l'égard de la religion, réside dans l'affirmation d'une relation unitaire avec Dieu par la médiation du Verbe. Son œuvre veut établir la possibilité d'un cheminement méditatif qui part d'une

affiche un idéalisme absolu où la raison est toute puissante. L'impérialisme du savoir évacue Dieu. Brunschvicg<sup>44</sup> développe cette position à la Sorbonne. Son idéalisme critique place la connaissance au sommet de tout. Mais Gabriel Marcel va s'y opposer pour proposer l'expérience existentielle comme une autre source de connaissance possible.

Plus proche l'existentialisme de Marcel, il y a la phénoménologie de Husserl. Elle penche aussi vers l'idéalisme. La conscience devient la clé de lecture de tout savoir. La connaissance ne se fonde plus sur le monde ou la nature. Il faut partir de la conscience pour élaborer un savoir universel basé sur l'essence des phénomènes. Donc la conscience pratique la réduction phénoménologique afin de saisir les phénomènes. La connaissance ne se réduit pas à la seule conscience. Toute conscience est conscience de quelque chose. Ici, la question de l'existence concrète, les croyances et l'existence du monde sont sans intérêt. La phénoménologie se pose déjà en philosophie nouvelle, bien qu'elle ne s'inscrive pas dans la tendance de l'existentialisme.

Nous expliquerons plus loin le concept de cogito cartésien, les caractéristiques de l'idéalisme et comment la question de Dieu est abordée par l'épistémologie rationaliste.

---

représentation vulgaire de l'Absolu, où celui-ci est objectivé (par exemple Dieu est Nature ou Cause première extérieure à l'homme). Ainsi, le Dieu du matérialisme parvient, par le biais d'une réflexion sur le monde et sur l'action permise par Dieu, à la conception de l'Absolu comme participation créatrice de l'homme à l'Être. Cette participation s'exprime dans et par un discours philosophique propre à la science.

<sup>43</sup> Schelling dépasse Hegel. Sa pensée constitue la *Philosophie de l'identité* ou plus précisément, la *Philosophie de la nature*. Cette philosophie affirme l'identité absolue de la nature et de l'esprit à travers cette célèbre phrase : « La nature est l'esprit invisible, l'esprit la nature invisible ». Par conséquent, le moi et le non-moi, le phénomène et la chose en soi ne forment qu'un. Donc l'unicité du monde n'oppose pas le monde idéal au monde réel. Ainsi l'humain et la nature reflètent les deux faces d'un seul et même être, l'un, l'Absolu. Au sein de l'absolu, il naît la nature et l'esprit pour faire une parfaite unité. La contradiction apparaît lorsqu'il existe un absolu indifférent à l'objectif et au subjectif. Même si l'influence panthéiste de Spinoza reste visible, Schelling ajoute les découvertes de la science moderne.

Un deuxième Schelling apparaît. Dès lors, il abandonne la philosophie de l'absolu pour écrire une histoire de l'absolu. Son travail aboutit à la question « Qu'est-ce que l'être » ou « Qu'est-ce que l'absolu ». Ces deux questions : « Qu'est-ce que l'être ? » et « Qu'est-ce que l'absolu ? » deviennent une personne et non une nature. Ce sujet personnel porte le nom de Dieu. Schelling passe du théologien athée au penseur chrétien en odeur de sainteté où il prône le retour du transcendant. En définitive, Schelling développe une philosophie positive, celle qui se présente comme un récit. Ainsi Dieu est le point de départ, l'existence nécessaire, la possibilité d'une autre existence. Par la création, l'absolu est cette puissance de l'être autre. Et sur le plan de la conscience, l'homme est le point où l'unité des puissances se restaure tout en actualisant cette puissance.

<sup>44</sup> Philosophe français, né à Paris, Léon Brunschvicg entre, à l'École normale supérieure en 1880 pour suivre à la Sorbonne les cours de Victor Brochard et d'Émile Boutroux. Sa thèse de doctorat a pour titre *La Modalité du jugement* (1892). En 1893, il crée la *Revue de métaphysique et de morale* avec quelques amis : Xavier Léon et Élie Halévy. Il est nommé professeur à la Sorbonne en 1909. Il y restera pendant trente ans. Président, à partir de 1932, de l'Académie des sciences morales et politiques, il donne de nombreuses conférences à travers le monde et participe régulièrement aux congrès internationaux de philosophie. Sa pensée a influencé des penseurs comme G. Bachelard, J. Piaget, et J.-P. Sartre. Pour lui, le développement de la philosophie n'est pas autonome. La philosophie n'est pas coupée de la science et encore moins, elle ne prétend pas à une vérité supérieure ou simplement étrangère.



### 1.1.1. L'observation des phénomènes est extérieure

La philosophie moderne se caractérise par deux questions fondamentales. Comment trouverons-nous un critère pour séparer le vrai du faux ? Et comment déduirons-nous le monde extérieur de la pensée ? Ces interrogations manifestent déjà le contexte dans lequel la théorie de la connaissance se développe. En 1619, tandis qu'il était en Bavière, Descartes trouve l'inspiration de la vérité fondamentale de sa pensée. La sagesse humaine à laquelle se ramène toutes les sciences est appelée le « bon sens ». Ce « bon sens » est en même temps la raison grâce à laquelle l'homme s'oriente dans la vie ; c'est aussi lui qui permet de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux.

Descartes<sup>45</sup> entame au moyen de la méthode<sup>46</sup>, la révision de toutes les connaissances. Pour résoudre la première difficulté : comment éviter l'erreur ? Autrement dit, comment découvrir la vérité. Puisque toutes les vérités sur lesquelles le savoir humain s'appuyait s'étaient avérées fausses, il en fallait trouver une absolument certaine. Descartes cherche une première vérité qui ne puisse être mise en doute et qui exclut toute possibilité d'erreur. Elle sera le fondement de toutes les autres vérités. Il devra mettre tout en doute jusqu'à ce qu'il trouve ce qui est indubitable. Il convertit donc le doute en passant au crible toute proposition qui prétend être vraie.

Le doute méthodique n'offre que deux issues : soit il n'existe aucune vérité indubitable ; ce qui nous conduirait vers le scepticisme, soit nous la trouvons à travers l'évidence intellectuelle. L'intuition intellectuelle est donc l'acte rationnel par lequel l'esprit accède à l'évidence. La clarté et la distinction constituent les deux caractères d'une idée

---

<sup>45</sup> René Descartes établit, avec *Le Discours de la méthode* (1637) puis *Les Méditations métaphysiques*, la définition d'une méthode didactique, fondée sur l'unique raison et applicable à toute chose, afin de parvenir à la vérité. Au doute sceptique, il oppose l'expérience innée du "cogito" – "Je pense donc je suis". Cette position met en exergue une conception anthropocentriste du monde qui fait de l'homme le maître de la nature. Mais les philosophies empiriste et sensualiste le contrediront. L'influence cartésienne s'exerce sur ses contemporains comme Leibniz et Spinoza. Nous sommes au cœur du rationalisme qui voit le prolongement de l'humanisme. S'il a été influencé par Platon, Montaigne, et bien d'autres, après lui, il va influencer le développement de la philosophie moderne.

<sup>46</sup> Il résume donc sa méthode à 4 règles successives : 1) la règle d'évidence, qui signifie qu'il ne faut pas se contenter de la vraisemblance ou de la probabilité : « *Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention*<sup>[7]</sup> ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. » ; 2) la règle de décomposition : « *Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.* » ; 3) la règle de l'ordre, qui demande d'aller du simple au complexe : « *Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.* » ; 4) la règle de la vérification, selon laquelle on doit inspecter tous les éléments d'une longue déduction pour ne rien oublier : « *Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.* ».

évidente. L'évidence, c'est l'intuition intellectuelle grâce à laquelle l'esprit ou l'entendement parvient à ce dont la clarté et la distinction achèvent de dissiper le doute. Descartes entend par intuition : « *non le témoignage fluctuant des sens ou le jugement fluctuant de l'imagination erronément coordinatrice, mais une notion de l'esprit pur et attentif, si facile et distinct qu'il ne laisse aucun doute de ce nous pensons c'est-à-dire une notion non douteuse de l'esprit pur et attentif qui n'est né que la lumière de la raison et est plus certain que la déduction elle-même.* »<sup>47</sup> L'intuition est donc l'acte rationnel par lequel l'esprit saisit son propre concept et devient transparent à lui-même. La clarté et la distinction sont les deux caractères d'une idée évidente.

Ce que Descartes cherche, c'est une connaissance indubitable, un « *inconcusum quid* ». Mais y en a-t-il une ? Il n'y a que la pensée qui est elle-même immédiate. Ce ne sont pas les contenus de la pensée, mais la « chose-pensée ». Parce qu'elle-même est immédiate. Certes nous pouvons douter des contenus de la pensée, qui coïncident avec la réalité. Mais on ne saurait douter de la pensée elle-même.

Le doute cartésien génère une vérité première et indubitable : l'existence du sujet qui doute. Le principe cartésien « Je pense, donc je suis » (*Cogito ergo sum*) affirme que l'homme est un être pensant. Le doute cartésien implique donc deux moments différents. La considération du caractère incertain et problématique des connaissances auxquelles il se réfère, et la décision de suspendre l'assentiment à ces connaissances tout en les considérant provisoirement fausses. Le premier moment a un caractère théorique mais le second est plutôt pratique, car il suppose un acte libre de la volonté.

Avec le cogito, je peux admettre que je me trompe ou que je me suis trompé. Plus loin, je peux admettre que rien de ce que je pense n'existe : ni Dieu, ni les choses, ni le monde. À cet effet, le moi qui pense doit être quelque chose. Nous le savons, la seule proposition : « *Je pense, donc je suis* » est valable absolument. Tout doute présuppose que moi, j'existe d'une part ; et d'autre part je réfléchis. Donc la proposition « *j'existe* » sera vraie aussitôt que mon esprit la concevra. Cette même proposition contient aussi l'indication de ce que je suis. Mais je sais que je doute, que je pense. Par conséquent, je suis donc une « chose pensante ». Par conséquent, « ... *S'il est vrai que je doute, ce dont je ne puis douter, il est également vrai que je pense ; car qu'est-ce que douter, si ce n'est penser d'une certaine manière ?* »<sup>48</sup>

La certitude de mon existence est liée à ma pensée : douter, entendre, concevoir, affirmer, nier, vouloir, ne pas vouloir, imaginer, sentir et d'une manière générale tout ce qui

---

<sup>47</sup> Règle III.

<sup>48</sup> René Descartes, *Recherche de la vérité*, T. 11, p. 365.

existe dans ma conscience. « *Je suis une chose qui pense* ». En d'autres termes, je suis entendement, raison, esprit. C'est à partir de cette certitude originelle qu'il faut fonder toute autre connaissance. Descartes croit pouvoir fonder sur cette première règle la validité de la règle de l'évidence. Il argumente :

*Lorsque j'ai appris qu'il n'y a rien dans cette affirmation : « je pense dont je suis » qui m'assure que ce que je dis est la vérité, mais je vois clairement que pour penser il faut que j'existe, j'ai cru que je pouvais prendre comme règle générale que les choses que nous concevons très clairement et distinctement sont toutes vraies<sup>49</sup>.*

Est-ce que Descartes ne tombe pas dans le cercle vicieux créé par lui-même ? Comment peut-il fonder le « cogito » sur l'évidence et celle-ci sur le « cogito » ? Cependant, selon Descartes, le « cogito » n'est pas une évidence, mais l'évidence fondamentale. Puisqu'elle est la transparence de l'être à soi-même. Descartes découvre que le sujet pensant est le seul être dont on ne peut mettre l'existence en doute, car douter est déjà penser, donc exister. La totalité de la connaissance sera reconstruite sur cette base fondatrice indubitable : le *cogito* (« *je pense, donc je suis* »). Le cogito cartésien nous oriente inéluctablement vers l'absolutisation de la raison<sup>50</sup>. Analysons les racines de cet idéalisme.

### 1.1.2. L'idéalisme en question

E. Le Roy<sup>51</sup> définit l'idéalisme comme

*deux tendances connexes complémentaires : l'une à suspendre et même à réduire toute nature à la pensée, à fondre et absorber l'être dans la pensée ; l'autre à reconnaître dans la pensée à son tour un primat de la valeur, en cherchant cette dernière du côté vraiment spirituel plutôt que sensible, c'est-à-dire du côté « action inventive<sup>52</sup>.*

<sup>49</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 2016, 145 p.

<sup>50</sup> Lewis Robinson, « Le "Cogito" cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 123, n°. 5/8 (Mai-Août, 1937) pp. 307-335 (29 pages), Presses Universitaires de France. <https://www.jstor.org/stable/41084324>, consulté le vendredi, 30 juillet 2021 à 12h21. « Le cogito, considéré en lui-même, comme provisoirement définitif, contient le principe de l'idéalisme extrêmement avancé. », p. 2.

<sup>51</sup> Philosophe français lié à la crise moderniste, Édouard Le Roy est un ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de mathématiques et docteur ès lettres. Suppléant de Bergson au Collège de France en 1914, il lui succéda en 1921, et le remplaça en 1945 à l'Académie française. Catholique convaincu et militant, il mit toujours les problèmes religieux au premier plan de ses préoccupations et de sa réflexion. Ami de Teilhard de Chardin, il fut plusieurs fois condamné par l'Index et se soumit respectueusement chaque fois. En posant la question « Qu'est-ce qu'un dogme ? », en 1905 dans un article qui souleva une tempête, il fut directement visé par la 26<sup>e</sup> proposition du décret *Lamentabili*. Là, il reprenait, de manière personnelle, la formule classique du *Lex orandi, lex credendi*, pour souligner l'importance de la pratique et de l'action dans la pensée. Il faut que Maurice Blondel se démarque de cette philosophie de l'action.

<sup>52</sup> E. Le Roy, *Essai d'une philosophie première*, E. I., Paris, 1956, p. 39.

En outre Léon Brunschvicg conçoit « *l'esprit humain, dès son avènement, dès qu'il prend conscience, dans le savoir scientifique, de sa puissance créatrice, il se reconnaît libérer de l'ordre de la matière et de la vie* » et qu'« *il se trahirait s'il descendait au-dessous de soi*<sup>53</sup>. »

Selon Marcel la connaissance rationnelle issue du kantisme produit des dualismes et d'antinomies irréductibles. Il existe donc d'autres niveaux de pensée. Il remet en question le principe d'objectivité de la science pour proposer la foi et l'amour. Dans la première partie du *Journal Métaphysique*, il dégage le plan d'intelligibilité de la connaissance tout en critiquant l'immédiateté et la participation. Pour la connaissance, il s'appuie sur l'humain qui prend en compte les conditions de l'expérience vécue par le chercheur. Comme l'immédiateté précède la conscience, elle est inintelligible. Pour cette immédiateté et cette participation, la conscience nie toute vérité et échappe à l'emprise du critère de vérifiabilité.

L'applicabilité de la démarche rationnelle échoue lorsqu'il s'agit d'affirmer Dieu dans sa transcendance absolue. Le rationalisme pur s'arrête au niveau de l'esprit en escamotant l'expérience. Nous nous installons dans l'illusoire. C'est ce que Marcel dit en ces termes : « (...) *l'idée d'une pensée pure antérieure – même en un sens rationnel- à toute expérience, est certainement une pseudo-idée ; c'est le produit d'une réflexion schématique et illusoire*<sup>54</sup> ». Certes l'homme part du donné de sa nature empirique ; mais il doit dépasser la « réalité phénoménale » pour s'élever vers la conscience absolue. Supposons que l'homme reste fixé sur l'existence ; il projette l'ordre rationnel sur la réalité. Nous nous orientons vers un providentialisme transcendant qui nie le fini.

Le cadre ouvert par le rationalisme s'avère étroit pour englober l'ensemble de la réalité. Le pur intellect rationnel se limite à l'intuition de sa propre universalité, obstruant l'accès à l'énigme de notre destinée, de rendre raison de la vie du particulier. Incapable donc de s'élever au-dessus d'une conception générale de l'Être, nous nous enlisons dans une philosophie de l'immanence. Illusion de croire que l'immanence est l'expression du rationnel. Marcel reconnaît en nous « un principe de transcendance » et « même dans le monde ». Néanmoins, pour ceux qui cherchent Dieu, au fond d'eux-mêmes, Dieu n'est ni objet ni idole.

Selon Marcel l'échec de l'intellectualisme ne sonne pas le glas de l'expérience individuelle. Il y a les conditions de possibilité d'une réalité concrète. Elles tournent autour des rapports de l'infini et du fini. Le savoir infini, en cas de limite externe, n'arbore plus le casque de savoir absolu. Au contraire, la limite doit être interne. Pour maintenir le savoir

---

<sup>53</sup> *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1928, p. 24.

<sup>54</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1935, p. 75.

absolu, le rationalisme gagnerait à nier totalement le fini ou du moins à avoir une vue abstraite et contradictoire. En effet, les théoriciens du savoir absolu s'orientent vers une vue objective de la totalité du monde. Ils veulent développer un système métaphysique centré sur la pensée qui enchaîne rationnellement une série de données de l'expérience commune.

Les idéalistes cherchent à rompre le lien qui unit l'objet au sujet afin de traiter l'objet comme un être. Or la réalité de cet être repose sur sa participation au sujet. Certes le savoir absolu relève de la pensée ; mais aussi, il apparaît comme le pouvoir créateur de la pensée humaine. Marcel reproche aux idéalistes kantien et postkantien la prétention de poser un « je pense » impersonnel. Dans son analyse philosophique Marcel cherche à « restaurer (l'homme) dans sa réalité de sujet par-delà toute fallacieuse objectivation<sup>55</sup>. » Il s'engage dans une réflexion concrète où la liberté constitue l'individualité réelle avec ses modalités singulières d'exister. Il développe « les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition<sup>56</sup>. » L'intuition dépasse le cadre d'une connaissance pour devenir une création, un acte de transcendance par lequel la pensée, consciente du caractère déviant de toute objectivation, s'assume comme telle en rejetant la pensée discursive qui veut s'identifier à l'être ou prétendre participer à lui. Marcel explicite cette philosophie de l'intuition par les critiques et les découvertes qu'il en fait :

*Nous résumerions donc volontiers ainsi nos conclusions : une philosophie de l'intuition ne peut se constituer que sur la base d'une dialectique qui permettrait d'établir l'immanence de l'être en tant qu'être dans l'esprit ; une telle dialectique elle-même suppose une critique du savoir absolu qui manifeste la transcendance de la pensée par rapport au savoir, et l'intuition même se réduit au fond à l'acte par lequel la pensée affirme qu'elle est en elle-même transcendante à ce qui n'est en elle que pure objectivité. Elle est donc en somme un acte de foi, et son contenu ne pourrait s'explicitier que dans une dialectique pratique de la participation, par laquelle la pensée, dépassant le monde du savoir, se rapprocherait par des démarches successives de création, du centre où elle doit librement se renoncer, pour faire place à – Celui est<sup>57</sup>.*

---

<sup>55</sup> Gabriel Marcel, *La Dignité Humaine et ses Assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 41.

<sup>56</sup> Gabriel Marcel, p. 638. (Premier essai philosophique que Marcel a publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en 1912. Sa position : « Peut-être un philosophe contemporain tel que M. Bergson, tout pénétré de nominalisme, ne souscrirait-il pas sans quelque répugnance à une telle formule (l'intuition : c'est ce que nous soulignons), le mot être s'accompagnant pour lui de tout un cortège d'associations scolastiques. Mais il va de soi que pour nous l'être c'est le concret, et que par suite cette répugnance ne se justifierait pas. Il est permis d'ailleurs de demander si aucun métaphysicien par l'être n'a jamais entendu autre chose que le concret. Au reste l'emploi de ce mot n'entraîne évidemment en aucune façon la négation des êtres particuliers, et ce ne serait pas nous contredire que de prétendre que l'intuition porte sur les êtres ».

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 652.

Marcel fait face à la phénoménologie qui découle de l'épistémologie rationaliste. Il lutte de toutes ses forces contre l'objectivité du savoir. En quoi consiste cette phénoménologie ?

## 1.2. LA PHÉNOMÉNOLOGIE COMME VARIANTE OBJECTIVISTE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE RATIONALISTE

La philosophie est une quête de la connaissance marquée par une méthode. Et cette méthode nous clarifier qu'« *une tâche centrale de la philosophie est d'opérer la critique des présupposés de la connaissance et des conduites humaines, et de nous réimmerger dans leur filon productif. Elle nous affranchit par là des rigidités que les conventions indiscutées imposent à notre manière d'être au monde, elle ouvre la voie aux articulations transdisciplinaires des savoirs ou à leurs refontes révolutionnaires, elle incite à chercher en leur source le principe d'une unité systématique*<sup>58</sup> ». La méthode phénoménologique oriente notre étude vers la phénoménologie parce qu'elle s'intéresse à la conscience humaine et aux interactions de celle-ci avec son environnement. Donc la « *phénoménologie : cela désigne une science, un ensemble de disciplines scientifiques ; mais phénoménologie désigne en même temps et avant tout, une méthode et une attitude de pensée : l'attitude de pensée spécifiquement philosophique et la méthode spécifiquement philosophique*<sup>59</sup> ». Nous nous intéressons en particulier à la réduction, comme le concept central de la phénoménologie. Le sens méthodologique de la phénoménologie husserlienne se définit dans la pratique de la réduction. Par le biais de la réduction nous comprenons mieux l'idée de la phénoménologie pour saisir le sens de son applicabilité sur les divers champs du savoir. Comment se réalise la réduction pour le phénoménologue et en quel sens cette pratique permet-elle une compréhension nouvelle de la conscience humaine ?

Husserl est issu du monde des sciences par sa formation en mathématiques et son parcours scientifique aura une incidence sur l'orientation de son parcours philosophique. Redevable à René Descartes pour son approche scientifique de la philosophie, il doit beaucoup à Franz Brentano de l'avoir initié à la philosophie et de lui avoir donné le concept fondamental à l'origine de la phénoménologie, celui d'intentionnalité. L'époque phénoménologique, à distinguer de l'époque sceptique, est le seul moyen pour Husserl de s'extraire de l'attitude naturelle afin d'ouvrir la voie à la réduction. La réduction est un concept

---

<sup>58</sup> Michel Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque des savoirs », 2014, p. 11.

<sup>59</sup> Edmund Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, traduction A. Lowit, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, p. 45.

méthodologique fondamental de la phénoménologie comme pratique philosophique rigoureuse. Trois réductions : la réduction phénoménologique, eidétique et transcendantale, sont essentielles à la phénoménologie. Ces trois réductions constituent les trois voies principales qui donnent accès à la phénoménologie comme science philosophique. Si Husserl récuse l'attitude naturelle par l'épochè dans le but d'atteindre un idéal scientifique qui passe par une analytique de la conscience, Heidegger attribue un rôle différent à la réduction et par conséquent, il a une conception de la phénoménologie qui s'éloigne de celle de Husserl. Heidegger ne s'accorde pas avec Husserl puisqu'il considère que c'est à partir d'une analytique rigoureuse de l'attitude naturelle qu'il est possible de comprendre le sens de la question de l'être. Comment Husserl se situe-t-il face au doute cartésien ?

### 1.2.1. Husserl et le doute cartésien

Husserl a tiré de la philosophie de Descartes la façon de philosopher en tant que modèle d'exemplarité pour la phénoménologie. La méthodologie cartésienne suscite un vif intérêt pour Husserl. Il empruntera cet excursus phénoménologique pour élaborer la réduction phénoménologique. L'influence de Descartes est très significative. Au tournant du XVII<sup>ème</sup> siècle Descartes évolue dans la scolastique. En réalité « *la philosophie surtout traite toute question par la dispute, en opposant les opinions adverses*<sup>60</sup> ». Donc la méthode scolastique ne paraît pas satisfaisante pour l'esprit rationnel de Descartes. Elle oppose les thèses sans jamais aboutir à aucune certitude. Donc, « *il tombe sous le sens que sa nouvelle fondation de la philosophie cherche à s'opposer à la scolastique*<sup>61</sup> » en prônant une pratique réflexive de la philosophie pour atteindre la certitude à travers un examen critique préalable des acquis et des préjugés. La méthode cartésienne vise la pratique universelle de la philosophie par un accès pour tous. Descartes commence ce projet dans le *Discours de la méthode* (1637) et le réalise dans les *Méditations* (1641) que le doute va prendre sa pleine signification. Grondin nous situe dans le contexte qui caractérise Descartes au moment du *Discours de la méthode* :

*Or, ce qui préoccupe Descartes, c'est que la connaissance repose sur des « principes si mal assurés ». Autrement dit, il s'agit moins de rechercher les principes de ce qui est, que d'assurer, une fois pour toutes, l'ordre des principes eux-mêmes, posés ici comme des principes du savoir. Mais comment assurer des principes qui sont censés être la source de toute assurance et de toute certitude ? C'est cette réflexion principielle que proposent de conduire les Méditations*<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Rodis-Lewis, Geneviève (1971). *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2013, p. 21.

<sup>61</sup> Grondin, Jean, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2007, p. 17.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 177-178.

Il faut souligner que la recherche de la vérité ne repose pas sur la victoire apparente d'un argument contre un autre dans le style d'une disputation, mais elle suit un cheminement méthodique d'une pratique philosophique qui passe par le doute en quête de certitude d'une vérité première. Le doute des sceptiques ne permet pas des développements ultérieurs au contraire il remet en cause sans cesse la possibilité d'une connaissance indubitable et certaine. Descartes apporte une originalité avec le doute comme méthode philosophique qui assure la fondation d'une certitude dans l'ordre du savoir. Le doute devient l'outil méthodique par excellence. Dans ses *Principes de la philosophie* de 1644, Descartes cherche les principes de la connaissance humaine et met en exergue la formation critique du doute dans la quête de la vérité<sup>63</sup>.

En plus d'être un philosophe, Descartes est un pur scientifique. Jusqu'ici la science et la philosophie ne sont pas encore dissociées. En trouvant les fondamentaux de la philosophie, il s'ensuit la consolidation de la science. Descartes prend sur lui cette délicate démarche : « *il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences*<sup>64</sup> ». Husserl s'intéresse davantage à cette recherche scientifique des premiers principes remettant en question les principes communs qui sont la source première de l'état d'incertitude et d'erreur dans les jugements. Le doute cartésien doit alors nous départir des opinions communes pour faire advenir de nouveaux principes.

Descartes découvre que nos opinions et notre connaissance intuitive du monde proviennent de nos sens. Le doute doit s'appliquer aux sens et à l'intuition. Les sens nous aident à avoir une appréhension du monde à travers notre corps qui est un récepteur sensoriel. Par conséquent le doute doit s'exercer sur les sens. Pour Husserl le doute permet de remettre en question le monde, les opinions qui en découlent. Avec le doute, nous posons un raisonnement nouveau et une fondation scientifique de nos jugements portés sur le monde. Descartes introduit le doute dans sa théorie de la connaissance ; et Husserl s'en sert pour innover vers la phénoménologie. Si l'idée de certitude dans la recherche de la connaissance

---

<sup>63</sup> « Celui qui cherche la vérité doit, une fois dans sa vie, douter de tout autant que faire se peut. Puisque nous sommes nés enfants et que nous avons porté des jugements variés sur les choses sensibles avant de posséder l'usage entier de notre raison, nous sommes détournés de la connaissance du vrai par de nombreux préjugés, dont il ne semble pas que nous puissions nous libérer autrement qu'en nous appliquant à douter une fois dans notre vie de tout ce en quoi nous trouverons ne serait-ce que le plus petit soupçon d'incertitude ». (Descartes, René (1644), *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », traduction D. Moreau, 2009, 1, 1, p. 6.

<sup>64</sup> René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 2009, Première méditation, p. 7.



anime les deux philosophes, force est de constater qu'elle les éloigne des sceptiques et de leur doute.

Si Descartes arrive à l'évidence de l'existence personnelle obtenue à l'issue du doute<sup>65</sup> hyperbolique énoncé dans la Méditation seconde. La conscience du je suis acquise par le doute, par l'évidence du cogito, et le caractère clair et distinct du « je pense, je suis » fondent le principe premier de la réflexion cartésienne de la science. Cependant, Husserl réfute les conclusions de Descartes. Pour lui, la phénoménologie doit être une méthode d'investigation descriptive et analytique dont le fil conducteur sert à définir la conscience et rendre possible l'analyse descriptive de la recherche phénoménologique basée sur l'intentionnalité. La conception husserlienne de l'intentionnalité résulte de la pensée de Brentano.

### 1.2.2. Husserl et l'intentionnalité de Brentano

Husserl s'est d'abord passionné pour les sciences, en particulier les mathématiques ; il est présenté au monde scientifique comme un logicien-mathématicien<sup>66</sup> bien avant de s'intéresser à la philosophie. Il reçoit de Brentano un enseignement traditionnel plus ou moins scolastique de l'Allemagne de son époque.

Husserl retient de Brentano le concept d'intentionnalité. Dans les *Recherches logiques*, Husserl en fera le concept central de l'investigation phénoménologique. Le concept d'intentionnalité explique la relation entre un objet et la conscience, la manière dont un objet peut se donner à la conscience. En s'inspirant de la scolastique Brentano développe son concept d'intentionnalité dans le cadre de la psychologie empirique. Bien que l'intentionnalité soit déjà connue dans l'œuvre *De anima* d'Aristote et dans les travaux de Thomas d'Aquin, Brentano propose une lecture nouvelle de l'intentionnalité dans sa psychologie empirique. Il utilise le concept d'intentionnalité pour bien faire la distinction entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques afin de mettre en évidence ce à quoi l'esprit humain se réfère dans le cas des actes psychiques.

Dans son ouvrage *La psychologie du point de vue empirique*, Brentano explique la nature de l'intentionnalité :

---

<sup>65</sup> « Nous ne pouvons pas douter que nous existons ». Descartes, René, *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », traduction D. Moreau, 2009, 1, 1, p. 75.

<sup>66</sup> Les références biographiques complètes sur la vie de Husserl sont tirées de l'article de Malvine Husserl (la femme de Husserl) : « *Skizze eines Lebensbildes von Edmund Husserl* » paru en 1988 dans le 5<sup>e</sup> des *Husserl Studies* (pp. 110-125). Il faut ajouter l'ouvrage de Bernet, Kern et Marbach, *Introduction to Husserlian Phenomenology*, paru en 1993 à la Northwestern University Press.

*Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes - en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale - la relation à un contenu, la direction vers un objet sans qu'il faille entendre par là une réalité (Realität) ou objectivité (Gegenständlichkeit) immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet (Objekt), mais chacun le contient à sa façon. [ ... ] Cette inexistence intentionnelle appartient exclusivement aux phénomènes psychiques. Aucun phénomène physique ne représente rien de semblable. Nous pouvons donc définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont des phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet (Gegenstand) en eux<sup>67</sup>.*

Perler dans son ouvrage sur l'intentionnalité apporte un commentaire explicatif cohérent :

*Selon Brentano, l'esprit humain est en mesure de se référer à quelque chose, parce que ses actes se distinguent par une « in-existence intentionnelle ». C'est justement cette inexistence et non pas un pouvoir magique qui permet à l'esprit d'avoir des rapports cognitifs avec des objets. Par l'in-existence, Brentano n'entend point une non-existence, mais une existence immanente. Cela signifie que certains objets existent littéralement dans les actes psychiques. [ ... ] L'in-existence intentionnelle caractérise exclusivement les phénomènes psychiques<sup>68</sup>.*

Il ne faut pas considérer l'in-existence comme étant l'absence d'être, d'existence. On divise l'inexistence en in d'une part et existence d'autre part. Le in renvoie à l'inclusion, à l'intériorité, tandis qu'existence provient de existentia. L'inexistence intentionnelle de Brentano signifie l'in-existence intentionnelle d'un objet dans les actes psychiques. Par conséquent l'intentionnalité présente « la direction vers un objet ou la relation à un contenu<sup>69</sup> ». Ne faut-il pas conclure que nos actes psychiques tels que penser, se souvenir ou espérer se réfèrent à quelque chose ? Nos actes psychiques sont donc intentionnels. Alors l'intentionnalité est le fait que la conscience est toujours conscience de quelque chose. Dans tout acte psychique, il a un objet parce que la conscience doit être conscience de quelque chose. Cet objet auquel se rapporte un sentiment n'est pas toujours un objet extérieur. Par conséquent il sied d'invoquer l'inexistence intentionnelle d'un objet comme caractère général des phénomènes psychiques distinct des phénomènes physiques.

<sup>67</sup> Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, coll. « Textes philosophiques », traduction M. De Gandillac, 2008, I, II, 1, §5, pp. 101-102.

<sup>68</sup> Dominik Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, coll. « Conférences Pierre Abélard », p. 13.

<sup>69</sup> Fabien Cayla, « Husserl, Brentano et la psychologie descriptive », in *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, p. 34.

L'intentionnalité de Brentano est immanentiste parce que chaque acte contient déjà son objet<sup>70</sup>. Ayant constaté les limites de la conception brentanienne de l'intentionnalité Husserl rejette l'idée selon laquelle l'objet serait quelque chose d'immanent à l'acte, considéré comme un contenu de l'acte. Reconnaissons que « *la révision husserlienne de la définition de l'intentionnalité tient donc tout d'abord à la manière de concevoir l'objet intentionnel. L'intentionnalité est, pour Husserl, comme pour Brentano, le rapport à un objet intentionnel, mais dire que l'objet est essentiel à l'acte ne veut pas encore dire qu'il lui est immanent*<sup>71</sup> ». Comment avoir accès aux choses extérieures, aux choses du monde et la connaissance qui en découle ? Si l'intentionnalité passe par une *Repräsentation*, il devient impossible d'avoir accès aux objets matériels du monde extérieur. En effet nos actes psychiques sont liés aux objets in-existants. Brentano fait cette même remarque dans sa *Psychologie du point de vue empirique*.

Husserl introduit l'intentionnalité dans la phénoménologie. « *Le concept d'intentionnalité, pris comme nous l'avons fait dans son ampleur indéterminée, est un concept de départ et de base absolument indispensable au début de la phénoménologie*<sup>72</sup> ». Nous avons seulement l'image mentale de l'objet comme la conscience de l'image de l'objet et non l'image de l'objet. Cette distinction introduit dans sa philosophie la transcendance de l'objet puisque celui-ci ne peut pas être directement présent dans notre conscience. Seul le vécu intentionnel se trouve dans la conscience. Par conséquent Husserl n'accepte pas les objets inexistantes ; il rejette l'in-existence intentionnelle proposée par Brentano. Husserl reconnaît d'une part que l'intentionnalité est primordiale et d'autre part que la conscience soit conscience de quelque chose. À partir de l'intentionnalité, il appréhende le monde d'une nouvelle manière. Pour Brentano la représentation nous laisse voir des contenus distincts : impropre et propre. Husserl reconnaît un seul contenu et deux manières de se rapporter au contenu : l'intuition et la représentation. Dans l'intuition, l'acte révèle une composante réelle ; tandis que la représentation nous montre une composante non-réelle.

### 1.2.3. La phénoménologie husserlienne

Küng commente la phénoménologie de Husserl : « *Husserl labored all his life to find the best way which would lead the non phenomenologist into the new land which he thought*

---

<sup>70</sup> Maria Gyemant, « Repräsentation et intentionnalité : Sur l'impossibilité de purger l'intentionnalité de tout objet immanent », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. VI, n° 8, p. 30.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>72</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction P. Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1950, JI, JI, §84, p. 287.

*he had discovered*<sup>73</sup> ». La phénoménologie veut doter tout esprit d'une méthode de recherche basée sur de nouvelles exigences. Cette méthode s'appelle la réduction phénoménologique. Pour prétendre au statut de « science rigoureuse » la phénoménologie doit avoir des assises scientifiques comme toute réflexion heuristique. Husserl le souligne :

*Dès son tout premier début, la philosophie a toujours eu l'ambition d'être une science rigoureuse, et même d'être la science qui satisfait aux exigences théoriques les plus élevées et permet, dans une perspective éthico-religieuse, qu'on puisse mener une vie obéissant aux normes pures de la raison. Cette ambition a été maintenue plus ou moins énergiquement sans qu'on l'abandonnât jamais, ni aux époques où l'intérêt pour la théorie pure et les aptitudes qu'elle requérait menaçaient de décroître ni même à celles où le pouvoir religieux entravait la liberté de la recherche*<sup>74</sup>.

À l'exemple de Platon qui souhaite tirer de la mathématique le paradigme de la science rigoureuse pour en faire une exigence du logos philosophique, Husserl, issu des mathématiques, intègre cet esprit rationaliste. Brentano incarne cet idéal de rigueur chez Husserl. Du coup une philosophie scientifique était possible. Husserl veut repositionner la philosophie comme une science radicale et rigoureuse. Au-delà du passé scientifique de Husserl, il devient nécessaire de créer une philosophie qui porte des caractéristiques scientifiques. Ce désir ne provient pas seulement du passé scientifique de Husserl, mais il s'impose comme une nécessité. Desanti justifie l'idée de science rigoureuse dans la phénoménologie de Husserl :

*En 1911 [date de publication de son article La philosophie comme science rigoureuse], il l'avait [la philosophie] déjà définie comme « science rigoureuse ». Il entendait par là arracher la philosophie à la sphère des opinions et des « visions du monde », et lui assigner comme domaine propre un univers d'essences accessibles au pur regard d'une conscience maîtresse absolue (parce qu'elle les constituerait originairement) de ses critères de vérité. [ ... ] Nous appellerons rigoureuse, au sens premier et fondamental, une science telle qu'en la constituant nous puissions, sans avoir recours à autre chose qu'aux démarches mêmes de cette seule science, assister à la fondation des critères de vérité qu'elle mettrait en œuvre; de telle sorte que, délivrés de toute présupposition initiale, nous puissions procurer leur fondement et assigner leurs limites aux sciences déjà constituées. Davantage, nous pourrions alors récupérer et comprendre, par-delà ces sciences, jusque dans leurs ultimes racines, les conduites et les significations à l'œuvre dans l'expérience humaine*<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Guido Küng, « The phenomenological reduction as epoche and as explication », in *The Monist*, Vol.59, n° 1, p. 6.

<sup>74</sup> Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, traduction M. B. De Launey, Paris, PUF, coll « Épiméthée », 2005, p.11.

<sup>75</sup> Jean-Toussaint Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005, pp. 48-49.

Husserl cherche à « *établir une science des phénomènes purs, une phénoménologie*<sup>76</sup> ». Il vise une connaissance accrue de la conscience et des phénomènes pour extirper les structures sous-jacentes. Il veut savoir comment le monde se donne à la conscience. Cette nouveauté philosophique est « *soucieuse du phénomène et de sa richesse*<sup>77</sup> » tout en explorant la conscience.

Notre recherche parle des réductions et non de la réduction. Husserl lui-même corrobore ce choix et la grande majorité des commentateurs pensent que la réduction est avant tout méthodique. La réduction se révèle comme un outil méthodique dont les différentes variantes constituent des chemins d'accès à la phénoménologie. Reconnaissons avec Lohmar que « *la réduction est en ce sens une méthode dé-synthétique*<sup>78</sup> ». Cette réduction analyse les structures de ce qui se donne à la conscience. La phénoménologie s'appuie principalement sur la réduction. Posons en première ligne les concepts préparatoires tels qu'attitude naturelle et époque pour ensuite définir les trois réductions présentées par Husserl : phénoménologique, eidétique et transcendantale.

### **1.2.3.1. Les concepts préparatoires : attitude et époque**

Husserl nous explique en quoi consiste l'attitude naturelle : « *dans l'attitude naturelle je ne cesse de tenir le monde pour ontologiquement valide, ce monde dans lequel je suis en tant qu'homme, et dans lequel inséparablement l'environnement ouvert de mes compagnons d'humanité possède une validité ontologique*<sup>79</sup> ». Il faut comprendre par attitude naturelle la confirmation de la validité ontologique du monde, notre monde et tout ce qui s'y retrouve constitue la réalité.

L'attitude naturelle est donc le monde. En se rapportant au monde, nous reconnaissons son existence ontologique et son utilité épistémique. Par conséquent nous assumons notre monde nous pouvons apprendre à le connaître. L'attitude naturelle donne l'avantage d'avoir une conscience du monde, de savoir ce que le monde est et de pouvoir en connaître aussi. Conscient du monde qui nous entoure, nous en avons la perception par l'intentionnalité. La perception provient de la donation intuitive originaire de l'objet. Cette perception fait appel

---

<sup>76</sup> Edmund Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, traduction A. Lowit, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, p.7.

<sup>77</sup> Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Points, coll. « Essais », 2000, pp. 97-98.

<sup>78</sup> Dieter Lohmar, « L'idée de la réduction. Les réductions de Husserl - et leur sens méthodique commun », Alter, in *Revue de phénoménologie*, n° II, La Réduction, 2003, p. 91.

<sup>79</sup> Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduction G. Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2008, appendice XX au paragraphe 39, p. 519.

aux sens afin de parvenir à une conscience globale des objets. Donc la perception n'est jamais complète parce qu'elle ne perçoit pas ce qui lui est donnée directement.

La conscience effectue toujours une action de synthétisation de nombreux stimuli sensoriels, perceptifs, afin de constituer les objets de la perception. L'attitude naturelle par l'expérience quotidienne est le lieu où la conscience intentionnelle perçoit et actualise les objets du monde. La phénoménologie s'appuie sur ce sol fertile sans préjugés pour bâtir une expérience pure, source d'une apodicticité de la connaissance, de la vérité. Mais l'attitude naturelle ne permet pas de connaître le monde sans préjugés. La connaissance du monde est guidée par l'intérêt. Selon Luft, notre connaissance du monde est influencée par une vision du monde. Il affirme que « *The interest determines the truth of the situation. [...] In the natural attitude, however, we can never see this [un objet quelconque] object in its purity, for this would involve stripping the world of its interest. There is no unintentional life, and intentionality always strives toward fulfillment*<sup>80</sup> ».

L'attitude naturelle doit céder le pas à une connaissance du phénomène pur. Ce phénomène dépouillé des préjugés entretenus par l'attitude naturelle appelle à une phénoménologie où l'analyse thématique des contenus vise la nature intentionnelle des vécus eux-mêmes. Car la visée phénoménologique nécessite une *intentio obliqua* pour prendre un recul par rapport à l'immédiateté de l'attitude naturelle qui vit *in intentio recta*. Il faut rendre visible la nature intentionnelle de la conscience dans ses déterminations universelles.

Husserl développe la réduction phénoménologique. Loin de l'attitude naturelle qui porte des jugements sur l'être des objets, l'attitude phénoménologique permet d'éliminer les préjugés que nous avons sur le monde et de parvenir à une conscience pure des phénomènes du monde. Même si Husserl maintient que la conscience et les objets du monde sont co-dépendants, il reconnaît que la conscience doit appréhender les objets. Aussi un objet ne peut être appréhendé que par la conscience. En éliminant l'attitude naturelle, Husserl invalide le fait que les objets du monde sont des étants indépendants. Par conséquent on passe de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique. La phénoménologie devient une science analytique de la conscience qui étudie les phénomènes dénués de tout préjugé, de tout acquis préalable.

La phénoménologie s'éloigne de l'attitude naturelle afin de dévoiler le phénomène dans sa pureté et se distancier de l'expérience quotidienne du monde. Pour cela, Husserl a besoin d'une nouvelle orientation pour rendre la réduction opérante. Il préconise l'*ἐποχή*. Il

---

<sup>80</sup> Sebastian Luft, "Husserl's theory of the phenomenological reduction : between life-world and cartesianism", *Research in Phenomenology*, n° 34, pp. 202-203.

provient de la tradition sceptique à laquelle Husserl tend habituellement à s'opposer. L'acception antique de l'*ἐποχή* comprend la suspension du jugement. Le concept d'*ἐποχή* apparaît après la publication des *Recherches logiques* et connaîtra par la suite un développement constant dans la philosophie de Husserl.

L'*ἐποχή* définie comme suspension n'est pas à confondre avec l'entreprise sceptique à laquelle Husserl s'oppose. Comme concept directeur de la phénoménologie, Husserl D. présente l'*ἐποχή* :

*selon je ne nie donc pas ce "monde", comme si j'étais sophiste; je ne mets pas son existence en doute, comme si j'étais sceptique; mais j'opère l'ἐποχή "phénoménologique" qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle. Par conséquent toutes les sciences qui se rapportent à ce monde naturel, - quelle que soit à mes yeux leur solidité, quelque admiration que je leur porte, aussi peu enclin que je sois à leur opposer la moindre objection, - je les mets hors circuit, je ne fais absolument aucun usage de leur validité; je ne fais mienne aucune des propositions qui y ressortissent, fussent-elles d'une évidence parfaite; je n'en accueille aucune, aucune ne me donne un fondement - aussi longtemps, notons-le bien, qu'une telle proposition est entendue au sens où elle se donne dans ces sciences, c'est-à-dire comme une vérité portant sur la réalité de ce monde.*<sup>81</sup>

La pratique phénoménologique de l'*ἐποχή* ressemble à la pratique du doute cartésien. Mais contrairement à Descartes qui remet en doute l'existence du monde, Husserl se limite à mettre entre parenthèses seulement la validité de l'expérience mondaine et non le monde lui-même. L'*ἐποχή* seule ne suffit pas à assurer la sortie de l'attitude naturelle. Il faut adjoindre le concept de réduction pour donner une direction phénoménologique à la réflexion qui est produite par le recours à l'*ἐποχή*.

La réduction appelle à une reconduction. Le mot latin *reducere* signifie mener, qui suppose un accompagnement, une action entraînant un mouvement. Lorsqu'on évoque la réduction on fait allusion à l'action de mener quelque chose. Dans le cas présent il faut renouveler le regard que nous portons sur le monde en adoptant une nouvelle façon de le considérer. Cette reconduction du regard doit s'abstenir de préjugés pour ouvrir la voie à une nouvelle appréhension du monde par la réduction. La réduction devient une sorte d'objectivation ultime du monde qui se transforme aussitôt en subjectivité. Par le dévoilement successif de diverses couches de l'expérience nous parvenons à cette ultime objectivation du monde dans sa pureté. Husserl précise le caractère méthodique de la réduction phénoménologique :

---

<sup>81</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*, pp. 102-103.

*Il s'agit donc d'une méthode me permettant d'ôter le vêtement empirique objectif que je me suis intérieurement imposé à moi-même, ou plutôt que je ne cesse à aucun moment de m'imposer dans une aperception habituelle - qui demeure inaperçue pendant la vie d'expérience naïve. Par conséquent, c'est une méthode qui me permet justement de prendre ainsi connaissance du fait que dans ma réalité ultime et véritable je vis une vie absolument close qui m'est propre, une vie s'accomplissant dans une constante opération d'objectivation ; c'est une vie qui en même temps que des expériences forme en soi un monde objectif comme son phénomène, autrement dit comme phénomène donné à cette subjectivité dernière.<sup>82</sup>*

La réduction va s'appuyer sur quoi pour rendre la recherche phénoménologique critique et rigoureuse ? La découverte de l'intentionnalité favorise le travail de la réduction. Pour effectuer cette recherche phénoménologique, les trois étapes suivantes sont nécessaires : l'*ἐποχή*, la réduction et l'intentionnalité. L'*ἐποχή* rend possible le passage de l'attitude naturelle à l'attitude réflexive à l'égard du monde devenu objet de réflexion. Par la réduction, ce regard réflexif dispose de la direction dans laquelle l'analyse phénoménologique doit s'orienter. La réduction permet dans le tournant transcendantal de découvrir le sens et la donation de ce sens à la subjectivité puisque cette conscience élargie, approfondie, porte un regard actualisant de la réduction. Avec l'intentionnalité la conscience devient le lieu où se donnent à voir les manières par lesquelles celle-ci s'approprie le monde. La réflexion husserlienne laisse apparaître plusieurs réductions.

### **1.2.3.2. Les trois réductions : phénoménologiques, eidétique et transcendantale**

Husserl a abordé trois types de réductions dans ses écrits. Le concept de réduction garde un caractère ambivalent chez lui. Néanmoins nous essayons de présenter ces réductions selon la progression logique de sa production intellectuelle.

#### **1.2.3.2.1. Réduction phénoménologique**

Lorsque Husserl critique la théorie humienne de la *distinctio rationis*, on trouve déjà la future réduction phénoménologique. Elle consiste à conjuguer en un même mouvement, d'une part la distinction entre l'objet tel qu'il apparaît et son éventuelle transcendance physique ou métaphysique ; et d'autre part de la mise à l'écart de cette dernière orientation d'être. Dans sa quête d'un renouveau de la connaissance Husserl considère que la conscience est intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle est dirigée vers ou sur quelque chose. Notre expérience empirique du monde développe une conscience intentionnelle constituée en un flux de vécus

---

<sup>82</sup> Edmund Husserl, *Philosophie première*, Tome 2, traduction A. L. Kelkel, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2001, p. 109.



intentionnels. Les vécus de conscience traduisent ce qui est vécu par la conscience dans l'actualisation continue de cette dernière. Cette actualisation constante est permise par l'intentionnalité. La réduction phénoménologique ouvre permet la voie de la phénoménologie pour dégageant son objet d'analyse : les phénomènes.

Remarquons que Husserl distingue le vécu empirique du vécu phénoménologique. Le vécu empirique est le vécu lui-même en tant qu'il est un acte perceptif. L'analyse du vécu empirique est réservée aux sciences de la nature, aux sciences empiriques (biologie, chimie, physique, etc.). Dans sa dimension phénoménologique, le vécu de conscience ne concerne pas l'expérience effective d'un objet, mais l'aspect intentionnel de l'expérience. La relation intentionnelle dégage le contexte de production du phénomène. Donc le vécu phénoménologique est un vécu empirique réduit à sa composante intentionnelle. S'il faut s'arrêter seulement sur l'expérience pure, c'est-à-dire l'expérience en tant qu'elle est pour la conscience, l'intérêt sera porté uniquement sur la relation intentionnelle et non sur le vécu lui-même. La réduction devient pour Husserl la réponse à la question : comment isoler l'aspect intentionnel des vécus de conscience ?

La réduction phénoménologique est un effort intellectuel permettant de comprendre comment la conscience et l'intentionnalité peuvent fonctionner ensemble. Alors la thématization des intentionnalités dégage les phénomènes dans leur singularité. Donc la réduction phénoménologique est la mise entre parenthèses du caractère empirique du vécu, de sa quotidienneté. Par l'intentionnalité nous parvenons à une conscience objectivante du monde qui nous entoure. La réduction est phénoménologique puisqu'elle poursuit l'analyse du phénomène pur par la perception comprise comme la représentation mentale des choses extérieures. L'originalité de Husserl tient au fait que les objets du monde se donnent directement à la conscience intentionnelle.

Ainsi la conscience intentionnelle est conscience de quelque chose ; elle vise directement des objets physiques. Dans la perception l'intentionnalité est opérante pour saisir les choses du monde. La perception définit le rapport présentiel à l'objet perçu. Cette saisie ne peut se faire que par esquisses puisque l'objet n'est jamais entièrement présent sous toutes ses formes. D'ailleurs nous le voyons chaque fois sous un angle différent. Alors l'intentionnalité joue un rôle fondamental dans la perception puisqu'elle permet grâce à l'imagination d'avoir une perception complète de l'objet. L'intentionnalité est thématized en intentionnalité de perception, d'imagination et de signification. Par l'intentionnalité de perception, l'objet est visé directement ; par l'intentionnalité d'imagination, nous avons la représentation intégrale d'un objet ; par l'intentionnalité de signification, la réduction phénoménologique s'exerce au

moyen du langage composé d'un ensemble de signes ou mots qui possèdent leur signification. Ces trois formes de conscience - perceptive, imaginative et significative - appartiennent toutes à l'unité synthétique d'un ego.

Les trois formes de conscience coexistent et s'entrecroisent dans le tissu de ses vécus intentionnels. Comment le sens est-il donné à la conscience ? La relation noético-noématique permet à Husserl d'expliquer le sens d'un objet en fonction de la personne qui effectue la visée. L'essence d'un objet quelconque est appelée *eidōs* par Husserl. Cette dénomination rappelle l'idée platonicienne. L'*eidōs* husserlien est l'essence de l'objet saisie directement par les différentes réductions, tandis que Platon fait appel à un acte de réminiscence pour saisir les essences immatérielles dans le monde des idées. Husserl définit l'essence comme étant un objet d'un type nouveau (*Gegenstand*)<sup>83</sup>.

La phénoménologie est une science qui analyse des essences (*eidōs*), une science eidétique. La réduction joue alors deux rôles : d'une part de dégager le phénomène en tant que phénomène pour la conscience et d'autre part d'être l'outil permettant la phénoménologie, l'analyse des essences. Cette double fonction de la réduction constitue la science philosophique de Husserl : permet à Husserl de bâtir une science philosophique :

*On doit accéder à l'évidence fondamentale que c'est seulement et exclusivement par une analyse d'essence phénoménologique des actes en question que l'intelligibilité désirée peut être obtenue, par conséquent, dans le cas donné par l'analyse phénoménologique des vécus d'actes, de l'« imagination » au sens ancien, très large, de ce mot (l'imagination selon Kant ou Hume); et l'on doit tout d'abord comprendre avec évidence que c'est la particularité (apriorique) de l'essence de ces actes qu'en eux « un objet apparaisse », et qu' il apparaisse tantôt simplement, directement et tantôt de telle manière qu'il « vaille » non pas pour lui-même, mais comme « présentification en image » d'un objet semblable à lui.<sup>84</sup>*

Cette analyse eidétique est véritablement possible à partir du tournant transcendantal de la réduction gnoséologique (phénoménologique)<sup>85</sup>. Husserl veut suspendre notre jugement sur l'expérience quotidienne que nous avons du monde pour une abstention du jugement afin de viser les constituantes réelles du monde : les essences. La science eidétique ou la science des essences commence du moment où nous nous abstenons de porter un jugement sur l'existence ou la non-existence du phénomène pour nous concentrer seulement sur la signification de ce dernier pour la conscience. La phénoménologie permet de comprendre le

<sup>83</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*, I, I, §3, p. 21.

<sup>84</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*, V<sup>e</sup>, II, §2, appendice aux paragraphes II et 20, p. 230.

<sup>85</sup> Edmund Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, traduction A. Lowit, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, Deuxième leçon, pp. 64-65.

passage du transcendant - de l'objet « extérieur » à notre conscience - à l'immanent - à la conscience elle-même. La réduction rend possible l'interaction entre le transcendant et l'immanent et pour faire le pont entre réalité - au sens de la nature et du monde - et expérience de cette réalité - au sens de la conscience intentionnelle du monde. Maintenant que la relation noético-noématique a été dégagée, la réduction eidétique peut se déployer.

#### 1.2.3.2.2. Réduction eidétique

La réduction eidétique, encore appelée la réduction aux essences, vise non pas les faits, mais les essences en elles-mêmes. Les faits sont d'ordre contingent. Les faits sont l'objet des sciences empiriques du monde de l'attitude naturelle. Tandis que l'essence est ce qui ne change pas. Elle relève de la dimension supérieure, l'analyse eidétique. La réduction phénoménologique conduit vers la réduction eidétique parce que l'eidétique ne peut être analysé que sur la base du phénomène dégagé. Husserl précise que « l'intuition de l'essence a ceci de particulier qu'elle suppose à sa base une part importante d'intuition portant sur l'individu, à savoir qu'un individu apparaisse, qu'on en ait un aperçu. »<sup>86</sup>

Comment partir du phénomène pour arriver à l'essence ? L'individu est le moyen efficace pour atteindre l'essence par la variation imaginative et la variation eidétique. La variation eidétique repose sur une démarche intellectuelle qui consiste à modifier les caractères d'un objet mental pour en dégager l'essence. La réduction eidétique passe par l'imagination pour rendre possible la vue du générique dans le contingent. La variation utilise l'imagination pour éviter la contingence propre aux faits. La variation empirique de l'arbre renforce sa contingence puisque nous altérons ses composantes empiriques. Quant à la perception, elle vise l'objet perçu dans sa contingence individuelle ; tandis que la variation imaginative vise l'idée générale qui caractérise l'objet imaginé. Cette variation de l'imagination permet de nous donner l'intuition catégoriale de l'invariant arbre. Comme l'essence de l'arbre est déjà donnée dans une préconstitution, le but de la variation imaginative est d'identifier l'essence de l'arbre. La réduction eidétique transforme la philosophie en une science eidétique, une science qui vise les essences, les *eidōs*. Husserl vise le phénomène pur, dégagé de toutes ses composantes empiriques contingentes de l'expérience. La réduction analyse rigoureuse les structures du monde. La troisième réduction devient transcendantale.

---

<sup>86</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*, I, T, §3, p. 23.

### 1.2.3.2.3. Réduction transcendantale

Cette réduction ne résulte pas des deux précédentes réductions. Elle est complémentaire à la réduction phénoménologique et à la réduction eidétique. Cette dernière réduction n'est pas supérieure aux deux autres, mais elle les complète. Donc les deux premières réductions participent activement à isoler le phénomène et à en donner une analyse descriptive, la réduction transcendantale donne un sens aux phénomènes pour la conscience. Cette triade conceptuelle s'accomplit dans l'*ἐποχή*. La réduction transcendantale ramène le phénomène à sa composante la plus pure, à la donation du sens pour la conscience intentionnelle qui en fait son analyse noético-noématique.

La phénoménologie transcendantale élucide le sens des étants que les sciences présupposent comme donnés. La réduction transcendantale renforce l'idéal scientifique de Husserl qui cherche à établir une philosophie en tant que science rationnelle. Pour élucider la manière dont les objets se donnent à la conscience, ou encore le fonctionnement de la conscience, il s'oriente vers les choses mêmes. Il cautionne donc le projet de philosophie transcendantale comme ultime de science rationnelle. Husserl s'inspire de Kant dans la définition de transcendantal surtout dans la *Critique de la raison pure*. Rappelons ce que dit Kant : « *J'appelle transcendantale toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de nos concepts a priori des objets* »<sup>87</sup>. L'a priori est nécessaire et indépendamment de l'expérience selon Kant ; il concerne les formes pures de la sensibilité et de l'entendement qui conditionnent la possibilité de l'expérience. Ces formes pures de la connaissance font référence à l'objet en soi et pour soi.

Pour Husserl, l'a priori n'est pas une condition préalable à l'expérience ; toutefois il se révèle au regard du phénomène à travers la réduction eidétique. Autrement dit, la connaissance phénoménologique de l'a priori ne vient pas avant l'expérience, plutôt elle se présente à nous dans l'expérience pendant l'investigation phénoménologique comme l'essence du phénomène. L'a priori, selon Husserl, n'est rien d'autre que l'essence matérielle et formelle des choses elles-mêmes. L'originalité de la réduction transcendantale par rapport aux précédentes utilise l'ego transcendantal. Il s'intéresse à la sphère du sens en donnant une nouvelle auto-compréhension du retour aux choses mêmes. Le sens est constitué dans une donation du réel pour nous. Mais il faut bien se garder de penser que cette donation de sens comme un idéalisme subjectif.

---

<sup>87</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008, Introduction, VII, p. 46.

La conscience intentionnelle parvient à la donation du sens pour comprendre que les phénomènes possèdent un sens pour nous. Toutefois elle n'est pas à l'origine de ce sens. La réduction transcendantale permet donc l'identification de son reste qui est l'ego. Cette source de l'être, l'ego, est une constante phénoménologique pour appréhender le monde et ses phénomènes. L'ego permet la réalisation de la réduction. Husserl attribue la première mise en œuvre de la réduction à Descartes. Il s'explique :

*Le premier philosophe qui a accompli une réduction phénoménologique, mais qui l'a accomplie pour l'abandonner aussitôt après, ce fut Descartes. C'est un fait qui mérite au plus haut point d'être remarqué que la considération fondamentale qui a ouvert le cours entier du développement de la philosophie moderne, ne fut rien d'autre que la mise en scène d'une réduction phénoménologique. Cela mérite d'être remarqué, puisqu'en effet c'est en ceci que consiste le commencement de toute philosophie scientifique authentique<sup>88</sup>.*

Descartes a accompli cette réduction pour l'abandonner aussitôt. Husserl trouve que l'ego cartésien est *res cogitans*, c'est-à-dire un objet géométrique, une chose pensante dont les attributs physiques appartiennent au monde. L'ego cogito est une chose du monde, un morceau du monde. Par conséquent il chosifie l'ego, donc la conscience aussi. L'ἐποχή peut s'appliquer à l'ego cartésien comme une chose du monde de l'attitude naturelle. Husserl pense que l'ego est une possibilité même de la réduction tout en étant conséquence même de la réduction. Parce qu'il ne thématise l'intentionnalité de la conscience, Descartes ramène l'ego au même niveau que le monde pour le réduire à un fait empirique de l'attitude naturelle. L'ego husserlien mène la phénoménologie vers son caractère le plus pur.

À partir de l'ego il est possible de s'intéresser à la donation du sens à la conscience puisque la réduction transcendantale est l'acquisition de la sphère du sens. Le monde acquiert un sens pour nous et c'est par la constitution du sens à la conscience que la réduction atteint son but ultime. La phénoménologie devient une appropriation du monde. Le sens phénoménologique du monde vient de la subjectivité qui forme et engendre ledit sens. L'ego husserlien est porteur de sens.

La réduction atteste la légitimité scientifique de la recherche husserlienne. Il établit une nouvelle science philosophique pour comprendre les rouages de la conscience. Le concept de réduction nous montre les voies d'accès à la conscience, au même titre qu'un scientifique trouve les différentes voies d'accès à son objet d'étude. Avec la réduction, l'analyse des structures de la conscience respecte le modèle de la méthode scientifique : l'observation,

---

<sup>88</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*, II, § 16, p. 146.

l'expérimentation et la modélisation. Alors la réduction permet de participer à l'effort scientifique et humain de mieux connaître la conscience. Husserl rationalise la conscience et propose une méthode permettant d'attester la validité scientifique de la recherche. Jean-Luc Marion, dans *Réduction et donation*, fait remarquer que Husserl manque la question de l'être du fait qu'il se détourne de sa propre ontologie formelle dont l'unique objectif consiste en l'objectivité même<sup>89</sup>. La question de l'être nous conduit au cœur de la phénoménologie de Heidegger.

#### **1.2.4. La phénoménologie heideggérienne**

La pensée de Heidegger est liée à celle de Husserl, mais elle s'en éloigne au fur et à mesure qu'il prend de l'autonomie. Dans *Être et Temps (Sein und Zeit)* Heidegger propose une nouvelle interprétation de la phénoménologie. D'ailleurs la réduction reste présente chez Heidegger, mais elle n'est plus le concept central de la phénoménologie. Nous allons présenter sa méthode phénoménologique et l'analytique du Dasein en insistant sur la réduction heideggérienne.

##### **1.2.4.1. La méthode phénoménologique de Heidegger**

La reconnaissance de Heidegger envers l'œuvre de Husserl s'exprime dans la préface de *Sein und Zeit*. Les deux philosophes ne s'accordent pas sur la destinée de la phénoménologie. D'entrée de jeu Heidegger souligne que « *la question [de l'être] est aujourd'hui tombée dans l'oubli* »<sup>90</sup>. La recherche phénoménologique s'oriente sur la question de l'être. Heidegger veut retourner aux choses mêmes comme le préconisait Husserl : « Aller aux choses elles-mêmes ». Mais le chemin emprunté par les deux philosophes sont différents. Pour aller aux choses elles-mêmes, Husserl passe par la réduction. Pour que la réduction puisse s'accomplir, Husserl conçoit un monde qu'il objective du fait de l'analyse noético-noématique. Pour Heidegger, pratiquer l'analyse noético-noématique des phénomènes serait alors manquer l'objet véritable de la phénoménologie à savoir la question de l'être. Chez Husserl la réduction a une fonction épistémique puisque c'est par elle que nous arrivons à connaître le monde en nous arrachant aux préjugés mondains entretenus dans l'attitude naturelle.

---

<sup>89</sup> Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, p. 232.

<sup>90</sup> Martin Heidegger, *Être et Temps*, traduction E. Martineau, Éd. Numérique hors-commerce, Paris, 2004, p. 2.

Husserl veut quitter le monde de l'attitude naturelle pour parvenir à une conscience objectale des phénomènes. Il veut atteindre une expérience pure. Or cette expérience pure est une fausse expérience du monde. En cherchant à concevoir une expérience pure nous nions le monde, nous le rejetons pour créer un monde épuré, dénué de sens dans la quête ontologique, selon Heidegger. Heidegger reproche à Husserl de faire une objectification du monde. Heidegger préfère s'installer dans le monde et y rester. Il ne veut pas quitter l'attitude naturelle que Husserl tente de réduire. C'est par le monde que le sens de l'être peut se comprendre. Heidegger reconnaît, dans la *Phénoménologie de la vie religieuse*, que « le monde est ce dans quoi l'on peut vivre (on ne peut pas vivre dans un objet) »<sup>91</sup>. Pour connaître le monde, nul besoin n'est de s'extraire, il suffit de réfléchir à partir de celui-ci. Donc il est plus facile d'analyser les phénomènes en étant un être-au-monde.

La particularité de la démarche heideggerienne est d'avoir fait de la phénoménologie une herméneutique. Cette phénoménologie devient « *herméneutique au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explication [...] cette herméneutique devient en même temps "herméneutique" au sens de l'élaboration des conditions de possibilités de toute recherche ontologique* »<sup>92</sup>. À l'approche extérieure de Husserl, Heidegger propose une approche de l'être-au-monde. L'herméneutique cherche à interpréter la vie et surtout la pré-compréhension que le Dasein a de cette dernière. Heidegger va au-delà de l'herméneutique diltheyenne léguée par Schleiermacher qui s'intéresse plus au texte pour appliquer l'herméneutique à l'interprétation de la vie elle-même.

Cette précompréhension s'actualise toujours face aux phénomènes du monde. Le Dasein a déjà une pré-compréhension de l'être, mais cette pré-compréhension s'érode au contact du monde parce que le Dasein est toujours auprès-du-monde. La tâche de la phénoménologie herméneutique consiste à ramener le Dasein à son propre soi pour : « *poser à neuf la question du sens de l'être* »<sup>93</sup>. Heidegger rejette la méthode scientifique husserlienne. Il est inconcevable de questionner l'être en l'objectivant. « *Ainsi, le Dasein s'est dévoilé comme l'étant qui doit, avant tout autre étant, être le premier lieu interrogé ontologiquement* »<sup>94</sup>. Le Dasein doit faire une auto-interprétation de son être à partir de son étant (Dasein). Donc le Dasein est le seul à pouvoir se poser la question de l'être. Cette réflexion permet de dégager les structures essentielles à la compréhension ontologique.

---

<sup>91</sup> Martin Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, traduction J. Greisch, Paris, Gallimard, coll. « puf », 20 II, p. 21.

<sup>92</sup> Martin Heidegger, *op. cit.*, §7., p. 37.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>94</sup> *Ibid.*, §4, p. 13.

Intéressons-nous à l'analytique du dasein pour saisir la quintessence de la réduction phénoménologique heideggérienne.

#### 1.2.4.2. L'analytique du Dasein avec la réduction phénoménologique

Comment le Dasein parvient-il à la connaissance des phénomènes du monde ? Le Dasein est au centre de la recherche de Heidegger. Après avoir dégagé la question de l'être, il nous faut préciser l'étant capable d'interroger l'être. Cet étant est le Dasein puisqu'il a toutes les caractéristiques nécessaires pour le faire. Heidegger précise que :

*Le Dasein a par suite une primauté multiple sur tout autre étant. Son premier privilège est antique : cet étant est déterminé en son être par l'existence. Le second privilège est ontologique : le Dasein, sur la base de sa détermination d'existence, est en lui-même "ontologique". Mais il lui appartient cooriginellement - en tant que constituant de la compréhension de l'existence - une compréhension de l'être de tout étant qui n'est pas à la mesure du Dasein. Le Dasein a donc un troisième privilège en tant que condition ontico-ontologique de la possibilité de toutes les ontologies. Ainsi, le Dasein s'est dévoilé comme l'étant qui doit, avant tout autre étant, être en premier lieu interrogé ontologiquement<sup>95</sup>.*

Le Dasein désigne le lieu et l'objet, de la recherche phénoménologique de l'être. Il possède aussi une primauté ontologique du fait qu'il est porteur de ce que devons thématiser : l'être. Cette primauté ontico-ontologique lui permet de s'interroger sur toutes les ontologies. Le Dasein est le seul étant susceptible de poser la question de l'être parce qu'il ne peut exister sans l'être. Le Dasein va au-delà de la pré-compréhension que nous avons du monde. À travers la recherche heideggérienne nous découvrons les couches de l'existence à partir de l'analyse existentielle de l'être de l'étant Dasein. L'être-au-monde (*Das In-der-Welt-sein*) est le point de départ de l'analyse existentielle. L'être-au-monde en tant que phénomène global doit être analysé dans ses constituants, notamment dans celui de « l'être-à ... comme tel »<sup>96</sup>. La structure de l'être-à donne l'occasion de comprendre le rapport au monde de l'étant Dasein. Si nous questionnons l'être, nous devons le faire pour le monde aussi puisque le Dasein est déjà saisi par ce monde ou encore absorbé par ses références mondaines.

L'analytique du Dasein nous amène à structurer la méthode phénoménologique de Heidegger sur la réduction, la construction et la destruction. Il s'explique :

*l'interprétation conceptuelle de l'être et de ses structures, c'est-à-dire la construction réductrice de l'être, implique donc nécessairement une destruction, autrement dit une dé-construction (Abbau) critique des concepts reçus, qui sont d'abord*

<sup>95</sup> *Ibid.*, §4, p. 13.

<sup>96</sup> *Ibid.*, §12, p. 53.



*nécessairement en usage, afin de remonter aux sources où ils ont été puisés. C'est seulement par cette destruction que l'ontologie peut phénoménologiquement s'assurer pleinement de l'authenticité de ses concepts. Les trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique : réduction, construction, destruction sont intrinsèquement dépendants les uns des autres et doivent être fondés en leur co-appartenance<sup>97</sup>.*

La réduction assure une reconduction du Dasein en l'arrachant à son être-au-monde immédiat, c'est-à-dire à sa quotidienneté. Certes la réduction est importante autant chez Husserl que chez Heidegger. Mais un élément majeur sépare les deux conceptions : la question de l'être. Husserl objective plus que Heidegger. En effet, Husserl réduit les objets du monde à des corrélats de conscience. Quant à Heidegger, il va plus loin en dégagant l'être capable d'appréhender ces phénomènes. C'est le Dasein qui effectue la réduction phénoménologique. L'autre élément de la méthode est la construction. Cette construction phénoménologique est liée à l'herméneutique de l'existence dans l'analytique existentielle. Ainsi le Dasein construit sa compréhension de l'être à partir d'une auto-interprétation de sa finitude : l'interprétation existentielle, en tant que construction ontologique, est donc pré-donnée par des constructions pré-ontologiques.

Au troisième niveau, la déconstruction phénoménologique permet l'accès à l'être. La destruction est partie intégrante de la construction. Pour construire il faut nécessairement déconstruire. Alors la déconstruction permet au Dasein une auto-compréhension pour réaliser une herméneutique de sa propre historicité en tant qu'être-au-monde. La déconstruction questionne la tradition ontologique au cœur de l'interprétation de l'être du Dasein. La déconstruction permet donc au Dasein de découvrir à nouveau la question de l'être tombée dans l'oubli. Elle est donc pleinement herméneutique du Dasein. Dans *Sein und Zeit* Heidegger déconstruit la tradition ontologique pour construire une nouvelle interprétation de l'être. L'élaboration concrète de la question du sens de l'"être" constitue la phénoménologie heideggérienne.

Husserl veut une science au-delà du dogmatisme des sciences naturelles de l'époque. Il propose une nouvelle science philosophique susceptible de comprendre et d'expliquer l'Homme et son monde. Initié à la philosophie de Brentano, Husserl retient deux choses : d'une part, le projet cartésien de philosophie rationnelle et scientifique doit devenir un idéal à mettre en œuvre et, d'autre part, l'intentionnalité remise au goût du jour par Brentano doit devenir au centre même de cette nouvelle science philosophique. L'attitude naturelle et

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, introduction, §5, pp. 40-41.

l'ἐποχή nous conduisent à la réduction. Trois sortes de réductions apparaissent : phénoménologique, eidétique et transcendantale.

Avec Heidegger, nous avons montré que les chemins d'accès au phénomène sont différents. Il veut comprendre le monde à partir du monde lui-même. Il réintroduit la question de l'être au niveau la philosophie. Heidegger recentre sa phénoménologie autour du Dasein, c'est-à-dire l'étant qui côtoie chaque instant l'être. La recherche de la signification de l'être passe par une analytique du Dasein pour dégager différentes structures de cet étant Dasein. Le concept de réduction diffère chez les deux auteurs. Chez Heidegger il fait appelle à la construction et la déconstruction pour atteindre l'interprétation phénoménologique des choses elles-mêmes. Donc Heidegger caractérise sa méthode phénoménologique comme une herméneutique ontologique.

### 1.3. LES PROBLÈMES DE L'ÉPISTÉMOLOGIE RATIONALISTE ET OBJECTIVISTE

Pendant que Gabriel Marcel rédige les feuilles qui donneront plus tard son célèbre livre *Journal Métaphysique*, le climat de la philosophie française est celui d'un rationalisme fermé. Il faut le reconnaître, à côté, se développe la philosophie bergsonienne qui oppose, avec tant de vigueur, une morale « ouverte » à une morale « close » dans *Les Deux-sources de la morale et de la religion*. Ce rationalisme contemporain était celui des héritiers d'Octave Hamelin<sup>98</sup> ou de Jules Lachelier<sup>99</sup>, celui de Léon Brunschvicg, de Goblot<sup>100</sup> ou de

---

<sup>98</sup> Professant un idéalisme dialectique, Octave Hamelin enseigne la philosophie à l'université de Bordeaux, puis à l'École normale supérieure et à la Sorbonne. Il écrit notamment : *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1907), *Le Système de Descartes* (1911), *Le Système d'Aristote* (1920), *Le Système de Renouvier* (1927). Il meurt en essayant de porter secours à des personnes qui se noyaient. C'est dialectiquement que, pour Hamelin, l'esprit forge, en construisant des synthèses a priori, les « éléments principaux de la représentation ». Mais, au lieu d'être mues, comme chez Hegel, par la négation, les triades ici procèdent par affirmations successives. Les termes ne sont pas contradictoires, mais des contraires, opposés relatifs ou corrélatifs. L'union d'une dualité de contraires est la *relation*, « fait fondamental de la pensée ». La thèse comporte le vide, l'absence, l'exigence inquiète de l'antithèse. L'idéalisme revient à affirmer que « le monde se résout en concepts », c'est-à-dire qu'il est fait de relations. La relation est plus importante que les termes qu'elle joint, et l'esprit est toujours dans l'entre-deux. La première catégorie est la relation, la seconde le nombre, la troisième le temps, etc.. Bien différente de celle de Hegel, la dialectique, par sa dernière synthèse, atteint le *concret*, c'est-à-dire la *conscience libre*, l'*être pour soi*. Tout culmine donc avec la liberté. De plus, l'*Essai* nous apprend que le temps est un élément essentiel des choses. Mais la philosophie doit être *système*, et le critère qui permet de juger la valeur d'une philosophie systématique est celui de son pouvoir unificateur. L'expérience, en revanche, a un rôle seulement provisoire, dans l'attente de la construction synthétique. Le Senne, Lavelle, Hubert se sont pénétrés de la pensée d'Hamelin.

<sup>99</sup> Universitaire et philosophe français, d'inspiration idéaliste, dont les œuvres principales sont : *Du fondement de l'induction* (1871) ; *Psychologie et métaphysique* (1885) ; *Études sur le syllogisme*, suivies de *L'Observation de Platner* (1907) ; *Lettres 1856-1918* (1933). Chez Lachelier, comme chez Fichte, la réflexion procède par paliers successifs. C'est tout d'abord la réflexion individuelle, par laquelle chacun de nous affirme sa propre vie et sa propre pensée, et s'en distingue en les affirmant. Puis vient une deuxième forme, la perception réfléchie, par laquelle nous transportons hors de nous sur les objets étendus la dimension de profondeur, qui est « l'affirmation figurée de l'existence ». La troisième forme, la raison, réfléchit à son tour sur la réflexion individuelle et sur

Boutroux<sup>101</sup>. *In fine*, cette pensée conduisait vers un positivisme assez décevant avec l'objectivation du réel.

Dans une première tentative, il songe à s'engager dans un idéalisme hérité des penseurs anglo-saxons, par-delà Josiah Royce<sup>102</sup>, Bradley ou de Hegel. Secoué de son joug universitaire, il va rompre avec les traditions d'École pour se convertir à une philosophie concrète et engagée, tout à la fois dynamique et contemplative. Peut-on dire que c'est Bergson qui le réveille de son « sommeil dogmatique » ? Ainsi la philosophie marcellienne est un brunshvicgisme à rebours : « *Il s'est posé en s'opposant au rationalisme.*<sup>103</sup> »

Très tôt Gabriel Marcel rompt avec « l'idéalisme quel qu'il soit<sup>104</sup> » pour emprunter les chemins ardu de l'austérité métaphysique de l'être, sans cesse penché sur le particulier.

l'étendue à trois dimensions et devient ainsi la connaissance philosophique de nous-même et du monde. Cette conscience intellectuelle est encore plus « vraie » que les précédentes, puisqu'elle est la conscience et l'affirmation de leur vérité. En elle nous expérimentons la liberté. Elle nous fournit la clé des problèmes métaphysiques : elle est proprement l'Esprit. Lachelier n'est pas, comme on l'a dit, un disciple de Kant : sa philosophie a une parenté profonde avec le néo-platonisme ; elle est une doctrine et une méthode des métamorphoses du moi. D'autre part, Lachelier étudie le syllogisme. Il montre que l'induction est fondée, non seulement sur la causalité, mais aussi sur le principe des causes finales.

<sup>100</sup> Gaston Rabeau, « Edmond Goblot, Le système des sciences », in *Revue des sciences religieuses*, Tome 4, Fascicule n° 3, France, 1924, p. 539. « La philosophie de la connaissance enseignée par M. Goblot est un rationalisme intégral. Entendez par là que l'idéal de la science est de tout démontrer, que la distinction des sciences déductives et empiriques est provisoire et qu'accepter une constatation sans avoir l'espoir de la démontrer plus tard, ce serait « recourir à l'inintelligence ».

<sup>101</sup> Étienne-Émile Boutroux, philosophe français, est né le 28 juillet 1945. Il meurt à l'âge de 76 ans. Sa pensée est le prolongement du positivisme spiritualiste défendu par Jules Lachelier. Le philosophe doit ainsi s'attacher à l'examen de l'expérience, plutôt qu'à organiser une pensée à partir de présupposés théoriques. Cette démarche conduit à une affirmation de la contingence et de la liberté. En histoire de la philosophie, Boutroux s'applique surtout à faire ressortir les traits distinctifs qui font de chaque système une individualité historique. En traduisant la pensée des auteurs dans un langage clair et simple, il a cherché à conserver à cette pensée sa vie tout en mettant en lumière moins la formule abstraite à laquelle chaque doctrine peut se réduire, que l'originalité de la pensée.

<sup>102</sup> S'inscrivant, avec Francis Herbert Bradley et Bernard Bosanquet dans la ligne de l'« idéalisme » hégélien — étiquette que les intéressés récusent néanmoins —, Josiah Royce reprend, pour l'essentiel de son apport philosophique, le problème que posait le premier de ces trois penseurs anglo-saxons au sujet du rapport de l'individu avec l'absolu. Tandis que, pour Bradley, nous sommes en contact avec la vie indivise de celui-ci, qui est faite de la diversité des phénomènes transmués en modes éternels, Royce, qui devait avoir par là une grande influence sur la pensée américaine, tenta de trouver un fondement rationnel à l'activité intellectuelle, morale et religieuse de l'individu. Né en Californie, où il fait d'abord des études de géologie, il achève sa formation philosophique en Allemagne, à Göttingen, où domine alors l'influence de l'idéalisme théologique de Rudolf Lotze. Puis il revient aux États-Unis pour suivre les leçons de William James et de Charles Sanders Peirce à l'université Johns-Hopkins de Baltimore. En 1852, il suit le premier, ainsi que George Santayana, à l'université Harvard de Cambridge (Mass.), où il fit toute sa carrière d'enseignant. Il publie les livres suivants : *The Religious Aspect of Philosophy* (1885), *The Spirit of Modern Philosophy* (1892), *The Conception of God* (1897), *Studies of Good and Evil* (1898), *The World and the Individual* (Gifford Lectures, t. I et II, 1900 et 1902), *The Philosophy of Loyalty* (1908, trad. franç. J. Morot-Sir, *Philosophie du loyalisme*, Aubier, Paris, 1946), *Lectures on Modern Idealism* (1919). En France, Gabriel Marcel s'est particulièrement intéressé à ce penseur (*La Métaphysique de Royce*, Aubier, 1945).

<sup>103</sup> Alfred Weber, et Denis Huismann, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, P.U.F., 1968, p. 395.

<sup>104</sup> L'idéalisme exerce une influence sur Gabriel Marcel. Il se sent à l'étroit dans les catégories idéalistes. Il s'attaque au savoir absolu en proposant cette justification : « *Les philosophies du savoir absolu sont victimes, semble-t-il, de 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*

Penser l'être se distingue de penser à l'être. Au premier cas : penser l'être, comme un objet, une structure ou une essence dépersonnalisée se dresse ; au second cas : penser à l'être, il s'établit entre l'être et moi une intimité, une communauté où l'espace, la mort disparaissent. Du coup, j'attends cet être auquel je pense d'une manière spontanée. Au-delà des multiples facettes du rationalisme, Gabriel Marcel s'attaque à son esprit capable d'opposer l'objet au sujet. Pour permettre à l'être de communier au monde et à l'être où il est engagé, l'homme gagnerait à ne pas se placer comme un phare pour lui accorder des déterminations. Ce mystère ne saurait être objectivable.

Il reconnaît que tout détachement par rapport à mon corps, toute séparation entre l'intellectuel et le vital, et tout dualisme constituent des feintes par lesquelles la pensée se désincarne de manière fictive pour se dresser comme une lampe éclairant le monde des objets. Donc le monde peut s'éclairer. Mais ce n'est plus l'être réel avec lequel le moi communique en tant qu'esprit incarné. Le moi construit son propre monde, entièrement converti en spectacle et dépourvu d'être.

Gabriel Marcel récuse le dualisme, socle des critères en philosophie rationaliste. Le « cogito ergo sum<sup>105</sup> » de Descartes et l'« Ego cogito cogitatum » de Husserl doivent voler en

---

*participation au sujet. Le savoir absolu, comme la matière ou la vie, n'est encore qu'une abstraction, le 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 intelligente 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. » Gabriel Marcel, *Fragments philosophiques (1909-1914)*, Louvain et Paris, Nauwelaerts, 1962, pp. 44-45.*

<sup>105</sup> Voici à propos, ce que dit Granade : « *Préalablement à la description des relations authentiques entre les êtres chez Marcel, il peut être intéressant de comparer les concepts du "moi" chez Descartes et chez Marcel. Descartes considère la conscience comme une substance, sans sortir de son propre domaine d'intellect, sans s'ouvrir au monde extérieur comme s'il se fermait sur lui-même. Alors que chez Marcel, être c'est être ensemble, il n'est jamais question d'un être qui ne soit en situation, qui ne tende vers l'extérieur. D'après Marcel, le "moi" cartésien est un "moi" solitaire et porte en quelque sorte la marque du solipsisme puisqu'il s'agit d'un sujet qui se ferme sur lui-même. Le "moi" n'est pas en communication avec les autres "moi". Il est comme empêché de se tendre vers les autres "moi". Dans ce sens, ce moi n'a pas pu franchir ses propres limites. Chez Marcel, le moi est en relation avec les autres moi. Il s'agit de la relation moi-toi, d'une communion. Chez lui, le "toi" n'est pas l'autre ; le "toi" est dans l'union qui lie le "moi" au "toi". Ainsi, je ne peux pas fonder l'existence de l'autre dans le cogito. En ce sens, Marcel dépasse le solipsisme en posant la question "qu'est-ce que reconnaître la présence de l'autre ?" Pour lui la reconnaissance n'est pas une modalité de la connaissance par principe. La présence de l'autre n'est pas adossée à la certitude de ma propre existence : l'amour, la fidélité sont de véritables porteurs de l'"indubitable existentiel". C'est la raison pour laquelle Marcel ne dit pas l'autre, l'autre moi, comme dans une perspective épistémologique ; mais "toi". Si nous voulons transcrire "cogito ergo sum" de Descartes chez Marcel, nous devrions dire : "nous pensons donc nous sommes" ou seulement "nous pensons" ou "je prends conscience parce que l'autre est". Désormais, il serait possible de dépasser le sens épistémologique du cogito dans le sens cartésien et le "moi" peut être considéré non pas comme une connaissance, mais comme une situation d'être. Pour Marcel, autrui m'apparaît du sein de moi-même en tant que je communique. Le dialogue à partir de moi-même est mon seul accès à l'autre en tant qu'autre. Autrui se dévoile à "moi" dans le dialogue. Quand je communique, je ne peux pas dire que ma vérité est la seule, parce que je ne me connais que grâce à autrui, je ne peux pas dire qu'il y a plusieurs vérités, mais il existe une seule vérité à laquelle "moi" et autrui se*

éclats pour céder la place à l'expérience existentielle qui donne accès à une connaissance concrète. Nous voulons présenter la pensée rationnelle sur l'existence immédiate, ensuite nous constaterons son échec afin d'opérer un dépassement épistémologique devenu nécessaire ; enfin le nouvel ordre d'intelligibilité s'impose.

Le monde, même l'être, ne sauraient se présenter comme des lieux de recevabilité du Je. C'est ainsi que Thérèse Gingras s'insurge contre l'idée d'un sujet abstrait.<sup>106</sup> Gabriel Marcel confirme que l'univers ne saurait être objet de pensée, au contraire, c'est un lieu de co-existence, avec le « coesse » qui s'assimile à l'être avec. Il n'est point acceptable d'objectiver l'univers. Gabriel Marcel déclare :

*L'univers, en tant que tel n'étant pas et ne pouvant être pensé comme un objet, n'a pas à proprement parler de passé. Il est entièrement transcendant à ce que j'ai appelé une représentation cinématographique quelconque. Et il en est exactement du moi, à un certain plan, je ne peux pas m'apparaître comme contemporain de l'univers (coaevus universo), c'est-à-dire comme éternel<sup>107</sup>.*

En général, la pensée se caractérise par le *on*, c'est-à-dire l'homme de la technique. C'est aussi le sujet de l'épistémologie dès lors que celle-ci prend la connaissance comme une technique. Par contre, le sujet de la réflexion métaphysique s'oppose essentiellement au *on* ; le « je » n'est pas le « cela », mais plutôt sa négation ; et aussi l'existence n'est pas un prédicat. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant le dénomme une fois pour toutes. En s'attaquant surtout à l'idée d'un savoir absolu<sup>108</sup>, Gabriel Marcel, dans la première partie du *Journal Métaphysique*, montre les limites et les insuffisances de l'épistémologie rationaliste. Cette critique établit la possibilité d'un nouveau plan d'intelligibilité. Tentons de dégager la nature de l'existence immédiate fondée sur la pensée rationnelle.

Le postulat du départ reconnaît à l'existence immédiate l'ordre du fortuit, du hasard. Aucune intelligibilité ne se dégage de l'existence immédiate. En fait, à partir de l'existence immédiate, on ne peut rien expliquer, encore moins être compris. L'empirisme, philosophie

---

*réfèrent dans le dialogue.»* (Gülcevhahir Sahim Granade, « Autour de la notion de Toi absolu », in *Bulletin de l'Association Présence Gabriel Marcel*, n° 19, 2008, p. 6).

<sup>106</sup>Thérèse Gingras, *Mystère de la foi dans la philosophie existentielle de Gabriel Marcel*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1966, p. 11.

<sup>107</sup>Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 24.

<sup>108</sup> Le processus de démolition de l'idéalisme est engagé. Une critique systématique du savoir absolu pousse Marcel à préciser qu'« À 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 constructive. » Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, pp. 103-104.

de l'immédiat, se détruit lui-même. Il n'est pas exagéré de dire que l'immédiat est l'inverse d'un principe d'intelligibilité<sup>109</sup>.

Gabriel Marcel épouse l'idée de Hegel selon laquelle l'immédiat en soi ne suscite aucune intelligibilité. Lorsque la réflexion s'exerce sur l'immédiat en soi, s'élèvent alors des plans d'intelligibilité. En effet, l'immédiat en soi est le pur fait d'être donné. Donc sa caractérisation, à l'état brut, est inintelligible parce qu'aucune relation existe entre lui et la réflexion qui s'exerce sur lui ou à partir de lui. L'existence n'est pas un *demonstrandum*, un point d'aboutissement. Elle permet le mouvement par lequel la pensée transcende le donné immédiat, non pas par une activité constructive<sup>110</sup>, mais comme existant irréductible à la pensée.

La caractérisation de l'immédiat par un jugement d'existence est impossible. Comme le jugement implique une intervention de la pensée, il y a forcément un dualisme matière-forme. La réflexion ne doit rien introduire. Elle « prend conscience de ce qui venait d'elle-même dans l'acte précédent et s'applique à faire abstraction ». En définitive, quel est le véritable immédiat ? Comment peut-on rejoindre le véritable immédiat ?

Le véritable immédiat est l'expérience-limite, entendue comme :

*Un acte de réflexion portant sur le dualisme de jugement d'existence et de ce sur quoi porte ce jugement. Cette expérience-limite, en tant que le sujet réfléchissant prétend en dégager le contenu objectif, se réduit à un contact entre le corps lié à la conscience percevant et le donné extérieur<sup>111</sup>.*

Comment la pensée pose-t-elle le jugement d'existence ? En effet, la pensée réfléchissante pose le jugement d'existence sous le sillage de la transposition dans l'ordre intellectuel de l'expérience-limite. Il existe des jugements portant sur ces objets. Par exemple le jugement d'existence quelconque est valable. Donc la pensée est l'immédiat considéré dans sa pureté. Mais parce qu'elle se réfléchit, elle devient nécessairement une affirmation portant partout sur des données spatiales.

En voulant s'opposer à l'idéalisme, Gabriel Marcel est largement tributaire de ce dernier. Premièrement, l'immédiat est un donné irréductible, et de soi inintelligible. Deuxièmement, la connaissance est conçue de façon kantienne. Au niveau de l'immédiat, la réflexion introduit ses catégories dénuées de toute valeur ontologique et réelle, mais relatives

---

<sup>109</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, pp. 3, 44. Marcel exprime son aversion pour l'empirisme. D'ailleurs il le qualifie de pseudo-philosophie.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 26.

à la pensée qui les compose<sup>112</sup>. La réflexion sur les catégories de la connaissance rationnelle montre que ces catégories, incapables de caractériser le réel de façon valable, sont proposées par le sujet pensant. Or cette connaissance rationnelle présente des limites : sa relativité et une nouvelle intelligibilité.

Face au réel, la connaissance rationnelle est impuissante ; elle conduit même à de multiples dualismes. La pensée se heurte au dualisme radical entre l'être en tant que pensée et l'être en tant qu'empirique. Même le monisme ne donne pas satisfaction parce qu'il néglige un pan du réel. L'appel à un au-delà du savoir-unité ou l'harmonie, aboutit à un substrat intelligible dépourvu d'existence. Ce dualisme se prolonge entre le temps idéal postulé par Kant et le temps phénoménal. La pensée rationnelle nous met face à un dilemme : comment « résorber le moi empirique dans le moi intemporel de l'esprit<sup>113</sup> » ?

Ces dualismes peuvent se résumer au dualisme apparence-réalité auquel tout idéalisme s'affronte. Lorsqu'un esprit se soustrait à tout devenir, nous voyons s'ériger le moi empirique. L'existence empirique est un pur moment de la pensée. Le développement rationnel infini utilise donc le temps comme une matière. L'impuissance de la pensée rationnelle ouvre deux brèches : l'empirisme et l'idéalisme. L'empirisme réduit le réel aux apparences. La réalité se présente immédiatement à nos yeux. Donc je suis une réalité contingente. Étant une pseudo-philosophie, l'empirisme se détruit lui-même.<sup>114</sup> Marcel a une aversion pour l'empirisme. En outre, il rejette la solution idéaliste, à la fois celle de Kant et celle de Bradley. Par rapport à ce dernier, il reconnaît que l'idéalisme absolu intègre vainement dans l'absolu les apparences ayant un arrière fond de subjectivisme. Il est impossible d'unifier le dualisme de ce qui est dans le temps et de ce qui est hors du temps. En clair, la foi logique avec laquelle un Bradley pose l'unité, la transmutation des apparences au sein du réel fait appel à l'inintelligibilité.

Bradley a cette capacité de transmuier l'idée hégélienne en une non-idée. Il préfère donner au sentiment la place analogue à celle que fit Marcel. À partir de sentiment informe, il trouve quelque chose d'analogue à ce que Husserl et Merleau-Ponty ont développé. Dans son *Essai métaphysique*, il continue la lutte contre l'empirisme et le naturalisme. De l'Absolu, nous ne pouvons rien dire ; parce que ce rien est l'ensemble des apparences issues des relations désarticulées, puis articulées, tant bien que mal par le jugement. Le jugement est la

---

<sup>112</sup>Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et amour, Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1959, pp. 36-37.

<sup>113</sup>*Ibid.*, p.41.

<sup>114</sup>Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, pp. 3, 44 et Gabriel Marcel, « Regard en arrière », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, p. 294. Il a une aversion pour l'empirisme.

séparation du sujet et de l'attribut pour distinguer d'un côté la chose, et de l'autre côté les qualités de la chose sans toutefois voir de quelle façon elles sont vraiment unies.

Le monisme idéaliste est intenable. Car on ne peut pas nier la catégorie de l'aussi. Vouloir le faire revient à affirmer la thèse moniste de la réductibilité des connexions externes aux rapports d'intériorité. En substituant ce dualisme à celui de SPIR<sup>115</sup>, il faut éviter de concevoir au sens ontologique.<sup>116</sup> Ni le monisme, ni le dualisme ne cernent la réalité dans sa totalité. Ils engendrent, au contraire, des difficultés dénuées de toute portée ontologique ; parce qu'elles sont liées à l'esprit qui les produit. Par conséquent la solution repose sur la transcendance de la connaissance rationnelle. L'harmonie du moi empirique et du moi pensant au-delà du savoir est possible. Gabriel Marcel n'épouse pas les contours du savoir hégélien : thèse-antithèse culminant dans la synthèse. Il s'agit du « progrès d'une réflexion qui transcende ses propres positions ».

La deuxième partie du *Journal Métaphysique* étale les limites et du réalisme et de la métaphysique. Mais très vite, Gabriel Marcel entre en contact avec le thomisme. Ceci l'entraîne à reconnaître la valeur du réalisme au détriment de l'idéalisme. Contre le cartésianisme, il reconnaît que la connaissance ne repose pas sur nos propres états de conscience. Elle provient des choses et non des idées qui s'y dégagent. « *La pensée est ordonnée à l'être comme l'œil à la lumière*<sup>117</sup> ». On peut échapper à l'idéalisme que si la pensée n'est pas close en elle-même. Elle doit être « self-transcendance », c'est-à-dire à l'intérieur de l'existence. Donc la connaissance porte sur la chose et non sur son idée.

L'adhésion au thomisme exige non seulement la reconnaissance de l'attitude réaliste, mais aussi sa dimension métaphysique. Il ne s'agit pas d'affirmer le réel dans son objectivité. Au contraire, il faut s'appuyer sur l'analyse de l'être à partir de la réalité et dégager son intelligibilité. Le jugement qui s'en suit est une synthèse élevée au rang de valeur d'universalité. Marcel s'en explique :

*Impossible de ne pas adopter la position réaliste. Mais, de là, passage au problème de l'être en lui-même. Une connaissance aveuglée de l'être en général est impliquée*

---

<sup>115</sup> Derrière la conscience et la volonté apparaissent donc « *une multitude de consciences et de volontés* ». C'est dans de telles volontés fondamentales que la qualité unique, selon Nietzsche, peut être trouvée. Il lui a donné en définitive le nom de volonté de puissance. C'est à elle qu'il associe la caractéristique la force, comprise comme volonté de puissance. Nietzsche remarque que « notre intellect, notre volonté et également nos sentiments sont dépendants de nos évaluations : celles-ci correspondent à nos pulsions et à leurs conditions d'existence. Nos pulsions sont réductibles à la *volonté de puissance*. » Donc il convient de ne pas considérer l'intellect et la volonté comme la pure conséquence d'une volonté de puissance seulement déterminée comme pulsionnelle.

<sup>116</sup>A. SPIR, *Pensée et réalité*, traduction par A. Penjon, Paris, Alcan, 1896 ; *Nouvelles esquisses de la philosophie critique*, Paris, Alcan, 1899, *Esquisses de la philosophie critique*, Paris, Alcan, 1930.

<sup>117</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 51.



*dans toute connaissance particulière... La possibilité de définition réaliste de la vérité est impliquée dans la nature même de la pensée. La pensée est tournée vers l'Autre, elle est appétence de la pensée de l'Autre. Toute la question est de savoir si cet Autre, c'est l'Être*<sup>118</sup>.

Comment nous situer par rapport à la totalité de l'être ? À partir du principe d'identité<sup>119</sup>, la structure de la pensée affirme l'être. En posant l'immanence de la pensée de l'être, il appert que la pensée, dès qu'elle est, implique quelque chose qui la dépasse. Le principe d'identité oblige à affirmer l'être dans la mesure où l'on peut dissocier l'infini de l'indéterminé. La pensée, sans sortir du déterminé, s'élève à la notion d'infini positif. En clair, le principe d'identité est la forme générale d'une appréhension intentionnelle d'une existence particulière.

L'existence, prise au niveau empirique, porte l'ambiguïté foncière. Elle est à *peine* de l'être. Même à travers le jugement « j'existe », Gabriel Marcel ne saisit pas encore la portée de la métaphysique thomiste. Car elle outrepassse l'existence actuelle pour viser un acte d'être qui la fonde et auquel elle participe. Il se réfère à l'existence appréhendée concrètement. Son ontologie concrète renonce à dégager l'intelligibilité de l'être par la voie intellectuelle. Il opte pour la voie réflexive, c'est-à-dire le recueillement, acte rattaché à une réalité proche de moi mais qui ne me permet pas de coïncider avec elle totalement.

En voulant rompre avec le processus de problématisation, posé dans les sciences positives, l'ontologie fait une distinction entre problème et mystère. Le problème relève de la sphère du « devant-moi » pour traduire la scission entre le sujet et l'objet. Lorsque je dis « je suis », le « je » ne peut pas être séparé du « suis ». C'est un tout indécomposable qui se confond avec lui-même. Par ailleurs, il se présente comme l'engagement du « je » dans l'existence. Donc quand je m'interroge sur moi, je ne peux pas me maintenir en dehors du problème de mon être, encore moins me traiter comme objet alors que je suis entraîné dans cette existence.

De fait, je suis mon affirmation et je participe à cette même affirmation. Les conséquences révèlent que le je, engagé dans l'existence, transcende l'opposition sujet-objet. La position de l'« *ergo sum* » dans l'existence conduit ma connaissance au-delà du problématique pour aboutir au pur méta-problématique, donc la sphère du mystère. Le mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé et qui n'est pensable que comme la sphère où la distinction de l'en-moi et du devant-moi perd sa signification et sa valeur

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 36 et p. 40

<sup>119</sup> Ce principe traduit soit il n'y a pas et il ne peut pas y avoir d'expérience de l'être – agnosticisme, soit cette expérience nous est départie – s'abstenir de tout commentaire sur l'être.

initiale. Le mystère s'arrête à la limite de la problématisation de l'expérience. Il ne se détaille pas et résiste à l'analyse réductrice.

Si l'avoir est le lieu du problème, l'être est le lieu du mystère. L'interrogation sur l'être implique l'engagement de celui qui questionne. Donc il devient difficile de maintenir une marge de séparation entre celui qui pose la question de l'être et l'être lui-même. Mon interrogation sur l'être présuppose l'affirmation selon laquelle « je serais le siège plutôt que je n'en serais le sujet ». L'opposition entre le sujet et l'objet n'existe plus au niveau du mystère. La solution est méta-problématique. Par conséquent, la connaissance est enveloppée par l'être. C'est penser le primat de l'être par rapport à la connaissance.

Gabriel Marcel fonde une épistémologie personaliste. Elle puise ses racines dans la réflexion seconde qui dépasse une réflexion primaire. Le propre de cette réflexion primaire est le raisonnement logico-mathématique. Les purs produits de ce système sont l'idéalisme et le rationalisme. Tout s'explique dans la dialectique. L'univers devient un réseau d'abstractions. Le sujet se réduit à la fonction épistémologique. L'oubli de l'être et l'exigence ontologique s'installent progressivement. Face à une réflexion primaire capable d'isoler le sujet de la réalité considérée comme objet, la réflexion seconde valorise la participation primordiale. Elle s'appuie sur une expérience de présence au-delà de toute idée. La réflexion seconde reconnaît le mystère ontologique comme « un acte essentiellement positif de l'esprit ». Cette réflexion à la deuxième personne s'appelle le recueillement<sup>120</sup>. La réflexion se pense elle-même, pas à la manière de la phénoménologie, mais selon l'existentialisme.

Le mystère ontologique n'existe que pour mon être capable de recueillement. Le recueillement est donc lié au mystère. Ce recueillement nous place au cœur du mystère comme source éclairante au-delà de toute parole et conceptualisation. Loin d'être un acte stérile ou une vaine introspection, ce ressaisissement passe par un dégagement réel de l'expérience pour se consacrer à une réflexion intérieure constructive. Cet acte s'obtient par le retournement profond de soi-même, plein d'humilité ontologique pour développer une attitude de confiance radicale. C'est la façon la plus personnalisée et concrète de combler cette exigence ontologique.

Marcel développe une épistémologie personaliste qui sonne la fin de l'épistémologie rationaliste. Il constate cet échec et invite à un dépassement de la pensée rationaliste.

---

<sup>120</sup>Gabriel Marcel, *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, p. 276.

### 1.3.1. L'échec de l'épistémologie rationaliste et l'exigence de son dépassement

Le savoir rationaliste aboutit à un échec à cause des dualismes immenses et insurmontables qu'il engendre. Gabriel Marcel relève pour le dépasser l'empirisme qui dégage une intelligibilité dans l'objet et invite l'esprit à s'y conformer passivement. L'empirisme n'explique rien, tout au moins rend compte de son savoir en utilisant la raison ingénieusement : « *Marcel répond aux objections empiristes prétendant trouver dans les faits un critère de la valeur des religions, en réalité, la valeur des prétendus faits est fournie par la raison* »<sup>121</sup>. Selon Kant, l'esprit impose ses propres catégories à la matière informe. La première partie du *Journal Métaphysique* emboîte ce pas. L'immédiat est inintelligible en soi ; il faut donc la réflexion pour développer des différents niveaux d'intelligibilité sur le réel. Face à ce dualisme phénomène-noumène, Gabriel Marcel préconise la philosophie de l'expérience fondée sur l'existence.

Par exemple, l'idée d'une raison organisatrice de l'expérience laisse transparaître tout au moins invinciblement un ordre dualiste. La pensée se constitue comme pensée pour elle-même à partir de l'expérience. Donc, toute idée d'une pensée antérieure à toute expérience pure est certainement une pseudo-idée. N'est-ce pas là le produit d'une réflexion schématique et illusoire ? En définitive, la pensée ne se connaît et ne se saisit que dans l'expérience pendant que celle-ci se définit comme intelligible. À quoi correspond le criticisme en ce moment-là ? Le criticisme correspond à ce moment transitoire où la pensée hypostasie l'intelligibilité et la convertit en forme.

La nécessité de connecter les opérations de l'esprit raisonnable ne vient ni des faits, ni de l'esprit étalant son contenu selon un rythme fixé d'avance. Par l'esprit, les idées tissent des relations nécessaires et fructueuses qui conduisent à un raisonnement cohérent et pertinent : la conception de l'intelligibilité marcellienne. Donc la pensée s'inspire de la réalité pour construire sa réflexion afin d'apporter des conclusions plausibles à l'expérience. Le secret de l'intelligibilité repose sur la fusion de la nécessité et de la liberté. L'esprit n'est pas une réalité posée en face d'une chose. Il est le terme se supprimant comme terme. Donc l'intelligibilité prônée par Gabriel Marcel veut éviter deux écueils : l'objectivisme et le subjectivisme. Au-delà de toute relation d'extériorité entre le donné et la pensée, l'intelligibilité est un rapport dynamique. Parce que ce rapport de tension permet à l'esprit de se créer en constituant son monde.

---

<sup>121</sup>Jean-Pierre Bagot, *op. cit.*, p. 44 note 1. *Manuscrits inédits*.

Nous trouvons la définition de l'intelligibilité rationnelle de Gabriel Marcel à partir de sa théorie générale de l'intelligibilité :

*L'intelligibilité rationnelle, elle, note à juste titre Bagot, est un des plans particuliers auxquels peut s'établir l'activité de pensée. Elle implique la création d'une opposition entre un esprit se comprenant comme forme, et une matière qui lui serait extérieure. Mais ontologiquement, il n'y a ni forme, ni matière, ni sujet transcendantal, ni objet intelligible. Toutes ces notions restent relatives au plan de la pensée auquel elles apparaissent*<sup>122</sup>.

À partir de toutes ces notions, il est difficile de reconstituer une unité originaire pouvant les engendrer dialectiquement, comme le faisait Hegel. Ne faut-il voir en cela les données d'un faux problème posé par la raison de façon gratuite ? Malgré ses critiques acerbes contre l'idéalisme, Gabriel Marcel épouse la conception kantienne de la connaissance<sup>123</sup>. Il marque les limites et les insuffisances du rationalisme épistémologique afin de légitimer un nouveau plan d'intelligibilité<sup>124</sup>. Néanmoins, nous constatons l'absence d'une critique fondamentale sur ce plan d'intelligibilité.

La réflexion sur les catégories de la connaissance rationnelle montre que le sujet pensant introduit par lui-même ces catégories. Or ces catégories ne traduisent pas valablement le réel. Cette relativité établit la limite de la connaissance rationnelle. Donnons des exemples

<sup>122</sup>Jean-Pierre Bagot, *op. cit.*, p. 46.

<sup>123</sup>*Idem*. Il faut nuancer ici cette position. « ...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 acceptation étymologique qui est aussi de Gegenstand, quelque chose qui est placé devant moi, en face de moi. » 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 « jet »-devant » (ob-jectum) le sujet connaissant, ce « pour quoi je ne compte pas », ce qui fait abstraction de l'individuel, ce devant quoi j'abdique. L'objectif, c'est ce qui vaut « pour une pensée en général ». 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 état en communication avec moi ; mais dans cette mesure je deviens moi aussi un objet, plus exactement un autre poste ». 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. » (Gilles Duclos, *Savoir et technique chez Gabriel Marcel*, Mémoire de Maîtrise, Université d'Ottawa, Canada, 1972, pp. 16-17).

<sup>124</sup> « La science ne parle du réel qu'à la troisième personne. » 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 impersonnelle, car toute personne dûment qualifiée peut refaire le chemin qui m'y conduit. De plus, et ici apparaît le lien avec Kant que nous indiquons au début de cette analyse de la critique de G. Marcel sur le savoir scientifique, « les vérités particulières relèvent de pensée en général (au sens de Kant) ». 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 tout le monde, 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 lettre pour personne. » L'esprit de G. Marcel se faisant de plus pénétrant vis-à-vis (de) la science, notre auteur va jusqu'à parler d'aliénation de la science par rapport à elle-même : « ...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. » (Gilles Duclos, *Savoir et technique chez Gabriel Marcel*, Mémoire de Maîtrise, Université d'Ottawa, Canada, 1972, pp. 20-21).

précis. L'impuissance de la connaissance rationnelle conduit à toute une série de dualismes insurmontables. Le premier dualisme oppose ce que je suis en tant que pensée et la matière contingente que je suis en tant qu'empirique. Même en posant le monisme pour résoudre le problème, un aspect du réel sera valorisé au détriment de l'autre. Le deuxième dualisme pose la question du temps. L'homme agit dans le temps. Or la pensée se déploie dans l'intemporel. Peut-on résorber le moi empirique dans le moi intemporel de l'esprit ?<sup>125</sup> Le dilemme se pose clairement : soit une réalité engagée dans le temps, soit une réalité intemporelle.

Ces dualismes se résument au dualisme apparence-réalité. Et la réponse de la pensée rationnelle est l'empirisme ou l'idéalisme. L'empirisme se réduit au réel apparent. La réalité se manifeste à nos yeux. Le temps se résume à la somme des instants qui s'écoulent. L'empirisme s'exclut totalement parce qu'il n'est qu'une pseudo-philosophie. L'idéalisme, fondé sur la pensée, n'est pas mieux. Gabriel Marcel prône le dépassement de la connaissance rationaliste<sup>126</sup>. Comment poser l'unité du moi empirique et le moi pensant au-delà du savoir ? Un nouvel ordre d'intelligibilité s'impose assurément.

### 1.3.2. Le nouvel ordre d'intelligibilité

Au lieu de passer son temps à réduire le monde à la pensée, le rationalisme gagnerait à comprendre que l'existence se donne à partir de l'expérience concrète. Cette voie de l'expérience est différente de celle du logico-mathématique. Il faut substituer le « j'existe » par le « je sens ». Par exemple, la formule « *sentio-ergo sum* » remplace le cogito cartésien<sup>127</sup>. Parce que le « je sens » recouvre, au-delà, le « je pense ». Sentir, c'est être affecté d'une certaine manière. En voulant interpréter la sensation d'une manière objective ou rationaliste, nous nous trompons. Le propre de la sensation est de ne pas être rapporté. Le sentir n'est pas recevoir, mais participer immédiatement. La sensation est une des formes de connaissance marcellienne.

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>126</sup> Ne pas confondre la pensée rationnelle avec la pensée rationaliste. Reconnaissons aussi que l'épistémologie peut être irrationnelle et transrationnelle comme tente de préciser Pius Ondoua, *Existence et valeurs II. L'irrationnelle rationalité*, Yaoundé, L'Harmattan, 2009, 264p. Pius Ondoua, *Existence et valeurs III. Avenirs pluriels*, Yaoundé, L'Harmattan, 2009, 262 p.

<sup>127</sup> Marcel critique le *cogito* cartésien à partir sa pensée de la « co-présence » ou de l'« intersubjectivité » marcellienne. Il pense que Descartes enferme le moi dans sa propre coquille : le « je pense » est un carcan dont nous ne saurions nous défaire. Il devient un handicap majeur dans une relation envisageable avec autrui. Si nous suivons Descartes nous serons obligés de représenter autrui ou de monologuer sur lui. Dès cet instant, nous allons traiter l'autre comme un « lui ». Or c'est un « tu » qu'il faut considérer, comme baignant dans une existence concrète. Gabriel Marcel soutient la thèse selon laquelle c'est par autrui qu'il faut passer dans un premier temps pour revenir à soi : seul moyen pour saisir l'autre dans son originalité. Il se rapproche, dans cette quête du mystère d'autrui, d'Emmanuel Levinas et de Martin Buber, philosophes et penseurs juifs, mais également, plus proche du Christianisme de Karl Jaspers.

Gabriel Marcel précise que la sensation n'est ni un renseignement, ni une référence, ni un signe, ni un message mais une participation immédiate. Il réfute avec véhémence l'assimilation de la sensation à la 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 (...)*<sup>128</sup>

Kierkegaard, témoin de la pensée qui veut placer au même pied d'égalité, le plus concret et le plus intime, critique l'être abstrait de Hegel pour valoriser le plus concret qui a conscience de l'être : Moi. Au « je suis » de Descartes c'est-à-dire tout l'être est pensé, Kierkegaard substitue l'impensable : « j'existe ». Ainsi, explique-t-il,

*Il en est de l'existence comme du mouvement : il est très difficile d'avoir affaire à elle. Si je les pense, je les abolis, et je ne les pense donc pas. Ainsi, il pourrait sembler concret de dire qu'il y a quelque chose qui ne se laisse pas penser : l'existence. Mais, alors la difficulté subsiste que, du fait que celui qui pense existe, l'existence se trouve posée en même temps que la pensée*<sup>129</sup>.

Kierkegaard renonce donc à la pensée au profit de l'existence authentique. Kierkegaard et Nietzsche tirent leur gloire, non pas pour avoir montré par des arguments, mais par leur style de vie, par l'épreuve que celui qui s'appelle philosophe, digne de ce nom, n'est pas, ne doit pas être une personne qui fréquente les congrès. Car il se laisse déranger en acceptant qu'on l'arrache à sa solitude qui est sa vocation propre<sup>130</sup>.

Avec une rigueur toute singulière, Gabriel Marcel condamne tous ceux qui, par une certaine corruption intellectuelle, tentent d'assimiler le mystère au problème. Tout ce qui se rapporte à l'être doit être plutôt exploré par l'invérifiable de l'expérience concrète. L'être ne se réduit pas à la pensée ou à l'idée, il est mystère ; et la voie de pénétration du mystère de l'être reste l'expérience. Il appert que l'être n'est ni un objet à manipuler, à décrire ou à penser ; il n'est pas objet de science. À partir de son caractère transcendant, les voies d'accès à l'être surpassent le niveau de la démonstration et de la vérifiabilité pour se situer plutôt dans la sphère concrète et réaliste.

<sup>128</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, pp. 269-270.

<sup>129</sup> Texte de Kierkegaard cité par G. Grenet, *Ontologie*, Paris, Beauchesne, 1963, p. 206. Post-scriptum.

<sup>130</sup> Gabriel Marcel, *Regard en arrière*, in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, p. 315.

De l'analyse marcellienne, l'épistémologie rationaliste éprouve des énormes difficultés à parvenir à un plan d'intelligibilité transcendant la pensée rationnelle. Gabriel Marcel affronte, ici, le dilemme de l'invérifiable ou du vérifiable. « *Tout se ramène à la notion de l'invérifiable - au problème du savoir comment un invérifiable peut n'être pas fictif.*<sup>131</sup> » La difficulté ainsi rencontrée se surmonte grâce à une réflexion sur l'activité de connaissance et un ensemble de critères bien définis. Pour surmonter le niveau d'intelligibilité transcendant le savoir rationnel, Gabriel Marcel propose la notion d'invérifiable. C'est à raison que sa philosophie est estampillée « Métaphysique de l'invérifiable<sup>132</sup> ». C'est le titre de l'ouvrage consacré par Pietro Prini à la pensée de Marcel : « Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable. Une « méthodologie de l'invérifiable », c'est « une exploration de ce qui, dans le réel, échappe à la connaissance objective ; elle s'efforcera, donc, de définir la forme de connaissance qui peut l'atteindre. » La pensée de l'invérifiable ne se confond ni avec l'irréel, ni avec ce qui ne peut être vérifié.

Gabriel Marcel établit une corrélation rigoureuse entre vérité et vérification. La sphère rationnelle est le lieu de la vérité au sens kantien, c'est-à-dire loin de l'intentionnalité réaliste, mais au sens de la pensée avec elle-même. Car la vérité repose sur l'expérience possible. L'invérifiable absolu n'entre pas dans les canons de la pensée rationnelle. Il n'est point question pour lui de vérité et de vérifiabilité, encore moins d'espace et de temps. En clair, on ne parle pas d'existence puisque l'espace et le temps sont corrélatifs seulement à ce qui existe. L'invérifiable absolu dépasse la sphère du savoir rationnel.

Gabriel Marcel justifie le dépassement de cet invérifiable de la pensée en fondant une dissociation entre vérité et vérification d'une part, entre penser et être d'autre part. La pensée, l'être et l'intelligibilité ne s'identifient pas aux vérités connues. Donc la transcendance de la pensée s'impose par rapport à la vérité. La pensée est en soi, la forme de la vérité. Mais cette forme doit se dégager de la gangue contingente dans laquelle elle est ceinturée. La pensée se pose en puissance supérieure, non engagée dans ce dualisme.

Comme le savoir de la pensée rationnelle reste relatif à l'acte qui le constitue, le critère de vérifiabilité subit la même relativité. Le niveau d'intelligibilité situé au-delà du savoir rationnel échappe au critère de vérifiabilité. Par conséquent, « *nous sommes conduits à penser*

---

<sup>131</sup>Gabriel Marcel, *Fragments Philosophiques*, 1961, Paris, B. Nauwelaerts, p. 92. Cf. *La Dignité Humaine et ses Assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, pp. 43-44.

<sup>132</sup>Jeanne Parain-Vial, *Gabriel Marcel et les niveaux de l'Expérience*, Col. Philosophes de tous les temps, Paris, 1966, p. 15.

*une réalité qui se déterminerait elle-même comme valeur (l'acte qui pose la valeur et celui qui définit les critères corrélatifs et au fond identiques)<sup>133</sup> ».*

### **Conclusion partielle**

La question de Dieu apparaît au cœur de la réflexion philosophique dominée par le rationalisme où la raison légifère sur la capacité de l'humain à connaître le réel. L'épistémologie rationaliste nous a permis de relever le doute cartésien qui prône le cogito comme sujet pensant. L'idéalisme valorise la raison pour la placer au piédestal de toute connaissance. La phénoménologie existentielle de Husserl tourne autour de la conscience. Cette conscience est toujours conscience de quelque chose. La réduction phénoménologie arrive à arrimer la structure intentionnelle de la conscience à l'intuition des essences.

Pour connaître Dieu, deux voies se proposent à nous : la connaissance immédiate, ou le cas contraire, son impossibilité. La connaissance de Dieu relève de l'entendement et son existence appartient au domaine du réel. Gabriel Marcel arrive à montrer les limites et les insuffisances de l'épistémologie rationaliste qui génère de nombreux dualismes suite à une confusion des concepts « problème » et « mystère ». Marcel quitte donc le champ de l'objectivité où le rationalisme avait analysé la question de Dieu sous le prisme de la « réflexion primaire » pour développer une épistémologie personaliste. Il propose la « réflexion seconde » comme source de connaissance de Dieu. Son épistémologie personaliste suit la méthodologie de l'invérifiable. L'invérifiable absolu s'élève au-dessus du savoir rationnel. La philosophie a toujours pensé l'être ; maintenant, il devient clair qu'il faut penser à l'être. Cherchons à comprendre le fondement de l'invérifiable absolu dans le chapitre suivant.

---

<sup>133</sup> Introduction à la thèse sur les fondements métaphysiques de l'intelligibilité religieuse (inédit, 1913-1914). Dans la bibliographie de Roger Troisfontaines, *De l'existence à l'Être*, n° XIX-XX, Tome II, Paris, Nauwelaerts, 1968, p. 423, cité par J.-P. BAGOT, *op. cit.*, p. 50.



## CHAPITRE 2 :

### GABRIEL MARCEL ET LA THÈSE DE L'EXISTENCE DE L'INVÉRIFIABLE ABSOLU

L'affirmation de quelque chose ne se réduit pas à la preuve encore moins à l'argument, reconnaît Marcel, lorsqu'il s'agit de la question de Dieu. Ce qui est prouvé s'impose à l'esprit, par contre ce qui est argumenté ne s'impose pas mais exige un raisonnement. Une réplique ne s'impose pas. Car dans l'argument, la raison peut toujours être discutée, donc pas nécessaire. Or l'argument suppose par contre un engagement du sujet qui manifeste une décision irrévocable. Le sujet qui s'affirme le fait toujours plus que ce que l'on peut savoir ou justifier. L'affirmation implique une liberté qui choisit et qui aurait pu choisir autrement. Toute affirmation est en définitive une affirmation de soi.

L'affirmation ne s'assimile-t-elle pas à une réponse face à une sollicitation extérieure, à la fois adhésion et langage ? Adhésion à un « objet » qui s'est présenté d'une manière ou d'une autre au sujet ; langage parce que l'affirmation de Dieu dont est issu son existence, enveloppée dans un rapport personnel, manifestée par le sujet qui l'affirme. La position de l'existence de Dieu n'est pas le but de l'affirmation mais plutôt sa conséquence.

Aller au fondement de l'invérifiable absolu s'avère l'entreprise de ce chapitre. Pour s'y atteler, il nous revient de poser la question de Dieu avant de faire la découverte de Celui-ci par la méthode marcellienne. Enfin nous étudierons les traits caractéristiques de la philosophie existentielle de Marcel.

#### 2.1. DIEU : L'INVÉRIFIABLE ABSOLU CHEZ GABRIEL MARCEL

Jean-Paul Sartre<sup>134</sup> et M. Merleau-Ponty<sup>135</sup> réfutent l'assertion selon laquelle Dieu est la « *transcendance dans l'immanence* ». Si elle n'est pas contradictoire, elle est vide.<sup>136</sup> La coexistence de la transcendance et de l'immanence est une donnée invérifiable.

---

<sup>134</sup> La lettre inédite écrite en 1943 par Jean-Paul Sartre à Gabriel Marcel, conservée sous la cote NAF 28349 au département des Manuscrits de la BNF, permet d'éclairer l'évolution des rapports entre les deux philosophes et dramaturges. Malgré des points communs évidents – la primauté de l'existence et la notion de « situation » -, leur opposition sur la conception de la transcendance ira grandissant, rendant le dialogue impossible. Gabriel Marcel et Jean-Paul Sartre ont souvent été présentés en opposition l'un à l'autre : un philosophe existentialiste chrétien contre un philosophe existentialiste athée, tous deux s'étant également adonnés à l'écriture dramatique. Aucun des deux n'a réellement choisi l'étiquette d'existentialisme accolée à leur œuvre, et la différence

*Le recours à Dieu ne nous dispensera jamais de la tâche inépuisable, assumée solidairement par la science et la philosophie, de comprendre le monde où nous sommes et dont nous sommes, et d'abord de faire exister dans la plénitude de son sens, car telles sont la vérité et la responsabilité de l'homme. Qui perd l'étrangeté du monde et renonce à l'interrogation, qui évacue le « doute », lequel est ici vigilance, perd du même coup le sens du monde, le sens de l'homme et le sens de Dieu<sup>137</sup>.*

Comme Dieu est mystère, et le mystère par excellence, avec Saint Thomas, nous reconnaissons que le meilleur savoir de Dieu est le non-savoir : « Quand nous parlons de Dieu, dit Marcel, ce n'est pas de Dieu que nous parlons. »<sup>138</sup> La négativité de Saint Thomas n'est pas un athéisme, mais bien une position consciente et expresse de Dieu au-delà de notre discours.

*... Le propre de Dieu est d'être à l'infini, et tel que nulle représentation, nulle détermination, nul discours n'épuisera jamais la signification de son nom. Et c'est pourquoi poser Dieu n'est jamais rien de définitif et d'accompli. Commencement perpétuel pour une raison qui, selon la formule fameuse de Saint Augustin, cherche pour trouver, mais ne trouve que pour chercher encore, Dieu n'est jamais « solution », au sens d'arrêt ou de point final. Ou, plus exactement, solution ou réponse à la question de l'homme sur le sens du monde et de la vie, Dieu est en même temps, pour notre raison finie, à la fois dans ce qu'il est en lui-même et dans les rapports du monde avec lui, le lien de toutes les questions<sup>139</sup>.*

---

générationnelle vient nuancer également ce parallélisme très réducteur. Gabriel Marcel est né en 1889, il a atteint la notoriété alors que Sartre était encore étudiant.

La lettre que Sartre lui envoie en 1943 est bien celle d'un cadet qui commence à écrire son œuvre à un aîné très introduit dans les milieux littéraires et philosophiques de l'époque. Les deux auteurs mettent en avant des notions communes : la primauté de l'existence, l'importance de la notion de situation. Mais l'orientation religieuse de Marcel et l'athéisme de Sartre sont incompatibles, de même que leurs positions politiques. Malgré leurs opinions opposées, Marcel, dans sa volonté de rester juste, écrit une lettre à Sartre en 1946 après la parution d'un article du critique Jean-Jacques Gautier sur la pièce *Morts sans sépulture*. Même s'il n'aime pas l'œuvre, il s'insurge contre les attaques dont Sartre fait l'objet. Ces attaques sont trop partisans. Parce qu'« Il y a de toute évidence des choses très fortes dans votre œuvre, l'incapacité où paraissent être les critiques de nuancer ou de mitiger leur appréciation me confond et m'indigne. » D'ailleurs, Il lui propose une rencontre pour discuter de son œuvre ; il ajoute que « l'opposition ne doit pas exclure mais au contraire susciter le dialogue... ». À la même occasion, il le félicite pour ses articles des *Temps modernes* sur la dialectique marxiste.

<sup>135</sup> On distingue en général deux grands courants à l'intérieur de l'existentialisme. D'une part *l'existentialisme chrétien* dont Pascal, Kierkegaard, Berdiaev, Jaspers, Gabriel Marcel et Tillich sont les figures principales, et d'autre part *l'existentialisme athée*, représenté principalement par des philosophes issus de la phénoménologie comme Heidegger, Sartre et Merleau-Ponty. On peut aussi admettre que Simone de Beauvoir appartient à ce courant lorsqu'elle affirme : « *On ne naît pas femme : on le devient* ». Le premier courant soutient, avec Pascal, que l'homme est perdu dans l'univers et que son état misérable trouve sens qu'en Dieu ; et la prétention à la connaissance ignore la dimension tragique de l'existence et oublie le penseur en privilégiant la pensée, comme le reproche Kierkegaard à l'idéalisme de Hegel. Le second courant affirme, au contraire, que ce délaissement originel révèle aussi notre liberté puisque l'homme ne peut s'arrimer à une référence absolue. Ainsi, aujourd'hui, l'existentialisme est principalement compris dans cette dernière acception, considéré comme une sorte « d'athéisme anti-déterministe ». L'être humain est fondamentalement libre.

<sup>136</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 193.

<sup>137</sup> Régis Jolivet, *L'homme métaphysique*, Paris, Fayard, 1958, p. 95.

<sup>138</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 53.

<sup>139</sup> Régis Jolivet, *op. cit.*, p. 97.

L'idéalisme prône la transcendance de la pensée par rapport à tout objet. Gabriel Marcel épouse cette thèse lorsqu'il qualifie le cogito d'Invérifiable absolu<sup>140</sup>. Une interrogation importante se dégage : le sujet universel de la connaissance se plaît-il dans cette exigence d'activité et de liberté ? Nous le savons, la pensée est en général, au-dessus de ma pensée. Elle résulte de la négation des individualités. Par conséquent, seule la science prend le dessus au détriment de ce qui est personnel ou dramatique dans la recherche scientifique.

En s'écartant de l'ordre religieux, l'idéalisme cherche à remplacer Dieu par la pensée. Marcel réagit aussitôt pour qualifier ce Dieu de pure « fiction abstraite et sans vertu ». Il affirme que ce n'est pas la Pensée en général qui viendra évincer notre Dieu personnel et libre agissant dans nos vies. Le sujet de l'idéalisme est pur abstrait, quelque chose qui provient de la réflexion. Son apparence exige les attributs divins et les hommages de ses fidèles comme le vrai Dieu. Tel est le résultat auquel l'idéalisme affiche dans la réflexion primaire.

L'idéalisme allemand atteint son sommet avec Hegel, puisqu'il prétend atteindre l'être en toute sa réalité comme une totalité, comme une création de l'esprit. Cette philosophie de Hegel peut être appelée idéalisme absolu. Associant le domaine de la nature et celui de l'histoire, il les rassemble dans une seule rationalité. Il se détache du Je de l'idéalisme subjectif de Fichte et de l'esprit objectif de Schelling pour développer l'Esprit Absolu du monde lui-même. L'idéalisme de Fichte était bâti sur une base très faible telle que tout être est une position du Je. Quant à Schelling, il découvre aussi l'esprit derrière l'être, comme source de tout devenir. Pourtant son esprit est indépendant de notre « je ». C'est un esprit objectif.

À cet effet, Hegel ne lésine pas sur les moyens. Il fait appel à toutes les disciplines de l'histoire spirituelle de l'Occident : la métaphysique grecque de l'être, la spéculation chrétienne sur Dieu et la philosophie moderne avec sa divination de la nature et de l'homme. Il considère sa propre pensée comme la maturité pleine de tous les essais précédents qui prétendaient chercher l'archè du monde. À l'exemple de Platon, Saint Augustin ou Spinoza qui avaient essayé d'en trouver un. Chez Hegel, l'ancienne conception de la connaissance fidèle à la relation du modèle et la copie est dépassée. La distinction essentielle entre le monde et Dieu disparaît. Il faut donc évacuer la question de la transcendance. Par contre, il y a apparition du principe d'identité moniste.

L'épistémologie rationaliste, très courante, oppose trois postulats : l'exigence de vérification, le principe d'universalité et l'absolutisation de la raison. On trouve ses différents postulats aussi bien dans la tendance positiviste que dans la tendance idéaliste d'un Kant ou

---

<sup>140</sup>Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, pp. 30-32, 42-43.

d'un Hegel et d'un Léon Brunschvicg. Pour justifier la science et élaborer un corps de vérités universelles, ils se fondent sur la critique vérificatrice et vont jusqu'à y soumettre la foi. Ils proclament la faillite de la certitude religieuse pour valoriser les techniques positives.

Jusqu'à Kant, la confiance de la raison en elle-même pose cette question fondamentale : « *la raison ne communique-t-elle pas à l'objet de sa cognition ses propres particularités et ne fonde-t-elle pas son ontologisme de cognition sur ce transfert à l'être de ce qu'elle-même a élaboré, des concepts qui naissent d'elle-même ?*<sup>141</sup> » Gabriel Marcel s'oppose farouchement à l'idéalisme de Brunschvicg. Qui est-il et en quoi son œuvre intéresse-t-il notre auteur ?

Léon Brunschvicg a porté l'idéalisme à son point de perfection. Son idéalisme puise ses racines à la fois chez Spinoza et chez Kant. Il le nomme un idéalisme critique. Dans son premier livre, *La Modalité du jugement*<sup>142</sup>, il définit le principe d'immanence : « *La connaissance constitue le monde qui est pour nous le monde. Au-delà il n'y a rien : une chose qui serait au-delà de la connaissance serait par définition l'inaccessible, l'inconnaissable, c'est-à-dire qu'elle équivaudrait pour nous au néant.* »

En rupture avec l'épistémologie rationaliste, Gabriel Marcel postule la liberté divine et la liberté humaine où la foi surpasse l'exigence de vérification pour atteindre l'Invérifiable absolu. Si nous dépassons la pensée universelle, est-il possible de développer une épistémologie qui prenne en compte la pensée personnelle ? Comment la pensée située aux antipodes de la vie humaine peut-elle résoudre les problèmes existentiels ? Il nous faut montrer que la pensée objective est désarmée en présence de la destinée concrète de l'homme.

La connaissance du monde se fait exclusivement par la science. L'une des principales activités de la philosophie consiste à réfléchir sur l'activité scientifique de l'esprit humain. Marcel critique la théorie de la connaissance existante. Donc sa méthode philosophique consiste à montrer les limites de la science dans le domaine de la transcendance. Lachelier qualifie cette méthode philosophique d'analyse réflexive, tandis que Kant parle d'analyse transcendantale. Il s'agit de critiquer la philosophie idéaliste fondée sur l'analyse réflexive qui révèle l'esprit à lui-même par ses propres actes de connaissance scientifique pour construire le monde vrai.

La méthode cartésienne a mis en valeur le cogito. Le doute de Descartes conduit à une vérité première et indubitable : l'existence du sujet qui pense. Par la suite l'idéalisme s'oriente

---

<sup>141</sup> Nicolas Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris, Aubier, Éditions Mouton, 1946, pp. 16-17.

<sup>142</sup> Léon Brunschvicg, *La Modalité du jugement*, Paris, P.U.F., 1964.

vers l'absolutisation de la raison. Certes la raison a conduit à des résultats probants dans plusieurs domaines de la rationalité. Mais la question de Dieu outrepassé les normes de l'objectivation du réel propre au rationalisme. Raison pour laquelle Marcel évolue vers l'existentialisme.

### 2.1.1. De la question de l'existence de Dieu

Dans *Le Mystère de l'être II : Foi et Réalité*<sup>143</sup>, Marcel reconnaît que « la question fondamentale reste celle de l'existence de Dieu ». En effet, il exprime son inquiétude au sujet de l'homme qui croit être isolé dans le monde. Cette aliénation provient de la perte du sens de Dieu. Il devient évident qu'une insatisfaction progressive de l'idée de Dieu a malheureusement développé un désintéressement chez l'homme. Prenons la position de Fenelon. Celui-ci se plaignait que ses concitoyens ne connaissent pas Dieu. Par conséquent il suggérait déjà la possibilité de l'existence de Dieu. Si cette assertion apparaît au milieu des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, Marcel en fait l'écho au milieu du XX<sup>e</sup> siècle.

L'un des facteurs majeurs est l'existence des dieux rationalistes des philosophes et des déistes, les pensées de l'agnosticisme, la psychologie de Feuerbach et les idéologies socio-économiques de Marx et Engels. Le dieu anthropologique du surhomme, au centre du « dieu pour le bon peuple des déistes », est un héritage de la révolution copernicienne. Or cette nouvelle théorie anthropologique diffère de l'originale qui ne considère plus l'homme comme être mais comme un ensemble complexe de fonctions épistémologiques.

Dans cette optique, G. Gusdorf utilise l'expression « the rationalistic evaporation of God<sup>144</sup> ». Même s'il faut reconnaître que Marx, Engels et Feuerbach ont battu en brèche le dieu rationaliste avant Marcel, celui-ci développe la même attitude à l'égard de la position de Sartre. Revenant sur l'agnosticisme d'Herbert Spencer, Marcel rapproche ce dernier de Julien Benda. Le Dieu infini de Benda n'est ni parfait ni encore moins imparfait ; d'où l'indétermination dans l'approche de Spencer. Marcel donne en définitive la différence fondamentale entre le théisme et le déisme : « *Whereas deism does not rise above the idea of a certain moral entity, of a supreme and all-wise being who in a general way controls the destiny of the universe, theism asserts the existence of personal God – I shall even say of living God with whom a concrete Ego is able to get into touch*<sup>145</sup>. »

<sup>143</sup> p. 175

<sup>144</sup> Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1953, p. 221. Traduction : « évaporation rationaliste de Dieu ».

<sup>145</sup> *Theism and personal relationships in Gross currents*, 1950, p. 35 « Alors que le déisme ne dépasse pas l'idée d'une certaine entité morale, d'un être suprême et omniscient qui contrôle d'une manière générale le destin de

Cependant Marcel identifie la folle puissante influence de l'humanisme sociologique sur la problématique de Dieu. Ceci a favorisé certes sa condition existentielle sans lien avec Dieu comme créateur. Mais il mentionne la gravité : « *D'une manière générale, on peut dire, semble-t-il que l'homme, si nous considérons l'évolution historique et sociologique, telle qu'elle s'est poursuivie depuis deux siècles a perdu sa référence divine : il cesse de se confondre à un dieu dont il serait la créature et l'image*<sup>146</sup> ». Se dessine donc son rejet total des principes du positivisme, de l'agnosticisme, de la théologie, du déisme et du rationalisme, de l'évolution naturaliste et anthropologique du théisme dans l'étude de la religion. La porte ouverte à l'irréligion s'en trouve renforcée pour obstruer la participation au mystère de l'être.

Cette partie analyse la question de Dieu pour justifier l'irréligion ambiante. Ensuite les rapports entre Marcel et la mort de Dieu mettent en lumière le nihilisme vers lequel Nietzsche nous avait entraîné. Et enfin Marcel nous conduit à l'incarnation, le fait central de sa philosophie où la transcendance soutient l'invérifiable absolu.

### **2.1.2. Incarnation et transcendance**

Dans la première partie du *Journal métaphysique*, l'existence de Dieu se confondait avec l'objectivité. Ce glissement appauvrit la réalité divine et favorise même le subjectivisme. L'article qui dissocie l'existence et l'objectivité sauve l'existence de Dieu. Même si la notion d'objectivité n'a pas changé, celle d'existence a subi des transformations avec l'introduction de l'incarnation. Entre moi et tout ce qui existe entretiennent une relation assimilable à celle qui m'unit à mon corps. Par incarnation, le sujet affirme l'existence de Dieu comme personne. La conscience de moi comme existant ne peut se dissocier de ma conscience de moi comme lié à un corps.

L'incarnation valorise le lien entre moi et mon corps. Nous privilégions le plan d'existence qui considère le mystère tout en rejetant l'objectivité. Or l'idéalisme hégélien avait réduit le corps à la fonction dans la manifestation de l'Idée ; le matérialisme voyait le corps comme un simple objet ; tandis que le cartésianisme l'excluait de sa conception de la substance pensante. Marcel relève dans sa philosophie de l'incarnation qu'il y a un lien entre le moi, son corps et ce qui l'entoure, du point de vue spatial<sup>147</sup>. Le corps rend le moi présent au monde. Le corps reçoit la sensation comme un mode existentiel. La sensation, dans ce

---

*l'univers, le théisme affirme l'existence du Dieu personnel - je dirai même de vivre avec Dieu qu'un Ego concret est capable d'entrer en contact. »*

<sup>146</sup> Gabriel Marcel, *L'Homme problématique*, Paris, Aubier, 1955, p. 26 et *Les Hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe, 1951, p. 195

<sup>147</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, pp. 22-23.

sens, signifie une participation immédiate à l'existence. L'irréductibilité de cette sensation engendre un immédiat non médiatisable. Il faut préciser qu'« *il n'y a eu réalité aucun sens à traiter la sensation comme une traduction (...); elle est à la base de toute interprétation et de toute communication, et ne peut donc être elle-même une interprétation ou une communication*<sup>148</sup>. » L'expérience de l'incarnation s'unit à l'expérience de la sensation fondatrice. Et la sensation devient de facto participation à l'existence. L'objectivation du corps est l'erreur qu'il sied de renoncer.<sup>149</sup>

Marcel a l'ambition d'introduire la notion d'incarnation en philosophie tout en l'éloignant de sa formulation théologique pour combattre, à l'intérieur de celui-là, l'esprit de l'abstraction afin d'inclure le corps dans le domaine des vérités premières. Ce corps n'est pas objet des sciences physiques et biologiques, mais sujet de la sensation. La réflexion seconde propose l'existant-type pour qualifier le rapport corps-sujet ou corps propre. Mon corps me relie à l'existence de manière entière<sup>150</sup>. Donc je me rends au monde indépendamment de ce qu'il représente. Au-delà, je suis présent à moi-même. Mon pouvoir apparent sur mon corps suppose l'unité qui nous lie. Précisons que cette unité « est moins donnée que donnant, parce qu'elle est la racine de ma présence à moi-même, de la présence de toutes choses à moi-même, présence dont l'acte de conscience de soi n'est qu'une symbolisation en fin de compte inadéquate<sup>151</sup>. » Ceci traduit le vrai sens de l'incarnation.

Si nous reconnaissons avec René Habachi que Dieu est conçu comme « *l'immanent à toute l'évolution parce qu'au-delà de toute l'évolution*<sup>152</sup> » alors le monde, dans son immanence appelle une transcendance. Au niveau métaphysique, Marcel présente Dieu selon l'ordre de l'existence. Cette voie pose la question de Dieu à partir de la conscience. Au lieu de voir Dieu au-delà du monde, il s'agit de le chercher au-delà de la conscience. Cependant cet au-delà n'est pas extérieur à la conscience mais il est un « au-dedans ». Ainsi, dieu n'est plus conçu comme un objet suprême, mais comme un sujet vers qui l'homme s'ouvre en communauté. Par-là Habachi signale un changement de méthode à l'intérieur de la métaphysique : « *Les voies ne partent plus de l'homme vers l'univers, mais de tout l'univers vers l'homme et vers cette intériorité de l'homme qui est comme une fenêtre ouverte sur l'infini, une issue ouverte à l'intériorité de chaque conscience* »<sup>153</sup>.

<sup>148</sup> Gabriel Marcel, *Essai de Philosophie Concrète*, p. 42.

<sup>149</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 131.

<sup>150</sup> Gabriel Marcel, *Essai de la Philosophie Concrète*, p. 34.

<sup>151</sup> Roger Troisfontaines, *De l'Existence à l'être, la philosophie de Gabriel Marcel*, Tome 1, p. 270.

<sup>152</sup> René Habachi, « Teilhard de Chardin » in *Les conférences du Cénacle*, pp. 256-298.

<sup>153</sup> *Notre Civilisation au Tournant*, III, p. 54.

À travers la conscience, la voie vers Dieu s'ouvre à partir de la vie dans sa totalité. Dieu n'est pas nommé à l'avance comme un objet, mais en tant que Dieu, il est irréductible à notre raison et il est celui que notre intelligence et notre sensibilité cherchent au fur et à mesure de leur ouverture. Ainsi donc, plus l'homme se rend évident à plus que lui-même, plus Dieu se rend évident à l'homme. Dans l'immanence de la vie, l'homme se rend présent à Dieu qui est depuis toujours présent à l'homme. Et au lieu d'un Dieu réponse à la question de l'homme, le voilà qui apparaît lui-même comme une invocation. Nous sommes nous-mêmes, aux yeux de Habachi, la réponse. Nous ne sommes plus face au dilemme : Dieu ou l'homme. D'où la possibilité d'un dialogue entre l'immanence et la transcendance.<sup>154</sup>

L'existence divine trouve sa plénitude de sens que pour une personnalité incarnée<sup>155</sup>. L'existence divine a pour point de départ l'univers sensible, c'est-à-dire l'incarnation. Gabriel Marcel refuse d'attribuer à Dieu une causalité qui détruit sa liberté. La science ne conduit pas à Dieu selon l'ordre métaphysique. Car selon une perspective objective, je suis marqué par l'infini de par mon évolution biologique. La science a son propre champ où le dualisme entre le moi en tant que pensée et la matière contingente le corps subissent la désincarnation.

Face à la négation de ce dualisme, s'élève une pensée à la fois personnelle et libre. D'où l'incarnation devient un mystère. Selon l'existentialisme chrétien, le fondement de ma relation avec mon corps est à la fois existentiel et absolu. Ma situation concrète s'explique lorsqu'on le rattache au Dieu qui m'a voulu. Pour expliquer le mystère de mon incarnation, je m'appuie sur l'acte de foi qui « comble le vide entre le moi empirique et le moi pensant en affirmant leur liaison transcendante<sup>156</sup> ». Il faut élargir cette explication en incluant le monde voulu par Dieu. Ma situation a un caractère religieux avec ses limitations comme créature.

Ma vie est au temps comme mon corps l'est à l'espace. Dieu veut la destinée de chacun. Donc l'humanité revêt un caractère divin : une histoire religieuse. Cette vie est donnée, je ne la déduis pas ou même je ne la reconstruis pas dialectiquement. Je suis engagé. Toute vie religieuse revêt un caractère mystérieux d'une part ; et d'autre part, Dieu peut y intervenir de façon libre et personnelle. L'appel de Dieu s'incarne donc dans une histoire pour atteindre notre liberté en construction. L'histoire religieuse vise l'achèvement spirituel de l'homme selon sa condition de créature et dans sa situation dans le monde.

---

<sup>154</sup> Georges Antaby, *Sens et essence de l'être. Une interprétation de l'ontologie à partir de l'éthique chez Gabriel Marcel en s'inspirant de René Habachi*, Thèse de Doctorat Université d'Ottawa, 2008, pp. 173-174.

<sup>155</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 9-10 et *Du Refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 219.

<sup>156</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 45.



L'histoire religieuse arbore tous les ingrédients d'une histoire où Dieu rencontre l'homme dans un ordre spirituel<sup>157</sup>. Le long cheminement philosophique de Marcel aboutit à des implications concrètes de l'acte de foi telles que l'élévation de l'âme vers Dieu. Avec humilité, il reconnaît qu'il n'est pas comparable à un saint Jean de la croix, mais sensible aux grâces et aux sollicitations de Dieu<sup>158</sup>. Comment ne pas voir en l'acte de foi la reconnaissance divine à travers les événements et les signes qui caractérisent à la fois l'histoire universelle et l'histoire de chaque être ? Ce Dieu est vivant. Il se révèle au monde par l'incarnation de son Fils.

Quelques interrogations subsistent néanmoins ! Comment justifier le passage de l'indétermination objective du lien entre mon corps ou ma vie et moi à l'affirmation du Dieu créateur ? La signification religieuse de l'existence ne se fonde pas simplement sur un acte injustifiable du point de vue de la vérité. Marcel voulait défendre deux exigences : exigence de transcendance qui soutient l'invérifiable absolu ; et l'exigence d'incarnation qui permet de reconnaître le Dieu créateur. Puisant aux sources du mystère de l'incarnation, Marcel s'oriente vers la théologie. Le Christ se situe à la jointure de l'incarnation et de la transcendance. Débordant notre humanité, le Christ nous entraîne vers Dieu.

La problématique de Dieu nous a permis de poser la question de Dieu. En effet, Marcel la classe dans le domaine de sa philosophie existentielle où, ayant écarté l'idéalisme et le positivisme, s'oriente vers l'invérifiable absolu, proche du Dieu du Christianisme. Marcel prend position, opposée à l'assertion nietzschéenne de la mort de Dieu. La proclamation solennelle de la mort de Dieu traduit plutôt l'agonie de l'homme et non la fin de Dieu. Pour marquer une nette différence entre existence et objectivité, Marcel développe le rapport incarnation et transcendance. L'existence divine se réalise pleinement dans l'être incarnée où le lien corps-sujet s'arrime au Dieu Transcendant. L'incarnation de Jésus vient confirmer cette assertion. À sa suite, cherchons à découvrir ce Dieu révélé et caché.

---

<sup>157</sup> « C'est précisément avec le sentiment de la proximité de Dieu que l'ici et le maintenant sont évoqués. Le mouvement de l'homme vers l'élévation, vers Dieu, est contrebalancé par un mouvement en profondeur, vers le centre de l'univers que je suis, moi, conscience obscure, perdu en tels point de l'histoire, en tels point de l'univers. C'est dans le présent que, par notre engagement, nous pourrions trouver le bonheur, en rencontrant l'être profond à la suite de ce double mouvement de notre liberté. C'est d'ailleurs dans ce doublement mouvement que se situe toute la mystique du travail, mystique qui se nourrit des thèmes de la joie et de la liberté dans la création. Bien que ce ne soit pas dans le travail même que réside la joie, elle existe dans la satisfaction au sens profond : celle du devoir accompli, de la difficulté surmontée, du sacrifice de soi accepté. » (Georges Antaby, *Sens et essence de l'être. Une interprétation de l'ontologie à partir de l'éthique chez Gabriel Marcel en s'inspirant de René Habachi*, Thèse de Doctorat, Ottawa, 2008, p. 123).

<sup>158</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 224.

## 2.2. LA CRITIQUE MARCELLIENNE DE L'IRRÉLIGION ET DU NIETZSCHÉISME

Très critique envers l'idéalisme et le positivisme, Marcel fustige l'irréligion grandissante suite à l'expansion du courant des lumières très poussé par l'école allemande. Certes la science analyse le phénomène, mais elle ne peut pas répondre la question du pourquoi. D'où l'orientation vers la nouvelle intelligibilité avec l'irruption de la foi et de l'amour. Son ontologie considère l'expérience humaine comme source de connaissance de la transcendance. Il passe de la réflexion primaire propre à la science à la réflexion seconde qui atteint la transcendance.

Marcel qualifie Dieu d'invérifiable absolu parce que la raison philosophique est limitée d'une part au niveau de son objectivité et d'autre part elle fait appelle à la foi pour comprendre ce nouveau concept. Cette épistémologie personaliste évacue le problème de la mort de Dieu soulevé par Nietzsche. Dire que Dieu est mort signifie qu'il a d'abord existé ; donc il est vivant selon Marcel. Même l'interprétation de Heidegger sur la mort de Dieu ne convainc pas ; pas plus que Sartre dans son rejet de Dieu. Pour offrir un nouvel espoir à un monde désillusionné par la mort de Dieu, Marcel appelle de ses vœux une reconsidération de Dieu dans nos vies.

### 2.2.1. Marcel et l'irréligion

Quelles sont les différentes influences qui fondent l'irréligion dans le monde du XX<sup>e</sup> siècle ? Marcel en donne trois pistes sérieuses. Elles découlent de la philosophie des Lumières, de la suprématie de la vie comme principe vital et de l'applicabilité des sciences sous l'angle technique. Cette assertion résulte de son aversion contre l'idéalisme et le positivisme.

Marcel affirme que ceux qui se réclament appartenir au siècle des Lumières disparaissent déjà. Car ils arrivent en fin de parcours. Parce qu'ils proposent une morale différente et une échelle des valeurs somme toute nouvelle. Rappelons-le, Marcel donne cette position sur l'irréligion contemporaine, 30 ans avant le regain d'intérêt suscité par le processus philosophique de Whitehead, avec des noms comme Harsthorne et Leslie Dewart. À partir des pères de l'Église, nous pouvons dire que Marcel s'oppose à toute forme de processus philosophique ou processus théologique. Il la qualifie de faible simplification. Par exemple, « *Il n'est plus possible aujourd'hui, dira-t-on communément, de croire au miracle*

où à l'incarnation. Il n'est pas permis à un homme de 1930 d'admettre le dogme de la résurrection de la chair<sup>159</sup>. »

Il est favorable au théocentrisme des penseurs du Moyen-âge de la tradition chrétienne. En effet, lors de sa conversion, Marcel s'oppose à toute sorte de criticisme historique du Christianisme. Parce qu'il voulait briser l'élan de l'idéalisme représenté par l'école allemande. En quoi consiste cette école allemande ? Elle développe la critique historique défendue par Hegel et Dilthey. Mais Marcel remarque que cette critique pragmatique atteint son apogée avec le rejet de la foi comme expérience humaine. Même si chaque caractéristique spécifique est indubitablement différente, Marcel conclut que la foi et la connaissance historique sont incompatibles. Il accepte certes la critique historique, seulement dans le contexte que la philosophie existe. Il stipule que : « *L'histoire de la philosophie présuppose la philosophie et non inversement*<sup>160</sup>. » Ainsi, il quitte le champ de l'appréciation historique prisée par Etienne Gilson et Daniel Rops.

Face à la valorisation de la technique jusqu'à la diviniser, Marcel dénote une certaine exagération et une source d'aliénation de l'homme par rapport à Dieu. L'application de la science ou de la technique permet à l'homme d'être maître de l'objet par la manipulation. Par ailleurs, Marcel ne s'oppose pas à la science mais il lui assigne sa place. Dans son explication, il distingue deux sphères : le problème situé au niveau de l'avoir et le méta problématique dévolu à l'être. La première sphère concerne la science ; tandis que la seconde est d'ordre métaphysique. La philosophie, mère des sciences, a donné naissance à la science expérimentale. Avec le temps, la science a acquis son autonomie. Les questions philosophiques - spécialement celles qui concernent l'être humain - ne sont pas matérielles pour les objectiver selon la science. Même si Comte admet que la science s'intéresse à la question *qu'est-ce que sait ?* nous remarquons qu'elle ne répond pas à la question du *pourquoi ?* La science analyse le phénomène. Mais elle ne peut pas atteindre le pourquoi des choses. Malgré le progrès de la technique, Marcel rappelle la dérive panthéiste propagée par Thales de Milet. Notre monde moderne est plein de dieux. Pour reprendre une conclusion d'Etienne Gilson dans *Dieu et philosophie*, quand les dieux se battent, les hommes doivent mourir.

---

<sup>159</sup>Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 12.

<sup>160</sup>Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, Paris, NRF/Gallimard, 1967, p. 99.

Marcel est contre l'excessif enthousiasme à l'égard des progrès scientifiques<sup>161</sup>. La science se permet de proposer la restauration de tout. Mais cependant, il reconnaît la validité des résultats scientifiques dans les domaines compétents respectifs. Toutefois il pêche lorsqu'il ne reconnaît pas en l'homme l'*homo faber*, c'est-à-dire qu'il n'a pas besoin d'être prisonnier de sa technique. D'où cette objection légitime : l'homme crée les instruments pour réaliser ses objectifs spirituels. En travaillant pour améliorer son humaine condition, l'homme humanise son univers. À la suite de Claudel, l'homme rend le monde meilleur aux yeux de Dieu.

Mais Marcel est comme obsédé par la critique acerbe de divinisation de la technique. L'unique chance pour l'homme de se sauver est la dépersonnalisation et la déshumanisation de la technique. Cette conversion est premièrement un avertissement pour rentrer vers notre condition ontologique. Il l'affirme : « *Je dirai sans l'ombre d'une hésitation que l'ontologie elle-même n'est rien si elle n'est pas un retour aux sources et par là même au sacré*<sup>162</sup>. » En effet, il appelle au retour aux sources où la créature prend sa place pour laisser au créateur la sienne.

À la suite des pères de l'Église, il suggère que l'homme s'engage vers la contemplation qui reste l'activité de son être. Ainsi, l'homme quitte le chemin oppressif de la technique pour se plonger vers le statut fondamental de l'être : l'introversion. C'est le mouvement libre de la personne vers l'autre - à l'intersubjectivité de la conversion. Non pas le je qui se dilue dans le tu pour donner le nous, mais il se rapproche de la relation intersubjective du je et du tu de Martin Buber.

Cette conversion, loin d'être anthropocentriste, a des éléments théologiques de la grâce et de l'amour. Par cette conversion, l'on se rend disponible par le don de soi, l'ouverture à l'autre. Par la suite, on reçoit la grâce de la conversion, elle-même redevable à la liberté et non à la raison. Par conséquent nous sommes ouverts aux autres et nous leur sommes attentifs par amour, par fidélité et par espérance. Ainsi, cette conversion nous épargnera d'assimiler les autres aux choses.

---

<sup>161</sup> Gabriel Marcel oriente sa critique sur l'esprit d'abstraction à l'œuvre dans la technique. Il s'attaque à certaines techniques particulièrement déshumanisantes telles les « techniques d'avilissement » et « l'emploi massif, systématique qui en a été fait par les nazis, en particulier dans les camps de concentration. ». Jeanne Parain-Vial, *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Paris, Éditions Seghers, 1966, p. 36. « *J'entends par techniques d'avilissement l'ensemble des procédés délibérément mis en œuvre pour attaquer et détruire chez les 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 enfin de compte que désespérer, non pas simplement intellectuellement, mais vitalement, de lui-même.* »

<sup>162</sup> Gabriel Marcel, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 173.

Bien avant sa conversion au catholicisme, Marcel fait un constat clair ; le manque de conscience religieuse de l'homme fait à l'image de Dieu est la cause fondamentale de la dépersonnalisation de l'homme dans le monde. Car ses enquêtes l'avaient conduit vers l'impersonnel et l'immanent idéalisme au détriment de la reconnaissance personnelle et transcendante de Dieu.

Dans sa trentaine, appelée la période préchrétienne, Marcel devient attentif au Christianisme comme source de principe fructueux de certaines pensées. Le Christianisme ne supplée pas la philosophie, il l'aide à être plus intelligible. Par conséquent, il répond à l'objection à lui faite sur sa propre philosophie grippée à la théologie :

*Il est possible que l'existence des données chrétiennes fondamentales soit requise en fait pour permettre à l'esprit de concevoir certaines des notions dont j'ai esquissé l'analyse ; on ne peut sûrement pas dire que ces notions soient sous la dépendance de la révélation chrétienne, elles ne la supposent pas<sup>163</sup>.*

Quoique qu'il n'ait pas lu Kierkegaard à son époque, Marcel reconnaît que le Christianisme n'est pas juste une doctrine, mais l'expérience existentielle. L'Église est le lieu de la communion. D'ailleurs il apprécie les commentaires d'Yves Congar sur l'unité familiale de l'Église. Ainsi, il voit l'Église comme la perpétuité du témoignage sublime de Jésus. Plus encore, il reconnaît que la doctrine du corps mystique est la traduction en théologie des concepts de la philosophie de la communion ontologique.

Mais quelques années plus tard, Marcel reconnaitra que malgré les efforts de Maritain à l'introduire dans certains aspects de la doctrine de Thomas D'Aquin, il n'était pas encore converti à cette pensée. En fait il avait sa propre méthode philosophie<sup>164</sup> pour distinguer l'existence de l'objectivité. Il conclut que nous ne pouvons pas argumenter l'existence de Dieu. Si tel était le cas, Dieu devenait un objet de pensée, un concept. Par conséquent, il était convaincu que Dieu « *ne peut pas vouloir être adoré par nous comme un souverain ou respecté comme un magistrat... C'est que Dieu ne veut nullement être aimé par nous contre le*

---

<sup>163</sup>Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain, Nauwelaerts et Vrin, Paris, 1949, p. 89.

<sup>164</sup> Elle représente l'ensemble des règles préétablies qui guident la recherche philosophique. Cette méthode correspond déjà à ses propres exigences philosophiques. Marcel fait une distinction méthodologique entre « réflexion primaire » et « réflexion seconde ». La primaire s'oriente vers l'abstraction, l'objectivation liée à la science ; tandis que la seconde vise l'unité fondamentale de la pensée. Sa « méthode philosophique par excellence » prône la liberté orientée dans son activité créatrice. Ainsi il définit « *D'une part, la philosophie, c'est la pensée axée sur la liberté, la pensée qui se donne la Liberté elle-même pour contenu. D'autre part, la liberté ne peut être pensée que par la liberté, elle se crée ou se constitue elle-même en se pensant.* » (Gabriel Marcel, *Présence et Immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 20).

*créé et en partant de lui... Ce Dieu dressé contre le créé et en quelque sorte jaloux de ses propres ouvrages n'est à mes yeux qu'une idole*<sup>165</sup>. »

Avant sa conversion, il étudia les possibilités de la foi à l'invérifiable absolu et fit cette conclusion : la religion concerne, non pas un Dieu absent sur qui nous avons des informations, mais un Dieu dont la présence n'est visible que par la foi. Par la foi, nous sentons la « vertigineuse proximité » de Dieu. Car Dieu est à la fois « *Deus revelatus et deus absconditus* »<sup>166</sup>. Il se cache et se révèle en même temps. Hostile à la codification doctrinale, Marcel développe sa propre méthode appelée la pensée littérale par Edward de Bono, épistémologue personnaliste par Paul Ricœur<sup>167</sup>. Dans le sillage de son rapprochement avec le Christianisme, Marcel fait face à la mort de Dieu soutenu principalement par Nietzsche. Qu'est-ce qu'il en dit précisément ?

### 2.2.2. Marcel et le problème de la mort de Dieu

La solution finale du problème de Dieu est donnée par Nietzsche lorsqu'il déclare que Dieu est Dieu. La raison est toute trouvée « Dieu doit mourir. » cette expression : « la mort de Dieu » est signalée chez le jeune Hegel dans *Glauden und Wissen* et chez Henri Heine, poème *De L'Allemagne*. Cette assertion prendra toute sa plénitude tragique avec Nietzsche et Heidegger, dans l'étude consacrée dans les *Holzwege* à la mort de Dieu chez Nietzsche, affirmation que les mots « mort de Dieu » visent essentiellement dans la destitution du suprasensible. Et du coup, le discrédit jeté sur l'opposition traditionnelle entre le sensible et l'intelligible apparaît clairement.

Comment cette position retire à l'affirmation nietzschéenne son poids tragique et proprement existentiel ? Dire que Dieu est mort ne signifie pas automatiquement rejeter maintenant une doctrine à laquelle l'on a adhéré dans le passé. Au contraire, c'est celui pour qui Dieu a été vivant, un Toi absolu. Nietzsche est habité par les sentiments de reniements et de réconciliation. Le renégat éprouve d'abord un sentiment d'effroi et presque d'horreur ; ensuite, il se réconcilie avec son acte pour accéder à la sérénité. La

*mort de Dieu est équivalente à la disparition de la croyance en Dieu. Mais chez Nietzsche, cette disparition devient le destin de l'humanité. Le sens de ce destin nous échappe parce que Nietzsche place la bonne nouvelle de la mort de Dieu dans la bouche d'un fou. « Où est Dieu ? criait-il, je vais vous le dire. Nous l'avons tué- vous*

<sup>165</sup>Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 169.

<sup>166</sup> Dieu révélé et Dieu caché.

<sup>167</sup>Gabriel Marcel et Karl Jaspers, « Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe et Jeanne Delhomme », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Ed. Ricœur, p. 139, fondée sur l'expérience et épistémologie personnaliste.

*et moi ! Nous tous sommes ses meurtriers ! Mais comment avons-nous fait cela ? (...) Qu'avons-nous fait, à déchaîner cette terre de son soleil ? vers où roule-t-elle à présent ? vers quoi nous porte son mouvement ? Loin de tous les soleils ? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue ? Et cela en arrière, de côté, en avant vers tous les côtés ? Est-il encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? (...) Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Ment. Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers, des meurtriers ? (...) La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ? Il n'y eut jamais d'action plus grande – et quiconque naître après nous appartiendra, en vertu de cette action même, à une histoire supérieure à tout ce fut jamais l'histoire jusqu'alors !<sup>168</sup>*

Le drame que Nietzsche annonce est une action incompréhensible avec des conséquences imprévisibles. En effet, si Dieu est mort, le monde est insensé et vide. Les conséquences du meurtre se font donc sentir dans l'ordre pratique où les repères disparaissent. Comme le meurtre est grandiose, il faut un auteur digne et capable d'être à la hauteur. Cette action, comme le péché originel de la tradition augustinienne, engage l'humanité entière. Ce meurtre se présente comme un geste fondateur, une inauguration radicale d'un avant et d'un après assassinat de Dieu. L'histoire à venir sera toujours supérieure à toute histoire précédente. Toutefois, cette histoire est indécise et ambiguë du fait que les meurtriers ne comprennent pas ce qu'ils font.

Nietzsche donne deux fluctuations de la version de la mort de Dieu. Primo, il y a un immense sentiment de soulagement et de liberté. « *Nous autres philosophes, nous autres ' esprits libres', à la nouvelle que le "vieux dieu est mort", nous nous sentons comme touchés par les rayons d'une nouvelle aurore : notre cœur, à cette nouvelle, déborde de pressentiment, d'attente - voici l'horizon nouveau dégagé<sup>169</sup>* ». Secundo, c'est une grande inquiétude : « *N'errons-nous pas comme à travers d'un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle de vie ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne fait pas nuit sans cesse, et de plus en plus nuit<sup>170</sup>*. » Ces deux lectures correspondent aux deux possibilités humaines après la mort de Dieu : le dernier homme, le surhomme.

L'homme qui se définissait par rapport à Dieu doit le faire désormais sans lui. Il appert que le caractère indécis de Nietzsche peut se faire soit sous la forme nihiliste du dernier homme, soit sous la forme affirmative du surhomme. Le nihilisme arrive à cette assertion « *que les valeurs supérieures se déprécient. Les fins manquent : il n'est pas de réponse à la*

<sup>168</sup> Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, aphorisme 125, (Œuvres philosophiques complètes, Ed. Gallimard, 1967.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 125.

*question : À quoi bon ?*<sup>171</sup> » Ainsi, on peut remplacer Dieu par toutes les valeurs modernes que le XIX<sup>e</sup> siècle a transformé en croyances : la science, la technique, la démocratie ou le progrès. Même jusque-là, Nietzsche les combat puisqu'il y trouve en elles l'ombre de Dieu. La croyance rationaliste est encore une croyance religieuse et morale.

Les savants positivistes, prétendument « sans dieu et anti-métaphysiciens », sont encore, à leur insu, animés de la croyance chrétienne, la croyance que Dieu est la vérité traduite, que Dieu est lent à mourir. La logique du nihilisme conduit au dernier homme, l'homme méprisable du renoncement et de l'abandon qui ne croit rien, ni ne se soucie de rien. Il existe une deuxième possibilité : celle du surhomme.

L'affirmation de soi est la vraie réponse à la mort de Dieu. Nous sommes en face de l'affirmation de l'affirmation dionysiaque de l'univers entier tel qu'il est. Nietzsche la considère comme l'*amor fati*. Ainsi la notion d'affirmation se définit comme volonté de puissance. Donc affirmer, c'est aimer, c'est créer, c'est penser. En définitive le véritable athée, celui qui bénéficie de la mort de Dieu, est un artiste, parce qu'il ose créer. Nietzsche est solennel quand il déclare :

*Devant Dieu – Voici que ce Dieu est mort ! Hommes supérieurs, ce Dieu a été votre plus grand danger. Vous n'êtes ressuscités que depuis qu'il gît dans la tombe. C'est maintenant seulement que vient le grand midi, à présent l'homme supérieur devient maître ! Avez-vous compris cette parole, o mes frères ? Vous êtes-vous effrayés : votre cœur est-il de vertige ? L'abîme bâille-t-il ici à vos yeux ? Le chien de l'enfer aboie-t-il à vos trousses ? Allons ! Hommes supérieurs ! Maintenant seulement la montagne et l'avenir humain va enfanter. Dieu est mort : maintenant nous voulons que le Surhomme vive*<sup>172</sup>.

Marcel reconnaît que la mort de Dieu est plus significative pour Nietzsche que pour Sartre. Pour le premier, elle annonce l'assomption d'énormes responsabilités ; pour le second, c'est simplement la cause de l'exaltation triomphante de l'homme. L'affirmation nietzschéenne est infiniment plus tragique que « le Grand Pan est mort » de Plutarque. Parce qu'il affirme que nous avons tué Dieu<sup>173</sup>.

En assumant le nihilisme de la mort de Dieu, il nous faut pouvoir créer des valeurs. Car la destruction précède la transmutation. La pensée de « la mort de Dieu » devient en cela critique et propédeutique, non terminale et récapitulative. La lecture heideggérienne de la

<sup>171</sup>Friedrich Nietzsche, *Vie et vérité*, Paris, PUF, coll. « Les grands textes », 1971, p 14.

<sup>172</sup>Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « De l'homme supérieur », Paris, Ed. Gallimard, 1967, p. 344.

<sup>173</sup>Gabriel Marcel, *L'Homme problématique*, Paris, Aubier, 1955, p. 27.



« mort de Dieu » désigne vingt siècles d'histoire occidentale<sup>174</sup>. Même si Heidegger affirme que le nihilisme en est le mouvement fondamental, néanmoins ne l'assimile pas à l'incrédulité religieuse de la morale traditionnelle. Nietzsche comptait développer une nouvelle fondation des valeurs, la vieille métaphysique, mais dans la volonté de puissance comme l'essence intime de l'être. Or la volonté de puissance nietzschéenne suppose une métaphysique de la subjectivité. Cette conscience tient compte de la crainte sacrée avec laquelle Nietzsche s'exprime lui-même. Quand Sartre s'exprime devant les journalistes à Genève en 1946 : « Messieurs, Dieu est mort ! », le ton existentialiste est absolument différent, selon Marcel, parce que la sainte crainte a été remplacée par un homme « *qui prétend établir sa doctrine sur les ruines de quelque à quoi il n'a jamais cru*<sup>175</sup>. »

En clair, l'anti-métaphysicien reste pris par la métaphysique elle-même. Car le réel est pensé désormais comme volonté de puissance. Le surhomme prend en charge cette volonté de puissance comme élément fondamental de l'étant. Comme la place de Dieu reste vide, elle est remplacée par la subjectivité humaine qui fait de la terre et du monde ses objets. Heidegger nous rappelle aussi que la pensée occidentale a toujours été oublieuse de l'être le ravalant au rang de valeur. Ainsi Nietzsche est oublieux de l'être et son nihilisme relève d'un nihilisme plus profond puisque la question de l'être n'est pas posée. « *Le coup le plus rude contre dieu n'est pas que Dieu soit tenu pour inconnaissable, que l'existence de Dieu soit démontée indémontrable, mais que le dieu tenu pour réel soit exigé en valeur suprême*<sup>176</sup>. » La promotion de l'étant va toujours de pair avec l'oubli de l'être : tel est le nihilisme de la métaphysique.

Heidegger présente le concept de nihilisme comme l'oubli « historial » de l'être. Nietzsche est compris à partir d'une lecture qui n'est pas la sienne, mais cela devient éclairant. L'athéisme de Nietzsche est limité parce que son objet : le Dieu nié est pensé trop métaphysiquement, en termes de valeur. Pour Heidegger, Dieu n'est pas identique à l'être, et

<sup>174</sup>Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 176.

<sup>175</sup>Gabriel Marcel, *L'Homme problématique*, p. 30 ; Cf. *Les Hommes contre l'humain*, pp. 81-82. J.J. Benefield, *The place of God in the Thought of Gabriel Marcel*, Thèse de doctorat soutenue à University of Canterbury-New Zealand, 1973, p. 65. La note de bas de page nous éclaire davantage. *The American school of the Death-of-God movement, represented by Altizer, Hamilton and Van Buren, seems to want to retain the label "Christian", yet ally themselves with Sartre in their optimism of self-sufficiency. They proclaim that man is liberated in order to assume his own creative responsibility. While Nietzsche proposed a biological evolution of supermen capable of replacing God, Sartre considers that man already has the potential. Marcel warns that man will either claim for himself as self-dependence product in an absurd universe* (HCH, pp. 54-55; Cf. HCH, p. 88). *Sartre of course, sees no peril in the first alternative : it is the natural consequence of man's liberation from God, but because his aspiration to Marcel's second alternative* (Cf. *L'Être et le Néant*, pp. 495, 653, 708, 717). *Marcel brands Sartre's theory as nihilistic since it dissolves into an "éthique de la désinvolture"* (*L'Homme Problématique*, op. cit., p. 151) *whereby man chooses his own values, irrespective of the values of others.*

<sup>176</sup>Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 213.

la « *pensée sans-Dieu, qui se sent contrainte à abandonner le dieu des philosophes, le Dieu comme causa sui, est peut-être plus près du Dieu divin*<sup>177</sup>. »

Le Dieu tué par Nietzsche et Sartre n'est pas celui des philosophes, mais celui de la tradition chrétienne. Avec une bonne raison, Marcel prévient que l'histoire de la philosophie moderne semble fournir de nombreuses illustrations du remplacement progressif de l'athéisme, dans le sens grammaticalement privatif du mot, par un antithéisme dont le ressort principal est que Dieu ne devrait pas être<sup>178</sup>. Se référant à Sartre, Marcel argumente : « son athéisme a besoin d'un dieu pour ne pas tomber dans la platitude absolue ». Devant la situation créée par Nietzsche et Sartre, Marcel suggère que quand nous voyons la misère de la propre fabrication de l'homme dans le monde, nous pouvons être enclins à murmurer que ce n'est pas Dieu qui est mort mais l'homme est en agonie. Nous devons faire bien, recommande Marcel, en utilisant cette réflexion comme un point de départ pour trouver que Dieu est vivant, après tout. Pour offrir un nouvel espoir à un monde désillusionné, Marcel déclare : « *Si l'on peut dire que la mort de Dieu au sens nietzschéen a précédé et rendu possible l'agonie de l'homme à laquelle nous assistons, il reste légitime en un certain sens d'affirmer que c'est de ces cendres de l'homme que Dieu peut et doit ressusciter*<sup>179</sup>. » Cette réflexion invite à considérer la prescription de Marcel pour l'importance de Dieu dans nos vies. Ainsi, il rapproche incarnation et transcendance.

### **2.3. L'APPROCHE MARCELLIENNE DANS LA DISTINCTION ENTRE RÉFLEXION PRIMAIRE ET RÉFLEXION SECONDAIRE, ENTRE PROBLÈME ET MYSTÈRE**

Lorsque Marcel forge le concept de l'invérifiable absolu, il se situe aux antipodes de la nomenclature conceptuelle des sciences. Il crée sa méthode basée sur une approche particulière : la réflexion seconde. Son domaine de définition exige aussi qu'il précise la distinction nette entre problème et mystère. Le problème est extérieur à moi. Par conséquent, il nous oriente vers l'objectivité des sciences. Tandis que le mystère m'englobe. Le mystère devient métacritique et metaproblématique. L'analyse de cette métacritique et cette metaproblématique du mystère révèle des éléments religieux dans la philosophie de Marcel. Comment faire face à un monde où règne l'indifférence religieuse ? À la suite de son baptême

<sup>177</sup> Martin Heidegger, « *Identité et différence* » en questions I, p. 306.

<sup>178</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'Être II : Foi et Réalité*, Paris, Aubier, 1951, p. 86 ; p. 177.

<sup>179</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 219 ; Cf. *L'Homme contre l'Humain*, p. 17 et p. 177. Gabriel Marcel, "Theism and Personal Relationship" in *Crosscurrents*, 1950, pp. 35-42.

à l'Église Catholique, Marcel va apporter les arguments de sa méthode avec un sous-bassement religieux.

Dans un monde dominé par l'indifférence religieuse, Marcel appelle à un retour des notions essentielles de l'être telles que le péché, la grâce et le salut. Loin d'un monde obsolète, ils sont « le cœur même de notre destin ». Certes, son point de vue sur la grâce est vague et circonscrit ; même sa position sur le péché est minimale. Ainsi, le renouvellement de la question de l'être invite parallèlement à un renouvellement du côté de la religion. Comme l'ontologie aborde la question de l'être, de même dans la religion, il se développe l'authentique communion ontologique établie en Dieu et l'homme. Prenant la parole 20 mois après son baptême dans l'Église catholique, Marcel relevait l'irrégion de son époque en soulignant l'importance d'un renouvellement. Ce renouvellement, loin d'être la destruction des structures ecclésiales existantes, est selon la phrase de Saint Augustin, un itinéraire de vie. Ainsi, plus nous connaissons, plus nous devons être conscients. Ô combien nous devons encore connaître sous l'influence des facilités offertes par la modernité, la technique, à penser le chemin d'éternité. Force est de reconnaître que nous avons perdu le goût à la vérité fondamentale dont la connaissance a besoin. Cette conscience médiévale du sacré de la vie, et la connaissance de Celui qui est la source de toute la vie ont disparu aujourd'hui.

Marcel se méfie de l'Église minée par la corruption, le fanatisme, et attirée par le pouvoir temporel. Dans un excès de zèle, il déclare préférer l'Église de gauche où les membres vivent leur foi en privé. Il réfute la dégénération de la religion en mythologie :

*Croire en Dieu vivant, si ce n'est pas tombé dans la mythologie, c'est dire, non pas exclusivement, mais aussi secondairement que, par exemple, toute atteinte à la justice ou à la charité en la personne de mon prochain est en même temps une atteinte à ce Dieu lui-même, ce qui suppose une relation tout à fait concrète, bien que très mystérieuse entre ce Dieu vivant et cette créature qu'est mon semblable<sup>180</sup>.*

Marcel se fait remarquer, à son époque, par son approche du concept pensée en montrant les subtilités entre penser l'être et penser à l'être. Cet argumentaire s'explique clairement dans la différence entre réflexion primaire et réflexion seconde.

### **2.3.1. De la Réflexion primaire à la Réflexion seconde**

Dans les préliminaires sur la question de Dieu, Marcel apporte un distinguo sur la notion de pensée elle-même. Certes la pensée philosophique est par nature réflexive. Quant à la science, elle en fait de même. Mais il existe des niveaux de réflexion : primaire et seconde.

<sup>180</sup>Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'Être II, Foi et Réalité*, Paris, Aubier, 1951, pp. 133-134.

En effet, il adapte cette distinction à partir de Bergson pour qui « la morale close » se distingue de « la morale ouverte »<sup>181</sup>. Plus tard Blondel clarifiera cette distinction de la pensée pensée : réflexion primaire ou fermée, et pensée pensante : réflexion seconde ou ouverte. Marcel poursuivra la distinction entre penser et penser à.

Le premier niveau de réflexion est la pensée pensée. Elle porte sur les essences au sens thomiste. Une dépersonnalisation légitime se dégage. « *Ceci est important pour comprendre en quel sens l'infini est enveloppé dans le fait de penser l'individu comme essence*<sup>182</sup>. » Cette réflexion primaire est le propre des sciences analytiques. Elle sépare le sujet pensant de l'objet de la pensée. Bien sûr pour Marcel, ce niveau de réflexion se déploie dans le champ des sciences naturelles et sciences physiques. Mais il ne saurait s'appliquer à la métaphysique. Parce que la nature de l'être, l'unité des êtres eux-mêmes et les autres ne peuvent être séparé, au contraire, il faut préserver.

Selon Marcel, le processus de la réflexion primaire conduit à lier l'objet de la pensée au problème placé devant le sujet pensant, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un problème externe à lui ; donc capable de trouver une solution. Si moi qui suis le sujet pensant peut devenir l'objet de ma pensée, analysable et catégorisable, l'on peut m'isoler des autres pour m'étudier et m'objectiver en même temps. Je ne peux pas séparer le « je » du « je suis » ; l'existence ne peut pas devenir prédicat. La communion entre le je et le je suis s'oppose au dualisme corps et âme du cartésianisme. Cette position sur l'homme s'applique aussi sur Dieu. Par conséquent, seule la prière est la vraie voie pour penser à Dieu. Marcel conclut que la réflexion primaire ne sied pas la métaphysique.

---

<sup>181</sup> Les notions du clos et de l'ouvert ne sont point étrangères à la constante distinction du problématique et du métaproblématique, ou encore du problème et du mystère. Le clos se rapporte à un temps objectivé qui barre la vue, et l'ouvert à un temps au sein duquel le sujet lui-même se trouve engagé et qui le déborde de part en part. Le temps clos peut l'être aussi cependant en référence au passé. C'est ce que montre précisément la réduction de la fidélité à la constante, définie formellement comme persistante dans ses engagements anciens. Revenons à nouveau pour le comprendre au drame que vit Claude Lemoyne dans la pièce *Un homme de Dieu*. Ce pasteur avait toujours vécu dans l'idée qu'il s'était évertué à être pour les autres – son épouse comme ses ouailles – d'une droiture exemplaire. Or il avait fait abstraction, pour ce faire, de sa réalité profonde. Seule la crise liée à sa rencontre avec le père mourant de sa fille Osmonde lui révèle cette dernière, bien qu'il se refuse encore à l'affronter. Le temps ainsi ouvert transcende le temps compris seulement comme la forme même de notre captivité et de notre impuissance. Bref il donne carrière à l'espérance, qui n'est donc pas seulement, elle non plus, ce qu'on appelle volontiers une « espérance aveugle », et qui emprunte pour cela à la mémoire, mais à une mémoire qui échappe elle-même à la répétition de l'identique et qui se présente fondamentalement comme une promesse : « Au lieu de se refermer sur la conscience ». C'est-à-dire que sans prétendre voir ce qui sera, elle affirme comme si elle voyait. Elle se distingue ainsi de l'illusion, qui n'est que l'envers de la prévision. Grâce à elle, « je trouve moyen de me consolider intérieurement, de me prouver à moi-même ma réalité, et du même coup de transcender infiniment ce factum auquel je me suis interdit de fermer les yeux ». Vast-Amour Dingui Adjobi, *L'espérance comme expérience ontologique chez Gabriel Marcel*, Thèse de Doctorat, Université de Rennes 1, 2017, pp. 168-169, 172.

<sup>182</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 36-37.

La métaphysique ne concerne pas le problème ; au contraire, elle se déploie dans le cadre du mystère. Au niveau humain, la métaphysique traite du statut ontologique de la personne. Ainsi, ce statut, à en croire Marcel, s'explique clairement dans ma relation avec Dieu. Il aboutit à la communion ontologique où le moi et tous les êtres participent. Nous sommes donc dans le cadre propice au déploiement de la réflexion seconde.

La réflexion seconde se hisse à un niveau élevé. Cette réflexion est « à la deuxième puissance ». Bien que Marcel affirme que la réflexion seconde est intuitive. Lorsqu'elle se prolonge dans la réflexion, il se méfie des philosophies basées sur l'intuition seulement. Car pour lui, « la vérité qui possède réellement la suffisance à soi-même, ne peut être désignée que d'un seul nom - ce nom, il ne faudrait pas à vrai dire la prononcer aussi facilement et aussi légèrement qu'on a coutume de la faire- le nom même de Dieu<sup>183</sup>. »

La réflexion seconde est vraiment une récollection. Au sens spirituel du terme, c'est être capable de penser par soi-même. La réflexion seconde et la récollection sont synonymes chez Marcel. Loin d'être une attitude passive de la réflexion, la réflexion seconde est active. Donc l'ontologie de Marcel se transforme facilement en théologie naturelle. Le processus de réveil est alors syneidétique, englobant la totalité de l'être. Au-delà de l'introspection et de la rétrospection, c'est « l'acte par lequel un ensemble est maintenu sous le regard de l'esprit<sup>184</sup> ». Par J.B. O'Malley, cet ensemble intègre « personne-engagement-communauté-réalité<sup>185</sup> ». Cette réflexion philosophique est méta-problématique avec les concepts synidésiques et de présence.

Cette répugnance résulte de sa peur d'être rejeté par les philosophes professionnels comme étant un théologien ou un néothomiste. Cependant, nous devons l'admettre, c'est un « secret convergence » pour la philosophie et la théologie, en maniant de même que des instruments d'approche sont différents. Si pour la théologie l'instrument est la foi, la philosophie utilise la réflexion. La réflexion assume le bagage théologique dans la métaphysique de Marcel. Pour atteindre la participation, la réflexion seconde devient ce « *refaçonnement intérieur*<sup>186</sup> » qui permet de s'élever vers l'être. Voyons en quoi consiste la réflexion primaire et la réflexion seconde.

---

<sup>183</sup>Gabriel Marcel, *Théâtre et religion*, Lyon, Édition E. Vitte, 1958, p. 85.

<sup>184</sup>Gabriel Marcel, *Home Viator*, Paris, Aubier, 1944, p. 27.

<sup>185</sup>*Ibid.*, p. 26.

<sup>186</sup>Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'Être I : Réflexion et Mystère*, p. 131.

### 2.3.1.1. La Réflexion primaire

Pour poser la question de Dieu, Marcel relève une distinction à l'intérieure de la pensée, non pas pour l'opposer, mais pour évoquer leur complémentarité. En adaptant la distinction bergsonienne de l'ouvert et du clos, Marcel analyse la réflexion primaire et la réflexion seconde. À la suite de Blondel, il, il développe deux orientations à la pensée : la pensée pensée et la pensée pensante. Il met donc en relief penser et penser à. Le premier niveau de la réflexion est la pensée pensée. Elle porte sur les choses seulement. Elle est surtout appropriée pour l'analyse scientifique où la distinction nette entre le sujet pensant et l'objet pensé reste visible.

Ce niveau de réflexion évolue convenablement dans le domaine des sciences naturelles. Mais au niveau métaphysique, tel n'est pas le cas. À cause de la vraie nature de l'être, le caractère inviolable de l'unité individuelle de l'être avec les autres ne saurait souffrir d'une dislocation, d'une séparation. Nul ne peut séparer le « je » et le « je suis ». L'existence ne peut pas être prédicable. La communion personnelle qui fait de moi ce que je suis surpasse le dualisme cartésien du corps et de l'âme. Il est donc opposé à l'applicabilité de cette dualité sur l'homme, sur Dieu, et sur les relations entre l'homme et Dieu.

Marcel réfute toute objectivation de Dieu comme un être placé à part à qui je m'adresse. La réflexion primaire s'arrête au niveau de l'analyse scientifique, tandis que la réflexion seconde aboutit à la communion ontologique. La connaissance nous dérouté vers l'être : « *la connaissance exile à l'infini tout ce qu'elle croit êtreindre*<sup>187</sup> ». La réflexion « à la deuxième puissance » nous oriente directement sur l'être. Ainsi l'unité de la participation et de l'expérience nous permettent de saisir « la morsure du réel » et de restaurer en réalité ce qui s'émiettait. Cette reconstruction de la réflexion naît dans la conscience de l'homme attentif au besoin ontologique.

### 2.3.1.2. La Réflexion seconde

La réflexion seconde est une intuition de notre condition ontologique. Elle « *se confond avec ce que nous appelons notre âme*<sup>188</sup>. » L'introversion ou la conversion deviennent le mouvement vers la lumière de la vérité qui garantit cette suffisance. Et la vérité dont il est question « *ne peut être désigné que d'un seul nom...le nom même de Dieu.*<sup>189</sup> » La réflexion seconde épouse les contours du recueillement. Pas un recueillement passif, mais

<sup>187</sup>Gabriel Marcel, *L'Iconoclaste*, Pièce en quatre actes, Paris, Delamain, Boutelleau et Cie, 1923, p. 47.

<sup>188</sup>Gabriel Marcel, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 33.

<sup>189</sup>Gabriel Marcel, « Some reflections on Existentialism », in *Philosophy Today*, Vol 8, 4/4, 1964.

actif. Il appert que l'ontologie de Marcel se transforme en théologie naturelle. Le processus de réflexion est proprement syneidétique, c'est-à-dire qui englobe la totalité de l'être. Par ce recueillement, la réflexion ontologique devient un processus naturel où l'union des notions telles que personne- engagement- communauté- réalité favorisent une réflexion intérieure. Marcel en donne les contours : « *Le recueillement, dont la possibilité effective peut être regardée comme l'indice ontologique la plus révélateur dont nous disposons, constitue le milieu réel au sein duquel cette récupération est susceptible de s'accomplir*<sup>190</sup> ».

À travers ce recueillement, il y a la médiation d'autrui pour nous permettre une prise de conscience de soi et une détente en présence de Dieu. Même s'il ne désigne pas directement Dieu, son ontologie y conduit du moins. En cela Marcel rejoint St Augustin. Mais il ne veut en aucun cas forcer tout le monde à adhérer à son analyse. Marcel utilise plus le concept recueillement que celui de prière pour éviter de tomber dans un versant religieux. Le recueillement est possible pour toute personne qui se libère des attaches existentielles. Une telle personne adopte le silence jusqu'aux profondeurs de lui-même pour une prise de conscience de sa participation dans l'être. Ce silence conduit inéluctablement vers la prière ou la contemplation. Là nous sommes unis à Dieu.

Malgré son refus d'utiliser un vocabulaire religieux ou théologique, Marcel traite des thèmes tels que la foi, l'espérance, la Grâce, et la charité. Il remarque une convergence entre la philosophie et la théologie. Néanmoins leurs moyens sont différents. La théologie utilise la foi, la philosophie, la réflexion critique. Pour lui, la réflexion assure la dimension théologique de sa métaphysique. Dans cette réflexion braquée sur un mystère : « *La réflexion seconde... n'est pas autre chose que cette sorte de refaçonnement intérieur, c'est bien ce qui se produit c'est-à-dire lorsque nous voulons atteindre la participation*<sup>191</sup>. » La distinction explicite entre la réflexion primaire et la réflexion seconde se prolonge dans celle de problème et mystère.

## **2.3.2. Du problème au mystère**

### **2.3.2.1. Problème**

Pour rompre avec le processus de problématisation en œuvre aussi bien dans les sciences positives que dans la philosophie traditionnelle et moderne, il nous faut distinguer le problème du mystère. Cette distinction survient dans le *Journal Métaphysique* pour s'imposer à Marcel. « *L'expression mystère de l'être, mystère ontologique par opposition problème de*

<sup>190</sup>Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 141, 147.

<sup>191</sup>Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être I : Réflexion et Mystère*, p.131.

*l'être, à problème ontologique m'est venue brusquement ces jours-ci. Elle m'a illuminé*<sup>192</sup> » en voulant pallier l'échec de la réflexion formelle sur l'être ; cette distinction entre problème et mystère situe la recherche à un nouveau plan. Parce qu'elle surgit à propos du problème de l'être et de la question « qui suis-je ? ». La possibilité de la jonction entre l'être et celui qui questionne sur l'être, entre l'être appréhendé comme mystère et le registre concret et existentiel s'opère rapidement.

Comment appréhende-t-il le problème ? « ... *un problème est quelque chose que je rencontre, que je trouve tout entier devant moi, mais que je suis par là-même cerner et réduire*<sup>193</sup>. » D'emblée, nous supposons la distinction de l'en soi et du devant moi, du sujet de la connaissance et de l'objet à connaître. Le dédoublement est possible quand l'objet à connaître le problème dans le cadre de l'avoir, il devient aisé de l'exposer et de le détailler.

La civilisation contemporaine a évacué le mystère. L'homme est réduit à ses fonctions biologiques et sociales. Tout porte le caractère de problèmes théoriques et de problèmes techniques. Un nouveau paradigme triomphe : le tout naturel qui favorise l'extinction de l'exigence ontologique :

*Dans un tel monde, l'exigence ontologique, l'exigence d'être s'est éteinte dans la mesure précise d'une part où la personnalité se fractionne, de l'autre où triomphe la catégorie du tout naturel et où s'atrophie par conséquent ce qu'il faudrait peut-être appeler les puissances d'émerveillement*<sup>194</sup>.

### 2.3.2.2. Mystère

Marcel souligne deux aspects corrélatifs du mystère dans ces deux descriptions : « ...*un mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé, et qui n'est par conséquent, pensable que comme une sphère où la distinction de l'en soi et du devant moi perd sa signification et sa valeur initiale.* » ou encore « ... *un mystère c'est un problème qui empiète sur ses propres données, qui les envahit et se dépasse par là même comme simple problème*<sup>195</sup>. » D'une part, il est clair que la négation de la distinction de l'en moi et du devant moi, de l'objet et du sujet n'existe plus. Par conséquent, le mystère devient métacritique et métaproblématique. D'autre part, le mystère correspond à la limite de la problématisation de l'expérience.

<sup>192</sup>Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 144-145.

<sup>193</sup>*Ibid.*, p. 169.

<sup>194</sup>Gabriel Marcel, *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, pp. 256-261.

<sup>195</sup>Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 169 et *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, p. 267.



Comme l'avoir est le lieu du problème, l'être est le lieu du mystère. Poser le problème de l'être sous-entend une chose paradoxale. Car il se dégage quelque chose de contradictoire sur les problèmes ontologiques tels que l'être est-il ? Qu'est-ce que l'être ? L'interrogation sur l'être engage celui qui questionne. La question de l'être se transforme en « Qui suis-je, moi, qui interroge sur l'être ? » ; et nous met en présence d'un mystère. En effet, ce problème empiète sur ses propres données, et se transforme en métaproblématique.

Celui qui questionne sur l'être fait partie prenante dans la question posée. Du coup il se demande : « Quelle qualité ai-je procéder à ces investigations ? » Il faut passer outre le cogito cartésien qui nous livre le sujet épistémologique. Or la question de l'être est totale et englobe la totalité de moi-même.

Au niveau du mystère, l'opposition du sujet et de l'objet n'existe plus. Le méta-problématique pense le primat de l'être par rapport à la connaissance. La connaissance est intérieure à l'être ; elle est enveloppée par l'être. N'a-t-il pas donc un mystère du connaître ? Parce que la connaissance dépend du mode de participation dont l'épistémologie ne saurait rendre compte exactement. La raison est toute simple, la participation suppose déjà cette connaissance.

En partant du monde philosophique, Marcel s'oriente inéluctablement vers la théologie sur le concept de Dieu. Quelques éléments religieux apparaissent dans cette réflexion philosophique.

Au moins Marcel enrichit le sujet avec le concept disponibilité. Notre analyse s'attarde sur les termes tels que le « mystère », le « Toi absolu », avec « lui » et « le transcendant ». D'après Marcel, Dieu est l'infini mystère de la métaphysique. Toutefois, l'infini mystère de Dieu n'est identifiable à l'infini mathématique ; cet infini mathématique peut seulement être une analogie de l'infini divin. Le mystère est dénué du sens rationnel, du secret, du pseudo-problème, encore moins de l'inconnaissable des idéalistes et des agnostiques. Il prend le sens de *μυστήριον*, non seulement le secret religieux, mais encore comme sacrement. Cette conception marcellienne du mystère de l'être épouse les contours du terme sacrement. Est-ce que cela signifie que, malgré son refus de la théologie, Marcel transgresse ses propres limites pour évoluer au moins dans une quasi-théologie ?

Sa réponse est loin d'être satisfaisante d'autant plus qu'il est évasif sur le sujet. Néanmoins, il refuse toute confusion entre les mystères qui se développent dans l'expérience humaine et les mystères révélés. Par exemple l'incarnation et la rédemption n'ont pas besoin d'une expérience pour s'expliquer. De son propre gré, il maintient d'une manière rigoureuse, la distinction entre le naturel et le surnaturel. Certes il y a des mystères naturels et des

mystères surnaturels. Est-ce pour autant que les mystères naturels appartiennent à la théologie classique ? Si tel est le cas, il devient convenable de dire que le concept de mystère rejoint le concept religieux de sacrement, *μυστήριον*. De fait, Marcel se classe parmi les penseurs religieux parce qu'il défend le caractère sacré de la vie.

Marcel est critiqué lorsqu'il assimile Dieu au toi absolu. Deux auteurs s'illustrent dans cette critique sans complaisance. Sweeney<sup>196</sup> voit une contradiction à partir du « Toi » qui s'explique par la relation à un autre ; ce qui disqualifie le prédicat Absolu ; tandis que Verneaux<sup>197</sup> s'arrête sur l'article défini « l » qui démontre une mesure d'objectivation. Or il y a une possible relation subjective du Toi absolu qu'au sens de recours. La difficulté apparaît à partir du langage utilisé. Certainement en utilisant le langage dialectique, il y a une systématisation, mais il devient difficile de parler du transcendant sans l'objectiver, quel que soit le concept, même celui de la nature invérifiable<sup>198</sup>.

En somme, il n'y a pas de critiques pertinentes face aux positions de Marcel contre l'esprit d'objectivité. Dans sa détermination à éviter les écueils de l'abstraction et de l'impersonnalisme, Marcel s'enlise dans son propre jeu. Par exemple, il veut se sauver de l'opposition dangereuse du subjectivisme en élevant son adhésion à l'expression personnelle et immédiate au niveau de l'intersubjectivité. Ainsi, à partir du seuil, il peut automatiquement philosopher. Cependant, le danger résulte de l'expérience intersubjective dictée par les émotions communes tendant à revenir à une attitude subjective. Marcel utilise donc le concept « Toi Absolu ». Rien ne saurait enfermer Dieu à l'intérieur du cercle des relations avec l'individu. Ou encore Dieu ne se limite pas à l'amour qui lui est dû. Pour sortir du dilemme, Marcel postule une distinction entre existence et objectivité. Ainsi, l'existence n'est pas un *demonstrandum*. La question de l'existence n'aborde pas complètement la question.

Avec Marcel, nous sommes allés à la découverte de Dieu à travers sa méthode qui fait la distinction entre réflexion primaire et réflexion seconde sur l'être. Il poursuit cette distinction entre problème et mystère. Si le premier est hors de moi, le second m'enveloppe totalement. Marcel propose, pour connaître Dieu, penser à l'être. Il se dégage des éléments dans la philosophie existentielle de Marcel. L'occasion est ainsi offerte de dire qu'est-ce que l'invérifiable absolu ?

---

<sup>196</sup> L. Sweeney, *Gabriel Marcel's position on God in the New scholasticism*, Vol, XLIV, N° 1, p. 121.

<sup>197</sup> R. Verneaux, *Leçons sur l'existentialisme et formes principales*, Paris, Pierre Téqui, s.d., p. 259.

<sup>198</sup> Frederick Charles Copleston, *Contemporary philosophy*, London, Burns and Oates, 1965, pp. 223-225.

## 2.4. THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE CHEZ GABRIEL MARCEL

*Les fragments philosophiques* évoquent déjà les rapports entre la foi, la liberté et la possibilité de penser la foi. Dans le *Journal Métaphysique*, nous trouvons ces mêmes apports entre la foi et l'existence de Dieu, l'épreuve de la foi, la conversion et l'histoire religieuse. Dans les ouvrages postérieurs à sa conversion, la foi chrétienne devient l'horizon eschatologique de toute expérience humaine. *Homo Viator* symbolise ces expériences chrétiennes où la pensée philosophique traite de l'errance humaine mue par l'espérance.

Malgré que la philosophie et la foi chrétienne occupent une place centrale dans la pensée marcellienne, quel rapport établir entre ces deux sphères d'une même existence ? Trois relations jalonnent ce rapport. En effet, Primo, la foi naît de l'étonnement qui introduit la réflexion philosophique. Secundo, l'objet sur laquelle la pensée philosophique se déploie est la foi. Tertio, l'exercice de la philosophie a un terminus ad quem : la foi. Ainsi, Gabriel Marcel veut guider les incroyants vers l'acte de foi.

Issu d'un milieu agnostique, Gabriel Marcel a évolué dans un milieu bien dominé par le rationalisme avec ses critères de vérification, d'universalité et d'impérialisme du savoir. La connaissance humaine se limite aux caractéristiques de la science. Dans sa croissance humaine, avec la maturité philosophique, Gabriel Marcel fait l'expérience du monde de la foi. Son entourage, constitué des croyants, s'appuie sur leur rapport au transcendant. Héritier de plusieurs siècles de chrétienté il est submergé par le Christianisme. D'ailleurs, il poursuit « *une lutte opiniâtre menée sans relâche contre l'esprit d'abstraction*<sup>199</sup>. » Il valorise l'existence concrète. Pour cela, le dialogue avec le monde de la foi chrétienne devient un impératif. Nous serions vite convaincus de la conversion de Gabriel Marcel. Mais que non ! Son attitude consiste à prendre au sérieux l'espérance religieuse des croyants chrétiens. Plus loin il réfléchit sur l'intelligibilité religieuse d'une telle démarche. Interpellé par la rationalité de la foi de ses concitoyens, Marcel tente de comprendre et de justifier philosophiquement l'expérience religieuse<sup>200</sup>. Dans le sillage de l'étude de l'acte de foi, nous aboutissons à une philosophie existentielle de la foi. À partir de l'expérience religieuse il nous faut user de la méthode réflexive pour combattre les interprétations erronées de la foi d'une part, et d'autre part, d'affirmer le jaillissement naturel de la foi.

La réflexion philosophique permet de distinguer la foi de l'opinion, du besoin, de l'évasion pour une conviction forte. Si l'opinion trouve son champ de prédilection dans l'irréflexion, la conviction conduit la foi vers un engagement de l'être de l'homme vers le Toi

<sup>199</sup> Gabriel Marcel, *Les Hommes contre l'humain*, p. 13.

<sup>200</sup> E. Gilson, *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, p. 13.

concret et existant. L'homme de foi assure un engagement existentiel humble et concret. La foi « est l'ouverture de soi vers autrui et engagement de tout son existence<sup>201</sup>. » L'homme de foi ne s'évade pas de sa situation, encore moins ne s'engage pas par contrainte. Il s'engage librement devant le mystère qui l'envahit et le dépasse. Toutefois la foi n'est pas une possession de l'homme au sens de l'avoir. Il faut « *penser que la croyance ne porte pas seulement sur l'être, qu'elle est mon être, qu'elle est vraiment le fond de ce que je suis et certes, ce sera là une interprétation beaucoup plus acceptable, beaucoup plus profonde du je crois*<sup>202</sup>. »

La théologie qui sous-entend la réflexion philosophique de Marcel vise à aider l'incroyant à trouver le chemin de « l'acte de foi » « *bref, il veut montrer à nombreux de ses contemporains du rationalisme et du positivisme que la foi est intelligible*<sup>203</sup> ». Par cette métaphysique de la foi, il purifie son engagement chrétien. Il affirme « *me purifier, c'est en dernière analyse, me rendre toujours plus perméable à cette lumière elle-même, et ceci est encore trop peu dire : c'est me rendre toujours capable de la rayonner*<sup>204</sup> ».

« La philosophie chrétienne » de Marcel encore qualifié de néo-socratisme n'est pas une philosophie chrétienne selon la terminologie d'E. Bréhier selon laquelle cette philosophie avait subi une influence directe du Christianisme. Au contraire, « *sa philosophie concrète est aimantée par la médiation de l'expérience du chrétien*<sup>205</sup> ». La pensée philosophique réfléchit sur la foi chrétienne comme une expérience concrète. Deux attitudes proscrites : premièrement une foi qui vient au secours d'une raison incomplète ; deuxièmement, une raison qui vise à rationaliser une foi émotive. Il s'agit d'une philosophie qui se noue à partir de l'expérience concrète pour se porter vers la lumière du Toi absolu. Jean Lacroix affirme à juste titre, que la philosophie de Marcel est à la fois existentielle, naturellement religieuse, et même chrétienne<sup>206</sup>.

« Le socratisme chrétien » de Marcel révèle la réflexion d'un croyant. Suscitée, soutenue par l'existence chrétienne, cette philosophie problématise la vie chrétienne et l'exercice de la réflexion philosophante. C'est bel et bien un chercheur, un chrétien qui s'engage dans l'activité philosophique de tout son être.

<sup>201</sup> Gabriel Marcel, *Mystère de l'être*, II, p. 80.

<sup>202</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'invocation*, op. cit., p. 223.

<sup>203</sup> Père Pontien. Biajila Ifumba, *L'existentialisme chez Gabriel Marcel*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 75.

<sup>204</sup> Gabriel MARCEL, *Mystère de l'être*, II, p. 130.

<sup>205</sup> Père Pontien Biajila Ifumba, op. cit., p. 76.

<sup>206</sup> J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, 1968, p. 130.

Nous aborderons la dialectique marcellienne pour clarifier le concept de Dieu ; ensuite l'hyperphénoménologie nous entrainera vers l'analyse phénoménologique du mystère de l'être ; et enfin, l'invérifiable absolu se dévoilera aussitôt.

#### 2.4.1. Marcel et l'exigence ontologique

Ni la connaissance absolue, ni l'expérience absolue ne sauraient élucider la question de Dieu. L'erreur de l'idéalisme repose sur le fait qu'il hypostasie ce qui semble être tout simplement une exigence de la pensée en croyant qu'il est possible de l'isoler et la considérer comme le produit de cet acte en tant que réalité elle-même. Dans le mystère de l'être, le premier indice relève du rôle de la participation. Il s'agit de la totale participation du sujet pensant pour arbitrer l'abstraction de l'idéalisme. Marcel reproche cette attitude idéaliste. En clair, les philosophes du savoir absolu 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 savoir. Donc le savoir absolu, comme la matière ou la vie, n'est encore qu'une abstraction, la plus haute et la plus concrète possible.

Dans « position et approches concrètes du mystère ontologique » le besoin ontologique<sup>207</sup> récapitule la principale assurance de l'être comme intuition aveuglée. C'est le principe basique de toute vraie philosophie de l'être, du discours métaphysique. L'expérience est au cœur de la réflexion métaphysique. Ainsi la dialectique de la participation et de l'intersubjectivité nous conduit au cœur de la question de l'être : Dieu. L'exigence ontologique nous permet de nous identifier et de saisir notre participation dans la transcendance de l'être. L'objectivation des preuves de l'existence de Dieu s'arrête au niveau des réflexions primaire. Le monde problématique du rationalisme se dévoile. Or il faut nous orienter vers la seconde réflexion où le théisme existentiel de Dieu épouse la description hyperphénoménologique, non pas méta-empirique, mais spirituelle. Cette spiritualité est intersubjectivité. À partir des relations intersubjectives, l'homme s'élève vers le Toi absolu

---

<sup>207</sup> Gabriel Marcel expliquait l'oubli de cette exigence, à son époque, par l'irréligion qui accompagne la modernité et qui se mue aujourd'hui en intolérance religieuse... La question de l'irréligion resurgit alors et revêt une autre signification. Elle met en jeu, en effet, l'hypothèse d'un Dieu-père, source de fraternité pour tous les êtres créés ou pour tous ceux du moins qui le reconnaissent comme leur Créateur : « *Il est aisé (...) de voir que toute fraternité implique l'idée d'un père, et qu'elle n'est pas réellement séparable d'une référence à l'Être transcendant qui nous a créés, toi et moi* ». ... De fait, l'irréligion contemporaine « *regarde la question religieuse comme à proprement parler périmée* ». Et pourtant elle ne fait pas disparaître la question elle-même : « *nous voyons bien que l'extraordinaire perfectionnement des techniques est lié à un appauvrissement de la vie intérieure. La disproportion entre l'outillage qui est mis à la disposition de l'être humain et les fins que celui-ci est appelé à réaliser paraît de plus en plus flagrante* », et c'est cette disproportion précisément qui maintient la question ouverte. La religion telle que l'entend Marcel est ce lien mystérieux qui se dérobe de toute objectivation. (Vast-Amour Dingui Adjobi, *L'espérance comme expérience ontologique chez Gabriel Marcel*, Thèse de Doctorat, Université de Rennes 1, 2017, pp. 74-75).

qui garantit ces relations humaines. Si la réflexion primaire tend à dissoudre l'unité de l'expérience, la réflexion seconde la récupère pour en faire l'expression du mystère de l'être. On qualifie cette nouvelle réflexion d'hyperphénoménologie.

#### 2.4.2. Hyperphénoménologie<sup>208</sup>

Peut-on entrevoir dans la pensée de Marcel une phénoménologie du mystère ? Qu'est-ce qui détermine l'analyse philosophique marcellienne comme une analyse « phénoménologique » ? Nous relevons six indices majeurs qui militent en faveur. Son analyse philosophique, premièrement se déploie « *au plan de la description et au plan de la description seule*<sup>209</sup> » enraciné dans le terrain de l'empirisme anti-spéculatif et anti-kantien de l'école de Brentano.

Deuxièmement, dans *Être et Avoir*, il écrit « des contenus de pensée » non pas selon la perspective psychologique, c'est-à-dire les propriétés d'une intériorité psychique, mais comme des vécus. Pour cela, il suit les analyses inaugurales de la cinquième des « Recherches logiques » de Husserl qui s'intéressent plus au sens phénoménologique du vécu ou du contenu de conscience tout en écartant la perspective Brentano de la « perspective interne ou de l'introspection psychologique<sup>210</sup>. »

Troisièmement, suivant l'orientation phénoménologique de la conscience et de ses vécus, Marcel épouse la thématique de l'intentionnalité où la conscience de quelque chose qui est autre qu'elle-même. Au niveau quatre, l'analyse phénoménologique s'oppose à l'analyse ontologique sans exclure qu'une ontologie spécifiquement phénoménologique soit écartée, c'est-à-dire nous n'identifions pas des êtres ou des types d'être a contrario, nous décrivons le sens par lequel les jugements d'existence s'articulent. Ce glissement de l'être vers le sens de l'être précise son orientation intentionnaliste de reprendre l'exergue platonicienne d'être et temps de Heidegger lorsqu'il faut répondre à « ce que nous voulons dire quand nous parlons de l'être ».

Cinquièmement, la description phénoménologique des contenus de pensée permet de dégager les implications de l'expérience : les « catégories du vécu<sup>211</sup> » considérées par Marcel comme des « existentiels » heideggériens. Au sixième palier, l'enquête phénoménologique

<sup>208</sup> Jules Farges, « L'hyperphénoménologie » et le « métaproblématique ». Remarques sur les limites de la phénoménologie dans la pensée de Gabriel Marcel », in *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, 2012-2013, pp. 23-52.

<sup>209</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être*, I, p. 52.

<sup>210</sup> 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. Elie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1961, pp. 144-158.

<sup>211</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être I*, pp. 49, 109.

récuse toute analyse strictement logique de nos expériences. Pour reprendre le penseur américain Henry Bugbee, « *la phénoménologie marcellienne est à la fois existentiel et expérientiel*<sup>212</sup>. » Gabriel Marcel évolue dans le sillage de la phénoménologie husserlienne et heideggerienne. Ses déclarations peu de temps avant sa mort le confirment :

*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 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 moi, ce qui intervenait était quelque chose de tout autre. C'est dire qu'une pensée n'exclut absolument pas d'autre. Maintenant, que je sois plus près de Heidegger que de Husserl, c'est absolument certain*<sup>213</sup>.

#### 2.4.2.1. Le recueillement<sup>214</sup>

Dans le sillage de la philosophie critique et réflexive, Marcel se rapproche de Heidegger avec une réflexion herméneutique comme auto-compréhension existentielle du Dasein d'une part, et d'autre part de Husserl pour qui la description phénoménologique « *se meut intégralement dans des actes de la réflexion*<sup>215</sup>. » Marcel reconnaît que la philosophie a sa nature réflexive ; mais toute réflexion n'est pas philosophique. À partir de la première réflexion de nature objectivante et abstractive, il faut arriver à la seconde réflexion qui éclaire le sens concret de nos expériences par une « désabstraction ».

Marcel et Husserl se supportent sur le mode d'une proximité d'esprit tant dans le rapport entre la philosophie et l'expérience concrète ou la vie que sur celui qui exerce cette philosophie. La réflexion seconde « redescend de la pensée à la vie après s'être élevée de la vie à la pensée et répond ainsi à un type d'exigence, que Marcel nomme l'« *exigence de transcendance* »<sup>216</sup>. C'est un travail de « forage » qui oblige à « *creuser en quelque sorte sous l'expérience, mais sans perdre le contact avec elle*<sup>217</sup>. » Cette opération réflexive est un « détachement », un « dégagement » réels de l'expérience. Il veut se détacher de l'esprit d'abstraction.

<sup>212</sup> P. Ricœur, « Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel » in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, pp. 49-67, ici p. 64.

<sup>213</sup> Présence de Gabriel Marcel, Gabriel Marcel et la phénoménologie, pp. 31-32.

<sup>214</sup> Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 211.

<sup>215</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, tome premier : Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. Fr. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 77, p. 247.

<sup>216</sup> Gabriel Marcel, *Présence de Gabriel Marcel*, 1999, p. 36.

<sup>217</sup> Gabriel Marcel, *Essai de Philosophie concrète*, Paris, NRF/Gallimard, 1967, p. 29. « L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique ».

L'exigence de transcendance coïncide avec « *l'aspiration vers un mode d'expérience de plus en plus pur*<sup>218</sup> ». La restitution de la teneur concrète de nos expériences et le sens que le monde a pour nous dans la vie concrète constituent la phénoménologie de Husserl. Il y a donc une convergence entre la redécouverte du monde de la vie chez Husserl et la restauration réflexive du sens existentiel du « monde de l'expérience courante » chez Gabriel Marcel. Certes l'existentialité ne constituait pas un thème central à la phénoménologie de Husserl, mais néanmoins les deux philosophes s'appuyaient sur la réflexion pourvue d'une signification existentielle fondamentale. La réflexion seconde est une réflexion « à la seconde puissance » qui remet en question la vie dans laquelle l'humain s'enracine. Celui qui réfléchit s'interroge sur lui-même et critique le sens de sa vie. Marcel la qualifie de recueillement.

Le recueillement, ce changement de « niveau de la vie », est la conversion religieuse la plus radicale. En ouvrant le champ de la description phénoménologique, Husserl assigne à la réflexion une « auto-méditation », une « auto-réflexion ». C'est « *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*<sup>219</sup>. » Reprenons les propos de Husserl :

*ce qui donne la possibilité d'une telle médiation 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-médiation 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 médiation existentielle de soi-même existenziale Selbstbesinnung, (est une) activité critique de haut niveau, dans laquelle tout acte et tout acquis de mon ego dévoile de manière critique ce qu'il a de bas et d'élevé, de bon et de mauvais<sup>220</sup>.*

Ces éléments descriptifs rejoignent la réflexion seconde de Gabriel Marcel. Il se focalise sur la personne comme unité existentielle concrète en lien avec l'évaluation éthique de son existence et la question de sens de son avenir.

En outre, une position similaire à celle d'Husserl est remarquée lorsque la réflexion devient une véritable conversion. En clair, l'attitude phénoménologique cherche « à produire tout d'abord un changement personnel complet qui serait à comparer en première analyse

<sup>218</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être*, I, p. 64.

<sup>219</sup> Gabriel Marcel, *Présence de Gabriel Marcel*, 1999, p. 41.

<sup>220</sup> E. Husserl, *La crise des sciences européennes, Appendice XXIV*, trad., op. cit., pp. 538-540.



avec une conversion religieuse ». C'est une métamorphose existentielle : *esistenziale wandlung*. Il serait donc erroné de dire que la thématique phénoménologique de l'existence commence avec *Sein und Zeit*.

La philosophie marcellienne est la restitution descriptive du sens de l'expérience concrète. Peut-elle s'identifier à la philosophie phénoménologique ? Aucunement. La réflexion seconde répond à l'exigence ontologique par-delà la réalité du donné. Ainsi, elle n'épouse pas les contours de l'expérience phénoménologique. Parce que c'est le champ de la donation phénoménale qui restreint le champ de la description phénoménologique. La connexion entre le donné et le problématique fait appel à une autre connexion non objectivable selon Marcel. Dans la réflexion primaire, les problèmes sont relatifs à la domination intellectuelle ou technique des objets ; tandis que la réflexion seconde outrepassé l'objectivation parce que le philosophe qui fonde l'objectivation, ne peut pas être objectivable. Il se découvre participant à cette réflexion. Nous embrassons le rayon du méta-problématique où se vit la rupture de la continuité de l'expérience engendrée par la problématique.

La réflexion seconde devient une « opacification » de ce qui paraissait transparent pour la réflexion primaire objectivante et abstraite. Il définit sa philosophie concrète : elle « *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..., mais d'un mystère radical...* »<sup>221</sup>. » Il arrive à conclure que ce mystère de l'être est fondamentalement le mystère de la présence de ce qui me précède et à quoi je participe. Si je me mets en présence de la présence, je surpasse le donné pour le donnant au travers d'une inflexion. Donc il faut recentrer le mystère de la présence dans le contexte de la « métaphysique de la présence ». La présence ne se donne pas. Elle se dévoile négativement comme indubitabilité ontologique ou existentielle. Au-delà de la description phénoménologique positive, Marcel utilise les caractéristiques négatives telles que la réalité incirconsrite, incirconscribable, incaractérisable et impossédable.<sup>222</sup>

Considéré comme indescriptible, l'être est reconnu ou salué. Il échappe au donné pour la prendre sous la forme de l'espérance. Par conséquent, Marcel s'ouvre, par la réflexion seconde, à un registre non phénoménologique. Son ontologie n'est pas phénoménologique.

---

<sup>221</sup> Gabriel Marcel, *Essai de Philosophie concrète*, Paris, NFR/Gallimard, 1967, p. 39 et p. 103. « L'être incarné... »

<sup>222</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 120-121.

Elle s'identifie à l'appréhension du mystère ontologique<sup>223</sup>. Pour s'ouvrir au mystère ontologique, la réflexion seconde opère une « réflexion hyperphénoménologique », c'est à la métaphysique elle-même.<sup>224</sup> Le contexte relève d'une analyse concrète où la signification existentielle met en jeu le suicide et sa différence le sacrifice. Selon l'analyse phénoménologique, le premier est de l'ordre du refus ; tandis que le second rejoint l'adhésion sur une perspective de vie éternelle soutenue par la croyance.

La réflexion hyperphénoménologique entrevoit le sacrifice de l'incroyant comme une adhésion à une vie éternelle quoiqu'il nie dans son incroyance. Nous entrons « dans la zone métaproblématique » précédée par l'analyse phénoménologique. Marcel maximise la phénoménologie en l'exploitant pour la dépasser. Avec la phénoménologie, la réflexion seconde s'ouvre au mystère de la présence ontologique. Nous nous situons à la jointure du donné (objectivement problématisable) et du donnant (mystérieusement présent). Sa méthodologie épouse les contours de l'approche concrète de l'être par voie descriptive du mystère ontologique. La phénoménologie marcellienne est une phénoménologie pour le mystère, aimantée par le mystère.

Pour Marcel, la récollection est indispensable ; à travers elle, notre réflexion philosophique progresse naturellement. Cette réflexion intérieure est une valeur capable d'appréhender le mystère ontologique. Marcel l'affirme évidemment : « *Je suis convaincu pour ma part qu'il n'y a pas d'ontologie possible, c'est-à-dire d'appréhension du mystère ontologique à quelque degré que ce soit, que pour un être capable de se recueillir*<sup>225</sup>. » Poursuivant son analyse, il considère la contemplation comme un moyen de salut efficace. La réflexion seconde, comme la contemplation, est notre seul recours. Toutefois, elle passe par la disponibilité de la personne, son ouverture à la médiation d'autrui.

*Il faut ajouter que cette vertu propre à la réflexion ne peut guère se manifester que grâce à la médiation d'autrui. Mais cette médiation est essentiellement spirituelle ; elle est offerte, ou elle se propose à nous, mais nous avons toujours à la reconnaître et à l'accueillir, il nous reste toujours possible de la refuser*<sup>226</sup>.

Le recueillement implique doublement la prise de soi et la détente « en présence de<sup>227</sup> ». Pour Marcel, cela veut certainement dire « en présence de Dieu ». Il est caractéristique chez lui que la phrase reste inachevée. Mais son ontologie conduit vers Dieu.

<sup>223</sup> Gabriel Marcel, *L'Homme problématique*, p. 218.

<sup>224</sup> Gabriel Marcel, *Ébauche d'une philosophie concrète*, pp. 117-118.

<sup>225</sup> Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*, Paris, Aubier, 1951, p. 63.

<sup>226</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'Être I : Réflexion et Mystère*, Paris, Aubier, 1951, pp. 184-185.

<sup>227</sup> Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du Mystères Ontologiques*, p.63

À ce stade, Marcel et Augustin aboutissent à une même conclusion selon laquelle l'identification de Dieu à l'être, dans sa forme verbale, est compatible en théologie. Toutefois, cette identification de la présence de Dieu se dissocie de la subjectivité dans le contexte de l'idéalisme allemand basé sur l'objectivité.

Marcel utilise plus le concept de recueillement que la prière pour rester dans le contexte pur de la philosophie. Le recueillement est possible même à ceux qui ne croient pas. À l'image des saints, une telle personne doit garder le silence à l'intérieur de lui-même pour être attentif à l'être, et participer à l'être. Par exemple, dans la *Fin des temps*, Mélanie, sans être religieuse, a de la compassion pour un expatrié hongrois, Sandor. Elle lui dit : « *Comme tu souffres ! Laisse-moi te tenir la main. Et restons quelques minutes sans parler. J'ai remarqué, même si l'on ne prie pas, on est autrement lorsqu'on a fait le silence en soi*<sup>228</sup>. »

Le silence, au cœur de la prière ou de la contemplation, l'est aussi pour la réflexion philosophique ou la musique. À travers la contemplation, l'âme vit la communion avec Dieu. Malgré sa répugnance ou sa méfiance à l'égard des termes religieux ou théologiques, Marcel ne peut s'en passer d'utiliser les concepts : âme, grâce, charité, foi et espérance. Il veut néanmoins rester dans la sphère philosophique : « *Mais c'est de façon délibérée que je me suis maintenu ici en-deçà d'une enceinte que le philosophe en tant que tel ne peut que difficilement franchir*<sup>229</sup> ».

#### 2.4.2.2. La présence

La présence sous-tend la communion d'amour entre les personnes, entre les êtres, dans les relations interpersonnelles. Dans cette perspective, nous regardons Dieu comme un Toi et non comme lui. La présence garantit la validité de l'intersubjectivité, et surtout dans l'espérance en Dieu qui est le Toi Absolu. Selon la phénoménologie existentielle, la connaissance de la réalité dépend de l'expérience de la présence. L'hyperphénoménologie permet de voir dans la relation avec l'autre, non pas un objet, mais comme un autre moi. Les essences ne sont pas synonymes d'objets. Elles deviennent « présences éclairantes » pour moi dans ma relation avec la présence absolue, source de tous les êtres. Marcel s'explique :

*Quand je dis qu'un être m'est donné comme présence ou comme être (cela revient au même, car il n'est pas un être pour moi s'il n'est une présence), cela signifie que je ne peux pas le traiter comme s'il était simplement posé devant moi ; entre lui et moi se noue une relation qui en un certain sens déborde la conscience que je suis*

<sup>228</sup> Gabriel Marcel, SDI, p. 290.

<sup>229</sup> Gabriel Marcel, *Présence et Immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 193.

*susceptible d'en prendre ; il n'est plus seulement devant moi, il est aussi en moi ; ou plus exactement ces catégories sont surmontées, elles n'ont plus de sens*<sup>230</sup>.

La présence des autres à moi s'achève par la reconnaissance mutuelle dans la réponse à un appel non articulé : l'invocation. Ainsi, il bat en brèche la forme d'objectivation où l'autre porte la marque du lui, pour devenir désormais un Toi. En cela, il se rapproche de Buber. Très critique envers le dualisme cartésien, il soutient que l'amour, mû par la fidélité, est la force motivante de la réciprocité dans la présence. Lorsque nous pensons à Dieu, nous invoquons l'appel et la réponse pour penser notre condition humaine. Ceci nous plonge dans la circularité des concepts : grâce, liberté et disponibilité. William James, dans son livre *The will to believe*<sup>231</sup>, appelle une « vie, force, et l'option mentionnée » (*life, forced, and momentous option*). Loin donc de la pensée de Pascal pour qui « Qu'est-ce que tu perds si tu ne crois pas ceci ? » (dans le contexte du besoin ontologique). Marcel ne force personne à croire. Au cœur de la prière, j'invoque Dieu comme un Toi Absolu dans ma relation dyadique. Ce Toi Absolu devient notre seul Recours. En toute humilité, la reconnaissance et la connaissance du Toi Absolu embrasse la dimension de la foi en Dieu. Toutefois, il y a possibilité de refuser à partir de notre liberté :

*au départ de toute création, visible ou non, on découvre la même présence, et, ajouterai-je, la même sommation de l'Être à l'âme qu'il investit, mais aussi l'acte, identique en ses spécifications infinies, par lequel l'âme rend témoignage à cette même présence qu'il lui est au reste donné de pouvoir récuser, c'est-à-dire annuler, dans la mesure même ou elle est âme, c'est-à-dire liberté*<sup>232</sup>.

Une invocation libre m'ouvre à l'absolu Toi. Loin d'imposer une croyance personnelle à tous, notre prière s'adresse à Dieu avec les racines de foi, d'espérance et d'amour. L'expression croyante apparaît pour épouser les contours d'un humanisme non agnostique.

*Qui suis-je ? Toi seul en vérité me connais et me juges ; douter de toi, ce n'est pas me libérer, c'est m'anéantir. Mais ce serait douter de toi, bien plus, ce serait te nier que de regarder ta réalité comme sujette à problème ; puisque ces problèmes ne sont que par moi et pour moi qui les pose, et qu'ici c'est moi-même qui suis mis en question dans l'acte sans retour par lequel je m'efface et me soumets*<sup>233</sup>.

La foi en Dieu présuppose l'affirmation de la transcendance divine. Comme « l'esprit pose Dieu comme le posant », toute relation avec Dieu repose sur la relation entre deux êtres

<sup>230</sup> Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 81.

<sup>231</sup> New York, Longman Green, 1909, pp. 3-4.

<sup>232</sup> Gabriel Marcel, *Ébauche d'une philosophie concrète*, p. 19.

<sup>233</sup> Gabriel Marcel, *Ébauche d'une philosophie concrète*, pp. 217-218.

aimés. En plus cette relation rend aussi l'homme transcendant : « *c'est bien tant que l'être aimé est pensé comme participant à Dieu qu'il est placé dans cet ordre transcendant par rapport à tout jugement, qu'il est conçu comme valeur absolue*<sup>234</sup>. » Ceci corrobore le texte scripturaire selon lequel le royaume de Dieu est en moi. Et ce moi est en Dieu seul. Pour le dire clairement, Arnaud Chartrain l'exprime à sa manière : « *Je n'éprouve pas le besoin de donner un nom à mon ... partenaire ; je sais seulement que c'est une présence... pas une présence humaine... quelqu'un dont je ne peux pas parler, mais pour qui Je suis toi*<sup>235</sup> ».

Dans la prière au Toi absolu, j'invoque Dieu comme mon Principe, ma fin et mon Recours unique. Aucune idée personnelle telle que « si tu me donnes cette faveur, je ferai telle chose pour toi » ou pire « si tu veux que je fasse ceci pour toi, tu dois me donner (faire) cette faveur ». Chaque prière doit sous-tendre l'amour et une humble confiance. Marcel propose une prière existentielle :

*Je te demande de te révéler à moi, de te rendre présent à moi, en sorte qu'il me soit possible de me consacrer à toi en reconnaissance de cause- alors que dans ma situation présente, je ne puis t'apercevoir à travers les nuées d'incertitude qui m'enveloppent. Je ne prétends d'ailleurs pas que tu doives attacher pour toi-même un prix quelconque à cette consécration qui ne peut rien ajouter à ce que tu es ; mais si tu m'aimes, si tu me regardes comme ton fils, il me semble que tu dois vouloir, non certes pour toi, mais pour moi-même, que je te reconnaisse et que je te serve, puisque s'il ne m'est pas donné de te reconnaître et de te servir, je suis voué à la perdition.*<sup>236</sup>

Au-delà de la présence de Dieu, l'intuition apparaît dans sa structure dialectique. Mais nous découvrons la signification de la présence de Dieu au cœur de la rencontre intersubjective. Objectivement, la précondition pour accepter un appel réside dans l'existence au préalable d'une situation favorable de communication. Cette rencontre portera du fruit si nous développons une attitude de disponibilité, elle-même résultante de notre liberté de choisir ou de refuser.

À partir de nos relations interpersonnelles humaines, il faut considérer les relations interpersonnelles entre l'homme et Dieu là où les dimensions naturelles et supranaturelles subsistent de façon compatible. La présence humaine se transcende en présence absolue. Atteindre Dieu passe par la présence de la grâce. Dans le langage analogique, « l'afflux d'être » signifie le partage de la vie avec Dieu. À travers la révélation, l'identification de Dieu nous est clairement donnée « Je suis qui je suis ». Donc Dieu est l'être transcendant. Marcel

<sup>234</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 66.

<sup>235</sup> Gabriel Marcel, *Les cœurs avides*, Paris, La Table ronde, 1952, p. 149.

<sup>236</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 152.

rejoint Saint Augustin qui déclare que Dieu est. Marcel s'emploie à fonder cette présence analogique de Dieu à la fois dans les Écritures et sa compréhension propre. En effet, Marcel prône un soubassement de la foi dans cette présence de Dieu en nous, même si nous ne sommes pas croyants.

Une remarque importante a toujours été formulée contre Marcel le jugeant d'antirationaliste. Elle n'est pas juste. Il veut joindre la connaissance à l'expérience en s'appuyant sur la révélation ontologique. Sa dialectique du besoin ontologique tourne autour de trinôme : grâce-liberté-disponibilité qui donne lieu à une doctrine élitiste. Marcel voulait sortir de l'ancienne rationalité qui cantonnait l'homme dans l'abstraction pour l'ouvrir au poids ontologique de l'expérience. Il appert qu'il s'attarde plus aux descriptions phénoménologiques et analyses linguistiques qu'aux explications rationnelles. Ceci l'a conduit vers une position extrême. En cela il suivait l'axiome de René Lesenne pour qui la philosophie est description de l'expérience.

Sa position opposée aux preuves thomistes de l'existence de Dieu se justifie dans le contexte exclusif de briser l'idéalisme. L'expérience ontologique résulte de son contact avec l'existentialisme thomiste dans le sillage d'une interprétation moderne comme Jacques Maritain et William E. Carlo. Même situé dans-le-monde, l'humain peut rencontrer Dieu, pour récuser l'existentialisme heideggérien favorable à l'homme dans un monde-sans-Dieu. Ne sommes-nous pas conduit vers un mysticisme béat ? Là il rejoint Saint Thomas pour qui tout être connaît implicitement Dieu dans tout ce qu'il connaît<sup>237</sup>. La restauration de la dimension spirituelle dans la connaissance de Dieu s'accroît dans la réflexion seconde. Si certains esprits ont besoin d'une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu ; par contre d'autres non. Ceux-ci s'appuient sur l'expérience concrète pour atteindre Dieu.

Pour défendre le thomisme, Roger Troisfontaines s'explique avec des éléments de la pensée de Marcel. Pour s'en convaincre il pense que les doctrines comme le thomisme distinguent parfaitement, grâce à l'analogie, l'objet empirique, représenté en sa forme propre et connu en lui-même, et l'objet transcendant simplement signifié en tout acte de raison, et donc objectivé en ce sens dans l'argument. Il faut donc conclure que Dieu n'est pas atteint en lui-même et rien ne nous autorise à le traiter comme un objet quelconque.

En définitive, le rationalisme et l'idéalisme impersonnel ne peuvent pas suffisamment garantir la connaissance de Dieu. Il s'agissait plus de l'épistémologie que de l'ontologie. Il nous faut donc dépasser cette épistémologie pour évoluer dans la sphère de l'ontologie. Son

---

<sup>237</sup> *Quaestiones disputatae*, Tome 3, *De Veritate*, q. XXII, a.2, ad 1m.

réalisme valorise la compatibilité et de l'épistémologie et de l'ontologie dans le vaste champ de l'épistémologie personaliste. La communication permet de correspondre l'éternité et l'expérience personnelle. Il faut écarter le subjectivisme parce que la prééminence est donnée à la communication comme base de l'expérience personnelle. La connaissance est universelle. Ainsi elle devient authentique au sens hétérocentrique et non au sens égocentrique. Nous entrons dans le champ de la communion ontologique du Je et du Tu. L'étude phénoménologique des relations interpersonnelles nous conduit inéluctablement vers l'approche hyperphénoménologique de la réalité divine comme Toi Absolu. Pour expliciter, Marcel crée donc le concept d'invérifiable absolu.

### 2.4.3. L'existence de l'invérifiable absolu

Pour affirmer Dieu, il nous faut user de l'épistémologie personaliste dialectique, afin de maintenir l'absolue transcendance de Dieu. Nous voyons s'élever donc les bases d'une théologie négative aux racines plotiniennes. Dieu devient l'Indéterminé, le tout Autre. Par une espèce de retournement, l'argument ontologique passe pour se muer en théologie négative<sup>238</sup>. L'existence divine ne s'applique pas à Dieu, ni l'essence divine. Car Dieu n'existe pas et n'a pas de nature. D'ailleurs, Dieu transcende toute expérience, toute existence et même toute vérité. En clair, Dieu se place au-dessus de tout lien causal, de tout jugement de vérité ou d'erreur, de toute implication existentielle<sup>239</sup>. Comme le jugement porte sur l'essence et que Dieu n'est pas une essence, il appert que Dieu ne doit pas être jugé.

Dieu est affirmé par la foi. Car il surpasse la pensée rationnelle, c'est-à-dire les catégories du savoir qui tentent de l'objectiver. La foi échappe donc à une quelconque qualification ; de même, elle est négation de tous les dualismes de la pensée rationnelle. Ces dualismes résultent de la pensée qui les pose. Mais ils n'ont aucune valeur ontologique. Parce que le niveau supérieur de notre intelligibilité la surmonte aussitôt. Il s'agit de la foi qui affirme l'unité du moi empirique et le moi pensant, de la matière et de la forme, de Dieu et du monde. La dualité sujet-objet tombe. Entre le croyant et Dieu, une relation se tisse, fondée sur la foi.

Dieu ne s'offre pas à l'homme comme un objet. Cette relation n'est pas de type causal. La foi ne place pas Dieu comme objet, encore moins le moi comme sujet. Gabriel Marcel est clair là-dessus : « *De même que la relation objective entre la foi et Dieu ne peut être acceptée, de même il faut prendre garde à l'insuffisance et même à l'irréalité du rapport de sujet à*

<sup>238</sup>Jean Wahl, *Le Journal Métaphysique de Gabriel Marcel* dans *Vers le Concret*, Paris, Vrin, 1932, p. 229.

<sup>239</sup>Pietro Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, p. 24.

*l'acte pour ce qui est du rôle du moi dans la foi*<sup>240</sup> ». Le sujet de la foi s'exprime lorsque le sujet devient sujet par l'acte de la foi. Le lien entre Dieu et le croyant, mystère fondamental de la religion chrétienne, se décline en termes de participation par notre auteur. Avec Plotin, il reconnaît le lien mystérieux et spirituel qui unit le croyant à Dieu<sup>241</sup>. Il soutient :

*Je crois qu'il faut reconnaître ce qui est absolument vrai chez Plotin ; l'idée que Dieu n'est véritablement pour nous qu'en tant que nous participons à lui. Seulement il importe de transposer dans l'ordre de l'esprit, dans l'ordre subjectif, tout ce qui subsiste chez Plotin d'émanatisme objectif*<sup>242</sup>.

Pour Wahl, le concept de participation est pris d'abord dans un sens où la prendrait un néo-platonicien qui l'appliquerait particulièrement dans le domaine de la vie esthétique et de la vie religieuse, et qui, par elle, représenterait moins la transcendance des idées, moins même l'immanence des idées en nous, que l'immanence d'une partie de nous-mêmes, du centre de nous-mêmes dans l'idée. « *Croire, c'est se sentir comme étant en un certain sens à l'intérieur de la divinité*<sup>243</sup> ». La pensée se transforme en esprit par la foi, elle devient sujet voulu et créé par la participation à Dieu. La foi innove entre le croyant et Dieu une relation au-delà des critères de vérifiabilité objective de la raison. Entre la liberté humaine et la liberté divine, la foi aboutit à un invérifiable absolu : Dieu.

En même temps que l'homme confesse Dieu comme Ineffable<sup>244</sup>, il le nomme pour en faire ainsi une catégorie théologique. N'est-ce pas une gageure de prétendre dire l'ineffable ? Alléguer l'indicibilité de Dieu conduit à ne rien dire, et du même coup, nier la discursivité du discours religieux. Peut-on conclure que Dieu est taciturne et préconiser un apophatisme stérile ? En effet, tout se passe comme si une telle théologie négative était « méontologie », nihilisme athée, incapable d'analogie. Dieu tabou, toute attitude propositionnelle de foi conduirait à une fabulation absurde ou encore un « *langage de folie*<sup>245</sup> ». Donc la théologie négative est victime de sa négativité et se trouve en flagrant délit de rétorsion logique. Au moment où elle nie toute prédication de Dieu elle attribue à ce dernier, le prédicat de ce qu'il n'est pas, à l'exemple de Saint thomas d'Aquin. Par conséquent il y a confusion. En conclusion, il devient impossible de penser Dieu.

<sup>240</sup>Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 41.

<sup>241</sup>Pierre Colin, « Existentialisme chrétien », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, pp. 42-43.

<sup>242</sup>Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 36.

<sup>243</sup>Wahl, *op. cit.*, p. 228.

<sup>244</sup> Nous avons puisé dans la plaquette de : Antoine Tine, *La Parole paradoxale : Dire Dieu*, Dakar, Centre St. Augustin, N°5, 1998-1999.

<sup>245</sup>Vumbi Yoka Mudimbe, *L'autre face du Royaume. Une introduction à la Critique des langages en folie*, Lausanne, L'Age d'homme, 1973, 154 p.



La vérité de toute théologie négative est l'athéisme. Elle détruit ce que peut avoir de mysticiste dans la théologie négative, celle-là que défendait le Pseudo-Denys : « L'inconnaissance ténébreuse plus lumineuse que le soleil ». Malgré qu'elle soit ambiguë, la théologie négative ne saurait être taxée d'obscurantiste. La « nuit de Dieu » est le champ d'épreuve : « *l'oiseau de Minerve de la théologie, pour reprendre Hegel, ne prend son vol que dans la pénombre de Dieu, à l'ombre de sa lumière*<sup>246</sup> ».

L'analogie dit Dieu sous le mode de ne pas le posséder en le suggérant par des figures telles que la métaphore et le symbole<sup>247</sup>. Elle échappe à l'idolâtrie et au positivisme théologique en respectant la distance divine. En parlant de théologie négative, il n'y a pas interdiction absolue de dire Dieu : l'indicible n'est pas néant pur. Loin de mourir dans la grisaille de nos mots et dans le carcan de nos idées courtes, ce signe élève au sens d'une hauteur métaphysique. Cette analogie est la trace d'une absence, signe en creux d'une présence insaisissable, mémoire d'un passage fugitif. Il s'agit donc de l'échec de toute emprise emphatique d'une théologie fanatique et hégémonique. Peut-on dire que la théologie négative est le « degré zéro » de la théologie ?

L'ineffabilité de Dieu ne signifie pas mutisme absolu, mais non-dit. Parce que l'homme peut se taire, il peut parler authentiquement sans rabâcher : « le silence est d'or, la parole est d'argent. » Le prix de la parole se jauge à l'aune du silence, lequel dit l'incapacité logique d'annexer Dieu. Comme Dieu se manifeste dans la facture des événements et se confesse en mode optatif et opératif dans la parole qui le reconnaît : « *Credo, quia non absurdum*<sup>248</sup> ». Nous sommes au cœur de la foi. Elle ne guérit pas du paradoxe de dire Dieu, bien au contraire. L'altérité de Dieu surpasse la foi, aussi fervente et éprouvée qu'elle soit.

Dieu est invoqué, envisagé dans son essence autre, absolument original. Ni monade « sans porte ni fenêtre » selon Leibniz, ni extériorité absolue ; le Dieu de la foi accède comme une Parole d'ailleurs au sein de l'identité du soi discursif. Parler de Dieu revient de ne pas l'isoler dans un ciel indifférent à la terre. Donc le discours sur Dieu échappe à l'inconsistance du mensonge, de la supercherie et la fiction du surnaturel. Est-ce que la foi n'est pas accueil de la transcendance divine, recueillement devant son mystère ? Laissons Dieu être Dieu en le suggérant. Telle ne pourrait-elle pas être la tâche d'une « narrative et évocative, voire poétique » théologie ?

<sup>246</sup> Antoine Tine, *La Parole paradoxale : Dire Dieu*, Dakar, Centre St Augustin, N°5, 1998-1999, p. 14.

<sup>247</sup> J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977, p. 183.

<sup>248</sup> Jean Ladrière, *L'articulation du sens*, pp. 227-230. Cf. Jean-Pierre Sonnet, *La Parole consacrée, théorie des actes de langage, linguistique de l'énonciation et parole de la foi*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1984.

Ces « théologies positives », à la fois rigoureuses, rejettent le sens des mythes et des utopies religieuses. « La poétique », au sens de « *poïesis* », est l'un des langages authentiques pour dire la transcendance. Elle est puissance de suggestion du sens du monde et de Dieu. La poétique religieuse doit être nomination qui « donne à penser » selon Paul Ricœur, à Dieu, à sa différence originale. Loin donc de la nostalgie romantique du paradis perdu et de la fabulation métaphysique, mais simple salutation de l'essence indicible de Dieu afin de suivre sa trace inimitable et irrépétable. Le dire poétique refuse l'immédiateté théologique, rejette la logorrhée religieuse ratiocinante et vaguement pieuse. C'est l'évocation inquiète d'un Dieu inédit avec des mots gratuits, des images et des mythes curieux de transcendance. En somme, la poétique balbutie devant l'Autre théologique : l'insondable profondeur divine.

En tant que refus du formalisme logocentrique, la poétique est mythe au sens poétisant pour raconter, sous forme imaginaire l'histoire des origines. Donc le langage sur Dieu prend des allures d'un « *mythe sans mythologie*<sup>249</sup> », sans onirisme béat – une théologie sans veau d'or- mais d'une anthropologie sauvée de la névrose spirituelle. Néanmoins ce dire mythique doit garder la mémoire du « *sacré primordial*<sup>250</sup> » qu'est Dieu, espérance de l'homme. Dans cette espérance, on invoque Dieu comme « principe et fondement de l'existence humaine en attente de libération ». Pour se comprendre, l'homme dit Dieu. Dieu pro-pose sans pour autant que l'homme se dispose à le chercher et à la proclamer. Raison pour laquelle Dieu serait une invention superstitieuse. Parce que la quête de Dieu est une « *quête herméneutique*<sup>251</sup> ». Dieu transcendant est l'espérance du salut et le discours religieux devient une interprétation du cela à partir de l'immanence de l'existence humaine aux prises avec la finitude. Paul Ricœur le reconnaît d'ailleurs : « Nous ne pouvons croire qu'en interprétant ».

### Conclusion partielle

La philosophie existentielle de Marcel nous a permis de suivre sa dialectique centrée sur la réflexion seconde où le besoin ontologique épouse la description hyperphénoménologique de l'être. Dieu est affirmé par la foi qui met en avant la présence, le recueillement et même la prière pour penser à l'être. Même les catégories du langage n'épuisent pas le contenu de l'invérifiable absolu. La quête de Dieu est perpétuelle. Dans

---

<sup>249</sup>Jean Greisch, *La Parole heureuse, Martin Heidegger entre les mots les choses*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 381.

<sup>250</sup>Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1983, 2<sup>e</sup> édition, p. 88.

<sup>251</sup>Claude Greffe, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, (« CogitatioFidéli »), Paris, Cerf, 1983 ; David Tracy, *L'herméneutique de la désignation de Dieu*, in *Interpréter. Hommage amical à Claude Greffe*, Paris, Cerf, 1992, pp. 49-66.

l'espérance, même marquée par l'immanence, l'homme s'élève vers la transcendance. Sa finitude atteint l'infinitude par le canal de la présence et du recueillement.

En définitive, l'affirmation de Dieu comme invérifiable absolu doit se justifier pour Marcel. En posant la question fondamentale de l'existence de Dieu, il nous dévoile les caractéristiques de sa philosophie existentielle. Il exclut d'emblée l'objectivité dans sa démarche existentielle parce qu'elle traite Dieu comme un objet. Par contre, il propose la réflexion seconde capable de traiter Dieu comme un mystère. La mort de Dieu, loin d'être un triomphalisme béat du surhomme comme le prétendait Nietzsche, traduirait l'agonie de l'homme. Il développe un rapport intrinsèque entre l'incarnation et la transcendance. L'existence divine trouve son achèvement dans l'être incarné, singulièrement en Jésus qui nous fait découvrir le Dieu révélé et caché.

Cette découverte de Dieu résulte de la méthode marcellienne où la réflexion seconde porte sur le mystère de l'être. Marcel précise bien que la réflexion primaire étudie les objets comme dans les sciences. Il faut mettre une différence nette entre l'existence et l'objectivité. Les éléments religieux tels que la présence, le recueillement et la prière apparaissent dans sa philosophie existentielle où l'invérifiable absolu trouve son importance dans l'exigence ontologique. À partir d'une dialectique soutenue par la réflexion seconde sur le mystère de l'être, l'hyperphénoménologie affirme l'être comme cet absolu invérifiable. La théologie négative n'épuise pas le concept d'invérifiable absolu parce qu'il y a dans l'être fini, le désir de l'infini. La communion ontologique évoque déjà ce passage de l'immanence à la transcendance. L'ontologie concrète nous oriente vers l'itinéraire de l'invérifiable absolu.

## **CHAPITRE 3 :**

### **LA PROBLÉMATIQUE DE L'INVÉRIFIABLE ABSOLU DANS L'ONTOLOGIE CONCRÈTE GABRIEL MARCEL**

Les réalités spirituelles sont au nombre de trois : l'unité du moi et de son corps, l'unité du moi et son univers, et l'unité du moi et de l'absolu. Elles nous ouvrent la voie vers le Toi absolu posé et adoré lorsqu'on articule la grâce et la liberté dans la participation créatrice à l'être et à la foi concrète en la transcendance. La communauté première et la communion intersubjective sont des approches concrètes du mystère dont la dialectique nous entraîne directement vers le recours absolu dans l'humilité de la prière et la vérité de l'adoration.

En tentant de réfléchir sur l'absolu, le philosophe fait l'expérience de l'exigence d'être qui jaillit de son cœur pour aspirer à l'inconditionnel et à la plénitude. Comme le « tu » humain demeure une créature finie, malgré sa collaboration à la personnalisation du « je », il ne parvient pas à combler parfaitement le hiatus qu'il y a entre le « moi » et le « cosmos », entre le « moi » et l'« humanité ». Dans la présence du « nous », le « je » et le « tu » aboutissent à une communauté universelle, excédant les possibilités d'intelligences et des libertés présentes. De quelle manière peut-on fonder leur pérennité dans la participation créatrice et la foi concrète fondée sur le « Toi absolu » ?

Comme le passage de la communion intersubjective au recours absolu appelle l'itinéraire de l'existence à l'être, le moment de l'ouverture au Toi absolu et l'invocation du Toi absolu exige la participation. Cette participation se réalise dans la plénitude de foi où l'union au Toi absolu et l'adoration du Toi absolu se déploient de façon harmonieuse et effective.

L'union à Dieu engendre concomitamment l'unité du moi à son corps et l'unité du moi aux autres. Par cette union à Dieu, l'homme accède à l'être. Le rapport à Dieu et la position de la transcendance divine pose le concept d'individualité. Dans l'ordre empirique, il existe une fidélité réels envers un toi qui aboutit à l'affirmation ontologique proprement dite. Ma conscience doit se fixer sur Dieu lui-même et non sur les idoles, images dégradées de Dieu auxquelles je me suis attaché.

Dans l'union à Dieu, notre engagement et notre fidélité ne créent pas Dieu ; mais de susciter le lien qui m'unit à Lui. L'exigence centrale demande à l'homme de reconnaître sa

dépendance filiale envers Dieu qui seul est et par qui nous sommes. Notre rapport à Dieu constitue l'être. Les autres peuvent encore être objectivés. Mais Dieu est Dieu dans la mesure où il reste le Toi absolu. Parler de Dieu signifie le transformer en lui. Dieu est atteint par le dialogue, dans l'invocation et la prière.

Nous atteignons le sommet de la relation dyadique, comme participation à la vie divine. Notre relation à Dieu est portée par la foi qui transforme notre attitude vis-à-vis du réel. Au sein de la réciprocité de l'amour humain, la prière correspond à l'invocation adressée à Dieu. Donc, la prière nous entraîne dans cette relation personnelle avec Dieu parce qu'il est un « pur Toi ». Le lien de communauté entre l'être et Dieu s'impose clairement.

L'invérifiable absolu trouve son sens dans la philosophie concrète de Marcel. À partir de l'exigence métaphysico-religieuse du Toi absolu, autre nomination de l'invérifiable absolu, il nous paraît important de dire en quoi consiste l'union au Toi absolu. Mais très vite, nous sommes projetés au-delà de l'impossible démonstration de l'existence de Dieu.

### **3.1. LA NOUVEAUTÉ DE L'APPROCHE ONTOLOGIQUE DE L'INVÉRIFIABLE ABSOLU**

Le passage de la finitude à l'infinitude repose sur une exigence métaphysico-religieuse. L'infinitude nous englobe et nous dépasse à la fois. Il y a dans la finitude, le désir de l'infinitude. C'est l'occasion de s'ouvrir au Toi absolu, un autre nom de l'invérifiable absolu. Par l'*Homo Viator*, l'itinéraire de la communion intersubjective au recours absolu se réalise. La participation, l'invocation du Toi absolu et la présence invoquée par la suite constituent les canaux pour cette ouverture à la transcendance, à partir de notre existence.

Marcel découvre donc une coprésence ontologique entre l'immanence et la transcendance. La jonction des deux se dévoile dans le mystère de l'incarnation. Comment cette jonction est-elle possible ? La prière apparaît comme ce lieu idéal entre le moi existentiel et le Toi absolu. Nous sommes introduits dans la double exigence métaphysico-religieuse de la liberté et de la grâce. D'une part, la liberté du moi existentiel intervient dans le sens de participation et d'engagement. D'autre part, face à l'indicibilité de dire Dieu, on peut certes l'invoquer par la parole. L'appétit de l'être suscite un plus d'être qui se réalise dans l'altérité au Toi absolu. Intervient donc la grâce dans l'amour du transcendant envers le moi existentiel. Cette relation particulière où se révèlent les deux libertés prend son ascension dans l'amour et la charité. La grâce donne sens à cet appétit de l'être et le comble aussi. Une exigence de s'ouvrir au Toi absolu s'impose déjà.

### 3.1.1. S'ouvrir au « Toi Absolu »

Pour passer de la communion intersubjective au recours absolu, l'itinéraire le plus sûr, ne serait-il pas celui de l'*Homo Viator*, de l'existence à l'être ? Notre auteur pose subtilement les jalons dans *Du Refus à l'Invocation* :

*Je ne demanderai pas ici quelle est l'absence, la souterraine connexion qui lie la Foi pure dans sa plénitude ontologique à cet amour inconditionné de la créature [...] Je crois profondément cependant que cette connexion existe ; et cet amour n'est pensable, n'est possible que chez un être capable de cette foi, mais en qui elle ne s'est pas encore éveillée ; peut-être en est-ce comme la palpitation prénatale<sup>252</sup>.*

Face à l'élan de participation, l'ouverture au Toi Absolu et même de l'invocation du Toi Absolu s'articulent harmonieusement. Par conséquent, il y a des appels et des réponses situés à un ordre supérieur à celui des messages reçus par des canaux objectivement repérables. D'où l'affirmation d'une co-présence ontologique et transcendante, irréductible à la juxtaposition d'individus. Les analyses et descriptions phénoménologique de Gabriel Marcel sur la sensation et la contemplation, sur la rencontre et la présence visent un unique rapport religieux entre la créature et son créateur ; du rapport métaphysique entre le « Je suis » et le « Tu es » absolu et transcendant. Il donne d'ailleurs les grandes orientations de la philosophie existentielle :

*Nous éveiller toujours davantage, même de ce côté-ci de la mort, à cette réalité qui nous enveloppe assurément de toutes parts, mais à laquelle de par notre condition d'êtres libres nous avons le redoutable pouvoir de nous refuser systématiquement. C'est là l'effrayante rançon de l'incompréhensible pouvoir qui nous a été confié, bien plus, qui nous constitue comme nous-mêmes<sup>253</sup>.*

Devant la réalité transcendante, notre être le plus intime et notre vie elle-même se transfigurent totalement. À partir de notre situation fondamentale, de notre exister plongé dans les attermoissements du vécu et dans le creuset de la souffrance, de la lutte, la possibilité de réagir librement, voire de s'ouvrir au Transcendant reste plausible. Il argumente que le salut consiste à tirer en toute épreuve un rapport à l'au-delà. En fait, l'épreuve possède, ou précisément, porte en elle « un au-delà » à expérimenter pour grandir.

Le recours au Toi Absolu résulte d'une réaction profondément libre et spirituelle. Force est de constater que l'intelligibilité du problème du mal ne nous élève aucunement à la pensée d'un au-delà. Discutant sur la connexion entre la souffrance et l'au-delà, Marcel

<sup>252</sup>Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation.*, Paris, Gallimard, 14<sup>e</sup> éd., 1956, p. 179.

<sup>253</sup>Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'Être. II.*, p. 187.

note que : « *cette connexion est à proprement parler inexpérimentalisable [...] chose étrange, la souffrance n'est en effet susceptible de revêtir une signification métaphysique ou spirituelle que dans la mesure où elle implique un mystère insondable*<sup>254</sup> ».

Par contre, en se situant au niveau métaphysico-religieux, l'insondable devient parfois une valeur positive, parce qu'il est pris comme participation effective au mystère ontologique. Une jonction se dégage, entre la finitude humaine et l'Infinitude divine, en la personne du Toi Absolu dans le mystère de l'Incarnation. Le Tu transformé ou descendu de son piédestal de Toi Absolu atteint l'humain plongé dans ses douleurs physiques et morales pour vivre avec nous, le mystère ontologique de l'épreuve. En conclusion, le Toi Absolu s'ouvre à l'humain afin que celui-ci s'ouvre à la réalité transcendante. Cette double exigence métaphysico-religieuse nous conduit vers l'absolu. Le moyen pour atteindre cet éternel passe par le truchement de la grâce et de la liberté.

Le propre de l'acte de transcendance est qu'il est toujours orienté. En se situant dans le langage phénoménologique, il comporte une intentionnalité. Cette exigence, devenue un appel, n'est pas une prétention. Pour la simple raison que toute prétention est autocentrique. Il faut donc passer par la négation de tout autocentrisme pour que le transcendant précisément se définisse. Si on accepte la détermination toute négative, c'est parce que cette négativité même n'est pensable que sur la base d'une participation à une réalité qui me déborde et m'enveloppe ; sans que, en aucune manière, je puisse la considérer extérieure à ce que je suis.

Fondamentalement le « Toi Absolu » se nie comme Toi si en nous ouvrant au Toi Absolu, nous nous convertissons vers un lui ou vers un qui. Aucun savoir objectif ne peut porter sur le mystère de notre être que nous révèle la transcendance. Car le savoir objectif est le fait de la pensée ineffable. L'appel lancé depuis notre indigence « *ad summan altitudinem*<sup>255</sup> » rejoint l'assurance intelligible et invincible basée sur l'Être même, « un principe, fin, recours unique ». Comment se présente notre situation face à l'Être incarné ? Par une démarche libre des deux libertés : divine et humaine, nous nous ouvrons au « Toi Absolu », plénitude d'Être. Pour franchir l'intervalle entre le fini et l'infini, il faut une invitation libre du transcendant. Dès lors la liberté humaine répond positivement à la liberté divine. Au cœur de l'épreuve existentielle, l'inquiétude métaphysique de l'homme se transforme librement en humilité qui fait appel à la prière. Dans cette prière, la co-présence ontologique met face à face ces deux libertés. Y a-t-il un lien avec la transcendance ?

<sup>254</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935, pp. 207-208.

<sup>255</sup> À la somme de la taille du riche.

### 3.1.2. Co-présence ontologique et transcendance

La communion entre le je et le toi suffit-elle à l'homme pour se réaliser pleinement ? Même le dialogue intersubjectivité comporte des limites résultantes des intermittences du toi empirique donné en même temps comme objet. D'où le passage dégradé de la relation dyadique à la relation triadique. Le rapport concret doit donc se reconstituer. Proust dans un registre connexe, considère cette intermittence à la loi.

*Certes, lorsque ce toi m'est donné en même temps comme objet, il ne peut pas se faire que cette réflexion et cette distinction ne se reproduisent point pour supprimer elles-mêmes, chaque fois que le rapport ouvert se reconstitue ; cette intermittence, dans l'ordre naturel, est la loi, comme l'a marqué Proust dans un registre connexe<sup>256</sup>.*

Les possibilités de la rencontre humaine dégagent des limites auxquelles Gabriel Marcel entrevoit la solution dans le cadre de sa philosophie axée sur la communion. Il donne le fond de sa pensée sur la personne et sa réalité dans *Du Refus à l'Invocation* et *Homo Viator*. Quelle est donc la solution de notre auteur ?

Dans le « Toi absolu », il existe la jonction de la finitude à l'infinitude divine dans le mystère de l'incarnation. Seul le tu identifié au « Tu absolu » est capable de descendre au profond de nos douleurs physiques et morales pour transcender le mystère ontologique de l'épreuve. Cette ouverture du Toi absolu à nous permet d'espérer une élévation vers la réalité transcendante.

L'exigence d'être et de salut exige une prise de conscience qu'il y a une double exigence métaphysico-religieuse pour aspirer à l'absolu. Donc nous espérons, par l'acte de transcendance, atteindre notre plénitude d'être en Dieu. La prière est le lien idéal de cette intersubjectivité au sens strict et sublime. Et c'est au cœur de l'Église que cette fidélité créatrice se perpétue à travers l'Évangile et l'eucharistie, les hauts lieux de l'expression de cette prière.

Reconnaître la participation de notre être à l'être absolu, c'est aussi prendre conscience de notre filiation actuelle. Le créationnisme, pas le problème d'une cause parmi d'autres, est profondément un mystère de « paternité divine » : « je suis voulu pour » traduit l'acte de la foi concrète. Nous remarquons que, dans le mystère de la divinité, le sujet créé découvre la transcendance du Créateur. Le je, au lieu de prendre ou de comprendre, s'ouvre et s'offre totalement au Toi absolu, selon Gabriel Marcel :

---

<sup>256</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, p. 53.



*Si le mot transcendance a une signification, c'est Dieu celle-là ; il désigne exactement cette espèce d'intervalle absolu, infranchissable qui se creuse entre l'âme et l'être, en tant que celui-ci se dérobe à ses prises. Rien de plus caractéristique que le geste même du croyant qui joint les mains, et atteste par ce geste qu'il n'a rien à faire, rien à changer, mais simplement qu'il vient en donner<sup>257</sup>.*

Le don parfait est l'union ontologique : « Tu es avec moi, je suis avec Toi ». L'adoration favorise l'acte le plus ontologique possible et accessible à l'homme pour maintenir vivante la relation humano-divine. Avec le sentiment du sacré, l'être créé vibre dans un profond respect et une crainte filiale en présence de l'être incréé. La seconde partie de ce travail reviendra sur le concept d'adoration comme plénitude de la foi.

Cette coprésence appelle à une double exigence métaphysico-religieuse où la liberté et la grâce s'entremêlent. La prière unit les deux libertés dans l'amour et la charité.

### **3.1.3. Double exigence métaphysico-religieuse : liberté et grâce**

Comment s'ouvrir à la transcendance à partir de notre être fini, limité ? Comment participer à une réalité qui nous surpasse en nous enveloppant, sans pour autant qu'elle soit extérieure à ce que je suis ? La double exigence métaphysico-religieuse, traduite par la liberté humaine et la grâce divine – amour – permet de s'ouvrir au Toi Absolu, reconnaît notre auteur dans le mystère de l'Incarnation où s'établit la jonction entre la finitude humaine et l'infinitude divine. Le Toi Absolu s'ouvre à nous afin que nous nous ouvrons nous-mêmes à sa réalité transcendante. Néanmoins, il se dégage des objections sur notre capacité à s'ouvrir au Toi Absolu.

En quoi nécessairement le discours humain sur Dieu – théologie - est la demeure épistémologique de la transcendance divine ? Maurice Merleau-Ponty, dans *Éloge de la philosophie* constate que :

*N'est dicible que l'indicibilité de droit de Dieu. Devant cette liberté absolue, la parole religieuse n'est ni tabou, ni expression heureuse ou malheureuse, mais parole consacrée de paradoxes. Héritage de concepts perplexes ou maladroits et contradiction existentielle. Pourquoi ? Parce que la religion est une manifestation de la contingence humaine. L'homme n'est-il pas une faiblesse au cœur de l'être<sup>258</sup>.*

Donc penser Dieu selon les catégories du discours, c'est lui attribuer automatiquement des universaux transcendants<sup>259</sup>. Est-ce que le langage humain nomme Dieu dans son

<sup>257</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 277.

<sup>258</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, p. 52.

<sup>259</sup> James Hall, *Knowledge, Belief, Transcendence*, Houghton Miffling Company, 1975, p. 12.

essence ? Est-ce que cela est possible ? Dieu est inconnaissable. Toutefois, il est pensable, selon Kant, comme concept-limite au-delà de la raison faillible. La pensée sur Dieu, loin d'être un savoir déterminant ou positif<sup>260</sup>, devient une visée spéculative et métaphysique<sup>261</sup>. Même si Dieu est inépuisable dans son esprit absolu, il est relation à l'homme qui le nomme pour en faire une catégorie théologique.

Si nous alléguons l'indicibilité de Dieu, nous nous contenterons à ne rien dire et aussitôt la discursivité même du discours religieux. Peut-être alors conclure que Dieu est taciturne et prophétiser un apophatisme stérile. La théologie négative devient « méontologie<sup>262</sup> », nihilisme athée, incapable d'analogie conceptuelle. Du reste, elle est victime de sa négativité et tombe en flagrant délit de rétorsion logique. Pendant que la théologie négative nie toute prédication de Dieu, elle lui attribue le prédicat de ce qu'elle n'est pas, défend Thomas d'Aquin. « La théologie négative est négation de toute théologie. Sa vérité est l'athéisme. » Nous sommes au cœur du paradoxe de la théologie négative qualifiée d'« inconnaissance ténébreuse plus lumineuse que le soleil. » par Pseudo-Denys.

En outre, la théologie négative n'est pas, « stricto sensu », interdiction absolue de dire Dieu. Elle a le privilège d'être la trace d'une absence : signe en creux d'une présence insaisissable. L'ineffabilité se dit dans l'évolution de l'histoire. Car Dieu se manifeste dans les événements, parfois d'une manière optative, mais aussi opérative dans une reconnaissance discursive : « *credo, qui non absurdum*<sup>263</sup> ». L'altérité de Dieu nous vient aussi de la foi où la grâce divine agit – irruption du Toi Absolu dans l'être fini.

Gabriel Marcel, analysant l'appétit de l'être, reconnaît que si l'homme vise à « la possession de l'être par la pensée », il se méfie des réductions purement intellectuelles. Au fond, il cherche à saisir la signification concrète et existentielle de l'affirmation de l'être. Car la mise en question de l'existence nous permet de s'ouvrir à l'altérité du « Toi Absolu ». Ce « Toi Absolu » n'est atteint que par l'amour. Hors de l'amour, l'ouverture au Toi Absolu est vaine. La recherche de l'être tentée par Gabriel Marcel est au niveau phénoménologique parce que, au-delà de la quintessence intrinsèque et intelligible de l'être, il veut rejoindre les

<sup>260</sup> Le jugement déterminant : œuvre de l'entendement.

<sup>261</sup> Le jugement réfléchi, œuvre de la raison totalisatrice.

<sup>262</sup> C'est la théologie négative de type métaphysique. L'Être est enfermé dans les insurmontables limitations cosmologiques, y compris l'être apparemment « pur » et sans restriction que l'on situe au-delà de la hiérarchie selon Georges Vallin, « Essai sur le non-être et le néant », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, (Avril-Juin 1950), p. 149. « *L'acte de liberté qui, en s'affirmant et en se réalisant, sort du non-être (vainc le non-être) maintient la possibilité d'y rentrer à nouveau et d'y mourir, d'y succomber* » (L. Pareyson, *Ontologia della liberta. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995, p. 46).

<sup>263</sup>J. Ladrière, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Cerf, 1970, pp. 227-230. Cité par Jean-Pierre Sonnet, *La Parole consacrée théorie des actes de langage, linguistique de l'énonciation et parole de la foi*, Louvain-La-Neuve, Cabay, 1984. Je crois que ceux qui ne le font pas sont absurdes.

manifestations pour nous, dans l'expérience du « Toi Absolu ». Au cœur du réaliste, nous vivons la dimension métaphysique de l'être. La description phénoménologique appelle la reconnaissance de la transcendance dévoilée dans son infinie diversité.

Face à la théologie négative, Gabriel Marcel tranche. Car la foi surpasse toutes les catégories de la pensée objective pour devenir elle-même inobjectivable, c'est-à-dire non susceptible de vérité et incapable de se situer par rapport à l'histoire. Dieu se situe au-delà de toute expérience, toute existence et même de toute vérité. Car « Dieu ne peut pas et ne doit pas être jugé ; il n'y a de jugement possible que sur l'essence ».

Pour associer la recherche de l'être et la participation à l'être, il faut se situer au cœur de l'épreuve. Angoissés, nous nous enfonçons dans la mort, ce qui peut nous installer dans le désespoir absolu et susciter le pessimisme radical : « la structure de notre monde [...] est telle que le désespoir y est possible, et c'est par là que se découvre la signification cruciale de la mort. » La vie, vue sous l'angle de l'absurde et du désespoir, peut être surmontée si nous accédons à une disponibilité de soi-même traduite par notre liberté. La liberté n'est pas un pouvoir absolu et dominateur, mais une possibilité de nous ouvrir à la vérité, de consentir à l'être. Il faut donc dénoncer l'abstraction abusive pour se situer dans la concrétude existentielle.

Pour cela il définit la liberté de l'homme comme :

*La relation proprement tensorielle qui s'établit entre cette situation toujours singulière qui est la sienne et des valeurs universelles qui lui sont proposées sans qu'il ait jamais à proprement parler à les créer, et qu'il appartient non pas seulement d'affirmer dans l'abstrait, mais d'incarner dans sa conduite et dans ses œuvres<sup>264</sup>.*

Cette liberté est prise au sens phénoménologique. Car les valeurs appellent à une active collaboration de l'homme.

L'essence de l'être peut-elle se résumer à l'amour ? C'est dans l'amour, qu'il nous est donné l'opportunité de découvrir clairement que la notion de limites d'une personne n'est pas fondée<sup>265</sup>. Gabriel Marcel renchérit dans *Présence et Immortalité* : La religion valable est celle qui nous introduit dans un autre monde où les barrières qui séparent les êtres s'estompent dans l'amour et la charité.

Dans la théorie de la présence, où l'amour révèle l'être, il y a le mouvement qui transcende l'objectivité et la problématique. Si, dans la première partie du *Journal Métaphysique*, la question des relations à autrui sont fondées sur le rapport des individualités

<sup>264</sup>Gabriel Marcel, *Le Déclin de la Sagesse* Paris, Plon, 1954, p. 100.

<sup>265</sup>Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience, présentation par Jeanne Parain-Vial, p. 35.

entre elles, pour aboutir à une communication des individualités empiriques sans intérêt spécifique ; il faut poser la communication réelle dans la deuxième partie du *Journal Métaphysique*, entre les esprits. Car une lumière jaillit sur le concept d'amour. Du coup, le sujet réel transcende le savoir objectif et le formalisme du cogito afin de devenir un esprit dans la foi. Quel est le paradigme de la foi authentique, si ce n'est l'amour ?

Entre les deux, se noue une relation particulière. Il semble que s'ébauchent entre Dieu et le croyant des relations singulièrement analogues à celles qui, dans l'ordre de l'amour, unissent entre elle des créatures. Le sujet aimant, devenu esprit par la foi, se pose au-delà de toute communication empirique : communication des esprits. Le fait d'aimer un être consiste à entrer en relation avec une liberté née dans la foi en se suspendant à cette liberté divine. « Par l'acte de foi, je me fais libre en pensant la liberté divine et en même temps en affirmant par l'amour d'autres libertés qui se suspendent à cette liberté divine. »

Le rapprochement entre la foi et l'amour est indéniable. La foi porte sur une affirmation qui l'englobe totalement. Donc l'acte de croire devient constitutif à l'amour. Par conséquent leur dissociation est impossible. Ce rapprochement aboutit à une identité commune. Donc l'amour et la foi sont sociables. Lorsque la foi cesse d'être amour, elle devient une croyance objective. La foi pose la transcendance du Dieu aimé ; tandis que l'amour est une sorte de jeu abstrait. De la foi, on correspond la réalité divine ; de l'amour, il s'agit de la perfection divine. L'unité de la réalité divine et de la perfection en Dieu découle de l'unité de la foi et de l'amour.

Gabriel Marcel cherche à confronter l'amour et la connaissance. En posant l'amour comme totalité, il devient la connaissance adéquate, celle qui transcende toute explication ou réduction. Il appert que l'amour est négation de la connaissance, qui elle aussi ignore toute transcendance. Même en considérant l'amour comme connaissance parfaite, on ne réalise pas l'unité de l'être et de l'apparaître. Néanmoins l'apparaître est recherché par toute connaissance inlassablement sans jamais maîtriser tout.

Nous sommes face au dualisme être et apparaître, et dont l'identité du jugement permet d'éviter la confrontation. Il s'agit plus d'une opposition entre le savoir rationnel de type cartésien et la participation amoureuse<sup>266</sup>. Par l'amour, je suis en relation avec des êtres réels. L'amour permet d'atteindre véritablement l'être. Notre auteur pose les bases d'un possible rapport subtil entre la connaissance et l'amour. La connaissance intellectuelle

---

<sup>266</sup>Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et amour, Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1959, pp. 139-144.

participe de l'immédiateté de la sensation. Toutefois, ce sera l'amour qui volera au secours de la connaissance.

La liberté devient adhésion, c'est-à-dire amour. Comment ? Dans l'essence de la liberté, il y a le pouvoir de se satisfaire elle-même. Mais ce narcissisme ascétique est une espèce de désespoir où la dépréciation préalable d'une réalité doit être oubliée et surmontée. Le propre de l'acte de transcendance est la participation à une réalité me débordant et susceptible de m'envelopper. Face à l'appel « que suis-je ? », il faut refuser le postulat impliquant quelqu'un qui me connaît et qui m'évalue.

Au contraire, l'affirmation de l'identité du transcendant et du métaproblématique s'impose. La transcendance de Celui que j'invoque tire son fondement de toute expérience anticipée et schématisée. Seul le Recours Absolu me connaît et peut me juger. Le désespoir absolu auquel me place ma condition mortelle reste surmontable grâce à la liberté. Entre la conscience – ma liberté – et la hantise de la mort, une polarité se crée. Elle peut devenir un contrepoids ontologique de la mort. Parce que ce contrepoids ontologique n'est ni la vie elle-même, encore moins une vérité objective. Il ne peut résider que là où l'usage positif d'une liberté-adhésion existe : l'amour. La mort est donc transcendée et la métaproblématique devient le transcendant. En clair, le transcendant est l'objectivation de l'acte de transcendance.

S'il est établi que l'homme est relation, il doit s'ouvrir à l'autre pour s'accomplir. Donc l'homme se personnalise dès son passage de l'indisponibilité à la disponibilité. En l'homme s'impose l'idée de création, de puissance, de fidélité créatrice. Donc la personne se réalise pleinement par l'incarnation à travers une œuvre, un projet ou un acte. Elle doit dépasser cette incarnation particulière pour participer à la plénitude inépuisable de l'être d'où elle émane. La réalité supra-personnelle s'incarne dans les valeurs universelles telles que la vérité, la justice. La référence à Dieu illumine la relation à autrui et à soi-même. L'homme s'épanouit en se considérant comme créature liée ontologiquement à Dieu.

La connaissance de l'être individuellement est liée à l'acte d'amour ou de charité par lequel cet être se donne comme créature unique, comme image de Dieu. La médiation du divin éclaire la relation à autrui. La plénitude de l'homme s'achève dans la relation d'amour à Dieu. Et Dieu incarne des valeurs comme perfection et suprématie, loin de notre imagination. Notre auteur choisit le concept « penser à Dieu » pour rechercher en quel sens je puis être avec lui. Être avec quelqu'un revient à penser à lui d'une part ; d'autre part établir un lien de communauté, une intimité avec lui. Être avec Dieu, c'est penser à lui, et pour rencontrer Dieu dans la meilleure façon, il faut :

*arriver à comprendre comment il se fait que prier Dieu soit, sans nul doute, la seule manière de penser, ou plus exactement une sorte d'équivalent transposé à une plus haute puissance de ce qui à un plan inférieur serait penser à quelqu'un<sup>267</sup>.*

La relation à Dieu s'explicité dans le contexte authentiquement religieux de la prière. L'exigence métaphysico-religieuse nous a permis de présenter la communion ontologique entre le moi existentiel et le Toi absolu. S'ouvrir à l'invérifiable absolu s'impose à l'humain qui porte en lui l'appétit de l'être. Gabriel Marcel évoque même une co-présence ontologique en nous pour traduire l'altérité entre le moi existentiel et le Toi absolu. La liberté et la grâce correspondent à cette double exigence métaphysico-religieuse. Gabriel Marcel rejette tour à tour la méontologie et la théologie négative. Face à la théologie négative, il décèle la pensée objective contraire à la pensée pensante de la philosophie concrète. Même la méontologie, qui se situe à l'interstice du non-être et du néant, n'apporte pas une compréhension sur l'articulation grâce et liberté. L'altérité du moi existentiel et l'invérifiable absolu fait appel à la participation et à l'invocation. La participation de la finitude à l'invocation de l'infinitude s'ouvre à la communion ontologique caractéristique de la plénitude d'amour en Dieu. Parfaite union ontologique au Toi absolu en perspective qui valorise les deux libertés.

### **3.2. LA QUESTION DU RAPPORT AU « TOI ABSOLU » DANS L'ONTOLOGIE CONCRÈTE DE GABRIEL MARCEL**

L'ouverture au Toi absolu entraîne inéluctablement vers l'union ontologique avec pour point central l'invérifiable absolu. Face à l'exigence métaphysique, Gabriel Marcel propose la prière. Dans celle-ci, l'union au Toi absolu permet au « je suis » d'exprimer sa foi dans cette ambiance d'amour. On arpente les profondeurs de l'ontologie personaliste de notre auteur parce que l'amour, la fidélité, la disponibilité, l'espérance et la foi prennent place dans la relation du moi existentiel à l'invérifiable absolu. Le vrai sens du recueillement explicité cette union emprunte d'humilité de la part de l'homme devant la grandeur incommensurable de l'invérifiable absolu.

#### **3.2.1. La prière comme réponse à toute inquiétude métaphysique**

Le développement d'une authentique relation religieuse avec Dieu nécessite que l'homme écarte quelques obstacles tels que le positivisme et le scientisme qui qualifient la religion d'obscurantisme béat ; l'idéalisme à la Brunschvicg qui voit en celle-là un relent de mentalité primitive ; la technique traduite par la modernité qui réduit l'homme à un ensemble

---

<sup>267</sup>Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 46.

de fonctions sans connexion entre elles. L'homme est distrait et incapable d'écouter la voix intérieure qui parle au plus intime de lui. La religion est exactement le contraire de la technique. Elle développe un ordre où le sujet est mis en présence de quelque chose qui le dépasse. Il s'agit de la transcendance. Le croyant joint les mains en signe de respect, de crainte et d'amour pour adorer.

Le réalisme de la « métaphysique sensualiste » et le prolongement des relations intersubjectives permettent d'avoir un nouvel aperçu sur le Toi Absolu. Outre la liberté réciproque qui illumine la relation entre le croyant et Dieu, il doit y avoir entre eux un rapport semblable à celui qui existe entre les amants. Cette dialectique se veut enrichissante et vivante car il faut reconnaître que cette révélation de l'âme à Dieu est un préambule à la vie religieuse. Ainsi l'amant s'offre à sa bien-aimée en présentant le monde en signe d'hommage. Le croyant, appartenant à Dieu, se tourne vers Dieu pour se donner à lui et le restituer ce monde qui déjà lui appartient. Cette relation intersubjective est soutenue par la foi. Par conséquent, l'incroyant ne peut pas encore parler de Dieu parce qu'il est en dehors de la croyance ; il s'est interdit de penser à Dieu.

La foi se situe aux antipodes de l'avoir et de l'objet. Elle est donc un mode d'être. Elle échappe à l'objectivable, au vérifiable. La croyance en un autre être exclut tout questionnement. Sinon Dieu est pris pour un tiers dans le rapport moi-sujet et moi-objet. On dénature la relation dyadique entre le croyant et Dieu. Le sceptique et l'incroyant assimilent la foi à l'avoir, donc un objet exposé à une enquête ou une vérification certaine. La nature véritable de la foi rend toute vérification impossible. Parce qu'on réintroduit le rapport triadique là où il n'existe plus.

Or la vérification concerne le lui, redevable des possibilités de substitutions à l'infini. Pour la vérification de la foi, on se situe dans l'ordre de l'avoir et de l'objet. Par contre le croyant refuse de concevoir sa foi comme objet, encore moins une force de la nature. Le croyant rapproche sa croyance à une réalité qui l'englobe et le dépasse.

*Penser Dieu, c'est le penser comme lié à l'affirmation qui porte sur lui (et sans doute comme y ayant part) ; penser Dieu comme réel, c'est affirmer qu'il est important pour lui que je croie en lui, au lieu que penser la table, c'est penser comme entièrement indifférente au fait que je la pense. Un Dieu que ma croyance n'intéresserait pas ne serait pas Dieu, mais une simple entité métaphysique<sup>268</sup>.*

---

<sup>268</sup>Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 153.

La foi d'un autre est réelle. Elle invite à s'associer à lui pour croire avec l'autre. Les exigences de vérification, provenant du sceptique ou de l'incroyant, prêtent à confusion et jettent le discrédit sur la réalité de la foi.

Cette assertion de la foi s'enracine dans celle de la prière, comme invocation née de la réciprocité de l'amour humain et l'amour divin. La prière se développe au cœur de la relation personnelle avec Dieu : « pur Toi ». Les prérequis<sup>269</sup> de la prière sont un lien de communauté, un être avec Dieu. Pourquoi, malgré les apparences, la prière adressée à Dieu est toujours exaucée ? Du fait que Dieu ne me considère pas comme lui, il ne peut traiter mon âme comme elle. Or la connexion entre l'âme et la prière est très intime.

Dans la prière, je prie pour accroître ma puissance et non pour glaner des avantages. Donc mon attention, dans la prière, porte sur ce que je suis, et non sur l'avoir. La prière devient désintéressée à l'image de l'amour authentique. Prier pour autrui se révèle authentique. En priant pour toi<sup>270</sup>, le rapport triadique se dessine pour laisser doucement se développer le rapport dyadique. Gabriel Marcel introduit une nuance importante. En effet, je prie Dieu pour nous. Il ne saurait être plausible de prier pour un autre que là où il existe entre, cet autre et moi, cette communauté spirituelle. Prier pour mon âme, ou prier pour celui que j'aime, constitue sans doute un unique acte. Cette nuance permet de considérer que la prière pour moi-même est la même que celle pour les autres. La prière pour un autre se développe dans un cadre où il y a un même rapport avec l'autre.

Au cœur de la prière, le « je » s'exprime au « Toi absolu » à travers le dialogue. Cet appel échappe à toute objectivité vérificatrice. Prétendre soumettre la prière à cette objectivité vérificatrice c'est faire preuve d'ignorance de sa véritable portée. Celle-ci se lit sous le prisme de la foi. L'efficacité de la prière tombe sous le même coup. Loin de la qualifier comme schème mécanique ou une recette, l'efficacité de la prière est d'abord avant tout une réalité vivante et dynamique.

Deux remarques sur la prière. Évitions de pratiquer une étiologie sur le secours divin. Et par ailleurs il ne faudrait pas appliquer la causalité à l'action divine. Gabriel Marcel s'oppose à la conception de Dieu chez Leibniz. Celui-ci offre à Dieu tous les pouvoirs de la casuistique et une critériologie spéciale. Son Dieu est calculateur. Son action est régie par ses volontés particulières. Celui-là prône la prière emprunte d'humilité, c'est-à-dire existence d'une dépendance totale à Dieu de la part du croyant. Nous quittons l'autonomie de l'ordre

---

<sup>269</sup> Les éléments fondamentaux pour commencer une prière : la présence, le recueillement, la participation et la disponibilité.



éthique construite sur la base des critères bien définis pour nous installer dans le monde de l'accueil de la volonté de Dieu. L'homme est appelé à s'unir au Toi absolu, le Dieu vivant et concret. La relation de foi est profonde entre « esse » et « coesse ».

### 3.2.2. S'unir au « Toi Absolu »

L'union au « Toi Absolu » permet au « je suis » de donner un crédit à l'être qui « est ». Ce crédit est exempt de conditionnalités telles que la vérification, la possibilité d'objectivation. Parce que tout jugement objectif sur le « Toi Absolu » est illégitime. Est-ce qu'un jugement objectif sur la transcendance absolue ne fausserait-il pas la réalité même de l'être ? Gabriel Marcel prend position : « *Dieu ne peut et ne doit pas être jugé, il n'y a de jugement possible que sur l'essence [...] Dieu ne peut être justifié. La pensée qui justifie c'est la pensée qui ne s'est élevée encore à l'amour et à la foi prétendant transcender l'esprit*<sup>271</sup> ».

En effet, pour le croyant, le Dieu véritable n'est ni le Dieu du savant ni le Dieu du logicien ou du rationaliste. Il est le Dieu vivant et concret, le Dieu personnel et transcendant. Il faut donc faire appel au mystère ontologique du secours absolu pour approfondir la relation exacte et profonde de foi entre le « Toi Absolu » et le « je suis ». Gabriel Marcel avance donc le concept de participation comme intimité profonde de l'union ontologique : « esse » et « coesse ». Quand le croyant s'ouvre pleinement au divin, tout jugement objectif sur le Toi Absolu s'avère donc déficient par rapport à sa foi.

L'ordre de la foi est celui de l'amour. Par conséquent, comment un amant pourrait-il juger l'être aimé sans l'objectiver et trahir le sacré de l'amour ? Le crédit ouvert au Toi Absolu présuppose le sentiment d'une union : c'est là son fondement ontologique. Gabriel Marcel note une difficulté : le sentiment d'une union avec le « Toi Absolu » est-il une croyance elle-même ? Sont-ils vérifiables en fait ? Si l'objet se suffit à lui-même, sans aucune vérification, le sentiment de l'union n'est-il qu'une certaine disposition intérieure sans portée ontologique ?

La vérification exige l'idée d'un tiers et porte sur un objet. En ce sens, la vérification de l'union entre le « je suis » et le « Tu Absolu » devient impossible. L'intimité profonde de l'union ontologique entre esse et « coesse » n'existe plus dès lors que la vérification la dégrade par l'objectivation. Gabriel Marcel observe qu'« *il peut y avoir de Toi que pour celui qui se donne, qui fait crédit, qui croit. Cette foi, celle attendue ne peut être déçue uniquement dans la mesure où ce toi reste un lui*<sup>272</sup> ». On tente d'évaluer le degré d'intimité dans le doute,

<sup>271</sup>Ibid., p. 65.

<sup>272</sup>Ibid., p. 274.

le désespoir, le reniement, c'est précisément parce que le doute, le désespoir, le reniement ne sont pas la foi. Au cœur de la réalité de la foi concrète et profonde, quand le soi est vraiment le « Toi Absolu » pour le « je suis », l'union se situe à l'opposé d'une impression susceptible d'être simplement ressentie, l'union est essentiellement « coesse » dans la participation créatrice.

Ne faut-il pas craindre que certains ne voient dans le « Toi Absolu » qu'une sorte de limite idéale vers laquelle s'ouvre une confiance qui soit toujours plus inconditionnelle ? La confiance, qui surpasse les mouvements d'angoisse, ne traduit-il pas en définitive, l'implication analytique du « Toi Absolu » dans le toi fini ? Gabriel Marcel confirme qu'« *il ne peut y avoir implication du Toi Absolu dans un Toi empirique, parce qu'on ne peut parler d'implication qu'à propos des caractères, de groupes de caractères, d'universaux, et que le Toi Absolu n'est rien de semblable.*<sup>273</sup> »

Le « Toi Absolu », qui transcende toute question d'existence est plus qu'une limite idéale du toi créé existentiel. En disant qu'un toi est une limite idéale, on l'oppose à un toi réel. Ainsi, on reconnaît que ce toi n'est pas réel parce qu'il veut le juger et le transformer en lui objectif. Par conséquent la pensée relative à un lui n'exprime rien du « Toi Absolu » de la foi concrète. Faut-il conclure que le « Toi Absolu » est une pure fiction ?

Le « je suis » serait inintelligible devant un moi impersonnel. Gabriel Marcel affirme :

*Je dirais volontiers dogmatiquement que tout rapport d'être à être est personnel, et que le rapport entre Dieu et moi n'est rien s'il n'est pas rapport d'être à être, ou à la rigueur de l'être avec soi. L'expression bizarre qui me vient à l'esprit pour traduire cela, c'est que, si un toi empirique peut être converti en un lui, Dieu est le Toi Absolu qui ne peut jamais devenir lui<sup>274</sup>.*

En nous situant en dehors de l'union avec le Toi Absolu, pour penser le « Toi Absolu », nous coupons les rapports personnels entre le croyant et son Dieu. Lorsque ces rapports sont purement objectifs, Dieu devient une simple entité métaphysique.

Dieu, c'est le tiers extérieur à deux interlocuteurs qui parlent de Dieu et non à Dieu. Le rapport triadique objective Dieu pour enfin porter sur lui un jugement. Tandis que le rapport dyadique entre le « je » et le « Tu Absolu » permet la reconnaissance de Dieu comme être et être absolu. Dans la foi concrète, l'union au Toi Absolu est la condition *sine qua non* de participation active au mystère ontologique, qui la transcende pourtant. Dieu ne saurait être traité comme un « cela métaphysique » pour éviter de susciter un chaos dans les esprits à

---

<sup>273</sup>*Ibid.*, p. 275.

<sup>274</sup>*Ibid.*, p. 137.

partir des jugements portés sur lui. Le croyant refuse toute alternative qui considère Dieu comme « cela » ou « rien ».

Le croyant s'unit librement au Toi Absolu, concret, personnel et transcendant. Nous entrons dans l'espérance de la foi. Gabriel Marcel avance :

*La participation à la vie divine ne peut même se saisir que comme participation à un infini. Mais celui-ci ne peut-être pensé en dehors de cette participation ; [...] 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 participation<sup>275</sup>.*

La participation est repensée en lien avec la création. Nulle créature ne prend quelque chose de Dieu, sauf ses dons. Selon Saint Thomas, il n'y a de participation que parce qu'il y a d'abord la participation à l'exister. Et celle-ci appelle les « puissances d'exister ». On réduit la notion de participation à la relation puissance-acte. Ainsi la participation est totalement démythifiée :

*Il n'est plus question d'un chaos, d'un vide ou d'un désordre éternel qui s'offrirait à recevoir la ressemblance d'une Forme différente, à être initiée ou non ; il n'y a plus de mur au fond de la caverne, il n'y a plus de caverne. Il n'y a, à exister par soi, que l'Acte Pur et Infini de l'existence ; et c'est, seule, son initiative gratuite et libre que pose d'un même coup la puissance d'être et l'être qui le revient<sup>276</sup>.*

La relation « esse » et « coesse » traduit cette liberté qui les unit.

### 3.2.2.1. « Esse » et « Coesse »

Par un acte libre et personnel, l'humain s'ouvre à la réalité divine. Devant la pensée en général, Dieu ne signifie rien. Par exemple, si Dieu est coupé de la foi, séparé de l'adhésion vivante du fidèle, il devient automatiquement « une sorte de *caput mortuum*, de limite métaphysique, de matière conceptuelle dépourvue de tout contenu. » Tout de même Gabriel Marcel apporte une précision entre la transcendance et l'acte de foi : « *je ne puis pas faire dépendre à proprement parler la transcendance divine de l'acte de foi ; seulement la relation entre l'un et l'autre reste individuelle, en ce sens que je m'ôte tout droit d'affirmer la transcendance divine pour autant que je n'ai plus foi en elle<sup>277</sup>* ».

<sup>275</sup>Ibid., p. 157.

<sup>276</sup>Paul-Bernard Grenet, *Ontologie analyse spectrale de la Réalité*, Beauchesne et ses Fils, Paris, 1959, p. 211.

<sup>277</sup>Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, pp. 67-68.

La liaison indissoluble entre la foi et son objet ne remet aucunement en question la réalité divine. La personne ne préexiste pas à l'acte de la foi ; au contraire, elle se constitue dans cet acte, tout en se référant à Dieu qui m'appelle à assumer ma destinée. Dieu suscite cette liberté et non la considère comme préexistante. Donc l'intimité profonde de l'union ontologique pose Dieu et la vie personnelle en même temps. Par ailleurs, l'acte religieux le plus noble reconnaît entièrement la dépendance de la personne à l'égard de la transcendance divine prise comme une puissance indépendante et libre. Pour traduire cette intimité profonde entre « esse » et « coesse », Gabriel Marcel utilise le terme de « participation ». Elle signifie « cette relation de la liberté humaine à la liberté divine qui est le mystère central de la religion chrétienne ».

Nous sommes loin du platonisme qui affirme l'existence d'une communication de même nature entre différents individus. Le rapport prôné ici est d'abord spirituel entre deux libertés consentis à s'unir tout en respectant la particularité de chaque personnalité. Nous entrons dans la sphère de la foi où Gabriel Marcel évoque l'analogie d'avec les relations humaines et leur prolongement. Il cite cette phrase d'E.-M. Forster : « *c'est la vie privée et elle seule qui présente le miroir où l'infini vient se refléter. Ce sont les relations personnelles et elles seules qui pointent vers une personnalité située au-delà de nos perspectives journalières* ». Tourmenté par l'exigence ontologique, qui me plonge dans le pessimisme, je me détourne des autres pour me préoccuper de moi-même, de mon avoir et de mes possessions. Nous vivons dans le désespoir. Notre vie ressemble à celle du supplicié enfermé dans un espace coercitif. Son existence actuelle était vide, proche de la mort.

Face à un tel bilan absolument sombre, je suis tenté par le suicide. Qui me sauvera de la tentation de l'imminence dans laquelle je patauge ? Seul l'être donne encore ce sens positif parce qu'il regorge de l'inépuisable concret. L'exemple du touriste<sup>278</sup> traduit la lassitude qui gagne ceux qui se rattachent à leurs avoirs. Ce dernier aura tout vu, collectionné. Mais il vivra toujours dans ce manque traduit par l'impatience, l'ennui et le dégoût. Que faut-il donc faire pour remédier à de telles impasses existentielles ? La communion ontologique se traduit par un échange créateur qui relie le créé au créateur. Gabriel Marcel se projette dans les relations humaines pour expliciter cette intimité :

*La présence de l'être aimé est aussi la source d'une richesse inépuisable, d'un perpétuel encore qui est le contraire même de l'ennui. Les mots jamais, assez,*

---

<sup>278</sup>Etienne Gilson, *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, p. 100.

*toujours, davantage, toujours plus près, traduisent irrécusablement la joie sans cesse naissante qui accompagne l'intimité*<sup>279</sup>.

Le désespoir existe bel et bien. Ma liberté m'aide à triompher grâce à l'amour qui provoque adhésion et dépassement pour s'élever vers la communion avec le Toi Absolu. Mais cette communion subit, au niveau cosmique et humain des fragilités telles que la captivité, la maladie, l'exil, l'absence, la mort ou la trahison. Ce recours transitoire est bien vite dépassé par une espérance à la fois visible, mais partout invisible. Faisons ici l'illustration dans le champ de la maladie. En proie à la souffrance depuis plusieurs années, le malade constate que sa guérison probable s'amenuise. Un jour les médecins concluent à un diagnostic fatal : la mort comme horizon final. Le malade plonge de facto dans le désespoir. Or cette issue n'est pas la seule. Une lueur d'espoir est possible. Dès lors l'espérance, démentie sur le plan visible, naît sur le plan de l'invisible.

Cette souffrance donne un autre sens au malade qui soit peut la reconnaître, soit la recréer. La charité exige au malade de s'ouvrir aux autres souffrances pour se libérer en restituant la faculté de détente propre à l'espérance. Le malade acquiert la notion de patience envers sa maladie et la traite comme une partie intégrante de lui-même. Ici, l'espérance suit le canevas de la « dialectique ascendante » pour triompher des multiples déceptions résultantes des espoirs précis mais vite avortés. Sur cette voie de la transcendance, le croyant est le seul à ne pas envisager un obstacle insurmontable. Même devant des situations les plus tragiques, il lèvera la voix « ad summam altitu divem ». Etienne Gilson donne d'ailleurs une position forte : « *en l'absence de toute ressource humaine, il ne se reconnaîtrait pas le droit de désespérer du Recours Absolu, que jamais ne lui fera défaut*<sup>280</sup> ».

Seule la foi véritable peut arracher l'incroyant au désespoir. Dans l'union intime entre Dieu et les hommes – « esse » et « coesse » – le croyant, à travers sa vie et sa pensée, laisse transparaître la lumière et la charité divines. Cette « attestation créatrice » entraîne les humains vers l'espérance et la fidélité absolues qui écartent toute peur de la mort et ouvre un horizon de libération totale, un renouvellement absolu<sup>281</sup>. La mort nous ouvre à ce dont nous avons vécu sur la terre.

Au cœur de la destinée individuelle et de la mort de l'être aimé, Gabriel Marcel propose, pour aborder directement ce mystère ontologique, le recueillement, l'acte par lequel l'on se retire de sa vie pour la juger. Il s'agit de la réflexion intérieure, un abandon, une

<sup>279</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 146.

<sup>280</sup> Etienne Gilson, *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, p. 101.

détente aussi. L'homme se reconnaît comme unité afin de reprendre contact avec les sources de son être. Dieu l'appelle librement et gratuitement. Ce progrès de Gabriel Marcel met l'accent sur la transcendance divine et du même coup se détache du subjectivisme.

Le *Journal Métaphysique* insistait sur le rôle médiateur de Dieu auprès de l'homme pour le constituer comme esprit au contact de son existence et de celle des autres. Esquissé dans la deuxième partie du *Journal Métaphysique*, Gabriel Marcel évoque explicitement le moment d'adoration – dépendance entière de l'humain à l'égard de Dieu créateur et du Recours Absolu – dans *Être et Avoir*. Pour lui, il faut faire :

*Une transposition spéculative de ce théocentrisme pratique qui adopte pour centre Ta Volonté et non la mienne. Par conséquent il appelle à une certaine humilité ontologique la place que la plupart des philosophies traditionnelles, depuis Spinoza, ont accordée à la liberté, cela tout au moins dans la mesure où celles-ci impliquaient chez le sujet la prétention de s'identifier lui-même rationnellement au tout.*<sup>282</sup>

L'appel divin se comprend à partir de la reconnaissance d'un « mystère<sup>283</sup> » qui engage l'homme dans le monde et dans l'histoire. Lorsqu'on prend conscience de « cet appel en tant qu'appel », on le découvre au fond de soi. Or il y a quelque chose d'autre que soi, quelque chose de plus intérieur à soi que soi-même. Cet appel change de signe. L'expérience révèle donc que l'être humain répond tout simplement à l'appel entièrement premier, à l'initiative absolue de Dieu. Cette expérience culmine donc dans l'adoration.

Accepter et refuser Dieu dépendent et de ma liberté de choix et de ma liberté d'engagement. Mais refuser Dieu ferme toute possibilité à de nouveaux actes libres chez l'homme, tandis que l'acceptation de Dieu libère. Si donc l'homme axe sa vie sur l'« avoir », ne court-il pas le risque d'affirmer son autonomie pour se rendre prisonnier de ses possessions qui le dévorent et l'enferment dans le désespoir ? Par contre si l'homme s'ouvre aux expériences qui répondent à l'exigence ontologique telles que l'engagement, la présence, la fidélité, la disponibilité, l'espérance, il accède à l'être par l'humble acceptation de sa dépendance à l'égard de Dieu. Ainsi, l'homme est doté d'une singulière puissance qui l'aide à affirmer Dieu et à s'ouvrir à lui ou encore à le nier et à se fermer du même coup.

Cette participation fonde la réalité du sujet. Ce dernier n'est pas soi-même ; il appartient à Dieu en fonction de l'amour et de la libéralité infinis de celui-ci. Cette appartenance se lit sous le prisme divin. Par exemple si je T'appartiens, cela ne veut pas dire que je suis Ta possession ; ce n'est pas sur le plan de l'avoir que ce mystérieux rapport se

<sup>282</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 186, 193.

<sup>283</sup> Je suis pris et mon être dépend.

situé, comme ce serait le cas si Tu étais une puissance finie. Par conséquent, non seulement Tu es liberté, mais Tu me veux, Tu me suscites, moi aussi comme liberté. Donc Tu m'appelles à me créer, Tu es cet appel même. Et si je me refuse à lui, c'est-à-dire à Toi, si je m'obstine à déclarer que je n'appartiens qu'à moi-même, c'est pour autant comme si je m'en murais. Ainsi c'est comme si je m'attachais à étrangler de mes mains cette réalité au nom de laquelle je crois Te résister.

L'existentialiste peint l'expérience concrète et individuelle. À partir d'elle l'individu forge sa capacité à surmonter l'épreuve. Ainsi il existe deux types d'individus face à l'expérience : le croyant et l'incroyant. Le premier intègre le second parce qu'il le déborde en tous sens. Les séparer postulerait que l'un et l'autre ne se rencontrent jamais pourtant tout homme est à la fois croyant et incroyant. En effet, le croyant fait l'expérience de l'incroyant au moment où il est en proie au découragement et au doute. Dans une perspective où dominant ces tentations, il fait profil bas. Dès lors il fait l'expérience d'un univers sans Dieu. Donc, dans le croyant, il reste latent un incroyant qui attaque et parfois menace sa foi.

Lorsque l'incroyant tente de se détourner de l'expérience du croyant, il s'y retrouve forcément. Personne ne saurait dire qu'il n'a jamais appelé de ses vœux le Recours Absolu. Nous sommes tous séduits par un dévouement sans condition et sans limite. Nous souhaitons tous la paix et la profonde joie, fruits de la croyance véritable. En clair, tout incroyant cache un croyant qui suscite une sympathie face au témoignage de la sainteté. Sur les pas du croyant et de l'incroyant, peut-on opérer une jonction ? Même lorsque les deux expériences se rencontrent, il subsiste des divergences. De ces divergences naissent des directions toutes différentes. La direction du croyant se rapproche de Dieu ; tandis que celle de l'incroyant s'en éloigne davantage. Le chemin de l'incroyant nécessite une conversion, laquelle s'obtient grâce à l'action divine et le consentement libre de celui-là.

Tout de même, le philosophe chrétien indique la route à l'incroyant, lui montre que l'unique moyen de comprendre leur expérience commune, c'est d'affirmer Dieu. Gabriel Marcel a joué ce rôle en proposant ses réflexions dans le *Journal Métaphysique*. Ainsi, elles ont servi de « méditation » entre le moi incroyant et le moi croyant à partir d'un climat philosophique propice à l'acte de foi. Telle est l'action médiatrice de tout existentialiste chrétien. En partant de tout ancrage concret, et en tenant compte de la liberté humaine, il rejoint l'incroyant actuel sur son terrain de prédilection, afin de le conduire progressivement, à partir de sa propre expérience, à la lumière qui éclaire tout homme, y compris l'incroyant. Cette démarche s'inscrit dans le mystère ontologique du recours absolu.

### 3.2.2.2. Mystère ontologique du recours absolu

L'ontologie<sup>284</sup> n'est ni descriptive<sup>285</sup> ni démonstrative<sup>286</sup>. Cette connaissance est à la fois négative : elle n'est pas une science ; et concrète : la pensée participe à l'être. Elle cherche à cerner l'être en tant qu'être par des « exclusions successives ». Chaque exclusion devient une approche concrète du mystère ontologique en posant d'une part les limitations ; et d'autre part, avec les suivantes, elle ouvre la porte à une dialectique circulaire dont l'issue permet à l'être de surgir dans sa transcendance et son intégrité.

De la philosophie de l'être, il faut exclure toute irréductibilité de l'être à une nature ou une liberté<sup>287</sup>. Pour lui, il y a opposition entre l'être et la liberté que si l'on identifie abusivement l'être et la chose. C'est le cas du bergsonisme littéral qui donne à l'être une interprétation statique. Par ailleurs, il faut rejeter toute identification liée à l'immortalité et au changement. C'est « *un permanent qui dure et par rapport auquel nous durons, un permanent qui implique ou qui exige une histoire, par opposition à la permanence inerte ou formelle d'un pur valable, d'une loi*<sup>288</sup> ». Quand Gabriel Marcel affirme la permanence qui dure c'est dans la sphère du problématique. Au sein de l'être, il parle de la méta-problématique où ces catégories de l'être – permanence et durée, s'effacent dans la sphère du mystère. En effet, permanence et durée ne sont pas des prédicats de l'être. Une seconde négation vient appuyer ces propos : l'être est « incaractérisable ». Comme la caractérisation se base sur une énumération des propriétés, placées les unes à côté des autres, cette opération se révèle extérieure et trompeuse. Du coup, nous ne pénétrons pas l'intérieur de la réalité.

Cette incaractérisation naît de la capacité de l'être à transcender les oppositions empiriques et les oppositions dialectiques. Dire que l'être est incaractérisable, c'est dire à la fois qu'il est impossédable, « *d'autant plus incaractérisable, (c'est-à-dire d'autant plus impossédable, d'autant plus transcendant et toutes les manières) qu'il est plus être*<sup>289</sup> ». L'être devient intransmissible par les canons de la dialectique utilisant le jeu des questions et des réponses. L'incaractérisation de l'être reste ambiguë et même contradictoire. Pour éviter cette interprétation, une autre négation est possible. L'incaractérisable est inconnaisable. Cette affirmation montre que l'être est un irreprésentable concret c'est-à-dire plus qu'une

<sup>284</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F./Quadrige, 1926 (Novembre 2010), 3<sup>e</sup> Edition, pp. 714-715. Partie de la philosophie qui spéculer sur « l'être en tant qu'être ». L'être, tant spirituel que matériel, a des propriétés générales telles l'existence, la possibilité, la durée. Les autres parties de la philosophie emprunte à cette branche, appelée ontologie ou métaphysique générale.

<sup>285</sup> L'être n'est pas donné.

<sup>286</sup> Impossibilité de la connaissance objective de l'être.

<sup>287</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, p. 40.

<sup>288</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 174.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 247.



idée. Le concret veut dire que l'être est irreprésentable, impossédable ; mais pourtant il est connu. Donc l'être, ni observé, ni épuisé, se rencontre dans les êtres. Nous sommes au cœur de la plénitude de l'être, différente de la satisfaction du désir et de la connaissance objective.

La réflexion seconde de Gabriel Marcel ne traite pas de « l'être universel » ou l'être en général, elle traduit en essence l'être personnel. Son ontologie concrète s'exprime négativement dans ces notes : « *se demander si ne plus être ce n'est pas pour un certain sens commun, se confondre, et par là même retourner à l'απειρον*<sup>290</sup> ». L'exigence ontologique revient à l'exigence de l'être, en clair c'est la hantise des êtres pris dans leur singularité et aussi dans les mystérieux rapports qui les lient. Gabriel Marcel cherche donc à confluer deux positions opposées l'une à l'autre. L'une : la plus pensée est portée sur l'être dans son unité, dans sa transcendance, elle fait abstraction de la diversité des êtres ; l'autre, plus nous nous portons sur la diversité, nous jugeons que l'être en soi est une fiction, c'est-à-dire une abstraction dénuée de tout ancrage existentiel.

Pour sortir de ce dilemme, Gabriel Marcel prend le parti de l'acte de la foi *a priori* : « *plus nous saurons reconnaître l'être individuel en tant que tel, plus nous serons orientés et comme acheminés vers une saisie de l'être en tant qu'être*<sup>291</sup> ». En fonction des expériences concrètes du bonheur, de l'amour et de l'inspiration que le problème de l'être devient intelligible. Par exemple, l'opposition du plein et du vide explicite clairement le concept d'être que celle de l'un et du plusieurs. Dans la vie, on découvre des moments de vide. La négation du sentiment de plénitude domine l'homme parce que le malheur dépeuple l'âme, le vide aussi. Il nous faut chercher la plénitude, cette attente comblée à laquelle nous participons entièrement comme dans une rencontre d'un être qui disparaît parce qu'objet – source – de renseignement pour devenir un tel et non un autre dans son unicité irremplaçable.

L'être permanent, irreprésentable, inépuisable et concret, résiste à l'« épreuve ». La dialectique de l'expérience, en tant qu'elle se réfléchit elle-même, ne saurait dissoudre l'être. Ce triomphe de l'être sur l'épreuve se situe sous l'angle de l'appel à la liberté. Il ne s'agit pas de la résistance opposée par la chose à l'usure du temps, encore moins d'un résidu de l'expérience qui perdurait lorsque ce qui est atteint disparaît. « Ici tout est fonction de la liberté et de la liberté seule. Il est essentiel à l'épreuve de pouvoir n'être pas reconnue comme telle<sup>292</sup> ». Devant l'épreuve ontologique, l'homme n'est pas sans recours. Par contre Heidegger et Sartre pensent que l'homme est jeté dans un monde indifférent ou hostile. Or

---

<sup>290</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 50.

<sup>291</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, p. 193.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 103.

l'homme n'est ni abandonné, ni délaissé. Même si son chemin n'est pas linéarisé avant qu'il le fasse, néanmoins il est éclairé par des valeurs. Quelle relation doit-on établir entre valeur et liberté ? Dans la philosophie de Sartre, la valeur présuppose le choix.

En effet, la valeur, commandée par une option devient un choix. Mais, au fait, c'est la valeur qui commande l'option et non l'inverse. Car l'option authentique impliquerait une conscience préalable de la valeur. Ainsi la valeur joue ce rôle parce qu'elle est reconnue et se réalise en nous. La valeur est présente en nous et fonde aussitôt le choix de la liberté, sans toutefois le déterminer. Si on nie cette liberté, on tombe dans l'absurde. Donc de cette négation, la liberté se trahit elle-même. Gabriel Marcel épouse la conclusion de Rilke : « la religion est une direction du cœur ». Il s'agit de reconnaître l'existence d'une aimantation spirituelle par laquelle l'être se réalise et se montre à lui-même.

Dans la lumière de la valeur, l'être est rencontré ; la liberté se recueille pour triompher de l'épreuve qui réalise l'être en tant que permanent. Le concept de permanent signifie la rencontre du je et du toi, qui dure. Cette rencontre, fondée dans et par l'acte de notre liberté, aboutit au nous. Cette ontologie reconnaît une rencontre et une épreuve de l'être. L'être n'est pas donné ni en moi ni devant moi. Toute rencontre épouse les contours d'un appel à une interprétation créatrice et une épreuve. L'épreuve perdure dans le temps. Seule la liberté, en s'incarnant, permet de surmonter les obstacles et de s'ouvrir à la valeur inépuisable de l'invérifiable absolu. Considérée comme son thème principal, l'incarnation nous conduit au cœur de la relation au « Toi absolu ».

### 3.2.3. Relation au « Toi Absolu »

Dans la profondeur de l'ontologie, l'universel et le concret se rencontrent. L'engagement de l'être s'appuie sur la présence, point ontologique des approches concrètes. Comme l'être coexiste avec l'éternité, cette union dans le mystère se révèle dans la présence qui porte l'amour, la fidélité, la disponibilité, l'espérance et la foi. Au-delà du recueillement, la durée ontologique se manifeste dans la présence. Il s'agit de l'« *idée d'une permanence ontologique qui dure et implique l'histoire par opposition à la permanence d'une essence ou d'un arrangement formel*<sup>293</sup> ». Les formes les plus inexprimables de l'existence telles que les formes mystiques de l'âme suscitent l'harmonie entre le rationnel et le mystique.

Comme approche concrète, l'espérance constitue les fondements mystiques des positions ontologiques de l'être incarné. Loin de l'espérance se dégage une échappatoire pour

---

<sup>293</sup>Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 138.

fuir les situations pénibles de la vie historique ; au contraire, elle permet de prouver la « morsure du réel en espérance-salut » parce que l'être incarné s'aperçoit en lui-même « une certaine virginité par rapport à l'expérience ». Ainsi cette vision du monde donne une autre dimension de l'espérance. Elle maintient le contact avec la communion ontologique pour déboucher sur l'espérance-salut, c'est-à-dire une vision ontologique de la vie tout entière.

Au cœur des approches mystiques, la prière devient un point original de la vision tragique et religieuse du monde selon Marcel. Lorsque l'âme s'élève à la prière, toute abstraction de l'espace et du temps est automatique. Le Dieu auquel Marcel parle n'est pas celui des rationalistes, mais celui du cœur, des mystiques. L'exaucement ne pose pas de problèmes parce que toute prière est exaucée. La prière ne recherche jamais l'avoir, mais un plus être. Le sommet de toute prière devient la louange pour exprimer les profondeurs de l'être. Pour cela, les forces de l'âme atteignent la « connaissance sacrée ». Par exemple, l'exaltation mystique où la pensée et le cœur se confondent.

Pour le philosophe, l'union mystique est un au-delà tout étant la fonction « la plus haute et la plus pure » de l'existence humaine. Marcel montre cette situation dans l'unité du mystique et du rationnel au cœur de la réflexion intuitive. Car il soutient que « *la raison pure ne mène nulle part*<sup>294</sup> ». L'union du mystique et du rationnel nous donne la création spirituelle largement au-dessus des limites imposées par la spécialisation. La sagesse : union du profane et du sacré exprimée dans le saint introduit véritablement à l'ontologie. L'idéalisme se dilue dans la spiritualité du saint.

En faisant un retour vers l'enfance, le sage prouve sa maturité et ouvre ainsi la possibilité qui alimente l'« espace vécu ». Cette jonction du mystique et du rationnel reçoit un éclairage avec l'esthétique. Car elle débouche sur une métamorphose, un orphisme renouvelé. Marcel justifie cette union du mystique et du rationnel en faisant appel aux travaux des Pères grecs. Cette métamorphose est traitée sous l'angle des charismes.

Le mystique peut éclairer et embellir la raison selon Marcel qui qualifie sa tâche de « promystique », car elle :

*Tendait à repérer certaines approches de la mystique proprement dite, mais peu à peu, sans que j'aie pendant longtemps pris conscience de cette déclinaison, elle s'est attachée à approfondir les conditions hors lesquelles une sagesse tend à disparaître pour faire place à un délire qui peut d'ailleurs dans certains cas affecter des apparences rationnelles*<sup>295</sup>.

<sup>294</sup>Henri Gouhier, *Présence de Gabriel Marcel*, Cahier 1, Gabriel Marcel et la pensée allemande, Nietzsche, Heidegger, Ernest Bloch, 1979, p. 110.

<sup>295</sup>Gabriel Marcel, *Pour une Sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 289.

Au préalable, cet itinéraire philosophique pré-suppose une vision mystique du monde porteuse des sentiments d'émerveillement et de conscience d'exister au cœur d'une vocation ontologique ancrée dans une pensée religieuse renouvelée. Peut-on voir en cette philosophie religieuse une réflexion structurée rationnelle. Ne sommes-nous pas en train d'ouvrir la porte au fidéisme, d'encourager une absence de métaphysique de la connaissance et encourager l'absence d'une rigoureuse relation entre ces situations primordiales et leur structure rationnelle ?

Gabriel Marcel, au-delà de ces questions fondamentales sur l'ontologie, cherche à poser les bases de l'être qui sont les points focaux de tout jugement rationnel. Les Pères grecs soulignent l'importance du mystère dans la vie. Nikolas Makris fait appel à Saint Grégoire de Nysse pour étayer les positions de Marcel :

*C'est finalement la connaissance divino-humaine qui ne prétend jamais connaître l'essence de l'être de manière que celui qui songe aux profondeurs du mystère a dans son âme une médiocre compréhension de l'enseignement concernant la théogonie puisqu'il ne peut pas s'éclaircir par la raison, l'inexprimable profondeur du mystère<sup>296</sup>.*

Par la foi, la relation à Dieu transforme notre comportement vis-à-vis du réel. Croire en Dieu nous amène à développer des relations dyadiques avec le réel : moi-sujet et l'autre-objet. Pour que la relation entre le croyant et Dieu devienne vivante, il faut enjamber l'univers pour élever l'âme à Dieu. La relation intersubjective développée entre le croyant et Dieu est enveloppée par la foi. L'incroyant ne pourrait pas parler de Dieu. En dehors de la croyance, il est impossible de penser Dieu. La foi est un mode d'être ; elle ne saurait être un avoir, encore moins un objet. Elle échappe aux repères de l'objectivable et du vérifiable. Sauf pour l'incroyant et le sceptique qui conçoivent la foi comme un avoir, un objet, susceptible d'enquête ou de questionnaire. Quelles que soient les exigences de vérification avancées pour l'incroyant ou le sceptique, il faut les disqualifier parce qu'elles nous éloignent de la réalité de la foi.

Cette même remarque rejoint la prière. Elle est véritable si elle se situe au niveau de l'être et non de l'avoir. La prière accroît l'être et non l'avoir. Donc la prière pour autrui est authentique. Parce qu'elle est désintéressée à l'image de l'amour véritable. Il appert que la prière pour un « toi » révèle un rapport triadique qui sous-tend une réalité dyadique. Dieu devient le Recours Absolu par la foi. La foi a une portée réelle parce qu'elle participe de l'immédiateté et de l'infailibilité de la sensation.

---

<sup>296</sup>Protologie grecque, 45, 17, Saint Grégoire de Nysse.

La question qui suscite un réel intérêt est celle du refus d'une considération de la foi dans la réflexion philosophique selon les rationalistes. Même si dans la partie précédente sur l'objectivation du réel, nous avons déjà abordé certains aspects de l'abstraction, nous poursuivrons notre réflexion sur la pensée et la foi. Les scientifiques, qui disent que toute la vérité relève du vérifiable scientifique et prônent le cogito – évidence claire et distincte de la philosophie idéaliste et abstraite – s'opposent au credo de la foi. Ainsi, comment peut-on vérifier le cogito ? Est-ce qu'on place le credo au-delà du vérifiable ? Peut-être les partisans du cogito seraient scandalisés si le credo se situait au-delà du vérifiable. Est-ce que les scientifiques exigeraient encore une démonstration objective de l'être situé au-dessus de la raison abstraite qu'il transcende ? Ne risque-t-on pas de pousser les rationalistes à penser que croire à l'invérifiable absolu favorise une sorte de fidéisme subjectif.

Dans ses écrits, Gabriel Marcel reconnaît l'accusation portée contre l'invérifiable. En nous situant dans l'invérifiable, ne sommes-nous pas dans l'arbitraire ? La possibilité d'être exige l'établissement d'un lien entre l'invérifiable qui est le cogito et l'invérifiable qui est Dieu. Il affirme au départ que le cogito de la réflexion-primaire et le credo à la suite de la réflexion-seconde relèvent des deux invérifiables parce qu'ils sont des actes libres noués au cœur même de la liberté :

*L'invérifiable est fonction de l'acte libre, il est la trace de celui-ci, il est l'expression toute négative de ce fait que l'acte libre devient pour lui-même un mystère aussitôt qu'il se transforme en pensée objective (la pensée objective ayant pour caractère de se nier au profit de son objet)<sup>297</sup>.*

L'objectivation de l'invérifiable absolu du credo résulte d'abord du cogito sur lequel il s'appuie. Le cogito transcende toute vérification même si elle lui est redevable. Le cogito dépasse les cadres de « la logique de l'objet » pour se rendre intelligible dans « une logique de la liberté ». L'invérifiable, assimilable au cogito par défaut et comparable à la beauté formelle, s'appréhende comme être libre lui-même. La découverte paraît révéler une image fallacieuse qu'il faut s'en méfier. Car la pensée ne se découvre, elle se constitue. Comme le cogito est l'acte même de la découverte, pas un objet susceptible d'être découvert, il s'identifie avec la réflexion en tant qu'acte. Donc le « je pense », loin d'être une donnée ou une forme, devient un acte.

En prenant le « je pense » comme premier acte par lequel la liberté tend à se créer dans sa réalité, à travers son essence même, ne peut-on pas considérer le « je crois » comme le

---

<sup>297</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 5<sup>e</sup> éd., 1935, p. 37.

second acte constitutif ? Si on admet l'invérifiable du cogito, refuse-t-on l'invérifiable absolu du credo ? Gabriel Marcel formule la question autrement : « Comment le cogito peut-il se dépasser lui-même ? Il est clair, en effet que l'individualité qui se réalise dans la foi doit être par-delà l'universalité toute abstraite du je pense, elle doit la comprendre et la dépasser<sup>298</sup> ».

Notons qu'il n'existe pas de dépendance logique entre le « je pense » et le « je crois ». Toutefois, il se dégage un ordre d'actes libres par lesquels le sujet cherche à atteindre personnellement l'être absolu. La liberté reste au niveau du « je pense », formelle et peut s'amenuiser dans son objet ; tandis que la liberté virtuelle au niveau du « je crois » s'actualise pour communier avec une autre liberté. Le premier stade montre une liberté qui se personnalise. Le moi pensant du « je pense » atteint le je personnel dans le « je crois ». Cette assomption à l'ontologie personaliste relève de l'ordre de la liberté : ce qui peut être ou ne pas être. Inutile de chercher « un principe de nécessité interne par lequel le cogito devrait se dépasser ».

En effet, le sujet personnel se réalise en acte. Mais s'il demeure au niveau du cogito, le moi pensant reste abstrait. Au cas où le sujet du cogito pose ses propres limites, automatiquement, il fait recours à la médiation d'une autre liberté afin de susciter le sujet du credo. Nous sommes au cœur de la liaison étroite entre l'affirmation de l'Être absolu et la liberté de celui qui l'affirme. Gabriel Marcel projette que :

*Celle-ci ne peut se définir que comme l'affirmation d'une liberté absolue ; or une liberté ne peut-être affirmée que par une liberté ; tant que la pensée ne s'est pas encore pensée comme liberté (comme acte libre se pensant lui-même) il ne peut pas y avoir de liberté réelle pour elle, donc pas de liberté divine<sup>299</sup>.*

Au niveau du second stade, le passage du « je pense » au « je crois », établit la relation entre la liberté humaine et liberté divine. Ne sommes-nous pas au cœur du mystère central de la foi philosophique ? L'intervention de la toute-puissance de la transcendance divine pénètre le moi pensant pour atteindre l'acte libre de son être. Gabriel Marcel s'interroge : « Le transcendant n'est-il pas en moi plus moi-même que moi ? » Idée centrale de sa thèse de doctorat inachevée, Gabriel Marcel s'exprime à ce sujet en disant que :

*Le rapport à Dieu, la position de la transcendance divine permettent seuls de penser l'individualité : ceci veut dire non pas seulement que l'individu se réalise lui-même comme créatrice, mais encore que par la méditation du croyant ceux-là mêmes qui*

---

<sup>298</sup>*Ibid.*, p.37.

<sup>299</sup>*Ibid.*, p. 38.

*restent dominés parce que Claudel a appelé l'esprit de la terre pensent graduellement assurer peut-être une individualité*<sup>300</sup>.

Il définit ainsi la place de l'acte libre au travers duquel le cogito se dépasse. L'être personnel de l'homme se réalise dans le credo en l'Être absolu. L'acte de foi en l'invérifiable absolu, à l'Unique transcendant, au Créateur tout-puissant libre et ontologique.

En définitive, Dieu ne se démontre pas. On communie avec son être par la foi et en harmonie avec la grâce. La Foi, évidence des choses non vues, suscite en nous la volonté, ou du moins une conscience de plus en plus claire du rôle de la volonté dans la foi. L'état dans lequel il faut se maintenir est la grâce. La trame de la fidélité apparaît clairement<sup>301</sup>. Par ailleurs, pour ne pas s'enfermer dans le scientisme, Gabriel Marcel demande aux philosophes de cultiver l'humilité et de reconnaître ce mystère indiscernable par la vérification.

L'union au Toi absolu représente une compréhension *sui generis* de l'ontologie concrète de Gabriel Marcel. Il le démontre dans cette union à l'intersubjectivité en trois étapes fondamentales. La prière est la première étape. L'homme doit développer une authentique relation religieuse avec Dieu. Pour y arriver, il doit se détourner du positivisme et du scientisme qui récusent la religion. Sa « métaphysique sensualiste » encourage la relation dyadique entre le moi existentiel et le Toi absolu par la prière. La deuxième étape consiste dans la relation entre le moi existentiel et le Dieu. Dans cette prière, l'homme s'exprime par le dialogue. Par conséquent, il n'objective pas Dieu parce que sa relation devient authentique et profonde à partir de sa foi, mettant en connexion « esse » et « coesse ». Nous arrivons à l'union au Toi absolu où le mystère ontologique fait recours absolu à l'invérifiable absolu.

La troisième étape repose en la réflexion seconde portée sur l'être personnel et l'invérifiable absolu. Les expériences concrètes du bonheur, de l'amour et de l'épanouissement révèlent une inséparable union entre le moi et le Toi absolu. L'union mystique entre l'humain et le divin prend toute sa grandeur. Seule la foi peut nous amener vers ce haut degré de la relation dyadique dans la prière où les deux libertés se rencontrent. Cette position n'est pas unanimement acceptée. Ainsi, il nous faut aller au-delà de l'impossible démonstration de l'existence de Dieu.

---

<sup>300</sup>*Ibid.*, p. 86.

<sup>301</sup>Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 27.

### 3.3. LA FOI COMME VOIE D'ACCÈS À L'INVÉRIFIABLE ABSOLU

« Croire, c'est se sentir comme étant en un certain sens à l'intérieure de la divinité<sup>302</sup> » conclut Wahl à propos de la foi. Parce que qu'il y a cette possibilité d'« une liaison immanente entre la réalité de Dieu et la réalisation de Dieu dans le saint<sup>303</sup> ». La foi va au-delà du savoir rationnel et des dualismes que ce savoir engendre. La relation entre le croyant et Dieu se fonde sur une foi qui dépasse les critères de la vérifiabilité objective, propre à la pensée rationnelle. Par conséquent, la relation de liberté humaine et de liberté divine qui résulte de cette foi devient un invérifiable absolu<sup>304</sup>. Même si Bagot reconnaît qu'il n'y a pas de termes de la relation<sup>305</sup>.

Au-delà de l'impossible démonstration de l'existence de Dieu, Gabriel Marcel analyse le concept de foi. Son analyse critique réfute l'objectivation de la foi ; il y montre le rapport entre la foi et l'invérifiable absolu ; et enfin, il propose l'authentique foi en Dieu, exemptée de tout élément d'objectivité, laquelle devient inobjectivable.

#### 3.3.1. Foi inobjectivable

En critiquant la pensée rationnelle pour élaborer un nouveau plan d'intelligibilité c'est-à-dire la foi ou la participation, nous arrivons à l'impossibilité et d'une démonstration « objective » de l'existence de Dieu et de l'affirmation de Dieu selon le nouveau canon intelligible. Par la foi, la tentative d'affirmer Dieu est un échec si le sens objectif reste en vigueur. Au plan de la foi, l'Invérifiable absolu devient une théologie négative parce qu'on cherche à connaître Dieu par ce qu'il n'est pas. Même la foi, située au-delà de la pensée objective, reste inobjectivable. En quoi consiste cette foi inobjectivable ?

La foi inobjectivable traduit cette incapacité d'atteindre la vérité et de se situer par rapport à l'histoire. La foi possède des références à des données objectives comme des faits ou encore à une histoire. Est-ce que l'élément historique intervient dans l'ordre religieux ? L'élément du culte trouve son développement à partir de la réalité empirique et évolue dans l'histoire. Mais, faut-il le rappeler, le saint exclut l'historicité dans l'acte de la foi qui est toujours actuel. Le dualisme apparence-réalité vole en éclat. Même la brèche ouverte par le dualisme matière-forme chez l'historien ne tient pas.

<sup>302</sup> Jean Wahl, « Le journal métaphysique de Gabriel Marcel », in *Vers le Concret*, Paris, Vrin, 1932, p. 229.

<sup>303</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, pp. 41-42.

<sup>304</sup> Pierre Colin, « Existentialisme chrétien », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, p. 16.

<sup>305</sup> Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1958, pp. 61-62.



La foi ne s'appréhende pas par la raison. L'acte de foi se situe dans le sillage de la grâce. La foi affirme Dieu. Donc la pensée rationnelle ne cadre pas avec les catégories de l'invérifiable absolu : Dieu. Par une dialectique, somme toute négative, l'absolue transcendance de Dieu n'est pas explicite. Dieu n'existe pas et toute expérience qui tente de le démontrer est caduque. Entre Dieu et le croyant, il se développe un lien mystérieux et spirituel. Le langage humain trahit ce que Dieu est. Il faut un sursaut de foi pour dire Dieu. Car il reste l'invérifiable absolu pour la raison.

En clair, la réflexion sur la religion se nie elle-même pour laisser la place à la foi. Gabriel Marcel résume : « *La réflexion sur la religion poussée au dernier terme de son exercice se nie elle-même. Cette réflexion ne parvient pas à supprimer entièrement le dualisme de la matière et de la forme qu'en se supprimant elle-même, en se convertissant en croyance*<sup>306</sup>. » Tuer la pensée au profit de la foi relativise l'attitude réflexive. La foi devient une réflexion qui s'est réfléchi elle-même et ensuite, s'est niée.

L'histoire religieuse renvoie à une relation essentielle à l'individualité croyante. L'histoire en général nie ce rapport parce qu'elle développe à partir du sujet pensant qui se détache de l'individualité. Le « je pense » est caractéristique à l'histoire ; tandis que le « je crois » relève de la religion. L'histoire religieuse se situe dans un mixte contradictoire qui aboutit à la destruction de la religion pour valoriser la légalité et l'impersonnalité de la science historique. Une conclusion s'impose : le croyant, sujet pensant, « doit être dans l'impossibilité de repenser rationnellement cette histoire ». La pensée religieuse maintient le contact avec l'éternité. Pour la foi, tout est actuel. La réalité de la foi échappe-t-elle aux prises de l'intelligibilité ?

Marcel répond à cette interrogation en argumentant ainsi au prisme du cogito :

*... L'invérifiable qu'est le cogito, c'est-à-dire ce qu'on peut appeler la liberté formelle, n'est que pour être libre lui-même qui l'appréhende. Il ne faut pas nous laisser duper par l'image ici fallacieuse de la découverte : la pensée ne se découvre pas, elle se constitue, le cogito étant l'acte même de la découverte (et non un objet susceptible d'être découvert) s'identifie avec la réflexion sur le cogito, il n'est que pour cette réflexion sur le cogito, il n'est que réflexion même (en tat qu'acte). Le « je pense » n'est pas un donné, il n'est pas une forme, il est un acte*<sup>307</sup>.

Si le « je pense » est le premier acte par lequel la liberté tend à se créer dans sa réalité, par son essence même, le « je crois » n'en serait-il pas le second acte consécutif ? L'accusation de l'arbitraire ne se retrouverait-il pas contre celui « qui s'arrête en route » ?

<sup>306</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 50.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 42.

Supposons que l'invérifiable du cogito soit admis, peut-on insinuer l'invérifiable absolu du credo ? Marcel reformule à sa façon cette réflexion :

*... Comment le cogito peut-il se dépasser lui-même ? Il est clair en effet que l'individualité se réalise dans la foi doit être par-delà l'universalité tout abstraire du je pense, elle doit la comprendre et la dépasser<sup>308</sup>.*

La foi inobjectivable survole les obstacles du savoir rationnel<sup>309</sup> pour faire un pont entre l'humain et le divin. Ainsi, il nous faut réfléchir à nouveau frais sur le rapport foi et invérifiable absolu.

Parce qu'elle est transcendante au savoir rationnel et à ses nombreux dualismes, la foi jette un pont entre le croyant et Dieu qui surpasse les canons de la vérifiabilité objective. La relation entre la liberté humaine et la liberté divine est enveloppée par la foi pour devenir un invérifiable absolu. Cette conception marcellienne de la foi fait face à deux écueils. Le premier relève que la transcendance de la foi l'éloigne de l'histoire. Par conséquent elle perd son caractère concret d'histoire religieuse. Le second insinue que la foi n'est pas intelligible, pensable. On ôte à la foi son caractère intellectuel.

Lorsque Gabriel Marcel affirme l'élément historique dans la religion<sup>310</sup>, c'est remettre à l'ordre du jour et l'élément empirique et l'élément rationnel dans la religion. Nous sommes devant un dilemme : les données objectives subissent une vérification qui peut aboutir à une dissolution totale ; les données culturelles non objectives deviennent invérifiables. Tout de suite, il y a le subjectivisme qui refait surface. Il souligne que

*Si le culte nous apparaît comme se justifiant par lui-même, indépendamment de toute réalité empirique ou historique de son objet, n'est-ce pas au fond que cet objet n'importe pas – que l'essence du culte réside dans l'acte lui-même – qu'il y a par conséquent une vérité de l'acte par opposition à l'apparence illusoire (dans l'apparence l'acte se subordonnant à l'objet n'est que l'expression toute contingente de l'acte) ?<sup>311</sup>*

Le dualisme apparence-réalité n'est pas constitutif à la religion. Il y a, d'une part, le saint qui exclut l'historicité parce que tout est actuel pour lui ; d'autre part, le simple fidèle qui considère l'élément objectif. Le dualisme de l'apparence et de la réalité peut être surmonté absolument chez le saint parce que les deux sont naturelles. Cet élément, plein d'objectivité et

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>309</sup> Par exemple « la mauvaise foi », l'athéisme et le fidéisme. J.J. Benefield, *The place of God in the thought of Gabriel Marcel*, thèse de doctorat, Université de Canterbury, New Zeland, 1973, pp.112-117.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 48.

doublé d'une position existentielle, malgré qu'il soit la tare de la religion chez le fidèle, doit se matérialiser chez le croyant véritable.

*Le croyant véritable est celui qui n'a pas besoin de toucher (c'est-à-dire ici de savoir) pour croire. Là où le culte implique encore des affirmations objectives, la religion absolue n'est pas encore réalisée, celle du saint, pour qui tout est actualité pure, pour qui tout est révélation, pour qui en un mot le subjectivisme ne veut plus rien dire et se confond avec l'objectivisme le plus naïf : l'idéalité s'est entièrement résorbée dans la spiritualité<sup>312</sup>.*

Comment justifier le passage de l'acte de foi à une religion historique donnée ? Marcel rejette la démarche dialectique de Hegel à propos de l'histoire sur les différentes religions. Il récuse la construction d'une religion rationnelle dénuée d'historicité. Même en acceptant que la philosophie religieuse reçoive sa matière historique du dehors, nous sommes de nouveau au cœur du dualisme histoire-religion.

En définitive, il nous faut surpasser la réflexion pour laisser libre champ à la foi. Une réflexion assez poussée se nie elle-même. Mais il faut le reconnaître, cette réflexion ne parvient à supprimer entièrement le dualisme de la matière et de la forme qu'en se supprimant elle-même pour se convertir en croyance. En clair, il s'agit de la relativité de l'attitude réflexive que dénote Marcel. Il est difficile de séparer la réflexion et un formalisme quelconque. Le formalisme, transcendant soit-il, demeure un formalisme. À partir du moment que la réflexion parvient à saisir la solidarité intime entre elle et un formalisme, nous parvenons à voir la relativité de cette attitude et à se penser elle-même dans la perspective de suppression au profit de la foi. Donc la foi devient en ce sens une réflexion qui s'est réfléchi elle-même pour se nier par la suite.

Comment reconnaître l'histoire religieuse, tant-il est vrai que la réflexion, portée par la critique historique et du postulat objectiviste de la science, nie le rapport sujet pensant et individualité, alors que celle-là développe une relation essentielle à l'individualité croyante ? Il faut donner un statut particulier à la notion d'histoire religieuse. Ceci découle de la destruction de la religion en lieu et place de la légalité de l'impersonnalité de la science historique. L'historien récuse une telle concession. À sa suite, Marcel corrobore :

*On ne peut espérer fonder la légitimité de l'histoire religieuse sur des arguments historiques, mais bien plus : l'histoire doit être regardée comme devant éternellement tenir en échec cette idée. L'histoire religieuse ne peut apparaître*

---

<sup>312</sup>*Ibid.*, p. 49.

*intelligible à l'esprit philosophique que s'il est possible d'établir préalablement la relativité de ce que j'ai appelé le monisme historique*<sup>313</sup>.

La brèche introduite par Marcel conduit de nouveau vers le dualisme matière-forme chez l'historien. En reconnaissant une histoire religieuse à travers l'acte de la foi, alors que le sujet pensant qui est aussi le croyant, se trouve incapable de repenser d'une manière rationnelle l'histoire tirée par la raison dans l'histoire religieuse, nous concluons que la foi ne peut être qu'un absolu. Comment la foi s'affiche devant la pensée ? La foi apparaît à la pensée comme ce qui ne peut être transcendé. Elle ne peut à aucun degré être regardée comme l'approximation de ce qui, pour un entendement supérieur, serait une affirmation objective.

Face au miracle, il faut éviter ce que ferait l'historien : substituer à une interprétation fautive une interprétation vraie : ou alors les interprètes du miracle sont victimes d'anomalies psychiques et que le miracle résulte de l'ignorance des interprètes. Aucune réflexion ne collerait au miracle s'il est vrai que nous aboutissons à une contradiction. La réflexion portée sur le miracle laisse entrevoir quelque chose de contradictoire. Il ne faut pas conclure que le miracle est en soi contradictoire. Mais plutôt il y a inadéquation absolue entre le miracle et cette réflexion portée sur lui.

Le miracle est réfléchi sous le prisme de la foi. Il échappe au dualisme matière objective et interprétation subjective, c'est-à-dire un ordre historique pour se situer dans le présent absolu : la foi. Comme la foi est un acte « transhistorique », réalisé chez le « saint », le miracle est repensé et devient un présent toujours actuel. Le culte rassemble tout le monde et nous participons à la vie du saint.

Si la relation de la foi à l'histoire religieuse échappe à l'intelligibilité, peut-on l'étendre à l'intelligibilité de la foi en elle-même ? Existe-t-il la vérité religieuse dans la foi ? Gabriel Marcel reconnaît que l'acte de foi est une réflexion qui se nie elle-même pour devenir ensuite objet de réflexion. Pour échapper à ce cercle de régression continue, un autre acte est possible :

*La grâce reste bien le postulat transcendant et inobjectivable de l'acte de foi. J'exprimerais encore ici en disant que par l'acte de foi je pose entre Dieu et moi un autre rapport qui échappe à tous égards entièrement aux catégories de ma pensée (je pense comme impensable, mais comme absolument enveloppé dans l'acte de foi)*<sup>314</sup>.

Pour surmonter la difficulté née de la suppression de la réflexion dans l'acte de foi qui culmine vers l'inintelligibilité pure, Marcel sépare pensée et réflexion. La réflexion sur la foi

---

<sup>313</sup>*Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>314</sup>*Ibid.*, pp. 58-60.

donne un savoir. Elle dissout la transcendance divine. La pensée de la foi, par contre, postule la transcendance et ne peut subsister sans elle. Donc il y a possibilité de penser la foi sans la supprimer totalement. Toutefois cette distinction n'est valable que si dans l'acte qui pense la foi, il subsiste le cogito. Mais nous sommes loin d'accéder à la croyance en pensant la foi.

Marcel est clair :

*La croyance à proprement parler supprime toute cette dialectique antérieure ; et, inversement, cette dialectique n'est possible qu'à condition que la croyance pure ne soit pas réalisée. Tant que cette croyance reste la pensée de la croyance, qu'elle se suspend par suite au cogito, elle s'interdit d'être véritablement elle-même. Et, sans doute, la dialectique s'oriente tout entière vers le renoncement du je pense à lui-même ; il n'en reste pas moins que cette dialectique est l'œuvre du je pense, que le je pense subsiste jusque dans l'acte par lequel il aspire à son propre renoncement ; et en ce sens, comme je l'ai déjà indiqué, la réflexion sur la religion se révèle à elle-même contradictoire, elle se reconnaît comme nécessairement entravée par un obstacle qu'il lui est par définition impossible de lever – et l'acte même, l'acte transcendant qu'elle en vient à concevoir et qui supprimerait cet obstacle (ce que j'ai appelé la grâce) reste relatif au pensé comme lui étant transcendant)<sup>315</sup>.*

La distinction entre réflexion de la foi et pensée de la foi n'apporte pas une solution. Dans le cadre de la réflexion, la foi est un au-delà inaccessible. Donc « Ce qui ne peut être pensé qu'à condition d'être posé par une puissance transcendante à toute réflexion, c'est ce que j'ai appelé la grâce ». La grâce dépasse toutes nos catégories. Comme elle n'existe que par rapport à l'âme en quête de salut ; elle n'est pas une réalité. Donc on ne la pense pas. La foi ne saurait être un jeu d'apparence subjective<sup>316</sup> que si elle n'est pas pensée. Mais nous tombons vers le versant du fidéisme, vite rejeté par notre auteur. Aucune vérité de foi ne permet d'isoler les réalités idéales auxquelles elle se suspend. Dans ce cas, même si le fidéisme postule une vérité, il se nie lui-même. La foi doit donc être liée à son objet, pour éviter de se nier elle-même.

Envisagée comme négation du savoir rationnel, la foi se pose au-delà et de toute pensée et de toute vérité. Ces objections portées contre la foi sont d'un niveau d'intelligibilité inférieure à la foi. Pour parler donc de vérité, au niveau de la foi, il nous faut évoluer vers l'invérifiable absolu. La foi perd toute emprise sur la réalité concrète dès qu'elle entre en contact avec la théologie négative. Mais la foi se révèle en définitive comme la confiance donnée à Dieu. Que signifie, pour Gabriel Marcel avoir la foi en Dieu ?

<sup>315</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 69.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 54.

### 3.3.2. Foi en Dieu

Dans ses recherches, Marcel tente d'étudier la foi. En face de lui, il doit affronter tour à tour les rationalistes, les positivistes et les scientifiques. Malgré qu'il affirme le contenu de la foi chrétienne, il n'adhère pas de facto, cherchant toujours à garder son autonomie réflexive sur les questions religieuses. Il exclut de la foi le développement logique-rationnel. Sans toutefois amoindrir la dimension noétique de la foi pour autant. En participant à la nature de la sensation, la foi est concomitamment « une immédiateté pure » et une « fidélité ». Au monde, la foi participe de son immédiateté pour préparer une vision du corps authentique. Dans la fidélité, elle est une catégorie de l'intersubjectivité. Il s'insurge contre ceux qui considèrent la foi comme un savoir conjectural, une cognition au rabais, incertain même. « *La foi n'est pas une approximation, une probabilité opposée à une certitude : elle n'est pas un degré moindre de la connaissance mais quelque chose transcendant au savoir*<sup>317</sup>. » Dans le même sillage, la foi n'est pas une « opinion ». L'opinion se tient à distance. Elle devient alors un sembler qui peut se changer en un prétendre. Il considère la foi comme un « presbyte », une intimité.

Hormis chez les saints, la foi revêt un caractère douteux, plein d'hésitation et surtout de refus inarticulé. Face au Toi absolu, le croyant ne prête pas l'oreille à l'opinion. Mais l'athée reste accroché à l'opinion générale le plus souvent. Facile pour lui de basculer vers la négativité : Dieu ne saurait se dissimuler devant lui si tant est vrai qu'il existe réellement. Certes l'opinion est contingente et imparfaite, il n'en demeure pas moins qu'il faut la transcender dans une ouverture avisée et réfléchie. La foi s'inscrit sous le sillage d'une vie où le crédit est donnée : « croit à » et non « croit que... ». Ici la conviction s'élimine parce qu'elle ne dégage aucun engagement personnel envers quelqu'un. L'objectivation découle du croire que ; tandis que croire à permet de recourir au crédit qui me dispose à l'autre. Je me mets à la disposition de l'autre avec mon histoire existentielle, sans conviction. Marcel refoule l'expression « avoir la foi », car elle renvoie à une possession. Donc la foi exclut l'objectivation, et la possession. La foi n'affirme pas son existence ; elle s'articule autour de la vie de la pensée créée et non préexistante à elle<sup>318</sup>. Même si pour autant la foi n'est pas un phénomène d'objectivation, elle regorge certains contenus religieux. Son caractère subjectif le

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>318</sup> Gabriel Marcel, *Fragments Philosophiques*, 1909-1941, Louvain, E. Nauwelaerts ; Paris, B., Nauwelaerts, 1961, pp. 94s. Thérèse Gingras, *Le mystère de la foi dans la philosophie existentielle de Gabriel Marcel*, thèse de doctorat en philosophie, Montréal, 1966, 352p.

met en présence de quelque chose qui le dépasse. Dans sa conscience religieuse, il reçoit un appel qui demeure une invocation et non un « statement<sup>319</sup> ».

La foi ne saurait exister sans une certaine objectivité. Cette objectivité ne vient pas du dehors, elle est corrélative à son être. Marcel énonce quelques points essentiels sur la foi en Dieu :

- 1) « *L'unité indissoluble de l'acte de foi et de son objet. Le fait de penser la foi revient à penser la foi en Dieu. L'acte de croire est l'objet de cette croyance sont constitutifs. Car Dieu n'est pas un objet, encore moins un être indépendant de notre foi. Toutefois, Dieu ne se range pas seulement dans la dimension subjective. Il peut être imaginé et supposé en dehors du cadre de la foi. La foi traduit à la fois ce que je suis et ce que je crois. Et la grâce devient son « postulat transcendant et inobjectivable<sup>320</sup> »* L'expression de la foi lie deux libertés moi et Dieu. Le sujet de la foi, loin du sujet cartésien, est l'individu. Miklos Veto nous explicite cette unité : « *par l'acte de foi, le sujet comble le vide entre le moi empirique et le moi pensant en affirmant leur liaison transcendante, il « assume » l'empirique dans le pensant sans en enlever sa riche concrétude. L'acte de foi est un acte de liberté qui rend non-contingent le moi empirique en l'assumant par rapport à Dieu<sup>321</sup>.* »
- 2) Comparaison entre volonté et foi. La volonté, ce qui ne peut être que par moi, ressemble à ce par quoi je suis, c'est-à-dire la foi. La foi se manifeste, « la puissance d'adhésion à l'être ». Cet être est Dieu libre en qui l'homme libre se confie. Cette liberté divine prend toute sa source dans la relation libre que j'entretiens avec Dieu. Ma foi est indépendante de l'acte par lequel je pense. La pensée religieuse se clarifie aussitôt en pensant à Dieu comme transcendant à elle-même. Ainsi, dans la relation entre philosophie et révélation, la première se garderait d'empiéter sur la seconde. Marcel propose que « *la réflexion là où elle se déploie selon toutes ses dimensions et devient récupération, se porte d'un mouvement irrésistible au-devant d'une affirmation qui la dépasse mais en fin de compte sa propre nature<sup>322</sup>.* » La foi devient une exigence et une possibilité existentielle. Seules les âmes persécutées adhèrent à une vie religieuse.

---

<sup>319</sup> Déclaration.

<sup>320</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 60.

<sup>321</sup> Miklos Vetö, *op. cit.*, p. 106.

<sup>322</sup> Gabriel Marcel, *Présence et Immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 193.

La pensée marcellienne sur la foi rejette tour à tour les preuves classiques de l'existence de Dieu, le relativisme des whiteheadiens<sup>323</sup>, les théologies naturelles et les « *spéculations constructives d'édifices conceptuels compliqués*<sup>324</sup>. »

Comme néo-socrate chrétien<sup>325</sup>, Marcel se tourne vers la conscience croyante qui seule considère ce qui est Dieu. En clair, c'est l'être qui est irréprésentable, incaractérisable. Déjà une « essence », Dieu est « infiniment par-delà l'existence ». L'absence d'essence dans les diverses théodicées, a conduit vers l'inanité. L'idée de Dieu- cause prônée par Nietzsche dans la théorie de la mort de Dieu, est une chimère. Il remet en question toute preuve objective de l'existence de Dieu. Pour lui, « *il n'y a pas de passage logique qui permette de s'élever à Dieu en partant de ce qui n'est pas lui. Si la preuve ontologique résiste, c'est qu'elle s'installe en Dieu d'emblée*<sup>326</sup>. »

Nous devons penser Dieu en étant avec lui. Je me représente donc Dieu, non par la prescience, mais par une coprésence. Car il se révèle à moi comme Présence absolue dans l'adoration. S'appuyant sur l'inobjectivabilité de Dieu, Marcel réalise que Dieu n'est pas un tiers exclu. Il est un toi et non un lui. Il définit alors Dieu : un Toi absolu. À la suite de Buber, il inclut les autres dans la relation du croyant à Dieu. L'intersubjectivité des êtres qui s'aiment anoblit la vision du Toi absolu, particulièrement le Dieu incarné. Toute atteinte à la charité due aux autres hommes se réalise en la personne du Dieu incarné, c'est-à-dire le Dieu chrétien.

Déjà dans notre premier chapitre, nous démontrions que la connaissance immédiate n'est pas crédible dans le domaine de la connaissance de Dieu. Gabriel Marcel préconise un dépassement de la démonstration de l'existence de Dieu au niveau de la réflexion primaire. Car nous sommes toujours mus par l'objectivité des sciences. Ce saut marcellien nous conduit

<sup>323</sup> Il critique la théorie des exigences de la transcendance de « la Relativité Divine » de Hartshorne. Pour « un Dieu qui fait de son mieux, à qui on ne doit pas demander l'impossible », il faut conclure à « un sous-Dieu. C'est-à-dire à un non-Dieu ». Reply to Charles Hartshorne. *The philosophy of Gabriel Marcel*. P.A. Schipp and L.E. Hahn (ed), p. 370.

<sup>324</sup> Miklos Vetö, *Gabriel Marcel, les grands thèmes de sa philosophie*, Paris, Harmattan, 2014, p. 107.

<sup>325</sup> « ... car, c'est à partir de la mise en question de l'homme par lui-même ou de ce que certains appellent la pensée interrogative, et seulement à partir de là, que la réflexion a chacune de progresser dans la direction que je viens d'indiquer. C'est d'ailleurs dans cet esprit que, en opposition à ceux qui ont cherché très artificiellement à m'intégrer dans ce qu'ils appellent l'existentialisme, j'ai déclaré que le terme de néo-socratisme me paraissait convenir beaucoup mieux à la démarche parfois trébuchante qui a été la mienne depuis l'époque où j'ai commencé à penser par moi-même. » (Gabriel Marcel, *L'Homme problématique*, Paris, Aubier, 1955, pp. 71-72). Le souci permanent de la pensée de Marcel est de « restituer à l'expérience humaine son poids ontologique ». La philosophie sera donc un empirisme, en ce sens qu'elle se veut « concrète », qu'elle refuse le système et se défie de l'abstraction. Mais, elle n'est pas phénomène, et elle ne se cantonne pas dans la phénoménologie, car elle soutient au contraire que l'expérience humaine, prise dans toute sa splendeur et sa richesse, achemine « vers une saisie de l'être en tant qu'être », de l'être humain, s'entend, car Marcel ne s'intéresse aucunement à l'être en tant qu'être d'Aristote qui résulte d'une abstraction.

<sup>326</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 255.



vers la foi. Mais ici il prend le soin de baliser le chemin en professant une foi inobjectivable. Située dans le développement de la pensée religieuse, la foi maintient le contact entre le je qui pense et le je qui croit. Désormais Gabriel marcel trouve un rapport entre la foi et l'invérifiable absolu.

Malgré les dualismes qui apparaissent ci et là, la grâce permet de soutenir le postulat transcendant et inobjectivable de l'acte de foi. La distinction nette entre réflexion de la foi et pensée de la foi sera dépassée par cette même grâce. Gabriel Marcel termine par la foi en Dieu dans le sillage d'une vie de sainteté. Il existe une unité indissociable entre l'acte de foi et son objet. Ceci se traduit par la volonté de la foi en Dieu, l'invérifiable absolu, selon Gabriel Marcel. Je me présente donc à Dieu par une « co-présence ». L'intersubjectivité entre l'humain s'achève dans le Dieu incarné, le Dieu de Jésus-Christ, nommé par la circonstance de l'invérifiable absolu.

À la question : qu'est-ce que l'ontologie concrète de Gabriel Marcel ? Il sied de répondre qu'elle est l'approche concrète du mystère ontologique entre le moi existentiel et l'invérifiable absolu. L'exigence métaphysico-religieuse du Toi absolu nous a permis de suivre l'itinéraire de l'*Homo Viator* pour s'ouvrir au Toi –absolu dans la co-présence entre « esse » et « coesse ». La double exigence métaphysico-religieuse de la liberté et de la grâce conduisent à la prière où la finitude s'élève vers l'infinitude par la présence, la participation et l'invocation du moi à Dieu. Les deux libertés - humaine et divine – s'unissent dans l'union ontologique au Toi absolu. Toujours dans la prière, le « je suis » exprime sa foi dans l'amour à l'invérifiable absolu. Le chemin s'ouvre donc pour l'ontologie personaliste de Gabriel Marcel avec l'influence accrue de l'amour, de la fidélité, la disponibilité, l'espérance et la foi dans la relation dyadique entre l'immanence et la transcendance. Le sens du recueillement s'explique davantage dans cette relation remplie d'humilité de la part de l'homme devant la Toute-puissance de l'invérifiable absolu.

La question de l'existence de Dieu exige des clarifications substantielles. En effet, la démonstration de l'existence de Dieu porte atteinte à la transcendance de Dieu parce que nous prenons les critères d'objectivité propres à la rationalité pour les appliquer *stricto sensu* dans l'ordre de l'intelligibilité de la foi. Il s'agit de débarrasser la foi des caractéristiques d'objectivité pour une authentique relation d'intimité avec Dieu, cet invérifiable absolu. Avoir foi en Dieu exprime l'acte d'adhésion du moi existentiel libre à une autre liberté plus grande qui m'englobe et me dépasse. L'incarnation représente cette union totale au Toi absolu. Nous en parlerons à la deuxième partie de notre recherche dans la communion ontologique.

## CONCLUSION PARTIELLE

Dans cette première partie de notre recherche, nous voudrions critiquer l'épistémologie rationaliste en montrant ses limites afin de postuler une épistémologie personaliste où l'ontologie concrète de Marcel présente le concept invérifiable absolu. Cette réflexion s'est construite autour de trois chapitres. Le premier chapitre évoque le contexte de l'épistémologie rationaliste qui régnait à la Sorbonne et dans les cercles intellectuels du XX<sup>e</sup> siècle occidental. Le contexte était dominé par le rationalisme avec une raison absolutiste ; ce qui n'était pas propice à la question de Dieu. Que ce soit le cogito cartésien, ou encore la phénoménologie existentielle de Husserl, sans oublier l'idéalisme, deux voies s'offrent à nous pour connaître Dieu : la connaissance immédiate, et l'impossibilité de connaître Dieu. Cette deuxième voie fait le lit du mysticisme. Gabriel Marcel montre les limites de l'une et l'autre démarche par la distinction entre problème et mystère, réflexion primaire et réflexion seconde, penser l'être et penser à l'être. Ces dualités révèlent combien il est difficile d'appliquer à la question de Dieu la méthode scientifique. Suite à une autre méthode dite de l'invérifiable, Gabriel Marcel crée le concept invérifiable absolu pour désigner Dieu et du coup, fait ressortir la transcendance chrétienne de Dieu différente de celle des philosophes.

Le deuxième chapitre pose le fondement de l'invérifiable absolu. Gabriel Marcel cherche à justifier ce nouveau concept dont il est l'auteur. C'est l'occasion de présenter sa philosophie existentielle. Lorsqu'il exclut l'objectivité dans sa démarche existentielle, il veut éviter que l'on traite Dieu comme un objet. Tour à tour, il exclut le nihilisme de Nietzsche avec la mort de Dieu, le rationalisme et le scientisme avec le critère d'objectivation propre aux sciences. Par la réflexion seconde, Gabriel Marcel développe un rapport intrinsèque entre l'incarnation et la transcendance, la finitude et l'infinitude. L'invérifiable absolu se justifie par des développements du mystère de l'être, de l'hyperphénoménologie ; en clair, dans la philosophie existentielle de Gabriel Marcel.

Le troisième chapitre donne concrètement le contenu de cette philosophie existentielle. Il s'agit de son ontologie concrète où le mystère ontologique entre le moi existentiel et l'invérifiable absolu suit l'itinéraire de l'*Homo Viator* pour s'ouvrir au Toi absolu, nouveau concept pour dire Dieu. La liberté et la grâce, expressions de la double exigence métaphysico-religieuse, permettent de passer de la finitude à l'infinitude par les liens de la présence, de la participation, de l'invocation et la disponibilité du moi devant le Toi absolu. La prière concrétise cette communion entre l'immanence et la transcendance. Pour se réaliser, la foi en Dieu revêt l'acte d'adhésion du moi existentiel libre à une autre liberté, l'invérifiable absolu

qui englobe et dépasse la première liberté. Nous sommes au cœur de la communion ontologique qui sera développée à la seconde partie de cette recherche.

**DEUXIÈME PARTIE :**

**L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE  
L'EXISTENTIALISME PERSONNALISTE  
DE GABRIEL MARCEL**

## INTRODUCTION PARTIELLE

Toutes les réalités spirituelles de l'unité du moi et de son corps, du lien entre le moi et son univers, au plan de la communauté première, issues de la rencontre du moi et du lui et de la présence du nous, au plan de la communion intersubjective, nous ouvrent la voie vers le Toi absolu posé et adoré lorsqu'on articule la grâce et la liberté dans la participation créatrice à l'être et à la foi concrète en la transcendance. La communauté première et la communion intersubjective sont des approches concrètes du mystère dont la dialectique nous entraîne directement vers le recours absolu dans l'humilité de la prière et la vérité de l'adoration.

En tentant de réfléchir sur l'absolu, le philosophe tombe sur l'exigence d'être qui jaillit de son cœur pour aspirer à l'inconditionnel et à la plénitude. Comme le « tu » humain demeure une créature finie, malgré sa collaboration à la personnalisation du « je », il ne parvient pas à combler parfaitement le hiatus entre le « moi » et le « cosmos », entre le « moi » et l'« humanité ». Dans la présence du « nous », le « je » et le « tu » aboutissent à une communauté universelle, excédant les possibilités d'intelligences et des libertés présentes. De quelle manière peut-on fonder leur pérennité dans la participation créatrice et la foi concrète fondée sur le Toi absolu ?

Comme le passage de la communion intersubjective au recours absolu appelle l'itinéraire de l'existence à l'être, le moment de l'ouverture au Toi absolu et l'invocation du Toi absolu exigent la participation. Cette participation se réalise dans la plénitude de foi où l'union au Toi absolu et l'adoration du Toi absolu se déploient de façon harmonieuse et effective. L'union à Dieu explicite l'union à soi et l'union aux autres. Par cette union à Dieu, l'homme accède à l'être. Le rapport à Dieu et la position de la transcendance divine posent le concept d'individualité. Dans l'ordre empirique, il existe une fidélité réelle envers un toi qui aboutit à l'affirmation ontologique proprement dite. Ma conscience doit se fixer sur Dieu lui-même et non sur les idoles, images dégradées de Dieu auxquelles je me suis attaché.

Dans l'union à Dieu, notre engagement et notre fidélité ne créent pas Dieu ; mais de susciter le lien qui m'unit à Lui. L'exigence centrale demande à l'homme de reconnaître sa dépendance filiale envers Dieu qui seul est et par qui nous sommes. Notre rapport à Dieu constitue l'être. Les autres peuvent encore être objectivés. Mais Dieu est Dieu dans la mesure où il reste le Toi absolu. Parler de Dieu signifie le transformer en lui. Dieu est atteint par le dialogue, dans l'invocation et la prière.

Nous atteignons le sommet de la relation dyadique, comme participation à la vie divine. Notre relation à Dieu est portée par la foi qui transforme notre attitude vis-à-vis du

réel. Au sein de la réciprocité de l'amour humain, la prière correspond à l'invocation adressée à Dieu. Donc, la prière nous entraîne dans cette relation personnelle avec Dieu parce qu'il est un « pur Toi ». Le lien de communauté entre l'être et Dieu s'impose clairement.

Pour analyser cette communion ontologique, il nous semble opportun de suivre le chemin de l'*Homo Viator* où l'immanence atteint la transcendance, l'existence s'oriente vers l'être. Les trois chapitres qui constituent cette partie abordent le niveau anthropologique de la communion ontologique d'une part ; de l'autre part, il s'agit de l'approche concrète du mystère ontologique de l'être ; et enfin, nous présentons la métaphysique de l'espérance de Marcel.

## CHAPITRE 4 :

### L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE ET COMMUNION ONTOLOGIQUE CHEZ GABRIEL MARCEL

Après le stade d'abstraction et d'objectivation, la réflexion philosophique doit se poursuivre dans la réalité existentielle et concrète. Gabriel Marcel appelle de tous ses vœux la communion ontologique de l'expérience humaine dans sa quotidienneté. Ainsi, l'« esse » dans et par le « coesse », devient le centre de gravitation invisible de toutes ses recherches. Il s'agit de réfléchir sur l'être concret, c'est-à-dire l'être en situation : sa relation avec lui-même, avec le monde et sa relation intersubjective avec autrui.

L'être en situation se rapporte à la condition humaine où l'être humain se situe par rapport à d'autres êtres et aussi à des choses auxquelles il est relié par un sentiment d'intimité. L'homme est toujours en situation, laquelle demeure une réalité vaste qui embrasse à la fois la participation créatrice et la foi concrète de celui-là. Malgré la tension constante vers laquelle la personne humaine « en situation » se déploie, il revient à la philosophie de convertir cette relation objective en une participation créatrice dans l'acte de la foi concrète. Quelle est donc cette mission première du philosophe authentique ? Il esquisse une réponse à cette question :

*Lorsque je réfléchis sur le fait que j'occupe une certaine place dans le monde, lorsque je m'applique à mettre à nu ce que recouvre mon éccéité, je suis conduit à reconnaître que ma condition de vivant fait de moi un être non seulement soumis, comme cela va de soi, à des déterminations objectivement repérables, mais encore exposé, ou si l'on veut, ouvert à une réalité autre avec laquelle j'entre en quelque sorte en commerce<sup>327</sup>.*

En effet, les communications philosophiques de Gabriel Marcel poussent le moi à entrer en contact avec cette « réalité autre » et à y conduire le prochain avec soi.

L'itinéraire initial de l'existence pour atteindre l'être passe donc par l'union à soi-même, l'union au prochain et l'union à l'univers. On passe de la participation immergée, préconsciente, caractéristique de l'existence immédiate, à la participation émergée consciente, propre au plan de l'être libre et personnel. L'homme réalise sa plénitude d'être par l'engagement de tout son « être-au-monde ». Cette expression, donnée par Heidegger pour montrer la priorité de l'existence par rapport l'essence, sera enrichie par Gabriel Marcel. Tous

---

<sup>327</sup>Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, Paris, Gallimard, 1956, p. 119.

les deux s'opposent à l'idéalisme qui élimine toute situation humaine en lien avec la réalité existentielle. L'homme vit de participation créatrice et de foi concrète dans la communauté première constituée de la relation avec soi, avec autrui et avec le monde pour aboutir à la communion ontologique dans la participation à Dieu.

Est-ce que l'on peut parler de communion ontologique entre le moi et son corps, du moi avec autrui, du moi avec son univers ? Comment l'expérience vécue du corps, d'autrui et du cosmos, peut-elle devenir une « approche concrète du mystère ontologique ? » Nous répondrons à ces multiples interrogations par l'affirmation de l'individualité existentielle. Marcel fait de l'incarnation le point original et central de son expérience existentielle du moi. L'incarnation nous révèle que le corps est instrument et obstacle de l'altérité. Par la sensation, le moi s'engage dans une participation immédiate et créatrice à une ambiance concrète. Cette présence au monde traduit le « nexus » entre le moi et les autres, entre le moi et l'univers. Par la suite, il nous faut montrer la domination de l'avoir sur l'être qui aboutit au procès de soi face à l'avoir. L'indisponibilité pousse l'homme à s'enfermer dans l'avoir. L'analyse des différents types d'avoir permettent le passage de l'avoir-possession vers l'avoir-partage et ouverture vers l'autre comme disponibilité. Enfin, la philosophie de la personne reprend les éléments essentiels de la personne humaine, avec le rapport du moi à son corps et à son univers pour permettre la réalisation de la personne humaine.

#### **4.1. LA PLACE DE L'INDIVIDUALITÉ EXISTENTIELLE DANS L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE GABRIEL MARCEL**

Dans l'article « Existence et objectivité »<sup>328</sup>, Gabriel Marcel met au premier plan l'existence. La conception de l'existence est l'axe central de sa « métaphysique sensualiste »<sup>329</sup>. Le *Journal Métaphysique* montre que l'existence est toujours liée à l'objectivité. C'est en 1922 qu'il apporte des transformations sur la notion d'existence. Il la dissocie de l'objectivité. Toutefois, il y avait quelques germes dans la première partie du *Journal Métaphysique*. L'auteur distingue, très tôt, entre la position d'existant et le jugement d'existence. La position d'existant implique un contact direct avec mon corps : position spontanée ; le jugement d'existence pose le problème de l'objectivation de l'existant à partir de l'immédiation corporelle<sup>330</sup>.

---

<sup>328</sup> Nous faisons référence à cet article parce qu'il marque le début de la pensée de Gabriel Marcel, bien avant l'ouvrage de notre étude : *Être et Avoir*.

<sup>329</sup> Gabriel marcel, *Journal Métaphysique*, p. 305.

<sup>330</sup> Roger Troisfontaines, *De l'existence à l'être, la philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain, Nauwelaerts, Paris, Vrin, Tome I, pp. 154-155.



En accentuant cette distinction, l'existence est davantage liée au corps. La deuxième partie du *Journal Métaphysique* permet de caractériser l'existence dans son intimité et sa participation immédiate au monde. L'existence implique une relation au corps. Néanmoins son caractère sensible cède la place au caractère d'intimité et de participation pour arracher le sujet à son isolement comme spectateur objectif. L'affirmation de l'existence d'un être ou d'une chose quelconque se traduit par l'homogénéité entre cet être ou cette chose et son corps. Il introduit une remarque importante. Cette homogénéité porte sans doute moins sur l'essence (objective) que sur l'intimité sous-entendue dans mon corps. Dans mon corps, il y a quelque chose au-delà de sa matérialité, qui échappe aux propriétés objectives.

À la suite de Heidegger, Marcel va thématiquer les données relatives à l'existence pour préparer la base de sa philosophie existentielle. Ainsi, il affirme le primat de l'existence et s'oppose à l'idéalisme. Par conséquent, le premier indubitable n'est pas le « je pense » tiré du doute, mais l'indubitable existentiel, parce qu'il porte sur la réalité globale. Cette récupération de l'existence, comme une connaissance immédiate et une participation par le sentir et la présence charnelle au monde, s'opère par la critique de l'idéalisme objectif. L'idéalisme objectif a pour vice fondamental le déracinement ou l'oubli de l'existence et le caractère impersonnel de son contenu.

Cet idéalisme objectif tend, en effet, à diminuer le rôle de l'existence, de l'indice existentiel dans la connaissance afin de s'appuyer sur les déterminations rationnelles. Cette philosophie privilégie l'objet et l'intelligibilité dans la perspective de valoriser le sujet pour abandonner l'aspect existentiel. Elle abandonne

*Le mode suivant lequel l'objet est présent à celui qui le considère, ou, ce qui revient au même, la mystérieuse puissance d'affirmation de soi grâce à laquelle il se dresse devant un spectateur (...) Cette présence sensible de la chose qui, si elle ne se confond pas avec son existence, apparaît du moins à une réflexion non prévenue comme sa manifestation, sa révélation la plus immédiate : voilà ce qu'une philosophie tournée à la fois vers les idées et vers les objets tendra nécessairement à escamoter<sup>331</sup>.*

Marcel restaure l'existence indubitable en critiquant le déracinement de l'idéalisme. Pour cela, la limite de l'objectivité est l'existence même. Le cogito qui opère à partir du décollement par rapport à l'existence en proposant des affirmations objectives reste acceptable. Même la science dans ses limites légitimes reste valable. Sa prétention à une connaissance universelle est une illusion.

---

<sup>331</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 310.

L'homme est investi par le réel et plus qu'il ne l'investit. Dès lors que l'homme existe, le monde est déjà là. Par l'humilité, il lui est ouvert. Mais il existe une dimension du réel qui dépasse la zone du problématique, de l'objectivité pour devenir le lieu du mystère. La situation fondamentale de l'homme et l'attitude qu'elle appelle devant l'existence permettent d'entrevoir, à partir de cet immédiat restauré, une immédiation au plan spirituel ; ce qui semble induire directement la rencontre de l'autre à Dieu.

Marcel découvre que l'incarnation est un fait, non seulement original, mais aussi central dans l'expérience humaine de l'invérifiable absolu.

#### **4.1.1. Incarnation : fait original et point central de mon expérience**

Si dans la perspective de la philosophie existentielle concrète de Gabriel Marcel, l'incarnation n'est ni un fait, encore moins une objectivation, comment croire alors que l'incarnation est un mystère ontologique qui nous enveloppe et auquel nous participons ? Le propre de l'esprit scientifique vise à traiter l'incarnation comme un fait. L'incarnation ne peut pas être analysée comme un simple fait pour la seule raison que le corps humain n'est pas un objet susceptible d'être placé devant la conscience du moi-sujet. C'est ce qu'il reconnaît en ces termes :

*C'est précisément cette impossibilité qui s'affirme quand je déclare, confusément, que je suis mon corps, c'est-à-dire : je ne puis pas tout à fait me traiter comme un terme distinct de mon corps, qui serait avec lui dans un rapport déterminable. (...) Dès le moment où le corps je m'exile comme objet de science, du même corps je m'exile à l'infini<sup>332</sup>.*

Lorsque la pensée fait disparaître l'indice mystérieux de liaison dans le concept *mon corps*, automatiquement ce corps se range parmi une infinité d'autres corps. Cet indice ne doit pas être posé devant le sujet comme objet sans méconnaître sa nature essentielle. La théorie du corps comme mien apparaît déjà dans la première partie du *Journal Métaphysique* et semble liée à celle de l'espace. N'existe que ce qui entre en contact ou en relations spatiales avec mon corps. Aucunement le moi pensant ne saurait s'opposer à la réalité spatiale dans laquelle le moi est immergé.

La représentation possible de mon corps en tant que senti est proscrite. En outre, le jugement métaphysique valable sur les rapports de l'âme et du corps n'existe pas. Par contre dans la deuxième partie du *Journal Métaphysique*, le corps est une réalité d'interposition reliant le psychique et le spatial. Donc le corps devient un objet sur lequel il peut se

---

<sup>332</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 12.

développer une réflexion. La priorité absolue du corps justifie pourquoi je puis dire je suis mon corps. En clair, les autres corps me sont donnés à travers sa médiation.

En effet, l'incarnation est un mystère ontologique. Par conséquent l'unité de l'être incarné échappe à toute analyse ; et nulle synthèse ne la constituerait à partir d'éléments épars, fondamentalement antérieurs à lui. Elle est un immédiat concret, c'est-à-dire « la donnée à partir de laquelle un fait est possible ». Ainsi, nous ne pouvons pas parler d'un corps-objet, mais bien plutôt d'un corps-sujet. Dire « Je suis mon corps » reste valable parce qu'elle présente la réalité humaine dans toute son intégrité ontologique. En voulant réduire un corps-sujet à un corps-objet, nous basculons vers l'aliénation. Donc l'affirmation « Je suis mon corps » rejette toute identification du corps à un objet. Il s'agit plutôt d'un être lié fondamentalement et non accidentellement à un corps. Est-ce que ce corps humain peut exister seul ?

Dans l'existence quotidienne, nous sommes notre corps parce que nous sommes avec lui en participation inobjective. L'unité corps-sujet est considérée sous sa forme métaphysique d'immédiation. Il l'explique encore :

*Quand je cherche à élucider ma liaison avec mon corps, celui-ci m'apparaît comme quelque chose dont j'ai avant tout la pratique (comme on a celle d'un piano, d'une scie ou d'un rasoir) ; mais toutes ces pratiques sont des extensions de la pratique initiale qui est justement celle du corps. C'est quant à la pratique, non point à la reconnaissance, que je bénéficie par rapport à mon corps d'une priorité véritable. Cette pratique n'est possible que sur la base d'une certaine communauté sentie. Mais cette communauté est indécomposable, je ne puis dire véritablement : moi et mon corps<sup>333</sup>.*

Dans le mystère de l'incarnation, l'être « en situation » est fondamental et immédiatement lié à son corps. L'être incarné apparaît comme un corps, sans s'identifier à lui et sans s'en distinguer<sup>334</sup>. Le corps-sujet exige une grande intimité réelle et concrète dans le mystère de l'être pour résister à toute tentative d'objectivation.

À la lumière de la sensation qui donnait prise à une double vue, le corps est susceptible d'une double lecture : instrument ou sujet. La similitude de la problématique donne lieu à une similitude au niveau de la solution. La réfutation de la sensation comme message pousse Gabriel Marcel à rejeter l'interprétation du corps comme instrument ou objet. Les deux points de vue contradictoires sur le corps, immédiat et médiat, sont irréductibles et aucune synthèse, supérieure soit-elle, ne saurait les dépasser.

<sup>333</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 15.

<sup>334</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, p. 31.

Si la première partie du *Journal Métaphysique* développe la théorie du corps en tant que mien : exister signifie qu'il peut entrer en relations de contact, en relations spatiales avec le corps. Parce qu'il n'y a pas de représentation possible de mon corps comme senti et pas de jugement métaphysique valable dans les rapports de l'âme et du corps. Par contre la seconde partie du *Journal Métaphysique* fait évoluer cette dialectique du problème des relations de l'âme et du corps. Le corps devient une réalité d'interposition reliant le psychique et le spatial. Le corps est un objet sur lequel porte la réflexion. Dans ce sens, je puis dire que je suis mon corps. La médiation reste l'unique accès par lequel les autres objets me sont donnés. Les différentes distinctions sur le corps apparaissent : le corps-objet sur lequel porte l'attention ; le corps médiateur ou médiation instrumentale qui conditionne l'attention ; enfin l'attention elle-même ou la médiation sympathique.

L'attention ne se porte pas sur le corps-médiation parce qu'il le suppose déjà. Il se développe en dehors des prises du connaissable. La médiation sympathique suit le même itinéraire. L'immédiat non médiatisable devient en même temps immédiation absolue. Ces difficultés inextricables ne permettent pas de concevoir le corps comme instrument. Par exemple, lorsque je me place sur le terrain des objets ou des choses que le corps m'apparaît comme interposé entre ces choses et moi pour jouer le rôle d'instrument. Cette interprétation, élevée au rang d'absolu, présente d'innombrables difficultés susceptibles de réduire à néant le moi ou le sujet.

*Certes, il m'est loisible de dire que mon corps est interposé entre un corps A qui l'affecte et un corps R sur lequel il réagit : que devient ici le moi, le sujet ? Il semble se retirer dans une sphère indéterminée d'où il contemple sans exister pour lui-même – les jeux anonymes du mécanisme universel<sup>335</sup>.*

La représentation instrumentaliste du corps crée un malaise parce qu'elle est loin d'épouser l'expérience vive de mon corps. Je ne saurais me servir de mon corps, car je suis mon corps. Il nous faut donc dépasser les positions objectives du matérialisme et du sensualisme afin de retrouver l'intimité vécue avec le corps. En définitive, la représentation instrumentaliste du corps, engagée dans une régression infinie, devient inintelligible. Elle est acceptable pour autant qu'il existe une désincarnation idéale où le corps est placé comme un objet parmi d'autres objets. Automatiquement, mon corps perd « *cette priorité absolue en vertu de laquelle mon corps se pose comme le repère où le centre par rapport auquel s'ordonne mon expérience, mon univers<sup>336</sup>* ».

---

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 325.

Sur le plan des objets, on méconnaît la situation fondamentale du corps. L'incarnation, nourrie par le dépassement de la sphère du problématique et de l'objectivité, est une donnée indubitable par une conversion de la réflexion orientée vers le rétablissement dans la continuité du tissu vivant. En renonçant à vouloir établir une relation objective entre moi et mon corps, à le considérer comme un terme possible du discours, nous gagnerons à réintégrer mon corps, c'est-à-dire penser mon corps comme un acte de prise de possession. En conclusion, l'incarnation est un phénomène originel, primitif résistant à toute analyse. Elle est à la source de toute explication. L'enjeu se situe peut-être dans le rapport être et incarnation.

#### 4.1.2. Être et incarnation

L'expérience de l'incarnation nous révèle la double signification de notre corps : instrument et obstacle de l'altérité. « Il y a à la fois puissance et obstacle à la puissance, les deux éléments étant absolument inséparables ». Elle résume en elle seule la condition de toute situation<sup>337</sup>. Dans le sillage de Platon, d'Augustin, et de Pascal, Marcel distingue le dualisme qui caractérise l'homme : être situé et refus de s'enfermer dans une situation quelconque. Cette dernière option prône l'incarnation comme aspiration à une communion ontologique au Toi absolu magnifié par l'amour.

Mon corps se distingue de moi sans pour autant se poser comme « un autre » corps. Mon corps ne saurait devenir un instrument extérieur à moi, comme un « avoir ». Que devient précisément un être incarné ? Si ce n'est paraître comme mon corps sans pouvoir s'identifier à lui, sans pouvoir non plus s'en distinguer totalement. Car ces deux opérations s'arc-boutent dans le milieu des objets. La distinction qui se dégage entre mon corps et moi trouve un écho à la suite de l'analyse de Maurice Merleau-Ponty :

*Il (mon corps) ne m'apparaît pas comme un objet, comme un ensemble de caractères qu'il s'agirait de coordonner et de comprendre ; les rapports que j'ai avec lui ne sont pas ceux du cogito et du cogitatum, du « sujet épistémologique » et de l'objet. Je fais cause commune avec lui, et, d'une certaine manière, je suis mon corps. De lui à moi on ne peut pas dire proprement qu'il y ait une relation, puisque ce terme désigne le comportement d'un objet à l'égard d'un autre objet. Il s'agit plutôt d'une présence, d'une adhérence intimité<sup>338</sup>.*

L'être incarné, « repère central » de la métaphysique, invite à amplifier la compréhension de mon corps et mon moi. On passe vite des situations vécues par l'homme

<sup>337</sup> Jeanne Parain-Vial, *Gabriel Marcel ou les niveaux de l'expérience*, Paris, Seghers, 1966, p. 54.

<sup>338</sup> Pierre Colin, *Gabriel Marcel, Philosophe de l'espérance*, Paris, Cerf, 2009, p. 42

pour se rapprocher de l'âme. L'être en situation marque le point central d'où partiront toutes les possibilités de l'être. L'incarnation révèle donc ce rapport *sui generis* entre un corps qui est mon corps. À partir de mon corps, je pose tous les existants pour établir une démarcation entre existence et non-existence. Si je parle de mon oncle qu'il a existé, c'est dans un contexte en référence au passé. Donc mon oncle aurait pu être perçu par moi. D'où le lien entre l'existence de mon oncle et la mienne. Ma présence organico-psychique codifie l'existence de mon oncle. Ma présence ordonne la multiplicité infinie de ce que je peux élaborer. Cette chaîne de rapports temporels, spatiaux, et spatiaux-temporels résultent parfois de ma pure imagination, mais toutefois cet existant pensé c'est moi, une coprésence réelle. Le moi trace l'orbite existentielle.

La dualité entretenue entre moi et mon corps est supposée. Cette désincarnation est inopérable. Car les deux réalités sont corrélatives, intrinsèquement liées. Le nexus maintient le lien entre moi et l'univers, en intégrant mon corps. L'existential valorise l'être incarné, c'est-à-dire au monde.

Reprenant une terminologie de Platon usitée par M. Lavelle<sup>339</sup>, Marcel met l'accent sur la participation dans le sillage de l'être au monde. Cette participation restaure ma présence au monde et du coup nie toute tentative de séparer mon entité moi-corps. Nous sommes au cœur de sa philosophie concrète ou existentielle. D'emblée, notre auteur écarte toute objectivation de l'existence. Sensation, mystère du sentir, permet de capter ce qui nous vient du dehors. Fausse piste de considérer la sensation comme une traduction. Au contraire elle est à l'origine de toute interprétation et de toute communication, et non interprétation ou communication directement. Le sens premier de sensation est celui de message émis, et transmis. Cette sensation peut être donc interceptée. Le sens second est métaphysique et ultime. Ici la sensation devient immédiate. Nous sommes face à une dualité réelle : le premier sens de sensation aboutit au corps-objet, le second sens donne lieu au corps-sujet. Le sentir dépasse le cadre de la passivité (subir) pour s'ouvrir à l'autre. Je suis au monde pour autant que je fais partir de ce monde, et non le monde qui est une représentation pour moi.

---

<sup>339</sup> Avec Bergson et Brunschvicg, Lavelle partage l'idée d'une suprématie de la vie de l'esprit, riche et créatrice. Il pense que « *La conscience n'est pas seulement l'unité de tous les faits qui naissent en elle à un moment donné, elle peut être l'unité de tous les états qui se sont succédé en elle. Elle est toute dans le présent ; mais à chaque instant elle ramasse sa vie entière, elle devient capable de la revivre.* » Léon Brunschvicg, *Introduction à la vie de l'esprit*, Paris, Alcan, 1920, p. 14. Contre la pensée hamelinienne, Lavelle pose les jalons de sa métaphysique. Donc, l'être est « l'objet universel » (il ne faut pas entendre ici le terme « objet » au sens de « chose »), c'est-à-dire premier, univoque, et présent tout entier en chaque point de l'univers. Cette thèse de l'univocité ontique, dépassant la distinction classique entre sujet et objet, est soutenue par l'affirmation que l'être est acte, ce qui met d'emblée le sujet en rapport avec la totalité de l'univers.

On ne le dira jamais assez, la révolution copernicienne portée par Kant avait conduit, chez beaucoup de philosophes, à un anthropocentrisme du second degré, bien loin de l'anthropocentrisme traditionnel avec l'absolutisation de la raison, laquelle arc-boutait l'affirmation théocentrique de la souveraineté divine. La liberté épouse les contours de la destinée personnelle. Et cette destinée personnelle trouve son sens dans l'ouverture à l'autre. Un lien senti se noue entre moi et l'autre. Ce lien se solidifie encore plus quand une expérience commune est partagée par les deux. L'unité commune se crée pour aboutir au nous. L'autre cesse d'être encadré, cerné, phagocyté par moi. Une unité vivante se développe et nous passons de la dialectique à l'amour. Marcel traduit cette unité vivante :

*J'exprimais encore ceci en disant que je ne communique effectivement avec moi-même que dans la mesure où je communique avec l'autre, c'est-à-dire ou celui-ci devient toi pour moi, car cette transformation ne peut se réaliser que grâce à un mouvement de détente intérieure par lequel je mets fin à l'espèce de contraction par laquelle je me crispe sur moi-même et du même coup me déforme<sup>340</sup>.*

La tendance objective où le moi et le lui mettent un dialogue entre moi et moi-même pour aboutir à une relation triadique, doit se substituer à une unité vivante. En présence du toi, l'unification intérieure conduit à une relation dyadique. Là où le Toi absolu se révèle, il y a aussitôt l'expérience religieuse où la prière permet de l'invoquer. L'erreur à éviter consiste à dénaturer le Toi absolu à nos aspirations humaines et dérisoires. Même à travers les attributs tels que la simplicité, l'inaltérabilité, nous ne parviendrons pas à dire Dieu dans sa totalité. Il faut un renversement de perspective : la conscience humaine s'immole devant le Toi absolu. Pour l'invoquer, comme sa fin ou son principe, la conscience passe par le Recours unique.

Loin de la métaphysique idéaliste du « je pense », Marcel table sur une métaphysique réaliste avec son slogan « nous sommes »<sup>341</sup> Pour cela, il nous faut transcender le désir pour embrasser les autres dans une participation ontologique vers l'Être transcendant<sup>342</sup>. Cette communion m'unit au Toi absolu et transcendant. Le Toi en qui j'espère assure cette unité. Par l'absolu du Toi, notre espérance aussi devient absolue. Elle repose sur une foi au-delà de toutes conditionnalités et représentativités. Cette espérance absolue prône une « réponse de la créature à l'être infini auquel elle a conscience de devoir tout ce qu'elle est<sup>343</sup>. » Face au Toi absolu, je m'abaisse pour attendre mon élévation de lui. L'exigence de la transcendance, appétit de l'être, se révèle une progressive découverte de Dieu.

<sup>340</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'invocation*, p. 50.

<sup>341</sup> Jeanna Parrain-Vial, *Gabriel Marcel, Philosophie de l'espérance*, p. 58.

<sup>342</sup> Roger Troisfontaines, *De l'existence à l'Être, la philosophie de Gabriel Marcel*, tome I, Éditions Nauwelaerts, 4, Rue de Fleurus, Paris, 1968, p. 218.

<sup>343</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 63.

Passé le cap de l'avoir avec son chapelet de possessions, le moi s'oriente vers l'ordre surhumain. L'espérance englobe donc cette affirmation de l'éternité, des biens éternels pour nous projeter vers la résurrection. On passe du désespoir à l'espérance absolue. La vie humaine se lit dans une perspective d'éternité. Par ailleurs, « *Il est irrésistiblement aspiré, au fond de moi, par la pensée de la résurrection, je me trouve en elle que l'ordination de ma vie*<sup>344</sup>. » Dans l'espérance, l'éternité devient un impératif. La résurrection embrasse le « *renouvellement éternel*<sup>345</sup>. » Âme de l'histoire<sup>346</sup>, la résurrection est le point central de toute espérance humaine. Ne pouvons-nous pas relier l'espérance à la résurrection ? Nous sommes invités par cette assertion : « Je ne vois absolument pas comment cette métaphysique de l'espérance pourrait n'être pas chrétienne ». Faut-il prêter le flanc au pessimisme absolu et édulcoré dont Schopenhauer<sup>347</sup> s'est montré précurseur ou adhérer à la religion positive prônée par Jésus-Christ qui nous donne la vie éternelle ? Une lecture critique de cette espérance nous éclairera davantage.

Avant de développer cette expérience plus loin, Marcel reconnaît l'importance de la sensation du corps en lien avec le moi. Elle aide le moi à participer de manière particulière à l'expérience concrète. En quoi consiste cette sensation ?

#### **4.1.3. Participation immédiate et créatrice**

Si, dans un premier temps, Gabriel Marcel assimile la sensation à l'immédiat, à l'expérience-limite, au point de la négliger parce que la réflexion devait la dépasser afin de constituer les différents niveaux d'intelligibilité, il reconnaît l'importance de la sensation et déclare être « de plus en plus convaincu que la clef de tous les problèmes est là ». L'inintelligibilité de la sensation est une erreur monstrueuse. Car comment peut-on sentir que « l'intelligence n'a pas de prise sur la réalité ? » Le contraire fraie le chemin à l'incarnation comme donnée centrale de la métaphysique. L'origine de la connaissance humaine reçoit un éclairage ; le surgissement de l'esprit face au monde acquiert un sens pour maintenir une unité semblable à l'unité originelle face aux différents niveaux de l'expérience.

---

<sup>344</sup> Gabriel Marcel cité par Roger Troisfontaines, Tome II, p. 202.

<sup>345</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 90.

<sup>346</sup> Pas à la manière de l'hégélianisme et les idéologies qui en découlent.

<sup>347</sup> Schopenhauer décrit une existence humaine prisonnière de l'illusion du bonheur, qui oscille constamment de la souffrance à l'ennui, nécessairement insatisfaite puisque la volonté ne veut rien que sa propre affirmation. Les commentateurs ont voulu réduire ce « pessimisme » à un effet du romantisme ; mais on pourrait aussi bien penser à l'apologétique chrétienne, au divertissement pascalien. Invoquer, comme le fait Lachelier, l'humeur du philosophe ou ses expériences de jeunesse est tout aussi insuffisant. Il y a cohérence entre la métaphysique et l'anthropologie.



Selon Marcel, les descriptions de la sensation laissent envisager deux points de vue contradictoires et susceptibles d'être incompatibles. Le premier sens qualifie la sensation d'immédiate ; tandis que le second sens la considère comme un message émis, transmis pour être intercepté. Or c'est le second sens qui est attribué à la sensation. Quelque chose est émise par X et captée par un sujet. Il s'agit du message qui permet à deux postes de communiquer entre eux.

Ce schéma général a déjà été adopté normalement par le sens commun, mais aussi par la pensée à la fois philosophique et scientifique. Par contre, il trouve cette interprétation absurde. La sensation ne peut pas être un message. Il est clair qu'

*Il semble que nous regardions l'objet comme nous livrant une part de lui-même dans la sensation ; je veux dire qu'il n'est sûrement pas posé spontanément comme distinct de signes qui émaneraient de lui ; et c'est pour cela que primitivement la sensation n'est pas regardée comme un signe. L'idée d'une transmission d'un ébranlement propagé est d'origine scientifique, donc tardive<sup>348</sup>.*

La sensation ne saurait être assimilée à une communication par signes. Qu'est-ce qui peut justifier une telle impossibilité ? Cette interprétation ne concorde pas avec l'expérience du sentir dans son actualité concrète. Comme toute communication suppose un mode du sentir, la sensation ne saurait devenir une traduction. Au contraire, elle est à proprement parler immédiate. Elle constitue la base de toute interprétation et de toute communication. Par conséquent, la sensation ne peut donc être elle-même une interprétation ou une communication.

La sensation ne peut être rattachée à la traduction. Elle est la base de toute interprétation, et de toute communication. Le sens métaphysique et ultime traite la sensation d'immédiate. L'autre sens envisage la sensation comme message émis et transmis pour une éventuelle interprétation. Cette dualité déconcertante correspond à celle faite sur le moi et son corps. La sensation immédiate valorise le corps-sujet ; tandis que le corps-objet postule la sensation comme communication.

La sensation est une participation immédiate de ce que nous appelons le sujet à une ambiance totale. Nous sommes en présence d'un immédiat pur, non médiatisable. Comme la sensation est à la base de toute explication, elle devient le phénomène originel. Elle est l'immédiat médiatisant toute connaissance. Pour caractériser cet incaractérisable, reconnaissons que sentir signifie être affecté d'une certaine manière. Communier à la réalité en devenant la chose sentie et en y participant immédiatement. Toutefois, cette immédiation

---

<sup>348</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 185.

s'éloigne de tout rapprochement d'objets. Même si dans la sensation, il apparaît la fonction médiatrice, elle reste peu claire.

Donc les descriptions phénoménologiques de la sensation nous conduisent à des contradictions. D'une part la sensation peut se concevoir comme cette immédiation au niveau des objets ; et d'autre part, elle est à la base de toute communication et de toute interprétation. Même si, nous n'avons aucune idée de cette interprétation. Néanmoins, la sensation, conçue comme participation immédiate dans une optique réaliste, est un pas estimable sur l'idéalisme. Or avec Marcel, l'être doit faire l'expérience d'une présence au monde. Il se dégage une ambiance concrète entre le moi, les autres à travers une présence au monde visible.

#### 4.1.4. Présence au monde : ambiance concrète

Être incarné, c'est être au monde. Donc la même présence qui m'unit à mon corps m'unit à l'univers. Gabriel Marcel utilise le concept de « nexus » pour traduire la présence de mon corps au monde rendu manifeste. L'union entre l'âme et les autres choses existantes est semblable à l'union entre l'âme et le corps. L'existence du monde est aussi indubitable que celle de mon corps et celle de moi-même. Pour la seule raison qu'il s'agit de la même expérience.

La réflexion du second degré, selon Gabriel Marcel, fait apparaître autour de mon corps l'orbite existentielle. Lorsque j'arrive dans un lieu, je marque d'une qualité qui m'est propre, personnelle, ces lieux. Ainsi se développe une harmonie entre eux et moi. Des expériences telles que le désespoir suscité chez un enfant au cours d'un voyage ou un déménagement, la tristesse éprouvée lors des passages dans certaines chambres d'hôtel où nous sentions n'être pas chez personne, affirment l'importance de l'avoir senti. Certain domaine devient mien à l'exemple de la relation qui m'unit à mon corps. « *Le champ d'affleurement d'un certain royaume indéfini dont nous ne pouvons que repérer accidentellement et comme par éclairs les zones immergées, les prolongements sous-marins*<sup>349</sup> ».

Contrairement aux objets, les existants se caractérisent par cette adhérence, à la fois éclairage créateur entre moi et eux. L'existence se saisit donc dans cette présence de l'univers à partir du pur sentir comme résonance intérieure. « Je suis au monde » me lie non seulement à mon corps, mais aussi à toute existence<sup>350</sup>.

<sup>349</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, p. 124.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 33.

Le sentir révèle « notre être au monde ». C'est un acte de « participation immédiate de ce que nous nommons habituellement le sujet à une ambiance de laquelle nulle frontière véritable ne le sépare ». Merleau-Ponty reprend cette thèse en affirmant que la sensation est une communion<sup>351</sup>. Cette manière d'être au monde est indubitable et insuffisante. Indubitable parce que la sensation me révèle le monde. Insuffisante, car l'acte de sentir est limité dans le temps et l'espace. Gabriel Marcel invite à une conversion de l'être en avoir par le passage d'une connaissance qui est de l'ordre de l'être et de la communion à une forme objective du connaître. Est-il possible d'entrevoir une forme de connaissance au-delà des limites de la connaissance sensible ? Gabriel Marcel épouse la position de Platon qui considère la sensation comme une participation à l'Idée. Mais cette Idée est d'autre ordre que le sensible parce qu'elle n'est ni limitée, ni éphémère comme lui.

Toutefois, le sensible, s'il existe, l'est par la participation à ce qui le dépasse. La participation devient un mode d'existence *sui generis* à la fois cet enracinement originel dans l'être d'un monde d'exister et en même temps connaître traduit par Heidegger à travers la notion d'« ek-sistence ». La méthode phénoménologique de Gabriel Marcel stipule donc que la représentation du sens commun et la connaissance scientifique ne sont pas les reflets plus au moins exacts du réel. Elles naissent de l'acte de réflexion primaire spontanée. Donc cette activité est vite oubliée au profit de ses résultats obtenus à partir de l'abstraction faite sur le réel. Elle substitue le savoir au percevoir. Cette posture de notre auteur prolonge l'analyse bergsonienne qui révèle que « percevoir est devenu une occasion de se souvenir ».

La méthode de Marcel ressemble, à l'identique, au doute cartésien ou à la mise entre parenthèse husserlienne. Il la qualifie de « seconde » parce qu'elle consiste en une prise de conscience des processus spontanés de la pensée et surtout de l'intervention de la réflexion première qui organise les renseignements obtenus par la sensation en représentation du monde. Cette réflexion seconde décèle l'objectivation résultante de la réflexion primaire sur l'expérience originelle. Comme réflexion sur une réflexion, la réflexion seconde est le « *gnothi seauton*<sup>352</sup> » de Socrate. À partir d'elle, nous accédons à des formes de connaissance et d'êtres voilés par la réflexion primaire.

Une relation métaphysiquement réflexive<sup>353</sup> entre mon corps et moi s'établit sur la base de l'appartenance ontologique ou créatrice capable de faire de mon corps, non pas un esclave ou un tyran, mais un serviteur. Cette même base permet d'établir ma liaison au

---

<sup>351</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. 246.

<sup>352</sup> C'est une expression en grec ancien qui veut dire : « Connais-toi toi-même. »

<sup>353</sup> Le lien va du moi au corps et du corps au moi.

monde. En traitant le monde comme un spectacle, il devient métaphysiquement inintelligible. Cette relation entre nous et le monde est intrinsèquement absurde. Si on sépare l'univers de l'homme, l'un devient une sorte de monstre à deux têtes pour l'autre : objet indifférent et incompréhensible d'une part ; et force mauvaise et destructive d'autre part. Entre le monde et moi, à l'image de la relation entre moi et mon corps, s'établit une relation réelle basée sur le renoncement à la fois au spectaculaire et à la technique<sup>354</sup> pour participer d'une façon effective à l'intention créatrice qui anime l'ensemble. Il s'agit de passer de l'évolution créatrice à une philosophie religieuse par le truchement d'une dialectique concrète de la participation transcendant le voir et l'avoir.

Le monde est dominé par l'avoir, et le passage vers l'être devient ardu. Au niveau anthropologique, il s'impose à nous, ce chemin de l'avoir à l'être – chemin de l'*Homo Viator* – pour atteindre la transcendance.

#### **4.2. LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÊTRE ET DE L'AVOIR DANS L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE GABRIEL MARCEL**

L'objectivité sur le corps a conduit vers l'indisponibilité du sujet. Et cette indisponibilité se caractérise par la quête de l'avoir nonobstant les désillusions qu'elle engendre telles le désespoir, la solitude et parfois le suicide. Il nous incombe de faire le procès de soi face à l'avoir et en tirer toutes les conséquences existentielles. Bien plus, l'étude des différents types d'avoir va donner la visibilité sur l'avoir propre à l'être incarné. Marcel consacre même tout un livre qui invite à faire le saut véritable de l'avoir à l'être.

##### **4.2.1. Procès de Soi face à l'Avoir**

L'espérance s'appuie sur le tragique envisagé sous les espèces de la mort, du suicide et de la trahison. Du coup, le spectacle de la mort appelle au reniement parce que l'essence de notre monde s'assimile à la trahison. Le tragique va donc quitter le monde pour l'homme. Qu'est-ce qui constitue cette *opacité intérieure* ou cette *obturation* ? Marcel répond : « *l'opacité ne vient-elle pas, en réalité de ce que le moi s'interpose entre lui-même et l'autre, et qu'il intervient comme tiers ? L'obscurité du monde extérieur est fonction de mon obscurité pour moi-même : aucune obscurité intrinsèque du monde*<sup>355</sup>. »

Au cœur même de la subjectivité se dresse l'obstacle de la transcendance. La métaphysique, envisagée comme un exorcisme du désespoir dans un monde enclin à des

<sup>354</sup> Objectivée par la science ou dominée par la technique.

<sup>355</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 13.

fissures, se déplace dans l'homme lui-même. Ici, la source de désespoir est l'indisponibilité caractéristique du cœur de l'homme. En quoi consiste cette indisponibilité ? Être indisponible revient à se sentir ou se juger indispensable. Le concept correspondant à l'indisponibilité est l'aliénation. Dans l'ordre matériel, avoir des capitaux indisponibles signifie avoir des capitaux partiellement aliénés. Dans l'ordre spirituel, lorsque ma sympathie est sollicitée, je n'éprouve aucun sentiment.

Être indisponible, c'est être préoccupé de soi pour donner prise à son outrecuidance. Le fond de cette préoccupation de soi provient de l'amour de soi en tant qu'indisponible. En d'autres termes, il s'agit de « la haine de soi qui peut être enveloppée dans une certaine appétence de la mort. » Cette fixation ou cette crispation sur le soi conduit à l'inquiétude et à l'angoisse du désespoir absolu. Pourquoi fonde-t-il son ontologie du mystère sur le procès de soi ? Parce que, si l'indisponibilité naît de la préoccupation de soi et de l'amour de soi aboutissant au désespoir, et comme la métaphysique exorcise le désespoir, il est donc trivial de conclure que notre auteur fonde son ontologie du mystère sur le procès du soi. Il veut démasquer le soi infatué en levant l'obstacle à la reconnaissance par le sujet de la transcendance.

Le procès de soi s'ouvre par la catégorie de l'avoir. Si être indisponible signifie être clos sur soi-même et incapable de s'ouvrir, l'avoir est le signe de l'indisponibilité. L'avoir-type, à la base de toutes les autres formes d'avoir, et le corps. L'avoir se définit en fonction de mon corps.

*Avoir, c'est pouvoir disposer de, posséder une puissance sur : il me paraît clair que cette disposition ou cette puissance implique toujours l'interposition de l'organisme, c'est-à-dire de quelque chose dont, par là même, il cesse d'être vrai de dire que je suis disposé ; et le mystère métaphysique de l'indisponibilité réside peut-être essentiellement dans cette impossibilité où je suis de disposer réellement de ce qui me permet de disposer des choses<sup>356</sup>.*

La réduction de mon corps au rôle d'instrument semble impossible. Car si j'utilise mon corps, certainement que je me confie à lui et qu'il exerce sur moi une sorte d'empiètement, base même de ma condition d'être corporel.

Gabriel Marcel distingue l'être de l'avoir, à l'exemple de la distinction entre mystère et problème. Comme le mystère peut se dégrader en problème, l'être peut basculer vers l'avoir. La liberté concède cette puissance à l'homme de transformer l'être en avoir. Lorsque la vie s'aliène, elle aboutit au suicide. Donc l'homme devient l'esclave de l'avoir, un avoir

---

<sup>356</sup> *Ibid.*, pp. 119-120.

objectivé. Or si l'avoir joue le rôle de l'instrument, il se mue en être. En clair, le mystère de l'être se situe au niveau de la réflexion métaphysique, tandis que le problème de l'avoir évolue au niveau de la réflexion scientifique ou de l'expérience technique. L'opposition absolue entre l'être et l'avoir n'est pas étanche. Parce qu'il y a la possibilité d'objectiver l'être et d'aliéner le sujet, ou vice-versa. Même si nous ne sommes pas ce que nous avons, néanmoins, notre avoir dénote une participation à notre propre immédiation.

Les différentes formes d'avoir résultent de cet avoir absolu. Par exemple le cas le plus simple est la possession d'un objet, encore appelée l'« avoir-possession ». Ainsi, dans ce type d'avoir, le quid, la chose possédée est reliée à un possesseur, placé à un niveau supérieur, exerce une influence sur la chose possédée. Il peut la contenir, la retenir, la garder, la protéger ou même la disposer. Mais le facteur de tension existant dans l'avoir entre le possesseur et la chose possédée d'une part, entre le possesseur et un tiers d'autre part, donne naissance à une dialectique pareille à la dialectique du maître et de l'esclave décrite par Hegel dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*.

En effet, le mien prend le dessus sur le moi pour l'aborder.

*À la limite, l'avoir en tant que tel semble tendre à s'annuler dans la chose à l'origine possédée, mais qui maintenant absorbe celui-là même qui d'abord croyait disposer d'elle. Il semble bien être de l'essence de mon corps ou de mes instruments en tant que je les traite comme possédés, de tendre à me supprimer, moi qui les possède<sup>357</sup>.*

À cette forme d'avoir où le possesseur est dévoré et rongé par le souci de posséder, se rattache une forme plus subtile d'avoir telle que l'avoir mental ou l'avoir spirituel. : « J'ai mes idées là-dessus » est la caractérisation de ma pensée en un avoir corporel. En fait, l'avoir s'offre à l'entendement comme matière à problème. Donc « la connaissance comme mode de l'avoir essentiellement communicable » est opposée au mystère confondue à l'impossédable, à l'inexposable et à l'incaractérisable.

Pour le dernier type d'avoir, nous citons l'« avoir-implication ». En attribuant à un corps telle propriété, je les lui rapporte comme une puissance ou une certaine efficacité détenue et maîtrisée. On passe effectivement à l'énumération de caractères touchés par la catégorie de l'« aussi ». Le risque devient donc grand lorsqu'il vise à atteindre la prétention de « la caractéristique universelle », esquissée par Leibniz, parce que toute caractérisation laisse échapper l'essentiel. Elle trahit le désir prétentieux de posséder l'impossédable en voulant énumérer tous les caractères, « la phénoménologie de l'avoir » nous permet de distinguer problème et mystère. Le problème nous situe dans le registre épistémologique

---

<sup>357</sup> *Ibid.*, pp. 239-240.

d'une aliénation du moi. L'avoir a ses racines dans le sujet. Le soi n'existe que là où il y a possession. En d'autres termes, le sujet est avoir. Gabriel Marcel soutient que « le soi est un épaissement, est une sclérose, et peut-être, qui sait ? une sorte d'expression apparemment spiritualisée, expression à la seconde puissance, non du corps au sens objectif, mais de mon corps en tant que mien, en tant que mon corps est quelque chose que j'ai<sup>358</sup> ».

Au centre de toute préoccupation de soi, se trouve la haine de soi. Cette crispation ou cette fixation sur le soi conduit inexorablement à l'inquiétude et à l'angoisse du désespoir absolu. Il veut donc fonder son ontologie du mystère sur le procès du soi en rendant le moi disponible. L'obstacle à la connaissance par le sujet de la transcendance est aussitôt levé. Par le procès du soi, Marcel cherche à désarticuler le sujet épistémologique. Il faut substituer à ce sujet fictif, retranché dans son isolement et son « objectivité », le sujet réel, concret et existentiel, engagé dans le monde et aux prises avec lui, et nouant des relations avec les autres moi. Le sujet véritable sera reconquis lorsqu'il y aura une réelle conversion de l'avoir à l'être ou par un passage du clos à l'ouvert.

En définitive, l'unité du moi à son corps affirme la dissociabilité d'avec l'objectivité et l'affirmation de l'individualité existentielle par le concept d'existence. Dans sa métaphysique sensualiste, Marcel part du lien qui existe entre l'existence et l'objectivité pour la dissocier. Il s'oppose à l'idéalisme objectif qui prône la pensée pensée. L'avoir est le principe de toute dissolution de l'être. Le monde de l'avoir est celui de l'autre en tant qu'autre, c'est-à-dire l'objectivité absolue. À l'inverse, le monde de l'être est celui du rapport du moi à l'autre en tant qu'autre fondé sur l'amour.

Sa philosophie existentielle concrète se construit autour du concept d'incarnation où l'unité de l'être échappe à toute analyse. Elle est une donnée fondamentale sur laquelle un fait est possible. Il développe l'existant-type ; unité du sujet et du corps. Par conséquent, le corps-sujet nourrit une grande intimité réelle et concrète dans le mystère de l'être afin de résister à toute objectivation.

Le titre de son ouvrage *Être et Avoir* nous amène à faire le procès de soi face à l'avoir. Lorsque l'être se rend indisponible, il tombe vers l'avoir. Donc il nous faut quitter le sujet retranché dans son isolement et son objectivité vers un sujet réel, concret et existentiel. Ne peut-on pas étendre ce rapport entre moi et mon corps à celui de l'univers ? Avant d'y arriver, l'analyse des différents types d'avoir nous aidera à faire le passage de l'avoir vers l'être.

---

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 243.

#### 4.2.2. Différentes formes d'avoir

Le procès de soi achoppe plus sur sa capacité de l'avoir. Car l'être devient fermé, replié sur soi, bref indisponible. Les différentes formes d'avoir illustrent parfaitement cette indisponibilité. Le corps comme avoir-type est à l'origine de toutes les formes d'avoir.

##### 4.2.2.1. Corps comme avoir-type

Toutes les autres formes d'avoir tirent leur origine sur cet avoir-type, le corps. Mon corps devient la référence de puissance, de possession. Nous relevons que :

*la corporéité comme zone frontière entre l'être et l'avoir. Tout avoir se définit en quelque façon en fonction de mon corps, c'est-à-dire de quelque chose qui, étant un avoir absolu, cesse par là même d'être un avoir en quelque sens que ce soit. Avoir, c'est pouvoir disposer de, posséder une puissance sure. Il me paraît clair que cette disposition ou cette puissance implique toujours l'interposition de l'organisme, c'est-à-dire de quelque chose dont, par là même, il cesse d'être vrai de dire que je puis disposer ; et le mystère métaphysique de l'indisponibilité réside peut-être essentiellement dans cette impossibilité où je suis de disposer réellement de ce qui me permet de disposer des choses<sup>359</sup>.*

Nous ne pouvons pas réduire notre corps à un instrument. Certes j'utilise mon corps ; mais il exerce une influence sur moi. Ce qui prouve ma corporalité. Les différentes formes d'avoir suivent aussitôt.

##### 4.2.2.2. Avoir-possession

C'est le type d'avoir simpliste : la chose possédée et le possesseur. Sur la chose possédée, le possesseur influence beaucoup. Il peut aussi avoir l'influence d'un tiers sur le possesseur par rapport à la chose possédée. Cet avoir-possession caractérise le quotidien de beaucoup de concitoyens du tiers-monde, justifiant au passage l'extension vertigineuse de la corruption. Chacun veut posséder plus que l'autre. Une course effrénée vers l'enrichissement illicite, personnel et suicidaire. Illicite parce que ces prévaricateurs de la fortune publique utilisent leurs postes, rangs sociaux pour détourner des projets gouvernementaux. Par des mécanismes frauduleux, ils détournent des budgets colossaux. Personnel, parce qu'ils s'enrichissent seuls, asphyxiant la grande majorité de la population. Les drames sociaux causés par les indemnités ratées ou biaisées des projets structurants pointent du doigt le

---

<sup>359</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 119-120.



gain facile et personnel d'une élite mue par l'accumulation des milliards dans leurs comptes bancaires<sup>360</sup>.

Les fautes de gestion deviennent suicidaires. Parce que ces voleurs à col blanc et ces commis de l'État occasionnent des drames familiaux tant dans leur propre famille que dans les familles de leurs victimes. La presse fait l'écho très souvent de ces ex-employés des sociétés d'État ou fonctionnaires réclamant leurs arriérés de primes de bonne séparation. Les populations spoliées au niveau de leurs héritages terriens, se voient dupés par une élite en quête de légitimité politique qui s'érige en avocat défenseur de leur cause. Mais au demeurant, ils sont des loups vêtus de blancs pour achever leur victime : familles divisées, meurtres et viols sont des modes opératoires. Le Révérend Père Engelbert Mveng parle alors d'une pauvreté spirituelle. Les élites, supposées sortir les populations de la crise existentielle dans laquelle elles sont plongées après un triple traumatisme esclavagiste, colonialisme et néo-colonialisme<sup>361</sup>, elles les conduisent vers un chaos. Le cri de l'homme africain de Jean-Marc Ela relate ces miasmes systémiques qui font le portrait exubérant des médias occidentaux quand ils veulent exhiber l'image d'une Afrique famélique, squelettiques et malades : sida-paludisme-tuberculose.

Faut-il conclure avec ces auteurs<sup>362</sup> que l'Afrique est mal partie, ou alors s'élancer vers un afro-optimisme soutenu des taux de croissances-trompe-œil de quelques pays africains dits émergents ? L'Afrique ne gagnerait-elle pas à développer les savoirs, les savoir-faire, l'être, pour reprendre les propos de Marcien Towa dans son célèbre livre : *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, pour non seulement optimiser son avenir dans l'acquisition de la science d'une part ; et d'autre part, de rentrer vers son être propre d'africain. Pour cela, Hebga, Mveng, Mono, Mbembe ont tracé le chemin pour permettre aux jeunes générations de suivre le limon crée ou alors inventer d'autres pistes telles que le fait Ka Mana, Pasteur Kemogne Jean-Blaise avec des réflexions englobées et englobantes. Il existe une autre forme d'avoir, plus mental ou spirituel.

---

<sup>360</sup> Charles Ateba Eyene, *Stratégies de corruption et de détournement des fonds publics comme logique de coup d'état. Remèdes*, Yaoundé, Éditions Saint Paul, 2006.

<sup>361</sup> Augustin Germain Ateba Messomo, « *Mémoire blessée* » et « *Église du peuple* » : à la recherche des fondements d'une *ecclésiologie africaine* », Université Marc Bloch, Faculté de théologie catholique, (Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, nouveau régime, Inédit), 2002, 473p.

<sup>362</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique Noire, une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, 229 p. ; Kä Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993, 218 p.

#### 4.2.2.3. Avoir mental ou avoir spirituel

Cette forme d'avoir considère la pensée comme avoir. C'est le prolongement de l'avoir corporel. Par l'entendement, l'avoir devient un problème. Or le problème dans ce contexte regroupe les idéaux, les opinions explorables, caractérisables. La pensée comme mode de l'avoir communicable, s'oppose au mystère fortement inexposable, incaractérisable et impossédable.

À la suite de la « caractérisation universelle » de Leibniz, on attribue au corps plusieurs propriétés. Cette caractérisation est une prétention. Parce qu'elle réduit l'être en une somme de prédicats. N'est-ce pas prétentieux de posséder l'impossédable. À partir de la phénoménologie de l'avoir, nous voyons se dévoiler la distinction entre problème et mystère. Par le problème, sous le registre épistémologie, le moi se dégrade en avoir sous plusieurs formes. Bien encore, à partir du sujet, l'avoir tire ses origines. En effet, la possession découle du soi. Donc le sujet et l'avoir s'entremêlent pour s'identifier totalement.

#### 4.2.2.4. Passage de l'Avoir à l'Être

Après la révolution copernicienne et la remise en cause du géocentrisme, l'évolutionnisme darwiniste, les désillusions de l'anthropocentrisme, la psychanalyse freudienne illustrée par la conclusion selon laquelle le moi n'est pas maître de son intériorité, la révolution kantienne vient substituer l'anthropocentrisme humaniste en un anthropocentrisme déshumanisé. L'homme est vu sous le prisme d'un faisceau de fonctions épistémologiques. Le procès de soi, selon Marcel, permet de mettre en exergue le sujet réel, concret et existentiel, qui vit dans le monde et entretient des relations avec les autres moi.

En libérant des possessions matérielles et spirituelles telles que la souffrance, le sacrifice et le suicide, l'être accède à son épanouissement propre. Le matériel plombe l'être dans l'avoir avec ses tares : corruption, violence, esclavage et destruction. Appelé à contempler le Toi absolu, l'être-sujet se détache peu à peu de ses possessions, de ses idées, de cette aliénation pour épouser l'esprit de créativité. Voici le chemin à emprunter : « *Plus la création s'en (de l'avoir) libère, plus elle se rapproche de la création absolue*<sup>363</sup>. » La créativité inhérente à l'homme l'aide à se réaliser comme un être au service du prochain et qui noue une relation avec Dieu. Cette « disponibilité permet la personnalisation de la relation avec soi-même et l'engagement sur la voie qui mène de l'avoir à l'être » pour s'achever dans l'amour. Seule la relation d'amour à autrui, et non le repliement sur soi, que l'homme

---

<sup>363</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 218.

s'accomplit. Marcel appelle donc de tous ses vœux la communion ontologique avec le Toi absolu. La communion ontologique se réalise dans le passage de l'avoir à l'être.

### 4.2.3. Être et Avoir

La question « qu'est-ce que l'être ? » et le mot être sont équivoques. Parce que le mot être signifie tantôt le verbe « esse », tantôt le substantif « ens ». Tout de suite, Marcel fait une distinction nette entre l'être et l'avoir, à l'exemple du distinguo entre le problème et le mystère. Comme le mystère peut se dégrader en problème, l'être peut devenir avoir. Le drame de l'aliénation d'une existence humaine conduit au suicide. Plus l'homme se rend esclave de l'avoir, plus l'avoir devient objectivé. Par contre, si l'avoir est utilisé comme instrument, il se transmue en être. Donc le mystère de l'être s'articule au niveau de la réflexion métaphysique et le problème de l'avoir au niveau de la réflexion scientifique ou de l'expérience technique. En analysant le problème de l'avoir, Marcel s'exprime : « nous ne pouvons-nous exprimer en termes d'avoir que là où nous mouvons en présence d'un ordre où, d'une manière quelconque, et à quelque degré de transposition que ce soit, l'opposition du dedans et du dehors conserve un sens<sup>364</sup> ».

Y a-t-il opposition absolue entre l'être et l'avoir ? Pas forcément ! Parce qu'il y a possibilité d'objectiver l'être et d'aliéner le sujet. Ou inversement, on peut subordonner l'avoir et libérer le sujet. Nous ne pouvons pas être ce que nous avons, mais notre avoir implique secrètement notre participation à notre propre immédiation. Ce lien intrinsèque entre être et avoir se dégage dans ces propos de Marcel :

*Une certaine unité-sujet, ou un qui faisant fonction d'unité-sujet, devient un centre d'inhérence ou d'appréhension par rapport à un certain quid qu'il se rapporte à lui-même. Il y a là une relation qui n'est transitive que sur le plan grammatical (encore que le verbe avoir ne s'emploie-t-il presque jamais passif ; ce qui est bien significatif), et qui étant essentiellement affectante pour l'unité-sujet, tend à passer en celle-ci, à se transmuier en un état de cette unité-sujet, sans que cette unité-sujet, sans que cette transmutation ou cette résorption puisse s'effectuer totalement. Pour avoir effectivement, il faut être à quelque degré, c'est-à-dire ici être immédiatement pour soi, se sentir comme affecté, comme modifié. Dépendance réciproque de l'être et de l'avoir<sup>365</sup>.*

La fausse mystique consiste à vouloir réaliser la simplicité absolue du qui et du quid, de l'être et de l'avoir. Peut-être il faut transcender la multiplication et éviter de l'élucider. Au contraire, le détachement authentique surpasse et l'abstraction et la négation. Donc pour

---

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 194.

sacrifier le désir, il faut substituer l'amour. Face à « l'opulence de l'avoir », on préfère « la plénitude de l'être ». Par une tendance naturelle d'objectivation, nous voulons répondre à la question « qu'est-ce que l'être ? » Or Marcel propose une phénoménologie de l'avoir : « Pour autant que la caractérisation consiste en une énumération de propriétés qu'on place les unes à côté des autres, c'est donc une opération absolument extérieure, trompeuse, et qui en tout cas ne nous permet en aucune façon de pénétrer à l'intérieur de la réalité que nous prétendons caractériser. Mais philosophiquement parlant, ce qui importe une certaine position de moi-même en face de l'autre, et, dirai-je, d'une sorte d'absence radicale ou de coupure entre les deux<sup>366</sup> ».

L'abstraction de soi, en tant que je suis être en face de l'être, est métaphysiquement illusoire et même intenable. En voulant caractériser l'être, on suppose que l'être-sujet cherche à se dérober à lui-même afin de se poser devant soi sur la figure d'un « fantôme ». L'être s'appréhende comme réalité dans cette assertion de Marcel : « *Je pense que plus nous nous élevons vers la réalité, plus nous accédons à un objet posé devant nous sur lequel nous prenons des repérés, et en même temps plus nous nous transformons effectivement nous-mêmes*<sup>367</sup> ».

Pour aspirer à la plénitude de l'être, une dialectique qui porte à la fois sur la réalité de l'être sujet, est nécessaire. Et l'être devient d'autant plus insaisissable en son caractère qu'il est plus être. Difficile donc de parler de l'Être absolu parce qu'il est plénitude d'être. Cette remarque apparaît dans ces propos de Marcel :

*... Les attributs ne feront qu'exprimer, que traduire dans un langage précisément tout inadéquat le fait que l'Être absolu est intégralement réfractaire à des déterminations qui se portent jamais que sur un moins être, sur un objet devant lequel nous nous plaçons, en nous réduisant en quelque sorte à sa mesure, et en le réduisant à la nôtre*<sup>368</sup>.

L'erreur à éviter est l'agnosticisme. L'être n'est pas déterminer ni déterminable. En effet, l'être est sur-déterminé. L'être surpasse toute remise de prédicats et toute collection de propriétés. « L'être serait antérieur aux propriétés ». Il est absurde de croire que cette « *sorte de nudité préalable de l'être que des qualités ou des propriétés viendraient ultérieurement habiller*<sup>369</sup> ». La distinction du dehors et du dedans n'existe pas dans la sphère de l'être. En

---

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>369</sup> Gabriel Marcel, *Mystère de l'Être. II, Foi et Réalité*, Paris, Aubier, 1951, p. 23.

effet, l'être n'est ni une possession passive, ni un prédicat. L'être est incaractérisable. Les déterminations portent essentiellement sur l'objet, et non sur l'être.

Les questions suivantes : Que suis-je ? et Qu'est-ce que l'être sont étroitement liés que l'être-sujet ne peut aspirer à la plénitude de l'être sans s'engager lui-même effectivement. La dialectique concerne deux réalités : l'Être absolu et le sujet-être. Toutefois, le sujet-être cherche ce qui fait qu'un être est. Comme l'existence se développe entre deux limites : objectivation totale et la plénitude de l'être. Deux orientations s'agitent : soit on part de l'être vers l'avoir en objectivant ; soit de l'avoir vers l'être, le visible vers l'invisible ou de la vie temporelle à la vie éternelle.

Contrairement à l'objet, l'avoir se situe entre le qui possesseur et le quid possédé. Marcel en donne une explication :

*l'avoir comme tel est essentiellement affectant pour le qui : jamais, sauf de façon toute abstraite et toute idéale, il ne se réduit à quelque chose dont je peux disposer. Toujours, il y a une sorte de choc en retour, les choses que j'ai "m'atteignent", dans la mesure précise où je leur suis attaché.*<sup>370</sup>

Même si l'attitude objectivante est nécessaire dans la vie pratique, il faut s'en écarter pour éviter de réduire ce qui donne sens à la vie tel que la beauté, l'amour et Dieu. Quand l'homme objective, il s'offusque à tout invérifiable. Or il doit s'ouvrir au mystère de l'être. Et comment ? Par la réflexion seconde à partir de l'existence, il éclaire la nature de l'être.

L'être est quelque chose où je suis-moi-même engagé. Ce mystère m'engage tout entier « *en tant que je réalise une unité...*<sup>371</sup> » La frontière qui sépare « l'en moi » et « le devant-moi » n'existe plus dans le mystère. La sensation et la connaissance ne s'expliquent pas à partir des objets<sup>372</sup>. Le sentir permet la participation immédiate du sujet « *à une ambiance de laquelle nulle frontière véritable ne le sépare*<sup>373</sup>. » Le mystère de la connaissance révèle l'ouverture de l'être aux autres. Le « pour soi » s'explique dans la participation à exister, c'est-à-dire à coexister.

L'avoir résulte d'une dégradation poussée de l'être, parce que l'être est substantifié et non considéré comme une source vivante d'actes. Pour peu que nous penchons vers cette assertion, l'avoir se transmue en être. Or l'ouverture à l'autre se réalise dans la fidélité créatrice et dans l'amour. L'avoir nous enferme et obstrue notre disponibilité par les prétentieux soucis de vanité et d'égoïsme. La fidélité nous aide à mener une vie commune où

<sup>370</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 238-239.

<sup>371</sup> Gabriel Marcel, *Les Hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe, 1951, p. 69.

<sup>372</sup> Jean Wahl, *Être et essences dans la philosophie de Gabriel Marcel*, p. 4.

<sup>373</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 322.

nous nous créons en créant l'autre et réciproquement. L'être se donne et se connaît par son action. « *Donner est déjà une façon de recevoir*<sup>374</sup>. »

L'être est

*la parcelle de création qui est en moi, le don qui m'a été accordé de toute éternité de participer au drame universel, de travailler par exemple à humaniser la Terre, ou au contraire de la rendre plus inhabitable... quiconque a aimé sait bien que ce qu'il a aimé dans l'autre ne se laisse pas réduire à des qualités désignables – et précisément, ce mystère qui est moi-même, c'est ce qui en moi n'est révélé qu'à l'amour*<sup>375</sup>.

L'essence des êtres humains est ouverture, disponibilité aux autres pour évoluer vers la communion universelle et culminer vers le Toi absolu. La disponibilité du moi affirme l'individualité existentielle dans la philosophie de la personne.

#### **4.3. LA PHILOSOPHIE DE LA PERSONNE DANS L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE GABRIEL MARCEL**

Dans le sillage de l'affirmation de l'individualité existentielle, Marcel élabore sa philosophie de la personne en insistant sur la dimension de la personne humaine. Ensuite, il nous donne le rapport du moi au corps. Et enfin, il étend ce rapport à l'univers. La réalisation de la personne humaine conduit vers une « métaphysique de la famille ».

##### **4.3.1. La personne humaine**

Face au concept de personne, Gabriel Marcel s'impose deux restrictions : pas d'opposition à l'individu et refus catégorique de définir la personne ; mais au contraire, il s'oppose au « man », à « on ». Ce on est indéfinissable, anonyme, insaisissable, irresponsable. Par des voies d'approches concrètes, le « propre de la personne, c'est l'affrontement ». En affrontant, la personne s'engage dans une situation qu'il tentera de dominer ayant en ligne de mire d'évaluer et d'apprécier. La personne doit se méfier des points de vu de la « doxa » pour s'assumer en acte.

La personne se distingue de l'individu parce qu'elle n'est pas un élément statique. Le saut vers la personne absolue aboutit à l'absolution totale entre l'acte d'affronter et d'assumer pour s'évanouir dans la parfaite spécification du regard. Il tranche sur l'étude de la personne lorsqu'il affirme : « il faut penser, d'une part que la personne n'est pas et ne peut pas être une

<sup>374</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 203.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 182.

essence ; et d'autre part qu'une métaphysique édifiée en quelque sorte à l'écart où à l'abri des essences risque de s'évanouir comme un château de cartes. »

Quelles difficultés trouvons-nous autour de la philosophie de la personne ? Elles naissent du problème des rapports entre personne et individu. Le problème a deux versants d'une part, on prétend que la personne est une espèce ou une variété de l'individu ; d'autre part, faire de la personne une promotion de l'individu. Charles Widmer conclut donc que cette perspective donne lieu à une « philosophie démocratique édifiée sur un résidu de théologie dégradée ». Parce que la personne, en affrontant le « on », cherche à l'éliminer ou à l'assimiler comme personne.

Du coup nous sommes forcés à construire une sorte d'entité douée d'un certain nombre de caractères abstraits ; et nous serons alors bien obligés de nous demander quelle sorte de ménage cette entité peut bien faire avec l'individu lui-même. C'est le problème-impasse qui se dégage. Comment y échapper ? Vraisemblablement en reconnaissant qu'il y a là deux perspectives inverses et complémentaires et que nous risquons perpétuellement de brouiller.

À la lumière de la théorie de la personne, et au glissement de l'acte, la personne se définit comme sujet de l'acte. Partout, nous sommes exposés au « on ». Donc nous sommes des individus. Ces contradictions, inscrites dans notre condition, sont transcendées par l'effort de la pensée, de façon précaire. Deux conclusions métaphysiques peuvent se dégager. L'idée de personne est une pure fiction. Elle trouverait, en Dieu seul, toute sa réalité, ou alors, la personne corrélatrice de l'individu, s'abolit en Dieu seul.

En définitive, la philosophie construite autour de la personne au détriment de la personnalité aboutit au formalisme. Mêmes les défenseurs contemporains de la personne, récupérateurs du kantisme, tombent sous le coup d'un syncrétisme incohérent. Du point de vue de la création comme médiation où passivité et activité s'entremêlent, la personne tire sa grandeur d'une certaine indigence ontologique.

Le procès du soi reconnaît que l'homme ne saurait se définir comme une réalité autosuffisante, c'est-à-dire fermée sur elle-même. Fondamentalement il est relation et par conséquent il devrait s'ouvrir à l'autre pour se réaliser, même si toutefois, il n'atteint pas sa réalisation plénière d'où le fondement de son indigence ontologique. Quelle est donc la réalité susceptible d'épanouir totalement l'homme ? La subjectivité authentique et le procès de soi permettent de dégager les pistes réelles d'une personnalisation de l'homme fondée sur le passage de l'indisponibilité à la disponibilité. L'être disponible est « tendu hors de soi, tout prêt à se consacrer à une cause qui le dépasse, mais qu'en même temps il fait sienne ».

La personne devient un programme à réaliser. Par l'incarnation dans un acte, une œuvre, une vie, la personne se réalise authentiquement. Mais il faut remarquer que toute réalisation particulière reste inadéquate au projet fondamental de la personne. De ce fait, « elle participe de la plénitude inépuisable de l'être d'où elle émane ». Ainsi, penser l'ordre de la personne revient à penser, concomitamment, à une réalité supra-personnelle, principe et fin de toutes les initiatives de la personne. L'ordre supra-personnel est exigence d'universalité telle que la vérité et la justice. Il s'agit d'éviter de tomber dans un rationalisme béat ; mais il faut conjuguer la philosophie et la théologie chrétiennes.

Pour cette raison il affirme que :

*La philosophie et la théologie chrétiennes authentiques ont la gloire impérissable non seulement de l'(exigence d'universalité) avoir jamais méconnue, mais de l'avoir au contraire portée à son comble et fondée sur les assises indestructibles de l'être. Cette exigence, il importe seulement de l'incorporer aux modalités les plus concrètes de l'expérience humaine, sans jamais déprécier aucune d'elles, mais en reconnaissance au contraire que la plus humble, à condition d'être pleinement vécue, est susceptible d'un approfondissement indéfini<sup>376</sup>.*

La relation à autrui et la relation à soi-même s'accomplissent en plénitude en référence en Dieu. Parce que :

*La connaissance d'un être individuel n'est pas séparable de l'acte d'amour ou de charité par lequel cet être est posé dans ce qui le constitue comme créature unique, ou, si l'on veut, comme image de Dieu : cette expression empruntée au langage religieux est, sans doute, celle qui traduit le plus exactement la vérité que j'ai en vue en ce moment<sup>377</sup>.*

L'homme s'épanouit pleinement en reconnaissant ce lien ontologique qui l'unit à Dieu. Par ailleurs, la relation avec autrui atteint les cimes de sa réalisation à travers la médiation divine. La plénitude de l'homme se déploie dans une relation d'amour à Dieu. Pour Marcel, nous ne sommes pas libres de penser Dieu arbitrairement, selon les caprices de notre imagination. Il défend que le mot Dieu soit utilisé de façon arbitraire. Il incarne certaines valeurs telles que des sentiments de perfection et de suprématie.

Marcel récuse toute similitude entre Dieu et l'être indéterminé selon Julien Benda dans son *Discours Cohérent*. Ce Dieu est défini par sa justice ou sa charité et non l'être indéterminé de Benda. Il qualifie cette position d'autodéification. C'est l'occasion pour lui de répudier l'idéalisme de M. Brunschvicg qui mène à un anthropocentrisme déshumanisé. À la place de l'anthropocentrisme, Marcel se réfère, à la suite de Saint Augustin, Saint Thomas

<sup>376</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 33.

<sup>377</sup> *Ibid.*, pp. 28-29 ; *Être et Avoir*, pp. 267, 348-349.



D'Aquin et Saint Bonaventure, à un théocentrisme appliqué au type bérullien, celui-ci prône Dieu comme le centre. Par contre l'option idéaliste valorise « *cet esprit humain déshumanisé, destitué de toute puissance, de toute présence, de toute existence, qui prend la place de Dieu et se substitue à lui.*<sup>378</sup> »

Deux écueils surgissent et dont il faut éviter : rejet de toute forme d'immanentisme et de glorification absurde de l'homme tout en bafouant Dieu ; refus de penser Dieu avec les catégories objectives telles que la voie de la causalité, de la critique des attributs divins, et des limites de l'analogie. La deuxième partie du *Journal Métaphysique* considère Dieu, le Toit Absolu, comme le noyau central de l'approche concrète de la transcendance. La relation à Dieu se développe dans le cadre d'une relation authentiquement religieuse. Car penser à Dieu, revient à « *se demander comment je peux penser à Dieu, c'est rechercher en quel sens je puis être avec lui*<sup>379</sup> » dans la prière.

Les obstacles qui se dressent à cette relation religieuse à Dieu sont à trois niveaux. Le premier niveau traite de la religion comme obscurantisme béat : il s'agit du positivisme et du scientisme. Le deuxième niveau systématise la religion au rang de mentalité primitive : c'est l'idéalisme à la Brunschvicg. Le troisième niveau s'attaque à la vie intérieure en déshumanisant l'homme ou du moins en le réduisant à un ensemble de fonctions distinctes : c'est la technique soutenue par un hédonisme vulgaire et populaire. À ce troisième niveau, Marcel invite à surpasser le handicap de la technique.

*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. Elle fonde, en effet, un ordre où le sujet se trouve mis en présence de quelque chose sur quoi toute prise lui est précisément refusée. Si le mot transcendance a une signification, c'est bien celle-là, il désigne exactement cette espèce d'intervalle absolu, infranchissable qui se creuse entre l'âme et l'être, en tant que celui-ci se dérobe à ses prises. Rien de plus caractéristique que le geste même qu'il n'y a rien à faire, rien à changer, mais simplement qu'il vient se donner. Geste de dédicace ou d'adoration. Nous pouvons encore dire que ce sentiment est celui du sacré-sentiment où entrent à la fois du respect, de la crainte, de l'amour<sup>380</sup>.*

La reconquête du véritable sentiment religieux restaure le sens de la contemplation sur laquelle nous reviendrons. Toutefois, elle « consiste à la fois à s'ouvrir et à s'offrir ». Nous nous rendons disponibles pour accueillir Celui qui est plus profond à nous-mêmes que nous-mêmes. Cette appartenance fondamentale de mon être à Dieu plus intérieur que moi-même est

<sup>378</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 26, 186, 350.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>380</sup> *Ibid.*, pp. 276-278.

loin d'être une servitude, un exil de ma liberté. Lorsque je reconnais Dieu, je me rends disponible c'est-à-dire capable de m'aimer d'une part ; et d'autre part, d'aimer Dieu. Dieu est donc le socle de l'unité avec moi-même. Pour Marcel, Dieu est profondément amour. L'homme gagnerait à reconnaître cet amour de Dieu en œuvre dans la création tout entière pour personnaliser sa relation à lui-même et à autrui.

Marcel renouvelle et prolonge la distinction établie entre le clos et l'ouvert par Bergson : la distinction de l'ouvert du clos trouve son sens que par rapport à la foi, davantage par rapport à l'acte libre. Ainsi, l'âme accepte ou non de reconnaître le principe supérieur qui à chaque instant la crée, la fait être. Elle se rend ou non perméable à une action à la fois intime et transcendance. En dehors de cette action, elle n'est que néant<sup>381</sup>. L'homme adhère à Dieu qui est « être donné comme présence absolue dans l'abondance » afin, de trouver l'accomplissement plénier de son être. L'exigence métaphysico-religieuse de la liberté et de la grâce répond-elle à l'approche de Dieu par l'amour ?

Toute personne humaine possède un corps avec lequel elle doit entretenir des rapports, non d'objectivité, mais d'intimité. La communion ontologique au niveau personnel clarifie les liens entre moi et mon corps d'une part ; et d'autre, entre le moi et mon univers qui m'englobe avec les autres êtres.

#### **4.3.2. Rapport du Moi à son corps et à son univers**

La thèse de l'indépendance radicale du moi à l'égard du corps est insoutenable. L'utopie idéaliste prône l'insularité absolue du sujet pensant. Cette dissociation réflexive contraint de reconnaître que le moi est coupée de son corps. Marcel refuse une telle objectivation du moi et de son corps. Par contre, il nous faut revenir sur le lieu mystérieux de l'unité du corps que nous sommes. La réalité du corps est le « placenta spirituel » vital de notre être incarné.

Suis-je maître ou esclave ou propriétaire de mon corps ? La somme de ces relations est vraie. Mais prise isolément, elle devient fausse. Il ne faut pas trahir l'unité fondamentale du moi et de son corps. Comme l'incarnation est un mystère ontologique, l'unité de l'être incarné est loin de subir toute analyse, au risque de tomber dans l'objectivité. Le corps humain forme une unité indissoluble avec le corps. Comment expliquer le lien qui existe entre le moi cette « autre chose » qu'est le corps ?

---

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 318.

L'être incarné, donnée centrale de la métaphysique de Marcel, est un mystère ontologique dans lequel la relation entre moi et son corps se révèle grâce aux conditions inspécifiables inhérentes à l'incarnation elle-même. L'incarnation n'est pas un fait, encore moins une objectivation, parce qu'elle relève du mystère ontologique qui nous enveloppe et auquel nous participons automatiquement. En voulant traiter l'incarnation comme un fait, nous nous situons dans une sphère purement scientifique. Le corps humain ne peut pas être placé en face de la conscience du moi-sujet. Sinon, ce corps se place parmi une infinité d'autres corps.

L'incarnation, immédiate et concrète, est un préalable nécessaire pour qu'un fait soit possible. Donc son objectivation fausse toute analyse du corps-objet. Ce matérialisme superficiel réduit considérablement le moi et son corps aux déterminations aliénantes et utilitariste. Comment expliquer que le moi, une certaine chose, soit relié de façon simpliste, à une autre chose qu'est le corps ? Nous le savons, le corps fait partie intégrante du moi d'autant que leur unité se fonde sur la forme métaphysique d'immédiation. Cette unité du moi et du corps résume l'embryon de la communauté première.

Nous sommes notre corps parce que nous sommes avec lui en participation inobjective. Aucune distinction véritable ne peut se construire entre mon corps et moi. L'unité corps-sujet se réalise sous la forme métaphysique d'immédiation où la séparation ou la distinction n'existe, mais plutôt la communion intrinsèque. L'être en situation est lié à son corps. Cette intimité réelle et concrète place le corps-sujet au cœur du mystère de l'être. Il résiste à toute tentation d'objectivation.

Par la sensation, le moi entretient une relation avec tout l'univers lequel prolonge le corps-sujet dans l'intimité de la communauté première. L'unité du moi et de son corps, existant-type, devient le repère des autres existants. Marcel s'explique par cette position que « le monde existe pour moi, au sens plus fort d'exister, dans la mesure où j'entretiens avec lui des relations d'un type de celles que j'entretiens avec mon corps - c'est-à-dire pour autant que je suis incarné.<sup>382</sup> » Être incarné, c'est être au monde. Cette expression signifie que non seulement le moi et l'univers appartiennent au même système cosmique à travers des rapports objectivement déterminables, mais elle traduit plus précisément le « nexus » qui unit le moi à son univers, une certaine manière d'être ou de sentir. Ce dernier sens permet de concevoir que l'incarnation est « donnée centrale<sup>383</sup> » d'une métaphysique de l'existence.

---

<sup>382</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 261.

<sup>383</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 11.

Comme le moi existe au sein de son univers, et que l'univers existe comme sien, le mystère de l'incarnation intègre : un « *irreprésentable concret- un irreprésentable qui est plus qu'une idée, qui déborde toute idée possible, qui est une présence*<sup>384</sup> ». Comment envisage-t-il cette présence au monde ? Cette présence est mutuelle et même bénéfique dans un double sens. Le premier sens développe la présence du moi au monde. Quand le moi occupe le centre de l'univers et y adhère, alors le monde devient une « épaisseur vécue ». Le second sens traite de la présence du monde au moi. Ainsi le moi éprouve globalement le monde comme l'« ambiance créatrice » de son être incarné traduit par la sensation. Cette présence est effectivement participation immédiate et créatrice. Marcel, en étudiant le lien entre le moi et son univers, affirme :

*Qu'il y a dans le fait de mon corps quelque chose qui transcende ce qu'on peut appeler sa matérialité, qui ne se réduit à aucune de ses propriétés objectives ; et le monde n'existe pour moi qu'autant que je le pense (le mot est mauvais), que je l'appréhende comme lié à moi par ce même fil qui me lie à mon corps*<sup>385</sup>.

Ce fils existentiel favorise la continuité et explique les liens entre le moi et son univers. La caractéristique de ce lien repose sur son immédiat inobjectivable : « immédiat non-médiatisable » intrinsèque au mystère ontologique de l'incarnation. En définitive, la sensation, mode de participation-immédiate à l'être du cosmos tout entier, suscite un lien créateur entre l'existant-type et les autres existants au sein de la communauté première.

La genèse du moi et de l'univers pose un unique problème « insoluble ». L'insolubilité est liée à mon existence : « *Je ne peux pas, même en pensée, me mettre réellement à part de l'univers, ce n'est que par une fiction inintelligible que je peux me situer en je ne sais quel point extérieur à lui d'où je reproduirais, à une échelle réduite, les phases successives de sa genèse*<sup>386</sup> ». Le mystère du moi et celui de l'univers se confondent en un seul mystère : celui de l'existence. C'est dans cette existence que l'individualité existentielle se réalise. La personne humaine assume donc une « métaphysique de la famille ».

#### **4.3.3. La réalisation de la personne humaine**

Thématisés en éthique et en politique, les concepts liés à la famille humaine tels que le mariage, le couple, la paternité et la maternité s'appliquent en métaphysique grâce à Levinas. Mais fort avant lui, Marcel les articule bien dans son opuscule « *Approches concrètes du*

---

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>385</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 305.

<sup>386</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 23.

mystère ontologique ». Sa tentative de mettre les grands principes de la *prima philosophia* dans les phénomènes de la vie humaine appelle à la reconnaissance du sacré, du transcendant. Il s'enracine dans la transcendance chrétienne. Dans *Homo Viator*, il s'oriente vers une « métaphysique de la famille. » Il passe de la paternité humaine à la paternité divine. Même si Brunschvicg traite la paternité divine d'« *un anthropomorphisme infantile*<sup>387</sup>. » Gabriel Marcel pense que les relations terrestres, approfondies et renouvelées, sont influencées par la paternité divine. Donc la paternité humaine provient du modèle de la paternité divine. Que dire des sociétés païennes par rapport à la paternité divine ? La lumière de l'Évangile irradie toute culture dans le temps et dans l'espace.

La philosophie marcellienne développe davantage la paternité divine. Il prône la relation intersubjective fondée sur l'être et non sur l'avoir. Parlant de la paternité humaine, l'amour parental ne dépend pas des propriétés et des qualités de l'enfant. L'appel à l'existence d'un être tel un fils ou une fille est l'expression de la confiance à ce nouvel être. Je dois donc assumer mes responsabilités. Car j'exerce sur lui un « engendrement continu ». Parsemé dans d'autres écrits, la notion de paternité est davantage approfondie dans le texte sur « *le vœu créateur comme essence de la paternité*<sup>388</sup>. » Dans cette vision, il faut se détacher de cette tentative réductionniste de l'enfant à ses qualités et propriétés. Or Marcel prône une paternité fondée sur une relation libre, une relation de liberté et d'espérance. Par l'intuition de la possession la notion d'avoir entrave notre libre épanouissement, limite et falsifie la vérité de notre être. Selon la perspective métaphysique, la notion d'avoir réduit l'être humain en méconnaissant son unicité. Il devient possible de le remplacer, de la changer et selon Kant, de le prendre pour un moyen et non une fin.

Moulue par la pensée platonicienne, Marcel défend l'unicité de l'enfant par l'amour qui porte au-delà de l'essence. La logique du sujet et du prédicat tombe ipso facto. Parce qu'elle aboutit à attribuer des prédicats à l'enfant. Ce dernier est traité non pas en et pour lui-même, mais en simple objet. Cette opération trompeuse méconnaît la vérité sui generis des êtres en les asservissant. Il nous faut récuser la caractérisation de l'être humain. L'existence humaine est « incaractérisable » mais pas « indéterminée ». L'exemple type de cette intersubjectivité reste la paternité où l'enfant est vu comme un autre unique. Comment entrevoir l'amour entre les individus ? L'amour n'a certes rien à voir avec « une connaissance confuse », mais il ne concerne pas pour autant « nature » ou « la vérité » de son « objet ». Sans doute, l'aimé est distinct et différenciable de l'amant, mais il n'est pas pour autant un

<sup>387</sup> Léon Brunschvicg, *Essais de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, 1999, p. 18.

<sup>388</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, pp. 127-161.

corrélat contingent de cet amour qui émane de l'amant. L'aimé d'une relation d'amour est indissociable de cette relation : l'amour n'est pas un sentiment qui resterait identique du côté de l'amant mais serait susceptible de variation du côté de l'aimé. L'inconditionnalité métaphysique de cette affection entraîne son irréductible unicité.

Comme l'acte de croire n'accuse pas une relation de contingence par rapport à son corrélat, mais constitue une liaison indissoluble avec lui, l'acte d'aimer se situe au-delà de toute considération de notre vis-à-vis comme un objet à prédicat, à propriété déterminés, donc finalement remplaçable. La compréhension

*d'un être individuel n'est pas séparable de l'acte d'amour... par lequel cet être est posé dans ce qui le constitue comme créature unique ». Cet acte d'amour par excellence qu'est la paternité apparaît alors a fortiori sous forme d'une relation qui, nonobstant les facteurs biologiques et des éléments sociaux, doit être envisagé comme une affection inconditionnelle où la mise entre parenthèses des moments d'essence reste principielle et fondatrice<sup>389</sup>.*

Pour la relation à l'enfant, il faut quitter le registre de l'objet et de la causalité. La donation de la vie récuse toute relation entre la cause et l'effet comme une suite naturelle et automatique. Gabriel Marcel voit dans la paternité une décision et un engagement assumés librement. La paternité qui exclut l'objet et la causalité interdit aussi la causalité selon la fin. Le papa ne se considère pas la fin de l'enfant d'une part ; et d'autre part, l'enfant n'est pas une fin par rapport à laquelle son papa serait « un simple moyen ».

En biologie, la procréation est vue purement au niveau causal tandis que la paternité est « un pouvoir reverbérateur » à la lumière de sa liberté et dans son devenir historique. La dimension divine de la paternité exige que les fils soient considérés comme des libertés voulues et acceptées par le Toi absolu. Le « socratisme chrétien » de Marcel repose sur le principe épistémologique de la réflexion seconde. Celle-ci surpasse le simple raisonnement de déduction pour « récupérer » et restituer l'intuition dans sa vérité temporelle tridimensionnelle : il faut éviter le réductionnisme abstractif infra-temporel.

La métaphysique de la famille valorise une relation créatrice où l'appel à l'existence de l'enfant fait la place à la réflexion seconde. Cette réflexion seconde préconise « la réceptivité créatrice » d'un « sujet accueillant ». La donation et la réception justifient les relations intersubjectives. L'amour nourrit cette interrelation dynamique et novatrice de part et d'autre. « Aimer un être » signifie « attendre de lui quelque chose d'indéfinissable,

---

<sup>389</sup> Milkos Vetö, *La métaphysique de la paternité*, Paris, l'Harmattan, 2014, pp. 46-47.

*d'imprévisible, donner en quelque façon le moyen de répondre à cette attente*<sup>390</sup>. » La paternité entremêle une exigence raisonnable et une attente dans la confiance. Comment ne pas voir en la naissance de l'enfant la consommation et la sanction des époux unis par l'union conjugale ? Les époux sèment la vie sous « une irradiation de la lumière de vie qui les a eux-mêmes éclairés et pénétrés ».

Dans la vie, l'espérance est une magnifique attitude de confiance. La vie sentie se comprend comme un foyer de lumière et un principe de fécondité. Cette espérance est l'essentiel de l'amour accueillant et créateur. Marcel fait l'éloge de cet amour : « l'acte d'une liberté qui en affirme une autre et qui n'est liberté que par cette affirmation même ». Sa verve s'enflamme encore parce qu'« *il y a, à la racine de l'amour, la croyance à l'inexhaustible richesse et à l'imprévisible spontanéité de l'être aimé*<sup>391</sup>. » Sa philosophie de l'intersubjectivité créatrice redit l'essentiel de l'amour : « *Aimer un être, c'est lui faire crédit, c'est tenir à lui au moins autant pour ce qu'il sera que pour ce qu'il est*<sup>392</sup>. » L'œuvre de la paternité appelle l'enfant à l'existence. Cet enfant n'est pas une donnée. Sinon nous caricaturons et méprisons les responsabilités parentales et le respect de l'enfant.

Moins misogyne, Marcel utilise le terme de paternité au lieu de maternité pour désigner la condition parentale. Si la mère et le père ont leur rôle irréductible dans l'appel à l'existence de l'enfant, leurs modalités respectives sont différentes. Dans la paternité, l'homme, par son « dynamisme naturel » l'homme met en œuvre ses « énergies extraordinairement puissantes ». Mais toutefois, « ce dynamisme peut fort bien ne point affleurer au plan de la conscience de l'effort ou de l'épreuve. Le geste de la procréation est susceptible de s'accomplir dans les conditions telles que l'homme, n'en garde qu'un souvenir indistinct ». Raison pour laquelle l'homme se désintéresse totalement des suites de son acte parce qu'elles se déroulent hors de lui et il ne communique pas directement avec ce monde-là.

Comme la gestation de l'embryon se développe hors de lui, peut-on justifier l'implication minimale du père dans le devenir de l'enfant ou son absence, totale ? En dénonçant l'« irresponsabilité radicale » du père, Marcel pense qu'il y a une possibilité d'assumer la condition de parent selon toutes ses dimensions. Si la paternité tire sa source d'« un néant d'expérience », le contraire l'est pour la maternité. Il met donc en exergue la subtile différence entre les relations de la mère et du père par rapport à l'enfant. Pour lui, il « *existe chez la femme un réseau de connexions beaucoup plus serré, beaucoup plus innervé*

<sup>390</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 63.

<sup>391</sup> *Fragments philosophiques*, 1909-1917, p. 97.

<sup>392</sup> *L'Esthétique musicale de Gabriel Marcel*, Paris, Présence Gabriel Marcel, Cahier 2-3, 1980, p. 25.

*que chez l'homme, entre les modalités de l'expérience proprement sexuelle et les aspects spécifiques de l'affectivité déclenchée par l'existence de l'enfant*<sup>393</sup>. »

La condition de l'enfant ne se réduit pas à un rôle de dépendance et en fonction des intérêts et des fins du parent. Deux issues sont possibles dans ce sillage : soit on oblitère l'individualité ; soit l'autonomie de l'enfant n'existe plus. Les parents, même en assumant leurs responsabilités, ne doivent pas faire pression sur leur progéniture pour revendiquer comme « dû » les services et l'affection donnés. *« Ils doivent continuer à se ressourcer à partir de leur abandon généreux au "courant créateur" qui est à l'origine de l'appel de l'enfant à l'existence*<sup>394</sup>. » Ils gardent en filigrane la générosité de « leur vœu créateur » pour éviter l'enfermement dans un « système clos » où l'irrespect de la liberté de leur enfant pourra se tourner contre eux. Le père a la ferme conviction instinctive que l'enfant est « pour lui ».

Donc la place du père est centrale dans la vie du fils. Ce n'est pas pour autant qu'il doit se prendre pour le centre de la vie de son enfant. Le père exerce de façon consciente *« une responsabilité assumée et maintenue envers l'enfant qui peut dégénérer si elle se subordonne à des fins strictement spécifiées*<sup>395</sup>. » Pendant la croissance de l'enfant, le père développe la « méfiance » d'une part ; d'autre part l'irritation de l'enfant est perceptible.

*Le père rêve pour l'enfant d'une carrière, d'un métier, d'une œuvre, bref, d'une place dans le monde, mais le rêve est rarement innocent. On regrette soi-même de ne pas pouvoir assumer une œuvre, de ne pas avoir mené à bien une tâche et ce sont nos manquements, imaginaires ou véritables qu'importe, qui sont à l'origine de nos projets pour notre progéniture. Se jugeant insuffisant dans ses accomplissements, et de toute façon voué à la disparition, à la mort, on aspire à être épaulé, et plus tard remplacé par de jeunes forces, mais l'assistance espérée et exigée peut tourner à l'exercice d'un savoir-faire supérieur au mien, et celui qui est censé me remplacer finit par être craint comme "un rival" qui va m'"éclipser" puis me supplanter*<sup>396</sup>.

La paternité appelle à la dialectique du don et de l'accueil pour donner tout le sens à l'enfant comme « réponse » et comme « jugement ».

La réponse réalise le désir de créer et de continuer à exister à travers sa progéniture. Le jugement mesure les pauvretés et les richesses de ce don. Dans la conscience du père, l'enfant est un autre propre de lui-même qui partage sa condition de liberté créée, une liberté différente d'une cause de soi. La charte du père est claire dans ces lignes de Marcel : *« conduire ma vie comme si j'étais cause de moi-même, comme si je n'avais à répondre de*

<sup>393</sup> Milkos Vetö, *La métaphysique de la paternité*, p. 54.

<sup>394</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 55.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>396</sup> Milkos Vetö, *La métaphysique de la paternité*, pp. 56-57.



*mes actes envers rien ni personne* » et suite « *traiter mes enfants comme s'ils étaient là (...) pour moi, comme si j'étais donc en droit de décider de ce qu'ils auront à être*<sup>397</sup>. » La condition et les fins de la paternité se construisent à partir de deux principes généraux : la fécondité généreuse et la lumière aimante. Il nous faut quitter les racines de l'immanence pour s'élever vers la vie conçue comme une économie divine. Le cheminement de la vie du père vers l'enfant s'enracine dans l'idéal « d'une unité supraconsciente et suprahistorique de tous en tous ». Il faut certes interpréter la paternité en termes biologiques, mais sa vérité profonde est sacrée.

Nous sommes au cœur d'une ontothéologie qui s'oppose à tout naturalisme et revendique une fondation supérieure aux phénomènes de l'existence humaine. La fève juvénile de Gabriel Marcel sonne comme un appel : « *ce qu'il y a en nous de meilleur et de supérieur ne peut pas être absolument sans relation avec ce qui est au fond des choses, et qu'il doit y avoir quelque analogie profonde entre le principe interne qui les anime et le ressort même de notre activité*<sup>398</sup>. » L'intersubjectivité montre combien l'être est le lieu et la source du sacré. Marcel renverse le dictum heideggérien de l'ontologie comme phénoménologie pour le substituer à la phénoménologie comme ontologie. Il va encore plus en lisant la philosophie de l'Homme à partir de la philosophie de Dieu. L'ontothéologie éclaire l'existence humaine.

### **Conclusion partielle**

L'invérifiable absolu suit l'itinéraire de l'*Homo Viator* qui conduit l'immanence vers la transcendance. Pour atteindre cette communion ontologique, le niveau anthropologique tient toute sa place. Ce chapitre a montré l'affirmation de l'individualité existentielle à travers l'incarnation comme point central de mon expérience. Marcel insiste plus sur l'existence de l'être incarné en rapprochant le moi à son corps dans le sillage d'une relation réelle et non objectivée telle que la science tente de nous convaincre. La sensation saisie au second degré comme message émis par X et reçu par Y pour établir une communication entre les deux permet d'aboutir à une vraie communion entre eux. Le moi participe donc à l'existence créatrice par sa présence au monde dans une ambiance concrète. Ainsi, la relation entre mon corps et moi établit sur la base de l'appartenance ontologique et créatrice qui fait du corps un serviteur intimement lié au moi.

---

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>398</sup> Gabriel Marcel, *Coleridge et Schelling*, Paris, Aubier, 1971, p. 242.

L'individualité du moi a permis de faire le procès de soi face à l'avoir. L'avoir-possession est la limite du moi égoïste et pliée sur soi. Cet avoir-possession évolue en avoir-spirituel, mais sans ouverture vers la disponibilité. À ce niveau, le passage de l'avoir à l'être s'impose pour s'ouvrir au mystère de l'être. L'ouverture à l'autre se réalise dans la fidélité créatrice et dans l'amour. Marcel développe, à partir de cette disponibilité, une philosophie de la personne humaine. Le procès de soi face à l'avoir appelle l'évènement de la personne, non pas autosuffisante, mais tendue hors de soi pour se consacrer à une cause qui l'englobe et le dépasse. Le rapport du moi à son corps et à son univers développe le double sens de la présence de moi au monde et de la présence du monde au moi. Le mystère du moi et celui de l'univers rejoint l'unique mystère de l'existence.

L'existence du moi disponible se réalise dans la personne humaine. La vie humaine appelle à la reconnaissance du transcendant. Donc l'invérifiable absolu envahit l'homme dans son existence concrète pour l'orienter vers une « métaphysique de la famille ». Car la paternité humaine naît de la paternité divine. Marcel prône la relation intersubjective fondée l'être et non sur l'avoir. Le prochain chapitre aborde cette approche concrète de la communion ontologique.

**CHAPITRE 5 :**

**LA QUESTION DE L'INTERSUBJECTIVITÉ  
DANS L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE  
DE GABRIEL MARCEL**

Dans ce chapitre, nous progressons vers la communion ontologique à partir de l'approche du mystère ontologique de l'invérifiable absolu. Marcel approfondit les relations interpersonnelles d'une part ; et d'autre part, il amorce le lien avec le transcendant. Comment envisager la relation intersubjective pour une meilleure visibilité de la communion entre le « je » et le « tu » ? Parfois il paraît nécessaire d'analyser cette philosophie de l'altérité qui comprend le de l'« existence du nous ».

La plénitude d'être passe par la plénitude de l'humain. Marcel suit cet itinéraire par une nouvelle orientation sur la personne. Au chapitre précédent, nous avons vu que l'homme doit quitter le chemin de l'avoir pour celui de l'être. Qu'est-ce qui caractérise cet itinéraire ? Le chemin de l'*Homo Viator* intègre l'étude de la condition humaine avec les difficultés propres à la philosophie de la personne prônée par Marcel. L'invocation de l'invérifiable absolu sur l'homme le rend disponible et appelle à une personnalisation dans le transcendant.

Par la fidélité, l'espérance et l'amour, l'homme peut-il atteindre la plénitude de la communion ontologique ? Marcel en arrive à démontrer les conditions de possibilité par l'amour de Dieu et la plénitude de l'homme. Cet homme parvient donc à la contemplation de l'invérifiable absolu. Par la foi, arrive-t-il à adorer le Toi absolu afin de trouver un sens à son existence ? Marcel suit l'itinéraire qui part de la communion intersubjective jusqu'à la plénitude de la communion ontologique, ne passant par la plénitude de l'humain. L'immanence de l'homme atteint la transcendance de l'invérifiable absolu.

### **5.1. L'INTERSUBJECTIVITÉ COMME COMMUNION**

La présence à autrui traduit cette communion intersubjective entre deux êtres capables de s'ouvrir l'un à l'autre à des degrés différents pour établir la « communion du nous » qui subsiste dans la foi à l'immortalité lors de la mort de l'être aimé. La démarche dépasse la réflexion primaire qui objective tout ce qui apparaît, même les êtres ; il développe la réflexion seconde où la communion intersubjective est de l'ordre du mystère. Jeanne Delhomme donne les contours de la deuxième dimension de la réflexion :

*Pas plus qu'il ne peut y avoir de science de ma liaison à moi-même, de la participation qui me fait être, il n'y a de science possible de ma liaison à autrui, et par suite d'autrui et de moi-même objectivés en dehors de cette liaison ; je participe aux autres, ils participent à moi, et je ne suis pas plus qu'ils ne sont hors de cette participation. Comment évaluer en effet, comment déterminer ce que je serais si je n'avais pas rencontré ou déterminé ce que je suis, abstraction faite de cette rencontre et de cette lecture ?<sup>399</sup>*

Cette démarche rejoint, en son mystère même, la pensée dramatique et philosophique de Gabriel Marcel qui met en exergue la transcendance des rapports humains et leur ontologie. « Esse » est essentiellement « coesse ». Le retour du prochain est la condition d'une approche effective de l'être. Dans les relations avec autrui, à l'image des relations avec le monde, la condition humaine situe l'être incarné en lien avec d'autres êtres humains : amis, voisins, étrangers et hommes. Notre auteur traduit cette posture dans le mystère de l'être en ces termes : « je ne me soucie de l'être que pour autant que je prends conscience plus ou moins distinctement de l'unité sous-jacente qui me relie à d'autres êtres dont je pressens la réalité<sup>400</sup> ». Gabriel Marcel et Jaspers, selon Ricœur, soulignent que l'existence d'autrui ne m'est pas extérieure comme une chose hors de moi. Le « coesse » ou le « co-être » ou l'« être avec », proche du *mitsein* de Heidegger, désigne une structure de l'être humain existentiel.<sup>401</sup>

L'amour humain appelle les médiations humaines pour les transcender aussitôt. Il y aura donc amour absolu du toi et du moi par la présence. Ce n'est pas une relation statique, mais dynamique et créatrice. Cet amour me révèle au même moment qu'il me révèle l'autre. Mon existence tient au fait que les autres existent aussi. Je considère les autres comme des personnes, étant fin en soi. Cela nous évite de les assimiler à leur tâche ou à leurs moyens. Mon amour ne s'adresse pas à des prédicats. Parce que c'est toi, j'aime ce que tu es. L'amour libère et permet le jaillissement du moi comme un amant. L'un et l'autre se donne mutuellement. Cet échange est une relation spirituelle créée par eux et qui les recrée. Parce que l'amour renouvelle et suscite la reconnaissance.

Ce sentiment d'être avec l'autre engage mon être. Toute réduction de cet amour par une explication objective est préjudiciable. Car la réflexion ne peut pas scinder ou mutiler une expérience indivisible. L'amour est désintéressement. Il atteint l'être par la communion. La relation triadique devient relation dyadique ou s'opère la fusion du « je » au « toi » en « nous ».

<sup>399</sup> Jeanne Delhomme, « L'étude témoignage et dialectique », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, (1947), p. 175.

<sup>400</sup> Gabriel Marcel, *Mystère de l'être II : Foi et Réalité*, p. 20.

<sup>401</sup> Meinrad Pierre Hebga, *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris-Montréal, 1998, p. 145.

Pour arriver à l'existence du nous, il devient urgent de présenter, primo, la rencontre du moi et du lui ; secundo, la communion du jet et du tu ; et tertio, la justification de la communion intersubjective qui s'élève à la communion ontologique, à l'invérifiable absolu.

### 5.1.1. La rencontre du Moi et du Lui

Au plan de la réflexion première, le moi et le lui coexistent. Le moi émerge dans le cadre d'une tension avec un autrui encore objectivé, un lui. Comment penser l'autre ? Il faut penser l'autre comme existant. Cette altérité indéniable existe grâce à l'essence même de l'autre en tant qu'existant. Le moi dépasse le moi de « la conscience de soi » de l'idéalisme outré et les autres, la « pensée des autres » de la pure phénoménologie. Il faut donc qu'ils y aient deux consciences concrètes pour s'ouvrir l'une à l'autre dans le mystère ontologique. La rencontre, selon Marcel, occupe une place de choix au cœur de sa philosophie existentielle concrète. Il reconnaît à la rencontre une valeur inestimable et par son dynamisme spirituel, « *se situe exactement dans la même perspective, ce qui revient à dire qu'aucune analyse psychologique ne permet d'en épuiser la signification*<sup>402</sup> ».

Toutes les rencontres ne sont pas authentiques. Il en existe des similitudes de rencontre. La rencontre réelle met aux prises deux êtres-sujets. Donc la mention d'autrui est essentielle à l'affirmation du moi, parce qu'il n'y a de moi que par rapport à autrui. Dans cette perspective, implicitement, le moi n'est ni « auto-suffisant », ni « centre absolu ». Il étudie un cas particulier dans *Homo Viator*<sup>403</sup> où l'idée médiatrice de l'autre dégénéré en idée de « résonateur » ou d'amplificateur du moi. Ceci aboutit à une complaisance morbide du moi devant autrui.

En effet, la rencontre avec autrui demeure capitale à l'émergence du moi sur la base du sentiment de l'existence première. Néanmoins la position de l'autre comme témoin ou obturation, comme rival ou recours, permet la variation dans le champ de la conscience ouverte ou fermée du moi. À partir de son *Homo Viator*, Il explique :

*C'est avant tout l'expérience écartelante d'une contradiction entre le tout que j'aspire à posséder, à m'amener, ou même, si absurde que ce soit, à monopoliser-et la conscience absurde de ce rien, de ce néant que je suis malgré tout ; car, encore une fois, je ne peux rien affirmer de moi-même ; rien non plus qui soit permanent, rien qui soit à l'abri de la critique et de la durée. D'où ce besoin éperdu de*

<sup>402</sup> Gabriel Marcel, *L'Homme Problématique*, p. 20.

<sup>403</sup> « *L'autre tend à devenir pour moi une sorte d'appareil que je peux ou que je crois pouvoir manipuler ou dont je peux disposer ; je m'en forme une idée, et chose étrange, cette idée peut devenir un simulacre, un substitut de l'autre, auquel je serai amené à référer mes actes, mes paroles.* » (Paris, Aubier, Ed. Revue et augmentée, 1963, p. 21).

*confirmation par le dehors, par l'autre, ce paradoxe en vertu duquel c'est de l'autre et de lui seul qu'en fin de compte le moi le plus centré sur lui-même attend son investiture*<sup>404</sup>.

Le moi ne peut pas être propriétaire de ses dons. Par contre il est dépositaire. Dieu lui donne ces dons pour le service de l'homme et de la communauté. Au plan métaphysique, peut-on chercher l'origine de ces dons ? Dans le mystère ontologique, la gratitude de faire fructifier ces dons nous engage. Nous répondons donc là, librement, à l'afflux d'être. Nous croyons concrètement à l'articulation de la grâce et de la liberté, par une participation créatrice à l'être, en l'être tout-puissant. Nous devons nous éloigner de l'orgueil devant autrui ou devant le moi. D'un ton ferme, Marcel réfute l'égoïsme moral attaché à la condition même du moi devant le lui.

En définitive, le moi correspond au plan de la réflexion-première sur l'existence au stade de l'objectivation. Le lui devient l'objet, l'obstacle. Les problèmes de l'avoir avec ses droits et ses conflits se multiplient entre le moi et le lui. On peut donc comprendre la tension qui existe dans le paradoxe du moi préoccupé de lui-même et hypnotisé par l'autre. Gabriel Marcel le note dans le *Mystère de l'être* :

*Pour autant que je reste sous l'emprise d'une préoccupation égocentrique, cette préoccupation fait fonction d'obturateur entre moi et autrui, et par autrui il faut entendre ici la vie d'autrui, l'expérience d'autrui. Mais le paradoxe, c'est que du même coup, c'est aussi mon expérience à moi que je recouvre en quelque façon, car en réalité, mon expérience est en communication réelle avec les autres expériences ; je ne puis être séparé de celles-ci sans l'être aussi de celle-là. En d'autres termes, l'égo-centrisme est en soi toujours aveuglant ; mais il n'y a pas d'aveuglement qui ne soit pas global*<sup>405</sup>.

La déformation et les perversions observées dans le moi et dans le lui donnent une idée sur les conditions d'émergence au plan de l'existence. Lorsque la conscience du sujet accède à sa liberté d'être, les cadres de « topologie égo-centrique » éclatent aussitôt. L'égoïsme propre au moi est essentiellement un aveuglement sur moi. Est-ce que la lumière d'une rencontre peut-être une révélation du je et Tu, du je au tu et du Tu au je ? Comment la lumière d'une rencontre peut éveiller le sujet pour le conduire à une réflexion seconde et l'engager, par un plein consentement, à sortir de soi-même et à le dépasser ? Dans la rencontre authentique, l'acceptation d'un afflux d'être devient libérateur et dissipe l'obsession du moi pour l'entraîner à découvrir l'autre dans sa réalité spirituelle.

<sup>404</sup> *Homo Viator*, Paris, Aubier, Ed. Revue et augmentée, 1963, p. 19.

<sup>405</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II : Foi et Réalité*, p. 11.

Nous devons traiter autrui comme un tout impossible à détailler, un tout qui dépasse l'ordre des questions et des réponses. Nous sommes en présence d'une relation dyadique qui se fonde en une communion vivante. Quand le « je » entre à une certaine profondeur du moi-même, le « je » se saisit comme entretenant un commerce spirituel avec lui-même. L'âme est d'une certaine façon mariée avec le moi-même, selon la belle expression de Louis Lavelle. Le Toi est susceptible de me répondre, d'entrer en dialogue avec moi, de communier avec moi ; tandis que l'objet ne tient pas compte de moi et pour qui je ne compte pas. Donc cette opposition entre le Toi et l'objet devient nette et irréductible. Il s'agit de l'application de la distinction instituée entre existence et objectivité.

Comment opérer le passage du « lui » au « toi » ? Dans les relations humaines, le « toi » peut se dégrader pour devenir un « lui », de façon lente. À la faveur d'un minuscule incident de voyage, il y a un rapprochement physique entre « moi » et le « lui » devenu « toi ». Car je prends conscience de ce que l'autre existe à côté de moi. L'expérience de communion réciproque traduit la richesse inépuisable de cette transformation du « lui » au «toi » de façon abrupte sous l'effet de l'émotion.

L'émotion force le « moi » à entrer en scène. Le « moi » ne peut pas se traiter comme un « lui ». Parce que l'émotion a une valeur proprement ontologique<sup>406</sup>. Même si la communion dépasse la communication, il ne faut pas négliger la présence des déterminations objectives comme les médiations de l'amour. Pour réaliser une présence, le médium de la parole et de l'écriture paraît nécessaire. Les expériences métapsychiques montrent que le voyant a besoin d'un objet ayant été en contact avec la personne sur laquelle il doit consulter. La relation de présence du moi au toi requiert un donné. Et ce donné amorce déjà cette présence. Quand le « lui » devient un « toi », il s'ensuit la communion du « je » et du « tu ».

### **5.1.2. La communion de Je et du Tu**

Puisque les êtres sont doués d'intériorité et de créativité, la rencontre entre deux êtres humains ne peut pas se réduire à une simple rencontre. Gabriel Marcel appelle à une rencontre véritable où chacun peut découvrir « l'irréductible originalité » d'autrui qui appelle la sympathie, l'amour, et l'amitié. Il déclare :

*La conscience concrète et plénière de soi-même ne peut pas être hé-autocentrique ; si paradoxal que ce soit je dirais bien plutôt qu'elle doit être hétéro-centrique ; (...).*

---

<sup>406</sup> Gabriel Marcel, *Le Journal Métaphysique*, pp. 171-172.

*La médiation par autrui peut seule l'immuniser contre le risque d'égo-centrisme et lui assurer ce caractère de lucidité qu'autrement il perd infailliblement*<sup>407</sup>.

La rencontre est un mystère en tant que sa réalité prolonge ses racines au-delà de ce que nous pouvons objectiver. Comment articuler le sens et la possibilité de cette rencontre ? Elle est intérieure à moi, m'enveloppe et me comprend ; même si moi je ne la comprends pas<sup>408</sup>. Sur la dimension intérieure, la vie spirituelle de la rencontre authentique établit une liaison personnelle, une intimité d'être à l'être. Ce rapport d'être à être acquiert une portée métaphysique au cœur de la révélation du sujet personnel à travers le moi et le lui, d'abord sous l'angle d'objectivés. Le passage du moi et du lui au je et au tu se réalise lorsque l'interrogation du « qu'est-ce que c'est ? » se transforme en « qui es-tu ? »

Il y a donc changement de sens et de nature dès que les deux interlocuteurs engagent le dialogue métaphysique du « qui es-tu ? ». Le « Qui es-tu ? » implique la participation de deux êtres et de deux libertés. Gabriel Marcel note, le 11 novembre 1932 : « *en traitant l'autre comme toi, je le traite, je te saisis comme liberté et non pas seulement nature. Bien plus je l'aide en quelque sorte à être libéré, je collabore à sa liberté*<sup>409</sup> ». Devant le « je » le « tu » est un être libre. Réciproquement, chacun considère que l'être et l'autre déborde en tout sens les réponses données à la question « Qui es-tu ? » Dans son essence, le « tu » est aussi « je suis » plein d'intériorité personnelle et ouverte à une communion intersubjective.

Pour vivre pleinement la participation créatrice, la condition « sine qua non » est d'abord « être » avant la possibilité de donner et de recevoir dans l'« échange vivant » d'une rencontre intime. Par-dessus la communauté première et la communication objective, nous aboutissons à la communion ontologique où il y a possibilité de surmonter l'isolement des consciences. Dans la participation mutuelle à l'être, les deux êtres se lancent un appel à plus d'« être » pour accéder à un « être nouveau », fonder dans un acte de foi concret. Il soutient :

*Il est juste de voir que le toi, même au plan le plus élémentaire, ne se définit qu'en fonction de la foi, du refus spontané de mettre en question (...). Ce qui compte tragiquement dans l'histoire de nos rapports avec autrui, ce n'est pas le doute existentiel, à coup sûr mais le doute quant à l'être*<sup>410</sup>.

La foi concrète porte sur la valeur ontologique de la participation mutuelle. En effet, au plan de la rencontre du je et du tu, il y a deux libertés qui se lient mutuellement et engagent

<sup>407</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être, II : Foi et Réalité*, p. 112.

<sup>408</sup> Gabriel Marcel, *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, Louvain, Nauwelaerts et Paris, Vrin, 1949, p. 61.

<sup>409</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 154.

<sup>410</sup> Gabriel Marcel, *Le Journal Métaphysique*, p. 215.



effectivement leur être personnel. Dans l'expérience de cette communion d'être libres, le lui devient tu pour le moi ; et le moi devient je pour le lui. Dès lors le je et le tu s'ouvrent, par conséquent à la réalité de leur être en communion intersubjective. L'ouverture de l'un à l'autre détruit tout enfermement du soi-même dans un cercle inaccessible à l'autre, ou si oui qu'en idée.

La révélation du je et du tu permet l'agrandissement de l'intimité. Le moi-même n'examine plus un lui étranger pour le juger ; mais c'est ensemble que le je et le tu passent le seuil de l'intersubjectivité. Ainsi, ils participent, ensemble, à la créativité de leur être. Comme le je et le tu sont ensemble, on peut dire l'un avec l'autre ; l'un par l'autre d'une manière réciproque. Le mot « avec » exprime une intimité croissante.

L'amour est à la racine de l'expérience de la rencontre du je et du tu. L'amour me révèle à moi-même en même temps qu'il me révèle l'autre. Plus je suis présent à moi-même, plus les autres existent aussi pour moi, et, je n'existe que parce qu'il y a des êtres qui comptent sur moi. Donc les autres sont des personnes, ayant une valeur absolue, étant fin en soi et non identifiables à leur tâche ou aux moyens à mon gré, l'amour me personnalise<sup>411</sup>. Peut-on dire que l'amour devient un facteur de personnalisation dans la philosophie de Marcel ?

En me libérant, l'amour me fait sortir de moi-même et me permet de me présenter, non comme une essence, mais comme un amant. Pendant toute rencontre authentique, il se produit un véritable échange créateur : chacun se révèle à l'autre et chacun transforme l'autre. Cette relation d'être à être, personnelle, transcende les déterminations pour porter sur un infini, et sur un unique. Ainsi, cette rencontre instaure un commerce spirituel, un dialogue fondé sur une intimité, sur une unité sentie, sur un « co-esse ».

Le type de rapport que l'amour développe est mystère. De ce mystère, il faut comprendre l'ouverture à l'autre. Car le mystère n'est pas synonyme de fermeture totale. L'être n'est vraiment immanent qu'à la pensée aimante. Pour Gabriel Marcel, l'être est communion. Et si l'amour se désintéresse, s'il se refuse de tomber dans la tentation du désir qui prend l'être aimé comme un moyen pour le convertir en objet, il exerce une action sur l'être aimé, affecte son être.

L'existence du nous corrobore cette communion intersubjective dans la vision d'altérité vers l'invérifiable absolu.

---

<sup>411</sup> Gérard Belanger, *L'amour, chemin de la liberté, Essai sur la personnalisation*, Paris, Éditions Ouvrières, 1965.

### 5.1.3. L'existence du Nous

Même en cas de « proximité spatiale de deux hommes », l'existence du nous n'est pas définie. Au moins il faut la « proximité psychique » pour aborder la présence du nous. Quels sont les rapports d'intimité qui sont possibles avec le prochain ? Il propose :

*Je ne suis pas en réalité le voyageur qui est assis à côté de moi dans un compartiment de chemin de fer et ne m'adresse pas la parole. Ce mot avec n'a de sens que là où il y a une unité sentie, il pourra suffire d'un minuscule incident de route pour modifier notre relation pour que le mot avec prenne un sens<sup>412</sup>.*

Par-dessus toute pure juxtaposition et de toute somme arithmétique des mots avec et ensemble, le sentiment de communion vécue, dans les moments de joie comme les moments de peine, définit la relation avec le prochain.

Ainsi les êtres vivent vraiment ensemble et se reconnaissent l'un l'autre dans la singularité de leur être, lorsqu'ils participent à l'être transcendant dans l'unité de leur destinée. L'amitié et l'amour deviennent le lieu où ces sujets se lient. Dans ces rapports d'intimité croissante, il faut exclure toute objectivation. Parce que la participation créatrice enveloppe le mystère ontologique. En définitive, il s'agit de la métaphysique du « nous sommes ». Gabriel Marcel définit « la relation avec » d'intersubjective par excellence. Son champ d'application n'est pas le monde de pure juxtaposition. La plénitude vécue par deux êtres : l'un avec l'autre, est une « intimité féconde » où les êtres communient tous ensemble ; où ils sont toujours plus, dans et par l'acte même de participation ontologique.

La proposition *avec* et l'adverbe « ensemble » sont plus que les notions d'extériorité, d'adhérence ou même d'inhérence ; ils traduisent l'intimité réelle et créatrice du « coesse » authentique. Comment Gabriel Marcel entrevoit le « nous sommes ensemble » ? Il voit clairement que :

*La présence ne peut-être qu'accueillie (refusée) mais il est évident qu'entre accueillir et saisir la différence d'attitude est fondamentale. (...) Pour autant que la présence est au-delà de la préhension on peut dire qu'elle est aussi en quelque manière hors des prises du comprendre<sup>413</sup>.*

La présence est incircoscrite et concrète à la fois. La clé de lecture se situe au niveau du métaproblématique. La présence est mystère parce qu'elle est à la fois bienvenue à l'être et une révélation de l'être. En présence du nous, le don de l'être et accueil à l'être sont conscients et libres en tant qu'ils sont incitation mystérieuse à créer. La présence n'appartient

<sup>412</sup> Gabriel Marcel, *Le Journal Métaphysique*, p. 169.

<sup>413</sup> *Ibid.*, pp. 223-224.

qu'à ce qui est susceptible de se donner. C'est insuffisant de dire que le sujet a à se faire reconnaître par le sujet. L'initiative provient de la grâce.

Dans le contexte philosophique de Marcel, la grâce veut dire un afflux d'être offert à la liberté humaine. L'essence la plus métaphysique de la personne se révèle dans la présence. Il traduit ainsi :

*La personne ne saurait être assimilée en aucune manière à un objet dont nous dirons qu'il est là, c'est-à-dire qu'il fait partie d'une collection par essence dénombrable, ou encore qu'il est élément statistique susceptible d'entrer comme tel dans les calculs d'une sociologie procédant à la façon d'un ingénieur<sup>414</sup>.*

Dans la présence du nous, la personne ne peut pas s'identifier à l'acte de participation ontologique par lequel elle se crée et qui le dépasse aussi. Par son engagement à l'être la personne aspire à un plus être. Il ne s'agit pas d'une complaisance en soi-même, mais de cette exigence ontologique qui ne donne pas l'occasion à la personne « de se figer ou de se cristalliser définitivement dans une incarnation particulière ». Du fait que la personne participe à la plénitude inépuisable de l'être d'où elle provient, l'ordre personnel rejoint la réalité suprapersonnelle qui préside à toutes initiatives comme principe et fin. Par un acte de foi concret, à l'articulation de la grâce et de la liberté, la personne évolue dans la sphère de l'être. L'authenticité de la personne du nous met en branle la puissance des personnes du je et du tu en communion ontologique.

Poser l'existence du nous, c'est consentir à un renouvellement, à une renaissance, à une création personnelle, dans l'harmonie mystérieuse des libertés. Chaque liberté découvre l'être trans-objectif du tu, du je et du nous. Chaque liberté crée son être dans et par le « coesse ». À l'extérieur, le moi et le lui étaient étrangers l'un à l'autre ; tandis que dans la présence du nous, le je et le tu participent à l'être en tant que sujets de liberté et de créativité.

La présence du nous se donne-t-elle facilement ? Ce n'est pas une évidence. Car la communion intersubjective est davantage une approche spirituelle invisible du mystère de l'être. La présence du nous acquiert un caractère vivant. De ce fait, ce qui « est », c'est la communion entre des êtres-sujets ; la participation créatrice à l'être transcendant dans la foi concrète. Même dans les *Hommes contre l'humain*, il reprend le thème de l'intersubjectivité. Elle ne se développe jamais entre les individus centrés sur eux-mêmes, encore moins dans la masse et l'état de masse. Car ils sont sclérosés, fermés sur eux-mêmes. Or la notion d'intersubjectivité appelle vivement à une ouverture réciproque catalyseur d'une spiritualité.

---

<sup>414</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 30.

La subjectivité est fondamentalement intersubjectivité parce que « l'esse est essentiellement coesse ». En effet, la présence du nous, la participation créatrice suppose des sujets ouverts à l'être transcendant par une foi concrète. La découverte de l'être, au niveau des relations humaines, conduit inéluctablement le je et le tu vers le Toi absolu dont l'être est plénitude. La communion intersubjective ne constitue-t-elle pas la deuxième « approche du mystère ontologique ? »

Le nous a une portée ontologique. C'est en lui seul que réside l'être. Parce que l'être est immanent qu'à la pensée aimante. Il s'agit du sentiment de communauté comme fondement ontologique de l'invocation de l'être. Transcendant la relation triadique, la relation dyadique, c'est-à-dire, participation occasionnant la fusion du je au toi en nous, il appert que « le toi, c'est ce à quoi s'adresse l'invocation ». L'invocation ainsi nourrie par cette unité réelle m'aide à communier à l'autre saisi comme « toi ». L'expérience de la présence, irréductible à un simple contact physique, transcende l'objectivité pour culminer avec la communion dans l'être, la participation comme la suprême réalisation.

L'union à l'autre appelle à une fidélité au-delà d'un rapport inextinguible. Parce que j'ai accepté d'être-avec-toi pour toujours. Face à l'autre je suis faible ; et peut-être qu'il est en cause, mon engagement de fidélité me pousse jusqu'à la prière. Car la fidélité entre les hommes se rapproche de l'amour ou de la vie. Il identifie donc être et présence. L'être représente chaque terme de l'échange spirituel. Cette présence est un influx. En restant sous l'influence de cet influx, la fidélité devient créatrice pour prolonger la présence transformée en état de perméabilité. L'échange mystérieux entre l'acte libre et le don par lequel il lui est répondu se maintient activement.

Si la fidélité s'adresse d'abord à l'autre, l'être qui se dégage est un nous par une relation vivante. La création du nous revient en partie à ma liberté. Mais l'autre terme de la relation d'être, celui qui devient toi, participe aussi. La création humaine de l'être nous est imposée et appelle à devenir libre communion. Donc je participe d'autant à l'être que je suis en relation avec des valeurs nobles et éminentes. L'existence du nous englobe et invite au plus secret de nous.

En conclusion, la communion ontologique, dans sa triple relation avec lui-même, avec le monde et avec autrui, traduit l'approche concrète du mystère ontologique. Elle se développe d'abord autour de l'unité du moi à son corps. L'être incarné révèle le lien intrinsèque entre l'existence et le corps. Dans l'incarnation, mystère ontologique, il considère l'unité corps-sujet comme forme métaphysique d'immédiation. Cette considération

métaphysique va guider le raisonnement sur le procès de soi face à l'avoir. Car il faut éviter d'objectiver le corps. Sinon, l'être se dégrade pour être indisponible et tomber dans l'avoir.

Par la sensation, le moi entre en contact avec le monde. L'existant-type corps-sujet corrobore le lien entre le moi et le monde par la participation-immédiate à l'être du cosmos tout entier. L'ambiance concrète naît du passage de l'être à l'avoir à travers la connaissance dans l'ordre de l'être et de la communion objective. La communion objective met en présence deux libertés : celle du je et celle du tu. Il s'agit de la communion du nous. Mais, toutefois, dans la réflexion première, la rencontre du moi et du lui évolue au cœur d'une tension car nous nous situons dans le cadre de l'autre objectivé. Cette communion intersubjective s'effectue convenablement dans la communion du je et du tu. Dans l'existence du nous, il y a l'intimité réelle et créatrice du je et du tu. L'un avec l'autre crée une intimité tous ensemble. Si le nous a une portée ontologique, elle culmine dans l'expérience de la présence irréductible à un simple contact physique, qui nous place au cœur de la communion du Toi absolu.

La communion intersubjective évolue de la rencontre du moi et du lui à la communion du je et du tu. Le moi, au contact de l'autre, maintient les liens d'intimité dans l'altérité reconnaissante de deux personnes égales, capables de vivre une relation dynamique, dyadique et profonde pour aboutir à l'existence du nous. Ici, nous assistons à un renouvellement de la création personnelle où l'harmonie mystérieuse des libertés appelle à une fidélité à l'invérifiable absolu. Nous parvenons au sommet de la plénitude de l'humain.

## **5.2. LA PROBLÉMATIQUE DE LA PLÉNITUDE DE L'HUMAIN DANS L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE Gabriel MARCEL**

Comment l'homme peut-il atteindre sa plénitude d'être ? Marcel nous dévoile les péripéties de la condition humaine. L'homme est surtout porté vers la technique et le matérialisme. Il se définit par une unité de fonctions ; par conséquent, il oublie sa dimension métaphysique. Marcel parle de l'inquiétude métaphysique qui habite l'homme, au risque de le dépersonnaliser. L'analyse des difficultés liées à la philosophie de la personne nous aident à distinguer individu et personne. Marcel cherche à quitter le domaine du « on », de l'individu pour la personne dans sa réalité propre et non dans les différentes fonctions qui caractérisent l'individu.

La personne, pour échapper aux méandres du formalisme, doit quitter le chemin de l'avoir pour celui de l'être. L'invocation de l'invérifiable absolu se concrétise dans l'amour de Dieu où l'homme se rend disponible et vit une personnalisation en lien avec le transcendant. Avant cela, Marcel nous parle d'abord de la condition humaine de son époque.

### 5.2.1. La condition humaine

En voulant soutenir ses propres réflexions, Gabriel Marcel s'appuie sur l'analyse pertinente de « L'homme de la Baraque » du philosophe allemand Hans Zehrer dans son célèbre livre *L'homme en ce monde* paru en 1948 à Hambourg. Face à l'homme d'aujourd'hui, il s'exprime : « *La justification profonde des philosophes de l'existence a peut-être consisté surtout dans le fait qu'elles ont mis en lumière l'impossibilité de considérer un être existant sans faire entrer son existence, son mode d'existence, en ligne de compte*<sup>415</sup> ». Il déplore le fait que l'être humain soit toujours considéré comme « simple unité de fonctionnement » dans un monde ancré dans les soucis du rendement<sup>416</sup>.

Face à cette aliénation de l'homme contemporain, le philosophe est interpellé. Où est passée son aspiration à l'être et la foi en l'être ? Nonobstant ce vide de sens, Gabriel Marcel exige que :

*L'être qui se trouve engagé dans ce monde de fonctions, qu'il s'agisse de fonctions organiques, psychologiques, professionnelles ou sociales au sens le plus large, éprouve au fond de lui-même le besoin qu'il y ait de l'être, c'est-à-dire que tout ne se réduise pas à un jeu d'apparences successives et inconsistantes, ou, pour comprendre la phrase célèbre de Shakespeare, à une histoire racontée par un idiot*<sup>417</sup>.

En principe, dans une civilisation à dominance technique et sociale, l'inquiétude métaphysique et l'aspiration ontologique doivent demeurer sous-jacentes à tout matérialisme excessif. Il appelle donc à la prise de conscience du drame humain de l'existence par rapport à l'inquiétude métaphysique. Qu'est-ce qui justifie précisément cette inquiétude métaphysique ? Son absence conduirait-elle à l'échec de la personne humaine : la dépersonnalisation.

Marcel explique le concept d'inquiétude métaphysique en le détachant de toute similitude d'avec la curiosité. Pour cela, il nous éclaire en ces termes :

*Être curieux, c'est partir d'un certain centre immobile, c'est se tendre, pour saisir un objet dont on ne se formait qu'une représentation confuse ou schématique. En ce sens toute curiosité est tournée vers le dehors. Être inquiet, c'est au contraire n'être pas sûr de son centre, c'est être à la recherche de son propre équilibre*<sup>418</sup>.

<sup>415</sup> Gabriel Marcel, *L'Homme Problématique*, p. 50.

<sup>416</sup> Selon Gabriel Marcel, il n'a jamais été question de rejeter la science et la technique. Tout de même il relève les dangers qu'elles engendrent dans notre monde. Il reconnaît la place de la science au niveau du *Journal Métaphysique* (pp. 311-312) et de la technique, explicitement dans *Le Déclin de la sagesse* (pp. 17-27).

<sup>417</sup> Gabriel Marcel, *L'Homme Problématique*, p. 180.

<sup>418</sup> Gabriel Marcel, *La Dignité Humaine et ses Assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 31.

La subordination de la pensée à la technique peut se justifier parce qu'un « certain centre immobile » intéresse la curiosité du savant afin de rendre compte des observations nées des apparences. L'esprit abstrait s'exerce à partir des hypothèses pour donner des résultats utiles au niveau technique ou psycho-mathématiques. Si l'objet de science fait partie du moi, de « l'édifice intérieur », la curiosité objective se convertit, chez le moi, en une inquiétude métaphysique.

Comment une inquiétude peut-elle être métaphysique ? Elle l'est d'autant plus métaphysique qu'elle porte davantage sur ce qui ne saurait se séparer du moi sans s'anéantir. Le problème métaphysique concerne uniquement le « qui suis-je ». En effet, toutes les quatre questions kantienne<sup>419</sup> se ramènent à celui-là. Le problème de l'existence des autres consciences se ramène toujours à lui. Donc il y a corrélation entre les autres et moi. Si les autres ne sont pas là, force est de constater que moi-même je ne suis pas non plus. La résultante est que je ne peux pas m'octroyer une existence tandis que je la refuse aux autres. En d'autres termes, « je ne peux pas » veut dire impossible et non je n'ai pas le droit. Si les autres m'échappent, par conséquent, je m'échappe bien évidemment à moi-même.

L'interaction des êtres favorise la reconnaissance personnelle de l'être et la participation créatrice de l'être. À cet effet, nous lisons dans *Présence et immortalité* :

*Quand je parle de jointure de soi et d'autrui, il faut bien entendre se garder de toute spécialisation indue : nous ne pouvons admettre un seul instant qu'il existe une sorte de démarcation ou de soudure entre un domaine qui serait celui d'autrui. Ce que nous enseignent non seulement l'histoire et la philosophie, mais l'étude des œuvres littéraires, en tant que contributions à la connaissance de l'homme, c'est que le monde des autres s'éclaire d'une lumière de plus en plus intense à mesure que le moi élucide davantage le plus héroïquement ses propres ténèbres<sup>420</sup>.*

Qu'est-ce qui peut justifier une « réflexion seconde » sur l'exigence ontologique ? Peut-on dire que cette authentique inquiétude intensifie ses résonances proprement métaphysiques ? En quête de l'être, dans sa recherche d'un plus être, il observe « l'enjeu ontologique » de toute expérience humaine pour apprécier « le poids ontologique ». Donc l'expérience perd sa crédibilité dans son traité de « La Dignité humaine ». Le Poids ontologique devient le poids d'être quant à l'être. La compréhension est possible si et seulement le mot être n'est pas assimilé à une chose. Le concept d'être visé dans les expressions telles que poids ou enjeu ontologique se révèle comme verbe et non comme substantif.

<sup>419</sup> Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ?

<sup>420</sup> Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 23.

Cette différence recentre la compréhension profonde de l'inquiétude métaphysique. Lorsque l'homme inquiet s'interroge : « Que suis-je ? », il cherche à participer à la plénitude de l'être. Tout ceci montre que l'homme inquiet entend déjà l'appel à « être » davantage tandis qu'il cherche encore le centre même de son être. La méditation métaphysique aidera à creuser « l'enjeu et le poids ontologique » afin de répondre à l'inquiétude métaphysique du « Que suis-je ».

Avec l'inquiétude métaphysique, nous nous engageons à répondre à l'exigence ontologique, ceci favorise la naissance à la foi philosophique. Nous passons de toute curiosité propre au plan physico-métaphysique pour atteindre l'universalité de l'être. Dans la philosophie existentielle de Gabriel Marcel, l'inquiétude métaphysique s'impose comme :

*Celle qui présente en soi une valeur, c'est la disposition qui nous permet de nous dégager de l'étau dans lequel nous enserme la vie quotidienne avec les mille soucis qui finissent par recouvrir les réalités véritables ; cette inquiétude-là est un principe de dépassement, c'est un chemin que nous avons à gravir pour accéder à la paix véritable, à celle qu'aucune dictature, aucun impérialisme n'a le pouvoir de troubler, car au sens le plus précis la paix n'est pas de ce monde, il est à croire que de cette paix-là les puissances ne sauraient avoir la moindre notion<sup>421</sup>.*

Dans les méandres de la vie quotidienne, l'homme peut s'en échapper par l'inquiétude métaphysique. Ainsi nous dépassons le cadre du « ceci » et du maintenant afin d'atteindre les cimes d'universalité et de permanence. Cette inquiétude métaphysique ne semble pas être un état immédiatement donné à la façon de celle qu'on éprouve lorsqu'on attend un être aimé qui tarde à venir. Les moments de rencontre doivent se présenter à la réflexion comme dépassant infiniment le cadre d'intimité spontané et limité. Son caractère permanent prouve qu'elle n'est pas liée à tel ou tel événement maintenant. Dès qu'elle se formule, elle embrase tous les êtres que je peux regarder comme participant à la même expérience que moi. Donc c'est une inquiétude pour tous. Il ne s'agit pas de l'homme en général, comme semble le concevoir le rationalisme. Au contraire, nous sommes en face de mes frères et moi.

Indépendamment de moi, des situations concrètes et des relations primordiales qui nous lient au monde, au moi, aux autres et à Dieu existent. L'inquiétude métaphysique tente de répondre à l'exigence ontologique, c'est-à-dire sur ce que « je suis ». Gabriel Marcel, de fait, juge qu'

*Une métaphysique n'est rien si elle n'est pas l'acte par lequel une inquiétude se définit et partiellement-mystérieusement aussi parvient sinon à se supprimer elle-*

---

<sup>421</sup> Gabriel Marcel, *L'Homme Problématique*, p. 185.



*même, tout au moins à se transposer, à se transmuier en une expression de soi qui, bien loin de paralyser la vie supérieure de l'esprit, l'affermisse et l'entretient au contraire*<sup>422</sup>.

Comment atteindre le cœur même de la réalité du « Que suis-je ? » Deux chemins sont possibles, soit réfuter l'attitude objective, soit s'écarter de l'étanchéité d'un monde clos. Gabriel Marcel nous donne le portrait de l'homme inquiet. C'est celui pour qui la réflexion devient un besoin, une nécessité primordiale. Donc il prend conscience du caractère précaire et contingent des conditions qui constituent le cadre même de son existence<sup>423</sup>. L'homme inquiet devient ce métaphysicien à la recherche de l'être, seul capable de combler son attente. N'est-ce pas l'*Homo Viator* orienté sur son itinéraire, par une foi à la fois juvénile et sous-tendue en outre par une puissance humaine dès sa source originelle ? L'homme, cet inquiet, est l'unique être qui repose la question métaphysique du « Qui suis-je ? » Son leitmotiv est fondamentalement l'humilité en lieu et place de l'orgueil. Il suggère pour s'en illustrer que la prudence sied à l'affirmation :

*Elle ne doit pas être proférée sur le ton de l'outrecuidance et du défi, mais plutôt murmurée sur un ton qui est à la fois celui de l'humilité, de la crainte et de l'émerveillement, de l'humilité, car après tout cet être, nous le verrons de plus en plus clairement, ne peut que nous être accordé, c'est une grossière illusion de croire que je puis me le conférer à moi-même ; de la crainte, car je ne puis même pas être tout à fait sûr qu'il ne soit pas, hélas, en mon pouvoir de me rendre indigne de ce don au point d'être condamné à le perdre si la grâce ne vient pas en mon aide ; de l'émerveillement enfin, parce que ce don porte avec soi la lumière, parce qu'il est lumière*<sup>424</sup>.

L'analyse de la condition humaine met un point d'honneur sur les difficultés d'une philosophie de la personne selon Marcel.

### 5.2.2. Les difficultés d'une philosophie de la personne

Pour réaliser pleinement l'homme, il faut certainement s'élever de « lui » au « toi ». Reconnaissons que ce dialogue interhumain reste soumis à des intermittences notoires. Par exemple Proust trouve que « *cette intermittence, dans l'ordre naturel, est la loi*<sup>425</sup> » c'est-à-dire le « toi » empirique se donne aussi comme objet. On passe de la relation dyadique à la relation triadique. Ne sommes-nous pas face aux limites des possibilités de la rencontre

<sup>422</sup> Gabriel Marcel, *La Dignité Humaine et Assises existentielles*, p. 30.

<sup>423</sup> Gabriel Marcel, *L'Homme Problématique*, p. 12.

<sup>424</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II : Foi et Réalité*, p. 33.

<sup>425</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 105, 107, 154-155, 243-244. Il s'agit de la théorie du *toi*. *Le Journal Métaphysique*, pp. 145-146 : ces textes sont cités abondamment dans *Du Refus à l'Invocation*, pp. 49-50.

humaine ? La philosophie marcellienne propose une méditation approfondie sur la personne pour dégager une solution face à cette difficulté.

Suivant une voie d'approches concrètes, Marcel tente de cerner la notion de personne. Il évite d'opposer individu à la chose pour valoriser le « man », le « on ». Car le « on » est anonyme, irresponsable et même insaisissable. Par contre « le propre de la personne » s'articule autour de l'affrontement. Elle s'arme de courage pour affronter le « on », pour le forcer à sortir. La personne envisage une situation afin de s'en rendre maître. L'acte d'envisager épouse deux orientations fondamentales : évaluer et apprécier les situations ou les circonstances tout en se fiant à ses valeurs personnelles et non aux humeurs de l'agora.

Qu'est-ce que Gabriel Marcel entend-il par « assumer la responsabilité » de ses actes ? Il dégage le lien entre l'acte et la personne en ces termes :

*L'acte [...] est quelque chose à assumer ; c'est-à-dire que la personne doit s'y reconnaître ; mais il n'est lui-même acte que par ce qui rendra possible cette démarche ultérieure de la personne ; il est donc interposé entre la personne et elle-même. C'est dans l'acte que se réalise le **nexus** par lequel la personne se conjoint à elle-même ; mais il faut ajouter aussitôt qu'elle n'est pas hors de cette conjoncture. Un être qui ne serait pas conjoint à lui-même serait au sens strict aliéné- et par là même incapable d'agir<sup>426</sup>.*

Ici, notre auteur distingue nettement la personne de l'individu. L'individu, c'est le « on » à l'état parcellaire. Donc l'individu n'est qu'un élément statistique. Il n'y a de statistique possible qu'un plan du « on ». L'individu est sans regard, sans visage. Parce qu'il s'agit d'un spécimen, d'un grain de limaille. Dans le procès du soi, l'analyse de la personne établit que l'homme ne saurait être une réalité autosuffisante. Au contraire, il est relation, ouverture à l'autre pour s'accomplir<sup>427</sup>. La relation à autrui reste une catégorie de l'être. L'être s'ouvre aux autres de par son caractère social. L'homme accueille donc le « Tu » dans une attitude d'acceptation où règne la liberté. La relation du « Je » et le « Tu » est saine si face au « Tu » le « Je » adopte une attitude de silence pour permettre à l'autre d'assumer sa liberté : l'altérité. Toutefois, cette relation d'amour à autrui ne permet pas sa réalisation plénière. Quelle sera la réalité capable d'épanouir totalement l'homme ?

La personne dans la reconquête de sa subjectivité authentique et le procès du soi prouve que l'homme se personnalise lorsqu'il effectue le passage de l'indisponibilité à la disponibilité. Donc la caractéristique fondamentale de la personne se nomme disponibilité. Le

<sup>426</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, pp. 150-151 ; *Homo Viator*, p. 25.

<sup>427</sup> Martin Buber, *Je et Tu*, France, Aubier, 1992, p. 82 ; Emmanuel Levinas, *Entre-nous, essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 221.

sens de la disponibilité se traduit par l'être non centré ou encombré de lui-même. Tout au contraire, l'être disponible est « *tendu hors de soi, tout prêt à se consacrer à une cause qui le dépasse, mais qu'en même temps il fait sienne. Et ici c'est l'idée de création, de puissance et de fidélité créatrice qui s'impose à nous*<sup>428</sup> ».

Chacun de nous, dans la dynamique du devenir de ce qu'il est, s'inscrit sur les traces de processus créateur lequel réalise son développement personnel. Gabriel Marcel fait une remarque :

*Seulement ici, ce qu'il appartient à la personne de créer, ce n'est pas un ouvrage en quelque façon extérieur à elle et susceptible d'affecter une existence indépendante, en vérité c'est elle-même. Comment ne pas reconnaître que la personne ne se laisse pas concevoir en dehors de l'acte par lequel elle se crée, mais en même temps que cette création se suspend en quelque manière, à un ordre qui le dépasse ? Cet ordre, il lui apparaîtra tantôt qu'elle l'invite, tantôt qu'elle le découvre, et la réflexion montrerait d'ailleurs qu'entre invention et découverte il y a toujours continuité, bien loin qu'entre l'une et l'autre se puisse établir une démarcation aussi rigoureuse que l'admet ordinairement le sens commun*<sup>429</sup>.

À la lumière de la pensée de Marcel, ne peut-on pas dire que l'homme est un programme plutôt qu'une chose toute faite ? La personne se réalise, au fait, par l'incarnation dans un acte, une vie, une œuvre. Le projet fondamental de la personne exclut toute réalisation particulière et la qualifie d'inadéquate. Il faut le souligner, la personne ne s'enferme pas à une incarnation particulière ; « elle participe de la plénitude inépuisable de l'être d'où elle émane ». Nous nous orientons vers la réalité supra-personnelle qui préside à toutes les initiatives : une sorte de principe et de fin pour l'homme.

La philosophie de la personne soulève quelques difficultés au travers desquelles se dégagent deux perspectives : savoir la condition de l'homme et découvrir comment son être s'articule à Dieu. Marcel trouve la passerelle de ces difficultés dans les rapports entre l'individu et la personne. Il avance que

*La personne ne peut être ni une variété, ni une promotion de l'individu ; mais, alors, qu'est-elle ? Quel est son statut métaphysique ? N'est-elle pas en dernière analyse quelque chose qui, étant corrélatif du on, n'a pas plus de consistance métaphysique que lui ? et n'est-ce pas tout à fait sur d'autres bases qu'il convient d'édifier une philosophie concrète ?*<sup>430</sup>

---

<sup>428</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 30. Il faut éviter de confondre création et production parce que « *Ce qui est essentiel chez le créateur, c'est l'acte par lequel il se met à la disposition de quelque chose qui sans doute en un certain sens dépend de lui pour être, mais qui en même temps se présente à lui comme au-delà de ce qu'il est et de ce qu'il peut se juger capable de tirer directement et immédiatement de soi.* »

<sup>429</sup> *Idem.*

<sup>430</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, p. 152.

Y a-t-il un rapport direct entre la personne et l'individu ? Si on prétend que la personne est une espèce ou une variété de l'individu, on arrive à l'absurde. Si on fait de la personne une promotion de l'individu, on aboutit à une « philosophie démocratique » tirée des avatars de la théologie dégradée. Un rapport direct entre la personne de l'individu pose deux inquiétudes : prétendre que la personne est une espèce ou une variété de l'individu montre le côté absurde ; faire de la personne une promotion de l'individu soulève des difficultés inextricables.

Lorsque la personne affronte le « on » pour le réduire, le spécifier ou l'éliminer, il devient difficile de le considérer comme une autre personne. Au plan métaphysique, en prenant la réalité concrète, nous nous heurtons à des énormes difficultés. L'analyse de l'acte a des implications sur la personne. Le propre de la personne est d'évaluer, d'affronter, d'assumer, parfois d'hypostasier l'autre. Le problème-impasse s'affiche automatiquement. Dans un labyrinthe où s'est construit une sorte d'entité dotée de caractères abstraits, il est fort probable qu'aucun lien ne subsiste par rapport un individu ? La clé de lecture comme porte de sortie affirme les deux perspectives inverses et complémentaires à la fois.

La première perspective réfute l'assertion selon laquelle la personne n'est pas une donnée, encore moins un existant. La formule : « le propre de la personne est d'affronter » est caduque parce qu'elle coupe la personne de l'acte en lequel celle-ci se consume. Or cette dissociation garde toute sa pertinence dans la théorie de la personne. Le deuxième constat trouve inutile de penser la connexion qui lie les deux actes successifs à partir de la personne qui n'est pas l'unité synthétique.

Or l'objet est de définir la personne comme sujet de l'acte en tant qu'acte. Le glissement à la faveur duquel l'acte représenté comme opérateur, rend possible la question : Qui est l'auteur de l'acte en tant qu'acte ? Nous sommes dans le parcellaire, nous sommes des individus, donc le glissement devient inévitable. Exposés au « on », nous sommes en proie à l'histoire d'une certaine manière. Les contradictions qui en résultent sont inscrites dans notre condition même. De façon toujours précaire, nous les transcendons à travers un effort de pensée torturant.

Marcel dégage deux conclusions métaphysiques somme toute opposées sur l'idée de la personne. Selon un degré, le concept de personne peut rejoindre la fiction. Si la personne existe, elle l'est qu'en Dieu. Chez nous autres, elle ne serait qu'un aspect. Dans la deuxième perspective, la personne demeure corrélative à cet élément marqué qu'elle affronte pour disparaître en Dieu qui l'abolit. Le problème, ici posé, a une connotation liée au sens des deux

concepts. Nous confondons personne et personnalité d'une part, et d'autre part acte et créateur.

La personnalité, en tant que *Prägung*<sup>431</sup>, est donnée à travers les médiums, tandis que la personne se concentre sur les actes. L'innéité propre à la personnalité disparaît ou est fait abstraction dans la personne. Une telle philosophie fondée sur la personne et non sur la personnalité nous conduit inéluctablement au formalisme. Marcel glisse subrepticement une remarque face au péril formaliste : les avocats contemporains de la personne prennent à leur compte les spécificités soulevées par le kantisme pour aboutir au syncrétisme incohérent.

De l'opposition du mystère au problème, la création se déploie au cœur du mystère qui enveloppe le créateur. La création devient une médiation où s'articulent passivité et activité. La grandeur de la personne ne repose-t-elle pas dans cette indigence ontologique ? Il faut que le créateur « apparaisse comme étant à la fois plus et moins qu'une personne ». L'invérifiable absolu au cœur de la philosophie de la personne s'illustre dans l'amour, gage de la dimension d'ouverture à l'altérité et au transcendant.

### 5.2.3. La dépersonnalisation dans l'amour de Dieu

La dépersonnalisation naît de cette situation dans laquelle la personne reste retranchée dans l'avoir, entendu ici comme possessions matérielles telles qu'un jardin, une ferme, un instrument de musique, etc. Il faut dès lors sortir de cette dépersonnalisation par un mouvement de libération non seulement matérielle, mais aussi spirituelle. L'avoir, loin de se perdre, se transmue en être. Au plan spirituel, la libération force l'idéologue à sortir de la prison de l'avoir, c'est-à-dire de ses idées qui peuvent le rendre fanatique. Le véritable penseur est celui, en lutte contre toute menace d'aliénation et de pétrification de sa pensée, qui « demeure dans un état perpétuel de créativité, toute sa pensée est toujours et à tout moment remise en question ».

Où situer la trame-conductrice de la conquête de l'être sur l'avoir ? Marcel nous invite à méditer sur la souffrance, le sacrifice et le suicide pour extirper le fil d'Ariane. Le cas de la souffrance résulte de l'avoir. Donc,

*Souffrir, ne serait-ce pas être atteint dans ce qu'on a, pour autant que ce qu'on a est devenu constitutif de ce qu'on est. La souffrance physique comme prototype ou comme racine de toute souffrance<sup>432</sup>. Cette souffrance affecte mon être au point que j'assume et je la fais mienne. Elle ne saurait être pure abstraction. Mais son mystère*

<sup>431</sup> Un certain genre de vie, ou un art de vivre. La personne qui « cherche la vérité et cultive la sagesse.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 125.

*reste insondable parce qu'en la justifiant par une cause précise nous conduirait à l'arbitraire ou la référence à Dieu – rétributeur – donne lieu à la révolte<sup>433</sup>.*

Pour comprendre la souffrance de l'autre, il faut quitter nos arcanes de moraliste enclin à voir le lien entre la souffrance et le péché. L'effort est de participer à la souffrance de l'autre en s'identifiant à lui. Le haut degré de la révélation de la souffrance acceptée librement est le passage de l'avoir à l'être. Le cas du sacrifice permet de démasquer l'illusoire identification de notre être avec nos possessions pour culminer dans le témoignage :

*La mort comme celui qui n'a plus rien (du moins si nous prenons le mot avoir dans ses acceptions spécifiées). Tentation de penser que n'avoir plus rien c'est n'être plus rien ; et de fait la pente de la vie naturelle, c'est de tendre à s'identifier avec ce qu'on a ; par-là la catégorie ontologique tend à s'anéantir. Mais la réalité du sacrifice est là pour nous prouver en quelque sorte en fait la possibilité pour l'être de s'affirmer comme transcendant à l'avoir. Là est la signification la plus profonde du martyr en tant que témoignage : il est le témoignage<sup>434</sup>.*

Dans le cas du suicide, notre auteur marque la différence ontologique entre le sacrifice authentique, tremplin de passage de l'avoir à l'être et le suicide parfait caricature. Matériellement le sacrifice de la vie et le suicide ont un même effet : suppression de la vie. Mais tout de même, le sacrifice ouvre une lueur d'espérance pour conclure qu'il n'est pas désintéressé. Par contre, le sacrifice d'un croyant misé sur une quelconque récompense traduit un repli sur soi, un amour de soi. Le suicide tire sa racine au cœur de l'indisponibilité :

*Le suicide lié à l'indisponibilité. Par contre l'être absolument disponible pour les autres ne se reconnaît pas le droit de disposer librement de soi. Donc le suicidaire « se rend indisponible pour les autres [...] il agit comme quelqu'un qui ne se soucierait absolument pas de demeurer disponible pour eux<sup>435</sup>.*

Il se nie comme instrument alors que l'âme du martyr se rend disponible. Nous aboutissons à une opposition significative entre suicide et martyr. La signification ontologique du sacrifice de la vie, du martyr dégage à la fois l'identité apparente et l'opposition réelle du martyr et du suicide. L'un est affirmation de soi ; tandis que l'autre devient radiation de soi.<sup>436</sup> La personne doit se transcender en se dévouant aux valeurs

<sup>433</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 209.

<sup>434</sup> *Ibid.*, pp. 122-123.

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 214. En bas de page, Marcel reconnaît comment « Il est clair que cette formule (i.e. le martyr comme affirmation de soi) est inadéquate : ce qui s'affirme dans le martyr ce n'est pas le soi, c'est l'être dont le soi devient le témoin dans l'acte même par lequel il se renonce, et l'on pourrait dire inversement que, dans le suicide, le soi s'affirme au contraire par la façon dont il prétend se retrancher de la réalité (note du 27 septembre 1934. »

universelles telles que la vérité, la justice, et l'amour. Il s'agit de la philosophie et de la théologie chrétienne qui tracent le chemin à emprunter :

*La philosophie et la théologie chrétiennes authentiques ont la gloire impérissable non seulement de l'(exigence d'universalité) avoir jamais méconnue, mais de l'avoir au contraire portée à son comble et fondée sur les assises indestructibles de l'être. Cette exigence, il importe seulement de l'incorporer aux modalités les plus concrètes de l'expérience humaine, sans jamais déprécier aucune d'elles, mais en reconnaissant au contraire que la plus humble, à condition d'être pleinement vécue, est susceptible d'un approfondissement indéfini<sup>437</sup>.*

La relation à autrui et la relation à soi-même – strictement assimilable à lui – s'accomplit pleinement à partir de la référence à Dieu. Il n'y a pas possibilité de séparer la connaissance d'un être individuel avec l'acte d'amour ou de charité par lequel cet être est posé comme créature unique, à l'image de Dieu. Même empruntée dans le langage religieux, cette expression traduit plus exactement le sens.

L'homme atteint sa plénitude d'être dès qu'il se considère comme créature, c'est-à-dire, en reconnaissant son lien intrinsèque à Dieu. La relation à autrui emprunte le même itinéraire : seule la médiation du divin permet cette réalisation suprême<sup>438</sup>. On trouvera cette proposition de l'auteur plus tard chez Levinas qui fait de l'altérité le chemin de la transcendance. L'autre me révèle l'Iléite. L'achèvement total de l'homme se révèle dans une relation d'amour à Dieu. Le mot Dieu, selon notre auteur, évoque certaines valeurs et sentiments tels que la perfection et la suprématie. Dieu ne saurait être identifié à l'être indéterminé de Julien Benda et de son *Discours Cohérent* que Marcel qualifie d'expression des plus pauvres et des plus contradictoires de l'idéalisme et dont le nom est autodéfinition. L'idéalisme est écarté, notamment celui de M. Brunschvicg, parce qu'il s'appuie sur la raison et l'esprit, il aboutit à un anthropocentrisme déshumanisé qui exalte orgueilleusement l'homme. Marcel le rejette pour affirmer qu'

*On ne le dira, je crois, jamais trop fortement, la révolution copernicienne accomplie par Kant risquait de dégénérer et a dégénéré en fait chez beaucoup d'esprits en un anthropocentrisme du second degré qui ne présentait pas l'ingénuité de l'anthropocentrisme traditionnel, et où l'orgueil de la raison ne trouve pas son contrepoids dans l'affirmation théocentrique de la souveraineté divine<sup>439</sup>.*

La conception de l'homme se situe au cœur du cosmos et de l'image de Dieu. L'image de Dieu est essentielle à l'homme parce que nous passons de l'anthropocentrisme au

<sup>437</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 33.

<sup>438</sup> Gabriel Marcel, *Le Journal Métaphysique*, pp. 62, 64.

<sup>439</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, p. 45.

théocentrisme appliqué de type bérullien. Et là Dieu seul est le centre<sup>440</sup> Saint Augustin, Saint Thomas ou Saint Bonaventure sont les tenants de cette thèse qui s'oppose à la perspective idéaliste où l' « esprit humain déshumanisé, destitué de toute puissance, de toute présence, de toute existence, prend la place de Dieu et se substitue à lui ».

Par voies d'approches concrètes, Marcel espère cerner la personne en l'opposant au man, au « on ». Le on est anonyme, insaisissable et irresponsable, tandis que « le propre de la personne », c'est « l'affrontement ». Par son courage, la personne surpasse le on ; elle se responsabilise en liant l'acte à la personne. Voici ce qu'en dit Marcel :

*L'acte..., est quelque chose à assumer ; c'est-à-dire que la personne doit s'y reconnaître ; mais il n'est lui-même acte que par ce qui rendra possible cette démarche ultérieure de la personne ; il est donc interposé entre la personne et elle-même. C'est dans l'acte que se réalise le nexus par lequel la personne se conjoint à elle-même ; mais il faut ajouter aussitôt qu'elle n'est pas hors de cette conjonction. Un être qui ne serait pas conjoint à lui-même serait au sens strict aliéné – et par là même incapable d'agir<sup>441</sup>.*

Pour notre auteur, la philosophie de la personne se heurte aux rapports entre l'individu et la personne. Parfois il est absurde de prétendre que la personne est une variété de l'individu, ou alors de faire de la personne une promotion de l'individu. Un nouvel humanisme est-il possible ? Mounier propose un personnalisme communautaire en lieu et place de l'individualisme et du collectivisme<sup>442</sup>. L'humanisme anthropocentrique se substitue à l'humanisme théocentrique, selon Jacques Maritain<sup>443</sup>. Il nous faut créer une chrétienté nouvelle où le pluralisme domine. Gaston Fessard parle d'« une communauté des Nations<sup>444</sup>. » Malheureusement le monde sera secoué entre 1939-1945, par la bombe atomique. On touche la fin historique de l'humanité. Gabriel Marcel laisse aller son inquiétude dans *Les Hommes contre l'humain* :

*Le philosophe est tenu de prendre position par rapport à la détresse d'un monde dont l'intégrale destruction n'a plus rien d'inconcevable. J'ai, quant à moi, la conviction que nous sommes en effet dans une situation sans précédent, que je définirai très brièvement en disant que le suicide est devenu possible à l'échelle de l'humanité tout entière<sup>445</sup>.*

<sup>440</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 267 ; 26 ; 186, 350.

<sup>441</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, pp. 150-151.

<sup>442</sup> *Personnalisme*, Paris, Aubier, Coll. « Esprit », 1936.

<sup>443</sup> *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936.

<sup>444</sup> *Pax nostra*, p. 328.

<sup>445</sup> Gabriel Marcel, *Les Hommes contre l'humain*, p. 38.



L'ambiguïté foncière du progrès humain interpelle la prise de conscience de l'écologie contemporaine. Notre monde court un danger d'auto-destruction. Il dresse un tableau très négatif de la situation ambiante après la guerre. Le cri d'alarme atteint son paroxysme dans ces propos :

*Ce qui est clair, c'est que les hommes sont aujourd'hui en présence d'un fait qui n'aurait guère pu être imaginé au début de ce siècle : ils savent qu'il est en leur pouvoir de détruire leur univers. Plus profondément il faudrait être aveugle pour ne pas reconnaître que sur tous les plans se déroule un processus d'auto-destruction parfaitement repérable, sans que nous voyions du tout aussi distinctement quelles sont les forces qui pourront ou qui pourraient, le cas échéant, le tenir en échec<sup>446</sup>.*

La planète est exposée au suicide total. Il parle du péril qui envahit le monde : « De plus en plus, manifestement, nous sommes placés en face d'une option radicale, non pour l'individu, mais pour l'humanité tout entière : vivre ou mourir. Car, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, le suicide à l'échelle planétaire est devenu possible. » L'incohérence foncière de notre temps met à nu la civilisation scientifique pleine de techniques deshumanisants qui engendrent la sollicitude et les conflits interhumains. Comment envisager l'avenir du monde dans un contexte tragique et meurtrier, ou alors comment proposer l'espérance sur les cendres d'un château en ruine, consumé par l'expansion désordonnée de la technique et de la technologie ?

Gabriel Marcel tire à boulet rouge sur « l'immense illusion dont semblent se bercer tous ceux qui se réclament de Marx et même de Hegel ». Une conscience eschatologie est nécessaire. L'optimisme ontologique exige de ressusciter le passage des religions séculières vers la religion chrétienne authentique. Dans la revue « Dieu vivant », sous le titre « Pessimisme et conscience eschatologique », Gabriel Marcel distingue du pessimisme la vraie conscience eschatologique. Au niveau biblique, l'eschatologie développe deux lectures : l'aspect bénéfique de l'accomplissement ultime des promesses de Dieu, l'aspect spirituel du combat ultime contre les forces du mal. La bombe atomique s'élève comme le symbole fort de l'auto-destruction de notre monde.

Pour barrer la route à l'horizon négatif, il nous faut passer du moi captif vers le moi de l'amour et de la prière. C'est le moi de l'amour et de la prière qui développe la véritable « conscience eschatologique ». Gabriel Marcel exalte donc la communion des saints :

*À partir du moment où nous nous rendons nous-mêmes perméables à ces infiltrations de l'invisible, nous qui n'étions peut-être que les solistes inexpérimentés et pourtant*

---

<sup>446</sup> *Les Grands Appels de l'homme contemporain*, Paris, Ed. du Temps présent, 1947, p. 114.

*prétentieux, nous tendons à devenir peu à peu les membres émerveillés d'un orchestre où ceux que nous appelons indécemment les morts sont sans doute bien plus près que nous de Celui dont il ne faut peut-être pas dire qu'il conduit la symphonie, mais qu'il est la symphonie dans son unité profonde et intelligible, une unité à laquelle nous ne pouvons espérer accéder qu'insensiblement à travers des épreuves individuelles dont l'ensemble, imprévisible pour chacun de nous, est pourtant inséparable de sa vocation propre<sup>447</sup>.*

L'espérance trouve son sens dans le lien interpersonnel de l'amour et de la fraternité des humains. En l'homme, le Toi absolu a placé la semence de l'immortalité. L'horizon de la communion universelle tire sa source au Toi Absolu. L'homme réalise sa personne dans l'amour de Dieu. L'homme se dévoue donc aux valeurs universelles telles que la vérité, la justice et le bonheur partagé. La relation à autrui, à soi-même s'accomplit pleinement en référence à Dieu. La conscience eschatologique nous oriente vers les profondeurs de l'âme humaine.

La phénoménologie de l'existence humaine fait appel au double mystère de la crucifixion et de la résurrection. Trouvons-nous là le sens de notre vie ? La philosophie religieuse reconnaît en toute créature de Dieu la trace indélébile du créateur. Gabriel Marcel pèse ses mots lorsqu'il affirme :

*À l'heure actuelle, il n'y a probablement pas, pour un philosophe conscient de ses responsabilités en même temps que des dangers qui menacent notre planète, de tâche plus imprescriptible que celle qui consiste à retrouver ces assurances existentielles fondamentales, constitutives de l'être humain véritable en tant qu'image de Dieu<sup>448</sup>.*

Les profondeurs de l'âme humaine nous acheminent inéluctablement vers l'ordre mystérieux auquel nous appartenons aux origines. Dans la préface des « Lettres » de Katherine Mansfield, Gabriel Marcel précise :

*Le sentiment qu'il n'y a pas de salut pour l'âme hors d'un accord fondamental avec la vie, et que cet accord se traduit à la fois en elle-même par l'acceptation de l'ordre mystérieux auquel nous appartenons et, dans l'œuvre d'art, par une transparence qui ne saurait être obtenue qu'au prix d'un renoncement continuel et, dans son essence, éthique<sup>449</sup>.*

Comment la personne humaine se réalise-t-elle ? L'ouverture à l'autre jusqu'à l'invérifiable absolu demande la disponibilité de la personne. Marcel envisage aussi une nouvelle personnalisation.

<sup>447</sup> *Le Mystère de l'être, t. II : Foi et Réalité*, p. 188.

<sup>448</sup> *Pour une sagesse tragique*, pp. 211-212.

<sup>449</sup> Katherine Mansfield, *Lettres*, Paris, Stock, 1948, p. X.

#### 5.2.4. Disponibilité et personnalisation

Le concept de présence explique davantage la communion d'amour entre une personne et une autre, un être et un autre sous le prisme des relations subjectives ; un être et un autre au niveau transcendant. La notion de présence exige que l'on regarde Dieu comme un Toi et non comme un Lui. Il faut même pousser la réflexion plus loin. L'intersubjectivité, sous ses trois formes : personnelle, interpersonnelle et transcendante, est garantie par la présence.

Selon la phénoménologie existentielle, la connaissance de la réalité découle de notre expérience de présence. Avec Gabriel Marcel, il s'agit de la fusion entre l'intention directe et l'objet donné. D'ailleurs il la qualifie de « réflexion hyperphénoménologique » parce que la relation entre une personne et une autre évolue dans le sens d'acceptation de l'autre, non comme un objet, mais comme intimement lié à moi. Donc l'autre a son être qui provient de Dieu. Les essences sont les êtres et non les objets. Il utilise le concept « présences éclairantes » pour les qualifier. Car elles éclairent ma relation avec la Présence absolue qui est la source de tout être. Gabriel Marcel explique comment :

*Quand je dis qu'un être m'est donné comme présence ou comme être (cela revient au même, car il n'est pas un être pour moi s'il n'est une présence), cela signifie que je ne peux pas le traiter comme s'il était simplement posé devant moi, entre lui et moi se noue une relation qui en un certain sens déborde la conscience seulement devant moi, il est aussi en moi, ou plus exactement ces catégories sont surmontées, elles n'ont plus de sens<sup>450</sup>.*

L'invocation de l'autre appelle à une réponse de l'autre. Rejoignant Buber, Gabriel Marcel penche vers la relation dyadique. Comme l'amour s'écarte de la possession, le Toi ne saurait devenir le « Il » à l'exemple de la relation triadique où l'autre est traité à la troisième personne. Du coup, il s'écarte du dualisme cartésien. L'amour, soutenu par la fidélité, motive la présence réciproque de l'un et de l'autre. Pas dans le contexte de coexistence des êtres, mais en Présence de Dieu.

La présence, selon notre auteur, n'est pas forcément physique. Parce que nous pouvons sentir la présence d'une personne même si elle n'est pas là physiquement. « *La présence est mystère dans la mesure même où elle est présence*<sup>451</sup>. » La notion de présence est un élément intégral de son ontologie. En effet, c'est le centre de l'initiative pour atteindre la connaissance du mystère de Dieu. Cette présence garantit l'intersubjectivité de l'amour et de la fidélité. Elle évolue donc dans le cadre des expériences humaines promotrices de

<sup>450</sup> Gabriel Marcel, *Position et Approches concrètes du mystère ontologique*, p. 81.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 78.

l'intersubjectivité. Le fait de reconnaître la présence des autres, nous reconnaissons, non seulement eux, mais l'être toujours présent nous rappelant leur « besoin ontologique ». En clair, le besoin ontologique est partiellement satisfait au terme de notre réponse. La pleine satisfaction étant réservée à la pleine union avec le Toi absolu. Ainsi la présence existe dans toute la création visible ou invisible. Toutefois, elle émane du Créateur. La présence est établie dans l'absolue présence.

Comme mystère, la présence se rattache à celle-ci. La foi en est d'ailleurs le plus important élément de cette thèse. Foi et présence sont liées. Dans son investigation sur la transcendance du Toi absolu, Gabriel Marcel distingue l'existence de l'objectivité. L'objectivité ne sied pas au toi absolu. Mais il faut sauvegarder son existence. Il s'en explique clairement : « *Il faudrait donc qu'il fût possible, sans attribuer au Toi absolu une objectivité qui minerait son essence même de sauver son existence. Et c'est ici que mes tentatives pour dissocier l'existence et l'objectivité prennent toute leur signification*<sup>452</sup>. » D'ailleurs il s'appuie sur la notion de présence intersubjective pour fonder son hyperphénoménologie sur le mystère de l'existence de Dieu. La présence de Dieu, c'est son existence. Dieu est parce qu'il est présent. Charles Widmer appuie cette assertion dans sa thèse par le fait que « *Cette théorie de l'existence comme présence origininaire au monde se prolonge, avons-nous établi, dans la théorie de l'être ou de l'amour comme communion ou présence immédiate à autrui*<sup>453</sup>. » Autrement dit, la présence de Dieu, c'est mon existence. Dieu est parce qu'il est présent.

Dieu est l'être, et non un être. Il est Présence, et non une présence. Cette présence est ouverture, disponibilité à l'autre comme toi. La présence absolue est l'ultime stade de présence. À partir de notre implication avec les autres que nous pouvons apprécier la vraie nature de nos relations vers Dieu comme Toi absolu. Saint Augustin l'explique clairement quand il dit que « *Dieu est*<sup>454</sup>. » Marcel emboîte le pas en concluant que Dieu est. Donc Dieu est présence à nous et dans nous.

Marcel n'accepte pas la notion de preuves de l'existence de Dieu. Il la considère comme une sorte de démonstration de quelque chose qui m'est étranger. Si ces démonstrations étaient recevables, elles seraient acceptées de tous. Le monde, quelle que soit sa complexité, ne se satisfait pas. L'exigence de Dieu s'avère nécessaire. La maïeutique de cette exigence oblige à le présupposer ou de l'éveiller. Nous ne sommes pas toujours arrivés à

<sup>452</sup> Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, p. 304.

<sup>453</sup> Charles Widmer, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Thèse de doctorat, Paris, Cerf, 1972, p. 121.

<sup>454</sup> *Confessions*, XIII, 31, 46 (PL 32, 865) : « *Deum non aliquo modo est, sed est* ».

la prouver. Pour combler ce besoin ontologique, il faut la présence de Dieu. Au niveau existentiel, la présence ne se démontre pas. Notre auteur, répondant à une enquête sur l'idée de Dieu, affirme que

*Dieu ne peut que m'être donné comme Présence absolue dans l'adoration ; toute idée que je me forme de lui n'est qu'une expression abstraite, une intellectualisation de cette présence ; et c'est ce dont je dois toujours me souvenir lorsque je cherche à manipuler ces idées, sans quoi elles achèvent de se dénaturer elles-mêmes entre mes mains sacrilèges<sup>455</sup>.*

La notion de présence immédiate suppose la notion de révélation. Pour éviter de transgresser la « pure » philosophie, Marcel distingue la révélation théologique et la révélation philosophique. La révélation théologique s'oppose à la quête consciencieuse de l'homme. Certes il est possible que l'existence des données chrétiennes permette à l'esprit de concevoir certaines notions issues de l'analyse de Marcel. Mais elles ne sont pas sous la dépendance de la révélation chrétienne. Le philosophe se trouve dans une situation historique. Il ne peut pas faire tabula rasa des données essentielles de l'existence du fait chrétien. L'existence du donné chrétien et de la science positive jouent un rôle de principe fondateur. Et cette fondation se déploie dans les zones péri-chrétiennes.<sup>456</sup>

La révélation s'adresse à un être engagé. Il participe à une réalité non problématique et qui le fonde comme sujet. La vie surnaturelle trouve des appuis sur la vie naturelle. Mais elle ne peut pas être l'efflorescence de la vie naturelle. Marcel éclaire sa position : « *Je dirai que la reconnaissance du mystère ontologique, où j'aperçois comme le réduit central de la métaphysique, n'est sans une sorte d'irradiation féconde de la révélation elle-même, qui peut parfaitement se produire... proclamé<sup>457</sup>.* »

Ces notions de présence et de révélation ontologique semblent claires pour ceux qui, ayant une grâce spéciale, prennent la présentation de l'être comme mystère. Néanmoins notre auteur n'a pas clarifié la source de cette révélation ontologique. Si elle venait de l'être lui-même, sa manifestation proviendrait du besoin ontologique et son contenu de la conscience du mystère ontologique. Il peut mieux l'expliquer s'il attribue sa source à une abstraction. Et si elle venait d'une « puissance spirituelle », sa source est l'être, l'activité créatrice de Dieu. Donc la révélation ontologique et la révélation théologique proviennent d'une même source. L'influence de la grâce comme « irradiation fécondante » sous-tend cette connexion. Comment ne pas penser qu'« Une telle philosophie se porte ainsi d'un mouvement irrésistible

<sup>455</sup> *Du Refus à l'invocation*, p. 73.

<sup>456</sup> Expérience personnelle de conversion au catholicisme.

<sup>457</sup> Gabriel Marcel, *Position et Approches concrètes du mystère ontologique*, p. 91.

à la rencontre d'une lumière qu'elle présente et dont elle subit au fond de soi la stimulation secrète et comme la brûlure prévenante. »

L'efficacité de la présence se lit sous le prisme de l'ouverture de chacun. Gabriel Marcel appelle cette ouverture à l'autre la disponibilité. La métaphysique exorcise le désespoir au cœur de l'homme. Cette source de désespoir est l'indisponibilité. Donc l'opposition à la disponibilité, selon notre auteur, est l'indisponibilité. Pour peu que l'on se sente indispensable, on devient indisponible. L'autre nom de l'indisponibilité est l'aliénation. Dans l'ordre matériel, les capitaux indisponibles sont partiellement aliénés. Dans l'ordre spirituel, au lieu d'exprimer ma sympathie, je reste indifférent. L'être indisponible se centre sur soi. Il développe une topographie personnelle. Par la suite, il penche vers l'égoïsme.

Très vite, il est à noter que l'indisponibilité résulte de la « haine de soi qui peut être enveloppée dans une certaine appétence de la mort<sup>458</sup>. » Parce que le moi se crispe et se fixe sur soi. Il y a lieu de souligner la présence de l'inquiétude et de l'angoisse du désespoir absolu. Gabriel Marcel fonde son ontologie du mystère sur le procès de soi. Le soi est embrigadé par l'indisponibilité. La métaphysique se donne donc pour fonction d'exorciser le désespoir pour permettre au sujet de reconnaître la transcendance.

Notre auteur, par le procès du soi, veut désarticuler le sujet épistémologique braqué sur son « objectivité » et son isolement. Pour cela, il prône un sujet réel, concret et existentiel ; celui-là même qui est engagé dans le monde, pouvant nouer des relations avec les autres moi. L'enjeu est la conversion de l'avoir à l'être, c'est-à-dire du passage du clos à l'ouvert. La philosophie marcellienne s'illustre par son ouverture de l'être avec l'autre. Troisfontaines Roger en fait une belle synthèse : « *L'être pour Marcel serait donc le nous, dont participent je et tu qui ne sont qu'au titre de termes de cette relation... C'est dans un celle d'autrui, termes de cette relation*<sup>459</sup>. »

Pour passer du clos à l'ouvert, il faut la conversion de l'avoir à l'être. Cette libération de l'avoir à l'être commence au niveau des possessions matérielles. Elle se prolonge au niveau spirituel. Le véritable penseur lutte continuellement contre l'aliénation et la pétrification de sa pensée. « *Il demeure dans un état perpétuel de créativité, toute sa pensée est toujours et à tout moment remise en question*<sup>460</sup>. » Qu'est-ce qui constitue le canal de passage de l'avoir vers l'être ? Il s'agit de méditer sur la souffrance, le suicide et le sacrifice pour éclairer ce propos.

<sup>458</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 100.

<sup>459</sup> Roger Troisfontaines, *op. cit.*, p. 227.

<sup>460</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 241-242.

Par exemple la souffrance : parce que l'on a, on occasionne la souffrance. La multiplicité favorise la vulnérabilité de l'avoir à la souffrance. Certes la souffrance reste un mystère insondable. Pour la comprendre, il nous faut récuser l'attitude moraliste qui lie la souffrance au péché, afin de compatir avec celui qui souffre dans une attitude d'humilité et de prise de conscience. La suprême révélation de la souffrance permet d'accéder à l'être. Ce cheminement nous conduit vers l'être. Notre auteur confirme que « *le siège de la souffrance semble bien être la zone où m'avoir débouche dans l'être*<sup>461</sup>. »

Sur le sacrifice et le suicide, l'homme doit s'orienter vers la prise de l'être sur lui. Nous devons dépasser nos possessions pour regarder vers un au-delà. Le sacrifice de soi peut aller jusqu'à la mort, mais pas une mort suicidaire où l'on dispose arbitrairement de soi-même et de sa vie. Gabriel Marcel accepte un sacrifice authentique, moyen inéluctable pour passer de l'avoir à l'être. Le vrai sacrifice tient tout entier dans l'espérance. Dans le cas contraire, il s'agit d'un suicide.

Le suicide a sa racine profonde dans l'indisponibilité. Quand l'être se sent disponible pour les autres, il ne se reconnaît pas le droit de disposer librement de soi. Celui qui se suicide pense être indisponible pour les autres. Il ne se soucie pas des autres. Or le martyr est le plus disponible. Notre auteur penche plutôt vers le martyr que le suicide. Le premier développe l'affirmation et le second la radiation de soi. Dans le martyr, ce n'est pas le soi qui s'affirme, c'est plutôt l'être dont le soi devient le témoin dans l'acte même par lequel il se renonce. Tandis que dans le suicide, le soi s'affirme par la façon dont il prétend se retrancher de la réalité.

Le procès de soi prend tout son sens dans une philosophie de disponibilité fondée sur la fidélité, l'espérance et l'amour. Le sujet authentique exige la reconquête de l'âme disponible. Un être disponible se préoccupe de soi. Il développe un amour de soi qui tend à s'identifier à l'égoïsme, et plus tard peut dégénérer en haine de soi et désespoir. Par la conversion intérieure, la disponibilité transforme ce faux amour de soi<sup>462</sup> en amour de soi qui est charité et patience envers soi-même. L'amour de soi quoiqu'il soit légitime, transforme mon regard sur moi-même. Au lieu de considérer mon amour comme un avoir, comme une possession qui m'échappe et qui m'entraîne à la fin inéluctable de la mort suscitée par l'angoisse, le pessimisme et le désespoir, je la prends pour un don et un service. Le meilleur de moi appartient aux autres. J'en suis un dépositaire.

---

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>462</sup> Egoïatrie.

La disponibilité est le principe de l'homme ouvert aux autres et capable de développer la dimension de l'altérité dans son intimité relationnelle. Mais la réalité nous éloigne un tout petit peu de cette perspective de l'homme disponible et prêt à vivre en valorisant l'autre dans le but de créer des conditions de possibilités d'un vivre-ensemble propices à l'accueil de la transcendance. La condition humaine nous rappelle la lecture faite sur l'humain comme simple unité de fonctions. L'homme vit dans une inquiétude métaphysique qui l'oblige à poser la question « qui suis-je ? » L'unique chemin est celui de l'*Homo Viator* où la foi nous permet de découvrir que nous sommes faits à l'image de Dieu, avec les autres pour vivre la communion intersubjective.

Cet itinéraire ne saurait être un long fleuve plein de roses. Au contraire nous découvrons les difficultés d'une philosophie de la personne. La première étape exige que le je considère le « lui » comme « toi ». Marcel récuse le concept d'individu pour celui de personne. Car la personne se rend disponible aux autres et découvre combien son être s'oriente vers l'invérifiable absolu. La distinction entre personne et personnalité nous aide à repenser l'indigence ontologique qui caractérise l'homme appelé par le créateur à se dépersonnaliser dans l'amour de celui-ci. L'amour de Dieu, inscrit dans le cœur de l'homme, l'aide à s'ouvrir à l'autre pour vivre la communion ontologique avec l'invérifiable absolu.

La créature reconnaît son statut et se rend disponible au créateur. Cette disponibilité s'enracine dans l'espérance où l'amour et la fraternité au cœur de l'humain prépare la semence de l'immortalité. L'immortalité appartient à l'invérifiable absolu qui nous dépersonnalise au point de nous rendre capable de mourir pour l'autre. Levinas en dira davantage dans son altérité fondée sur le visage de l'autre qui nous demande de ne pas le tuer. Entre le « je » et le « tu », il jaillit l'image de Dieu, ce qui explique la présence de l'invérifiable absolu en nous et aux autres.

### **5.3. L'EXISTENTIALISME PERSONNALISTE : UNE ÉTAPE VERS LA PLÉNITUDE DE LA COMMUNION ONTOLOGIQUE AVEC L'INVÉRIFIABLE ABSOLU**

L'ontologie concrète, basée sur le mystère ontologique et adossée sur une épistémologie personaliste donne le cadre des approches existentielles du transcendant telles que la fidélité, l'espérance et l'amour. La fidélité, et l'espérance s'élaborent initialement dans *Être et Avoir* pour se développer davantage dans *Du Refus à l'Invocation* et *Homo Viator*. L'approche de l'amour est partout dans l'œuvre de notre auteur. Elles conduisent, toutes les trois, au Recours Absolu. La seconde partie du *Journal Métaphysique* montre Marcel confiné dans l'expérience concrète. Par exemple, à partir d'*Être et Avoir*, il cherche à restituer à



l'expérience humaine son poids ontologique : la charge d'amour propre à l'homme marqué essentiellement par l'intersubjectivité : dans et pas sa relation à autrui.

La recherche marcellienne est motivée par la question religieuse. Son expérience chrétienne marque fortement ses démarches vers le Transcendant. Puisqu'il s'agit d'une expérience à la fois totalisante et englobante de tout l'homme. Ne sommes-nous pas au cœur des plus hautes expériences spirituelles telles que l'amour, la création artistique, l'élan religieux de l'âme vers Dieu : ouverture fondamentale de la personne humaine à la richesse du monde, des autres et de Dieu ?

L'expérience concrète écarte toute interprétation dans un sens empirique ou idéaliste. Car l'empirisme se limite à l'expérience. Et très souvent, il est favorable à une réduction au niveau des choses. Par conséquent, il conclut à une passivité subjective pure. Au niveau de l'idéalisme, l'activité pensante s'illustre par son autonomie absolue. Du coup, l'expérience religieuse se réduit à une expérience rationaliste telle que la gnose avec ses nombreux avatars. Or, il faut rattacher la réalité des actes spirituels et l'activité naissante à leur source, reconnaître la passivité propre à l'esprit, pour dépasser l'empirisme et déjouer l'illusion idéaliste.

Les approches du Transcendant, élaborées par Marcel se situent au niveau d'une authentique expérience spirituelle qu'est la contemplation de l'Absolu. Les approches du Transcendant ne sont pas réductibles à l'empirisme ou encore à une projection idéaliste. Elles suscitent une authentique réflexion métaphysique, une prise de conscience conduisant l'homme à la descendance vers les profondeurs de son être pour y écouter une parole qui le révèle à lui-même, le libère et lui apprend aussi qu'il ne s'appartient pas totalement.

La disponibilité à un autre culmine dans l'espérance comme volonté d'affirmation de l'être. Dans l'être, il y a « *un principe mystérieux qui est de connivence avec moi, qui ne peut pas ne pas vouloir aussi ce que je veux, du moins si ce que je veux mérite effectivement d'être voulu et en fait voulu par tout moi-même*<sup>463</sup> ». L'espérance transcende tous les démentis empiriques des faits et de l'écoulement du temps qui les entraînent. Donc l'espérance renvoie à l'éternel, au-delà du registre des causes. L'espérance devient disponibilité.

La plénitude de la communion ontologique passe par les approches existentielles du transcendant dans la fidélité et l'espérance de la personne humaine à l'invérifiable absolu. Nous partons donc de la plénitude humaine dans la relation d'amour avec le Toi absolu pour

---

<sup>463</sup> Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 278.

la contemplation totale en Dieu. L'espérance, soutenue par une fidélité créatrice, rapproche l'homme de l'invérifiable absolu.

### 5.3.1. Les approches existentielles du Transcendant dans la fidélité et l'espérance

Le thème de la fidélité est l'aboutissement du travail abattu dans la deuxième partie du *Journal Métaphysique* pour penser Dieu comme Toi Absolu. Le nouvel apport de Marcel à partir de la « fidélité créatrice » permet de dégager un lien fort entre la médiation sur la foi et la relation au Transcendant dans l'expérience concrète. Il appert que la fidélité illumine la foi qui elle-même est éclairée par la théorie du toi. Comme « *Je dirais d'une part que la foi s'est éclairée pour moi à partir du moment où j'ai pensé directement la fidélité, et d'autre part, que la fidélité s'est éclairée à mes yeux à partir de toi, à partir de la présence elle-même interprétée en fonction du toi*<sup>464</sup> ».

La fidélité sous-entend la reconnaissance d'une permanence ontologique, c'est-à-dire qui dure et implique l'histoire. La fidélité est une « façon de transcender le temps en raison même de ce qu'il a pour nous d'absolument réel ». En saisissant dans son essence métaphysique le concept de fidélité, nous gagnons sur le temps. L'homme n'est plus inertie ou passivité pure. Il est capable d'une certaine maîtrise de lui-même, des événements et des situations vécues telles que la mort. La fidélité créatrice devient l'engagement certain qui appelle à des renoncements pour vivre un style de vie en accord avec cet engagement.

Pour analyser le concept de fidélité, Marcel établit une différence entre constance et fidélité. La constance relève de l'armature rationnelle de la fidélité. Elle désigne la décision cruciale de persévérer et son caractère formel la situe dans l'ordre du faire comme un devoir. Par contre, la fidélité s'adresse au toi. Elle a son champ d'action qui est l'être et la spontanéité<sup>465</sup>.

À travers le prisme de son ontologie concrète, Marcel analyse la fidélité à partir de l'expérience vécue telle que la promesse. Par exemple, au moment où je dois rendre visite à un ami malade à l'hôpital, je suis invité à une rencontre forte intéressante, à la même heure. Néanmoins, je rends visite à mon ami à l'hôpital pour éviter de le décevoir. Mais cet exercice est très pénible pour moi. Afin de ne pas attirer son regard sur mon peu d'attention sur lui, je dissimule mes sentiments véritables.

Il y a donc un paradoxe qui se dévoile automatiquement : pour l'autre, je suis fidèle au rendez-vous ; pour moi, c'est un pur mensonge. Face à cette situation, des questions

<sup>464</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, pp. 200-205.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 194.

surgissent. Pourquoi avoir pris un engagement alors que pertinemment je ne peux pas le tenir ? Devant ce dilemme, aurais-je eu le courage de me présenter tel que je suis ? Peut-être faut-il éviter de promettre ?

Cet exemple peut s'expliquer davantage lorsqu'il s'agit de l'engagement du mariage ou du serment. L'indubitable, dans cette situation, est que l'homme reste l'unique être qui peut faire des promesses. Quelle est la signification de ce fait d'une part ; et d'autre part, quelles sont les implications ? La signification du fait implique la négation de la possibilité de la promesse pour l'homme. Si l'homme ne peut pas promettre ou s'engager, nous aboutissons à une attitude instantéiste.

Comme personne ne peut compter sur personne, toute vie sociale est impossible. Cette réduction de l'homme au pur instant est intenable. Il faut donc espérer à une possibilité, celle d'une promesse. Quelles sont les possibilités de cette promesse ? L'homme doit transcender le temps et donc les situations auxquelles il fait face ; et surtout se maîtriser lui-même. La fidélité appelle à la reconnaissance d'une permanence ontologique qui dure et implique l'histoire<sup>466</sup>.

La fidélité est par essence métaphysique, le seul moyen capable de transcender le temps. Donc l'engagement et la fidélité impliquent la maîtrise de l'instant ponctuel. Parce qu'au nom de l'engagement, certaines possibilités sont rejetées. En étant fidèle à tel engagement, je suis obligé d'adopter un style de vie en accord avec lui. Il s'agit de la fidélité créatrice. Par cette capacité à surpasser la nature, l'homme est doué d'une maîtrise intérieure et extérieure. Il agit sur les événements ou les situations par ses choix.

L'analyse de la fidélité sous le prisme de l'engagement démontre que l'homme n'est pas un être purement naturel. Ayant la capacité de surpasser le temps, il transcende la nature pour développer une maîtrise intérieure et extérieure. Les événements ou les situations ne le dominent pas fatalement. Il est capable d'agir et de réagir sur eux. Comment conjuguer la fidélité envers soi-même ou envers autrui ? Il faut faire appel à la fidélité authentique d'un humble, d'un paysan ou d'une servante<sup>467</sup>. La fidélité authentique se traduit par une constance envers soi-même, envers son dessein afin d'être présent pour l'autre ou précisément pour un toi.

Le fondement ontologique de la fidélité n'assure pas totalement sa base, tant il est vrai que cette volonté de non-remise en question, cette identité de vouloir peut aboutir à une caricature de la fidélité véritable : le formalisme. Or la fidélité authentique est l'apanage des

---

<sup>466</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 138.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 75 ; 64 ; 79.

humbles. La constance invite à considérer l'autre. Le plan de la fidélité à soi-même cède la place au plan de la fidélité à autrui. Mais il y a possibilité d'une déception parce ma fidélité reposait sur l'idée que je me le faisais d'autrui et non de ce qu'elle est en réalité. Donc mes sentiments envers lui changent passant de la sympathie à l'antipathie voire à l'hostilité. N'est-ce pas installer la trahison et le mensonge au cœur de la vie de l'homme ?

L'insuffisance du moi pour fonder de façon ultime la fidélité s'étend aussi à l'autre. La fidélité suppose un inaltérable qui est l'être même : Dieu. Par conséquent la fidélité ne se définit qu'envers une personne. Une telle fidélité doit s'enraciner dans une personne absolue. Nous accédons à un nouveau plan de fidélité : celui de la fidélité envers « Dieu lui-même évoqué – ou invoqué – dans sa vérité ». Cette base inébranlable se constitue autour d'un appel lancé du fond de notre indigence « ad summan altitu divem » : le Recours Absolu.

Cet appel suscite l'humilité radicale du sujet. Il ne s'agit plus de compter sur soi, sur ses propres forces pour faire face à un engagement démesuré. L'acte par lequel je contracte cet engagement me pousse à m'ouvrir à Celui envers qui mon espérance se déploie. La fidélité m'est possible que sur la base référentielle au Toi Absolu ou au Recours Absolu au travers d'un acte de foi. La fidélité absolue peut donc s'appeler simplement la Foi.

L'analyse phénoménologique de la fidélité, tout en soulevant la supra-temporalité de l'homme, sa maîtrise sur l'avenir, montre les limites d'une fidélité authentique. Dès lors l'affirmation de Dieu reste le fondement dernier sur lequel il faut bâtir une fidélité créatrice et intelligible. En effet, l'affirmation de Dieu résulte d'une conjugaison de la réflexion sur notre condition humaine et d'un appel à la foi<sup>468</sup>. On pourrait étendre cette analyse sur l'immortalité humaine parce qu'elle constitue la pierre de touche de la fidélité authentique. Ce saut vers la foi entraîne des questionnements : le recours à la foi ne traduit-il pas l'insuffisance d'une pensée métaphysique bien élaborée ? Ne prépare-t-il pas un dépassement de la philosophie ?

Tout de même la relation établie entre la fidélité et l'espérance pose le Recours Absolu du « je crois » qui implique le crédit infini du « j'espère ». Si dans la fidélité le lien entre le personnel et le Transcendant s'opérait dans l'engagement, dans l'espérance, il s'effectuera dans le tragique au sein du tragique. L'espérance devient le lieu du tragique. Du coup l'espérance s'ouvre à la Transcendance parce que « *c'est peut-être la réflexion sur l'espérance qui nous permet de savoir le plus directement ce que signifie le mot transcendance, car l'espérance est un élan, elle est un bond*<sup>469</sup> ». ».

<sup>468</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, pp. 224-225.

<sup>469</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 115.

Pour saisir l'étroite solidarité entre l'espérance et le tragique, il faut se situer au cœur de l'épreuve. Le malade, l'exilé, l'esclave, l'adolescent où l'artiste coupé de son inspiration se trouvent dans l'ordre du pâtir. L'on se sent captif, emprisonné des ténèbres et incapables d'accéder à la plénitude du sentir, du vécu. Dans cette situation d'étroitesse et d'aliénation, on aspire à la délivrance, au salut. Donc « *l'espérance véritable est inséparable de l'épreuve à laquelle elle répond comme un appel de détresse et elle constitue une véritable réponse de l'être*<sup>470</sup> ».

L'espérance prend toute sa valeur et se révèle pleinement dans sa mise en relation au désespoir. L'espérance se sert du désespoir comme tremplin pour susciter un brin d'optimisme. Par exemple, le spectacle de la mort donne lieu à une invitation perpétuelle au désespoir absolu. Or la mort peut devenir le chemin d'une espérance absolue. L'absence de mort dans un monde sonnerait le déclin de l'espérance. La mort, épreuve limite, situation limite, peut se constituer une méta-problématique de la mort, du non-être, pour aboutir à un désespoir absolu. Le temps se referme sur l'être et l'avenir se vide de sa substance et de son mystère en devenant répétition pure. Ce tableau fataliste n'entraîne pas l'espérance vers les jardins du fait accompli. Parce qu'elle pense que dans l'être donné, il existe un principe mystérieux.

L'espérance refuse de se laisser aller face à l'épreuve et, loin d'être une conscience du temps comme prison, elle devient une percée à travers le temps. L'espérance transcende la mort tout en niant son caractère ultime. Malgré les apparences contradictoires, l'espérance affirme qu'un ordre sera établi. Cet ordre ne sera pas « un simple redevenir » mais une « *transfiguration*<sup>471</sup> ». Face à cette espérance, y a-t-il illusion ou évasion ? Que penser de l'assurance prophétique résultant de l'espérance ?

Le cas de la mort, même si on admet l'exigence de pérennité enveloppée dans l'amour, est-ce que l'on est sûr que cette exigence sera comblée ? Notre auteur tente de répondre à cette objection en distinguant entre espérance et « désir », entre espérer et « espérer que ». Le désir et l'espérance sont deux registres différents. Désirer revient à vouloir quelque chose, tandis qu'espérer n'est pas forcément espérer que. Il précise que « *l'espérance transcende l'imagination en sorte que je m'interdis de chercher à imaginer ce que j'espère, plus il semble que cette même objection se laisse effectivement réfuter*<sup>472</sup> ».

---

<sup>470</sup> Charles Widmer, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Thèse de doctorat, Paris, Cerf, 1972, p. 176.

<sup>471</sup> Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 279.

<sup>472</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 57.

Donc l'espérance véritable se révèle comme « une volonté dont le point d'application serait placé à l'infini ». N'est-ce pas là une sorte d'évasion par le haut ? Tout d'abord l'espérance n'est pas une forme d'optimisme béat, soustrait aux morsures du réel et de ses contradictions. Elle prend son point de départ du réel sous son aspect d'épreuve pour reconnaître que l'épreuve est inhérente au réel où une action est engagée pour récupérer l'épreuve. L'espérance ainsi dévoilée est agissante, réagissante. Elle apparaît comme une vertu, un pouvoir spécifique de notre être. Marcel la considère « comme le prolongement dans l'inconnu d'une activité centrale, c'est-à-dire, enracinée dans l'être. »

L'efficacité de l'espérance repose sur son caractère dépendant. Elle est essentiellement humilité et ouverture. Elle ne peut pas se réduire à la résistance de l'organisme, à l'action intérieure de défense de l'intégrité menacée, ou un instinct de conservation de la vie. L'espérance jaillit du nous, de l'intersubjectivité. Il faut donc allier espérance absolue et foi absolue pour transcender toute conditionnalité et toute représentativité. En clair, l'espérance est la réponse de la créature à l'être infini auquel cette créature a conscience de devoir tout son être.

Par le Recours Absolu, la fidélité et l'espérance se tiennent au sein de l'amour. Gabriel Marcel l'illustre bien ainsi : « j'espère en toi pour nous ». Donc, nous formons une communauté avec nous-mêmes, avec l'autre et le Toi Absolu. Le garant ou le socle de cette unité reste le Toi Absolu. Le Recours Absolu achève le mouvement de transcendance de l'espérance. Ainsi, en dépit des apparences contradictoires qu'offrent le réel, l'espérance affirme une assurance prophétique invincible : le salut débouche sur des possibilités infinies grâce à la création transcendante. L'espérance déploie toute sa capacité à transcender le temps et les événements. Elle acquiert sa pleine signification en référence au transcendant qu'elle affirme. Avec cette espérance, la mort se transforme en vie. L'homme reçoit une extraordinaire pulsion pour axer sa vie sur l'au-delà et sur le Recours Absolu. Comment cela est-il possible ? Seule la relation d'amour avec Dieu conduit vers la plénitude humaine à l'invérifiable absolu.

### **5.3.2. La plénitude humaine dans la relation d'amour avec Dieu**

Le moi est essentiellement relation à l'autre. Il a besoin de la résonance d'autrui pour s'affirmer. Parfois, ce moi se pose en « despote » ou « autocrate » dans le cas de l'enfant qui refuse que l'on touche à ses jouets. L'autre devient un impératif. Le cas du poseur de la galerie montre qu'il est préoccupé de lui-même et l'autre ne l'intéresse que pour autant il lui retourne l'image souhaitée. Mais il a besoin d'un résonateur ou d'un amplificateur pour

donner une appréciation sur son œuvre. Cet égocentrisme moral traduit les exigences biologiques inscrites en nous. Toutefois, le moi est vulnérable et ne peut vivre renfermé sur lui-même. La philosophie de Marcel est essentiellement ouverture à l'autre. Et cet autre n'est que Dieu. L'homme se réalise dans le service du prochain et dans la relation à Dieu. Cette réalisation de notre être relève de notre liberté en tant que sujet, c'est-à-dire du mystère central de notre être. Comment ne pas voir en cette disponibilité une personnalisation de la relation de soi-même à Dieu par l'amour ? La disponibilité est l'attitude fondamentale de la philosophie concrète à partir des expériences de fidélité, d'espérance et d'amour.

Les approches précédentes ont conduit à cette conclusion : la fidélité s'achève dans le recours au Transcendant, au Toi Absolu, qui est l'amour ; et l'espérance se déploie au niveau du « nous » dont le Toi Absolu reste la base primordiale. La philosophie de Gabriel Marcel est celle de l'amour, entendu comme la communion, la présence et la participation. Les grands axes de cette pensée marcellienne s'orientent tour à tour vers l'union au monde, à soi, aux autres et à Dieu. Il s'agit de la communion ontologique<sup>473</sup> comme horizon de la quête du sens chez l'être humain.

L'essence de l'être se traduit par l'amour. Lorsque cet amour est authentique, il se purifie des passions et des égoïsmes. Par l'amour, la notion de « limites d'une personne » n'existe plus. Il y a exclusion totale de la passion possessive, de la jalousie et de l'égoïsme qui nous attachent aux autres pour servir nos intérêts, et asservir notre soif de plaisirs. L'amour véritable appelle à notre engagement et à notre fidélité. Si notre moi reste rivé sur ses fins égoïstes et vulnérables, comment pourrait-il tenir à son engagement et répondre à son serment de fidélité ?

Par la grâce de l'amour, le moi participe à une richesse qui le dépasse. Du coup, la fidélité cesse d'être l'effet de la volonté crispée d'un moi orgueilleux. Elle devient la manifestation qui dépasse le cadre de la fragilité du moi pour donner la force d'un renouvellement fécond. Cette fidélité devient créatrice. L'homme s'achève dans sa relation d'amour à Dieu.

Par son existence même, l'être humain est essentiellement ouverture, intentionnalité. Pour cela, cet être au monde devient conscient par une option libre et un échange novateur

---

<sup>473</sup> Quelques auteurs ont traité du sujet, en particulier le R.P. Roger Troisfontaines dans son livre *De l'Existence à l'être, la philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain, E. Nauwelaerts, Paris, Vrin, 1953, T. I. ; Gustave Thibon *Une philosophie de la communion : l'existentialisme de G.M.* dans *Revue de philosophie*, Paris, Tequi, 1946, pp. 144-146 ; Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1958. Jacques Croteau, o.m.i., « Gabriel Marcel, l'homme de communion », in *Revue de l'Université d'Ottawa*, Vol. XXVI, pp. 491-497. Germaine Cromp, « La communion à soi-même chez Gabriel Marcel », in *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. XXVIII, pp. 171-184.

avec le créateur. L'amour permet donc de passer de la communauté existentielle donnée à la communion ontologique qui est reconnue et acceptée dans la liberté pour s'ouvrir au Transcendant. L'approche du Transcendant par l'amour nous transporte au sommet de la démarche de Marcel Nous sommes au cœur de la récapitulation de la seconde partie du *Journal Métaphysique* et des découvertes d'*Être et Avoir*, et les œuvres de cette époque-là. Au sein du Toi Absolu, il y a jonction du Recours Absolu et de la Présence Absolue. La relation d'amour à autrui offre à l'homme l'opportunité de s'accomplir en Dieu dans les expériences concrètes de fidélité, d'espérance et d'amour.

Entrer en communion vivante avec un toi ne suffit pas à l'homme pour se réaliser pleinement. Parce que le toi empirique est donné en même temps comme objet. La relation dyadique se dégrade en relation triadique. Les limites de possibilités de l'intersubjectivité humaine nous orientent vers l'indigence ontologique. L'homme se personnalise lorsqu'il passe de l'indisponibilité à la disponibilité. Qu'est-ce qui caractérise l'être disponible ? L'être disponible reste tendu hors de soi. Il accepte de se consacrer à une cause qui le dépasse et en même temps il la fait sienne. S'élève donc l'idée de fidélité créatrice.

La personne se dévoue aux valeurs universelles de la vérité et de la justice pour atteindre la transcendance. La relation à autrui et la relation à soi-même s'accomplissent pleinement que si elles se réfèrent à Dieu. Dans ce sens Marcel accepte que

*La connaissance d'un être individuel n'est pas séparable de l'acte d'amour ou de charité par lequel cet être est posé dans ce qui le constitue comme créature unique, ou si l'ouvert, comme image de Dieu : cette expression empruntée au langage religieux est, sans doute, celle qui traduit le plus exactement la vérité que j'ai en vue en ce moment*<sup>474</sup>.

Le plein achèvement de l'homme se réalise dans la relation d'amour à Dieu. Nous pouvons dire que Marcel oriente l'homme vers la contemplation totale en Dieu, reconnu comme l'invérifiable absolu.

### **5.3.3. La contemplation totale en Dieu**

D'emblée Marcel refuse toute approche « objective » de Dieu. Il préfère « penser à Dieu » pour établir un lien de communauté, une intimité, un « avec ». Être avec Dieu, c'est penser à lui de façon significative dans la prière. Il soutient qu'il faut « *arriver à comprendre comment il se fait que prier Dieu soit, sans nul doute, la seule manière de penser à Dieu, ou plus exactement une sorte d'équivalent transposé à une plus haute puissance de ce qui à un*

<sup>474</sup> Gabriel Marcel, *Le Journal Métaphysique*, p. 62.



*plan inférieur serait penser à quelqu'un*<sup>475</sup> ». La relation à Dieu se comprend donc au niveau d'une authentique relation religieuse.

Marcel tente donc de restaurer la contemplation tombée en désuétude face à la montée du positivisme scientifique, de l'idéalisme et de la technique. Elle est un acte d'adoration qui consiste à s'ouvrir et à s'offrir. La contemplation renvoie à l'idée fondamentale d'une connaissance sacrée. Le croyant se rend disponible par l'accueil de Celui qui se donne comme Présence Absolue dans l'adoration. Puisque Dieu est le principe de l'être, l'homme se réalise en se posant comme créature face au créateur. Cette reconnaissance de l'appartenance fondamentale de l'être humain à Dieu n'est pas servitude, encore moins exil de la liberté de l'homme. Au contraire Dieu veut la liberté de l'homme. Celle-ci ne trouve son sens qu'en Dieu, comme fin de l'homme.

La reconnaissance de Dieu pousse l'être humain à être disponible, c'est-à-dire capable de s'aimer pour ce que l'on est vraiment comme une image de Dieu et aimer ce que Dieu peut faire pour nous. Dieu se pose donc comme le garant de l'unité de l'être et la réponse à cet appel est l'amour éternel de l'homme à Dieu. Marcel développe l'approche de Dieu par l'amour. Dieu est profondément amour. Nous cherchons à reconnaître cet amour qui est en œuvre dans la création, et qui est la source et la fin de tout homme. L'homme plénier s'accomplit dans la contemplation de Dieu amour.

En définitive, le passage de l'existence à l'être s'accomplit dans la communion à Dieu. Pour cela, il faut arpenter l'ouverture au Toi absolu où l'affirmation d'une coprésence ontologique et transcendante reste indubitable. Une philosophie de la personne évacue le « on », « man », afin de nous engager, par la liberté et la grâce, vers la réponse à toute inquiétude métaphysique dans la prière. L'ouverture au Toi absolu suscite aussitôt l'union. Cette union ontologique permet l'intimité profonde entre « esse » et « coesse » à partir de l'acte de foi. Il se développe un échange créateur qui relie le créé et le créateur. Ainsi, le suicide, le désespoir et la souffrance trouvent leur clé de lecture dans la foi véritable. Par conséquent, l'humilité ontologique sied à toute personne capable de reconnaître le mystère face à l'appel divin.

L'approche concrète du mystère ontologique se fonde sur le recours absolu qui porte sur une dialectique circulaire entre le Toi absolu et le « je suis créé ». L'exigence ontologique, quête de l'être, est donc la hantise des êtres prise dans leur singularité et engagée dans des

---

<sup>475</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 42.

mystérieux rapports qui les unissent au Toi absolu. L'acte de la foi, fondé sur les expériences concrètes du bonheur et de l'amour, nous aide à saisir l'être en tant qu'être.

La prière et la foi deviennent le fondement de la relation du « je suis créé » au Toi absolu. L'âme, grâce à l'acte de foi, s'élève par la prière pour atteindre Dieu. Ce Dieu n'est pas celui des rationalistes. Mais c'est le Dieu du cœur, des mystiques. La prière ne recherche pas l'avoir. Elle veut atteindre un plus être par l'adoration. En effet, les approches du Transcendant se situent au cœur de l'expérience spirituelle authentique : la contemplation de l'absolu. Comment approcher le Transcendant ? Les seules voies sont la fidélité et l'espérance. Ainsi, l'homme, le je suis créé, se réalise dans la relation d'amour avec Dieu. Cette contemplation devient la relation religieuse totale à Dieu. L'homme plénier s'accomplit dans l'adoration à Dieu.

La contemplation n'est nullement une passivité. Selon les Pères de l'Église, la contemplation est l'activité la plus haute<sup>476</sup>. Mais l'influence du moralisme, du kantisme et la croyance aux valeurs exclusives des œuvres ont terni cette appréciation de la contemplation. Elle est un acte d'adoration qui engage le croyant. Libre de communier à l'être transcendant, le croyant se rend disponible par sa capacité d'aimer ce que Dieu réalise dans sa vie.

L'adoration devient l'acte le plus ontologique qui soit accessible à l'homme pour maintenir vivante la relation humano-divine. Devant l'être incréé, l'être créé est plongé dans un profond respect et une grande crainte filiale l'envahit. L'acte d'adoration concilie d'une part le sentiment d'indigence ontologique propre à l'être fini et d'autre part, le sentiment de ressource ontologique caractéristique de l'Être absolu. Il résulte donc une joie dans cette expérience de la plénitude avec l'Être créateur où l'être créé justifie l'appel au Recours absolu.

Les approches existentielles du transcendant montrent les trois leviers caractéristiques de l'homme : la fidélité, l'espérance et l'amour, pour parvenir à la plénitude de la communion ontologique avec l'invérifiable absolu. Par la fidélité, l'homme transcende le temps pour se situer dans la perspective de la promesse. Cette fidélité devient créatrice dans la mesure qu'elle porte en elle-même la constance envers soi-même, envers son dessein d'être présent pour l'autre, et au-delà pour l'invérifiable absolu.

À la suite de la fidélité, l'homme vit d'amour. L'amour se noue au contact des autres comme toi, et aussi dans l'amour avec Dieu. L'indisponibilité qui mène vers une relation triadique cède le pas à la disponibilité, gage de la relation dyadique où l'homme accepte de se

---

<sup>476</sup> *Ibid.*, pp. 277-278.

consacrer à une cause qui le dépasse et qu'il en fait la sienne ; Ainsi l'homme épouse les valeurs universelles de la vérité et de la justice pour atteindre l'invérifiable absolu, source de ces nobles valeurs de la communion et de l'harmonie. Marcel parvient donc à penser à Dieu dans la contemplation totale à l'invérifiable absolu.

L'approche ontologique porte sur la dialectique circulaire entre le Toi absolu et le « je suis créé » fondé sur la prière et la foi. La contemplation, loin d'une passivité du croyant devant Dieu, est un acte d'adoration qui l'engage totalement. L'itinéraire de l'immanence à la transcendance s'enrichit dans l'acte de foi. Nous pouvons aussi l'inverse, de la transcendance à l'immanence.

### **Conclusion partielle**

L'approche concrète du mystère ontologique aborde la communion intersubjective, la plénitude de l'humain et la plénitude de la communion ontologique. Dans la communion intersubjective, il s'agit de dépasser la rencontre du moi et du lui pour vraiment vivre la communion du je et du tu. Quand le moi est en contact avec l'autre, il ne doit point le chosifier au risque de le considérer comme un lui alors qu'il est son semblable, c'est-à-dire un tu. La relation dyadique appelle à l'existence du nous où l'harmonie mystérieuse des libertés évolue vers la communion au Toi absolu qu'est l'invérifiable absolu.

La plénitude de l'humain invite à la disponibilité de la personne envers les autres et envers le transcendant. Cet itinéraire a l'avantage de présenter la condition humaine moins orientée vers l'homme de la technique que vers l'humain mû par la question de l'être. La découverte du sens de l'homme dans la communion intersubjective oriente la créature vers l'amour de Dieu. La disponibilité de la personne humaine s'enracine dans l'espérance, l'amour et la fidélité créatrice. L'homme se voit obligé de se dépersonnaliser dans l'amour de Dieu et revêtir ainsi l'immortalité qui appartient à l'invérifiable absolu.

Marcel invite l'homme à développer la relation dyadique afin de vivre les valeurs universelles de la vérité et de la justice. La communion intersubjective s'ouvre à la communion ontologique avec l'invérifiable absolu. L'immanence s'oriente vers la transcendance par l'acte de foi du croyant. L'homme atteint la plénitude de son être dans l'acte d'adoration au Toi absolu. Marcel nous engage aussi dans sa métaphysique de l'espérance.

## CHAPITRE 6 :

### LA PLACE DE L'ESPÉRANCE DANS L'ONTOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE GABRIEL MARCEL

En 2009, Colin publie un livre sur Marcel avec un titre à connotation religieuse : *Gabriel Marcel, philosophe de l'espérance*<sup>477</sup>. L'espérance trouve son sens concret dans l'expérience de la communion ontologique qui passe par la tragédie du désespoir de l'homme limité par sa finitude. Elle se poursuit dans la fidélité créatrice, l'espérance dans l'amour et la pensée eschatologique comme les principaux traits de cette philosophie marcellienne. La tragédie humaine suscite le désespoir à cause de l'expérience des épreuves, des échecs et de la mort. La fidélité créatrice va au-delà de toute détermination empirique pour s'engager dans l'amour, la disponibilité et la spontanéité vers la résonance prophétique de l'espérance. On espère en quelqu'un, plus encore en Dieu. Parce que nous portons en nous l'espérance d'un amour infini, l'immortalité de l'être suprême. Face à la mort, à l'échec et à l'épreuve, il surgit l'espérance d'un infini. La pensée eschatologique permet donc d'entrevoir la résurrection de l'être aimé, même s'il est mort. Une vie éternelle est possible dans l'espérance basée sur l'existence concrète tirée des relations intersubjectives jusqu'au Recours absolu. L'immortalité n'est pas un vain mot ; mais l'espérance en la promesse donnée à ceux qui ont mis leur confiance en l'invérifiable absolu.

---

<sup>477</sup> Soixante années après avoir publié avec un collectif *Existentialisme chrétien, Gabriel Marcel*, Pierre Colin consacre une synthèse claire et exhaustive à la philosophie de Gabriel Marcel qui pensa dans les années un « monde brisé ». Cette philosophie de l'existence est une phénoménologie existentielle parlant à l'existant de son existence. Marcel se détache de la philosophie analytique attachée aux procédures du raisonnement, à la phénoménologie placée dans le lignage de Husserl et de Heidegger pour embrasser les concepts massifs et omniprésents d'espérance, d'existence, d'humanisme, d'ontologie, de métaphysique et d'herméneutique philosophique soucieux de mettre en avant l'engagement, la disponibilité et l'ouverture de l'immanence vers la transcendance. Marcel affirme l'humanisme chrétien dans un contexte, autrefois marqué par les totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle et une Église catholique sortant à peine de la querelle antimoderne, mais aujourd'hui chaotique et eschatologique. Sans doute ce nouveau contexte justifie le titre de l'ouvrage. La philosophie de l'espérance présente l'ensemble de l'itinéraire spirituel et philosophique d'un penseur très peu académique. Quand bien même il met l'accent sur l'espérance, Colin ne cède pas à une paresse intellectuelle ; au contraire, il cherche à montrer que Marcel n'est pas un prophète, mais un philosophe qui sait maintenir l'exigence critique. L'espérance n'est pas une fuite, mais un affrontement à l'égard du pessimisme tragique. Il faut surmonter ce désespoir. Néanmoins Marcel fait remarquer combien son espérance n'est pas du même ordre que l'optimisme et le pessimisme. L'espérance n'est pas un optimisme absolu qui cherche à totaliser le sens de l'existence. Elle devient la fragilité d'une brèche, l'ouverture d'un horizon d'attente.

Comment s'articule la métaphysique de l'espérance de Marcel ? Nous voulons la présenter sur quatre étapes. La première étape nous situe au cœur de la tragédie du désespoir dans laquelle l'homme éprouve les vicissitudes existentielles de l'épreuve, de l'échec et du désespoir. La deuxième étape commence déjà à orienter l'homme dans la trajectoire de la fidélité créature où son engagement dans l'amour de soi et des autres aboutit dans la communion ontologique avec l'invérifiable absolu. La troisième étape fait le rapprochement substantiel entre l'espérance et l'amour. Face à la mort de l'être aimé, seul l'amour nous soutient et nous aide à faire recours à Dieu. L'espérance est aussi une ouverture à l'au-delà par une pensée eschatologique nourrie de l'immortalité de l'homme. La métaphysique de l'espérance de Marcel se rapproche davantage de sa philosophie religieuse de l'être. La mort de l'être aimé prend un sens eschatologique avec la résurrection du Christ. En lui, la vie éternelle de Dieu se révèle pleinement. Pourquoi ne pas voir en cette vie éternelle l'immortalité de l'homme qui vit dans l'amour, l'ouverture et la disponibilité ?

Nous allons articuler ce chapitre en quatre étapes. La première étape décrit la tragédie du désespoir dans laquelle l'homme se trouve. La deuxième étape cherche à montrer que la fidélité créatrice caractérise l'homme mû par l'espérance. La troisième étape rapproche l'espérance à l'amour. L'homme se nourrit d'espoir par l'amour de soi, des autres et de l'invérifiable absolu. Et la quatrième étape concrétise cette espérance de l'homme en Dieu par l'immortalité. La pensée religieuse envahit le domaine de la pensée philosophique de l'espérance. La résurrection du Christ justifie la vie éternelle offerte à l'être aimé, même s'il meurt ; Parce qu'en l'homme, la présence de l'immortalité est source d'espérance.

## **6.1. LA TRAGÉDIE DU DÉSESPOIR**

La tragédie humaine est jonchée de soubresauts parfois positifs, parfois pessimistes. L'expérience de Marcel, lorsqu'il travaille à la Croix Rouge, pendant la Seconde Guerre Mondiale, a fait naître en lui une prise de conscience de la tragédie existentielle, le drame de la condition humaine. Au lieu de s'enfermer dans cette vision absurde, il prône la métaphysique de l'espérance. Pour y arriver, il faut bien passer par la tragédie du désespoir de l'homme. C'est aussi cela l'immanence qui cherche à atteindre la transcendance. L'homme doit traverser les obstacles de la vie.

Comment l'homme éprouve-t-il les limites de sa finitude ? Il est très souvent tenté par le désespoir existentiel. La liberté de choix le détourne de la vraie orientation pour le pousser vers un pseudo-libertinage qui n'est rien d'autre que le chemin conduisant vers une fin tragique. Comment peut-il espérer à partir de ce choix sans en référer à l'absolu

transcendant ? C'est dans le creux de l'expérience douloureuse, tragique, que l'espérance luit à l'horizon. Marcel tente de rapprocher tragédie et transcendance dans les exemples tirés de l'existence concrète. Par exemple la mort d'un bien aimé ravive en nous plusieurs interrogations. Certes la mort est inscrite en nous, mais le lien avec la transcendance nous révèle davantage son contenu. La valeur de l'amour maintient ce lien entre l'être aimé décédé, et le vivant dans la transcendance.

### 6.1.1. La tentation du désespoir

Chacun de nous est exposé au désespoir en fonction des troubles de notre propre histoire qui influe sur notre désir d'être. La recherche de l'être et la participation à l'être naissent à la suite de l'épreuve. Marcel en donne un témoignage : « *Je demeure persuader que c'est dans le drame et à travers le drame que la pensée métaphysique se saisit elle-même et se définit "in concreto"*<sup>478</sup> ». Face au désespoir absolu et au pessimisme radical<sup>479</sup>, Marcel propose l'« *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance*<sup>480</sup> ». La métaphysique, considérant le caractère dramatique de l'existence, cherche à exorciser le désespoir. La vie peut s'assimiler à l'absurde ; on peut appeler de tous ses vœux l'absurde et vouloir s'y installer, mais la liberté permet d'en prendre conscience pour échapper.

En se rendant disponible, l'homme ne se laisse pas désillusionner par la liberté de choix qui n'est que la caricature de la véritable liberté. Je ne constate pas la liberté ; je décide sur elle sans appel. Nous ne sommes pas libres, mais nous avons à le devenir. La véritable liberté est une libération par un engagement dans l'être<sup>481</sup>. Le dépassement de la liberté de choix vers une liberté véritable nous interdit d'absolutiser la liberté en la coupant de l'être et des valeurs. L'acte libre a une portée significative à condition que « *j'ai à reconnaître "in concreto" que je me trahirais ou que je me renierais moi-même si je ne posais cette valeur*<sup>482</sup> ».

Pas comme un pouvoir absolu du créateur, la liberté est une possibilité de nous ouvrir à la vérité, d'accueillir ce qui nous est proposé, de consentir à l'être et à nous engager à devenir ce que nous sommes. La liberté de l'homme naît de

*la relation proprement tensorielle qui s'établit entre cette situation toujours singulière qui est la sienne et des valeurs universelles qui lui sont proposées sans*

<sup>478</sup> Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 277.

<sup>479</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 106-107.

<sup>480</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, pp. 37-91.

<sup>481</sup> Gabriel Marcel, *La Dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 120.

<sup>482</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II : Foi et réalité*, p. 117.

*qu'il ait jamais à proprement parler à les créer, et qu'il lui appartient non pas seulement d'affirmer dans l'abstrait, mais d'incarner dans sa conduite et dans ses œuvres*<sup>483</sup>.

La liberté est un mystère non un problème. En effet, notre liberté est nous-mêmes<sup>484</sup>. Le sens de la liberté se déploie dans le registre de la spiritualité et de l'éthique. Les difficultés accablent notre existence. Par conséquent, la mort reste parfois l'unique perspective. Car

*Chacun de nous peut avoir à certaines heures le sentiment que le monde est agencé de telle manière qu'il ne peut que fomenter en nous la tension du désespoir, ... C'est l'heure du pessimisme tragique... mais il peut aussi mener soit au suicide, soit à l'abdication d'être qui se définit en présence d'un monde scandaleux*<sup>485</sup>.

En bute à l'épreuve, l'homme fait l'expérience de la finitude de son être et découvre la nécessité de chercher le secours du côté d'autrui. Néanmoins les autres vivent aussi cette finitude. L'espérance entraîne l'homme à s'ouvrir à la transcendance absolue. La compréhension d'une telle affirmation découle de cette position de Marcel selon laquelle « c'est peut-être la réflexion sur l'espérance qui nous permet de saisir le plus directement ce que signifie le mot transcendance, car l'espérance est un élan, elle est un bond<sup>486</sup> ». Comme le lien entre la personne et la transcendance s'opère par l'engagement dans la fidélité et dans l'espérance, Marcel évoque le tragique. Sa philosophie existentielle met en exergue le drame humain. L'épreuve est porteuse d'être et la douleur qui s'ensuit affaiblit la liberté personnelle. Il faut se tourner vers le Toi absolu, la source de l'être. Parce que l'invérifiable absolu est le véritable et unique recours de l'homme face à la crise existentielle. Ainsi, si on désespère dans l'épreuve, il y a lieu de s'éloigner de la source de l'être, et du lien avec les autres. Mais toutefois, l'espérance peut se transformer en recours à l'être qui est l'amour. Seule le Toi absolu justifie cette espérance absolue.

L'espérance marcellienne porte sur l'amour. Le Toi absolu est le lien vivant qui maintient l'unité en moi avec moi-même, entre les uns et les autres, et entre nous et l'invérifiable absolu dans la communion ontologique. Nous pouvons dire une « pour nous » ouvert à l'infini. Donc l'espérance est liée à celle d'autrui et se prolonge au Toi absolu. Avant d'aborder cette pensée marcellienne de l'espérance, la finitude de la condition humaine nous rappelle notre existence concrète.

<sup>483</sup> Gabriel Marcel, *Le Déclin de la sagesse*, Paris, Plon, 1954, pp. 99-100.

<sup>484</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, p. 78.

<sup>485</sup> Gabriel Marcel, *Présence et Immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 181.

<sup>486</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 98.

### 6.1.2. La condition humaine éprouvée

La vie est au cœur d'un certain enjeu. Mon existence est mise à l'épreuve : « *Cet enjeu, il me plaît de le désigner sous le nom d'âme. Il est l'essence de l'âme ainsi conçue de pouvoir être sauvée ou perdue, précisément en tant qu'elle est un enjeu*<sup>487</sup> ». En tant qu'existentialiste, Gabriel Marcel est touché par le problème de la destinée humaine. L'existence humaine, marquée par des aspects concrets et tragiques, s'articule autour de deux interrogations : premièrement, je suis au monde. Situer dans l'univers et dans l'histoire, l'homme se sent limiter. Comment accepter cette destinée individuelle pour l'utiliser à devenir une personne ? Deuxièmement, l'homme éprouve de la joie en s'attachant à d'autres êtres. À la mort, cette tendresse s'en va. Comment transcender la mort par une espérance et une fidélité absolues ?

Ces questions qui embrassent la totalité concrète de l'existence humaine pour s'affirmer dans sa liberté et sa réflexion. Marcel préconise une réponse qui reconnaisse le Dieu vivant comme créateur, et la présence du mort-aimé comme Toi absolu. Cette solution reflète la réalité existentielle de l'homme parce qu'elle repose sur un engagement personnel, un acte de foi. Le mystère de ma naissance soulève plusieurs interrogations auxquelles je n'ai pas toujours de réponse. Par exemple, pourquoi suis-je au monde ? Est-ce que je suis affecté par mon insertion dans la matière et dans l'histoire ? Comment accepter ma situation dans le monde et les limitations qui en résultent ? La reconnaissance de ma destinée humaine m'impose une responsabilité concrète par le discernement. Un choix s'impose à ma liberté. Pour opérer ce choix, je fais appel à une lumière qui n'est autre que l'Absolu transcendant : le Créateur.

Mon acte de foi devient :

*la réponse à l'appel du Dieu qui m'a voulu, et la configuration de ma destinée individuelle se présente à moi sous son véritable jour, comme une vocation divine. C'est pourquoi j'accepte humblement mais librement ma situation particulière limitée. N'est-ce pas en épousant aussi fidèlement que possible l'intention créatrice que j'incarne dans ma vie concrète la valeur personnelle et originale qui confère à mon existence individuelle une justification et une consécration effective en lui apposant son sceau ?*<sup>488</sup>

Marcel fait l'expérience de l'épreuve matinale de l'exil. Il assimile l'exil à la stérilité dont est frappé l'artiste. Que signifie être exilé pour Marcel ? Être exilé veut dire être exclu de ce à quoi on aspire pour un temps indéterminé. Quand l'homme ne peut plus satisfaire ses

<sup>487</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 130.

<sup>488</sup> Etienne Gilson, *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1974, p. 60.



aspirations profondes, il a le sentiment d'un exilé. Il vit même une certaine privation de liberté. Cette expérience de captivité se présente comme la brisure d'une intégrité. L'homme éprouve un manque impliqué dans l'expérience de l'exil et de la captivité. Il capitule et plonge dans le désespoir. Pour le cas d'un malade, il conclut avec un air pessimiste « je ne peux guérir ». Par conséquent, il renonce à l'idée qu'il y a la « *place pour le changement dans le réel*<sup>489</sup> ».

Face à cette impatience devant la réalité éprouvante, il faut cultiver la nécessité de la patience dans la perspective ouverte par l'espérance authentique. Le mouvement de l'espérance enveloppe l'expérience de la captivité pour aspirer à la lumière d'une délivrance qui adviendra. L'espérance authentique se nourrit de l'ouverture à l'évènement et à la rencontre. Plus clairement, il faut regarder la réalité en face pour la dominer et avancer. Néanmoins cette question persiste toujours : « *Peut-on espérer alors que les raisons d'espérer sont insuffisantes ou font même complètement défaut ?*<sup>490</sup> »

Deux types d'espérance existent : celui qui se rapproche de l'optimisme du « moi je » gorgé de prétentions rationnelles, et celui qui est ancré plus profondément en nous. Celui-ci est relation du moi à l'infini. Aussi, il lit dans le visage de l'autre la promesse d'une espérance accomplie. En clair, on ne peut être sans désirer ; car, désirer signifie espérer. Et espérer nous amène à espérer en l'autre. Cet autre est l'invérifiable absolu qui nous conduit à la source de l'espérance authentique, la transcendance divine. Le tragique, caractéristique de la condition humaine, évoque bien la transcendance.

### **6.1.3. Le tragique devient la transcendance**

Une expérience dégradée sous-tend notre analyse du lien entre tragique et transcendance. Supposons que je sois dans l'attente de la venue d'un ami chez moi pour partager un repas. À la même occasion, il va me tenir compagnie assez longtemps. Ce souhait est accompagné d'une croyance. Certes j'ai le désir de voir cet ami, mais ma crainte reste intacte. L'espérance s'aperçoit là où je suis engagé, où l'épreuve est forte. Par exemple le malade, l'esclave qui aspire à la liberté, l'adolescent en quête de l'amour ou l'artiste qui recherche l'inspiration, montrent une captivité qui entoure la présence. Cette étroitesse et cette aliénation suscitent une espérance face à la situation tragique dans laquelle l'être est plongé. Or l'homme veut toujours accéder à une certaine plénitude vécue qui peut être une plénitude du sentir ou même de la pensée proprement dite. Néanmoins face à cette captivité, l'âme

<sup>489</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 50.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 81.

aspire à cette lumière voilée, mystérieuse qu'est la Transcendance. Du tragique se dégage les lumières de la transcendance.

L'acte de la mort est le sommet où luit une espérance absolue. Il faut éviter de s'installer dans le tragique total où la mort envahit l'être. Ce non-être est « *celui d'un être qui n'attend rien ni de lui-même, ni des autres, ni de la vie*<sup>491</sup>. » Face à ce pessimisme fataliste, il faut opposer une espérance réaliste parce qu'

*il y a dans l'être au-delà de tout ce qui est donné, de tout ce qui peut fournir la matière d'un inventaire ou servir de base à une supputation quelconque, un principe mystérieux qui est de connivence avec moi, qui ne peut pas ne pas vouloir aussi ce que je veux, du moins si ce que je veux mérite effectivement d'être voulu et est en fait voulu par tout moi-même*<sup>492</sup>.

En épousant cette espérance, il y a un refus de se résigner, de se laisser dominer par l'épreuve qui transparaît. L'espérance dépasse la mort tout en niant le caractère ultime qu'elle veut envelopper l'homme. La porte ouverte à « une promotion inouïe » reflète une réelle « *transfiguration*<sup>493</sup> » qui s'illustre dans l'amour de l'autre<sup>494</sup>.

Lorsque je suis engagé dans une véritable épreuve, il s'opère un lien du tragique au transcendant. Pensons aux malades, aux exilés, aux victimes d'atrocités, ceux qui vivent à l'étroit. Ils sont aliénés ou vivent dans les ténèbres ; ils veulent « *accéder à une certaine plénitude vécue qui peut être une plénitude de sentir ou même de la pensée proprement dite*<sup>495</sup> ». Pour sortir de ces ténèbres, il faut une délivrance pour atteindre le salut. L'espérance véritable est liée à l'épreuve et la dépasse comme un appel de détresse qui répond à la question de l'être.

La mise en relation avec le désespoir suscite la pleine compréhension de l'espérance. Marcel reconnaît que le désespoir résulte de la contradiction du moi sur lui-même ; tandis que l'espérance naît de la dilation de la vie en son intériorité. L'espérance se déploie là où la vie présente des lésions réelles<sup>496</sup>. S'il n'y a point de mort, l'espérance apparaît à l'état larvé<sup>497</sup>. L'espérance transcende la mort tout en niant le caractère ultime de celle-ci. Elle annonce ma libération<sup>498</sup>, comme « *une promotion inouïe, une transfiguration*<sup>499</sup> ». L'espérance s'assimile

<sup>491</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II : Foi et réalité*, p. 159.

<sup>492</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, p. 175.

<sup>493</sup> Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 279.

<sup>494</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 137.

<sup>495</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 39.

<sup>496</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 93.

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>498</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, pp. 85-86.

<sup>499</sup> *Idem.*

aussi à l'âme. L'espérance et l'âme se confondent même : « *l'âme n'est que par l'espérance ; l'espérance est peut-être l'étoffe même dont notre âme est faite*<sup>500</sup> ». Marcel fait une remarque pertinente lorsqu'il rappelle qu'une philosophie qui écarte le tragique manque de « tremplin » vers la transcendance. La possibilité de modifier notre situation pour la rendre stable s'appuie sur la foi ; La réflexion de Marcel révèle que « *Dans la mesure où la croyance en Dieu est réelle, elle est une manière d'être, une modification ontologique.* »<sup>501</sup>

Nous basculons du veau d'or vers l'assurance prophétique. Certes l'être aimé est voué lui aussi à la destruction. Mais cette destruction ne peut altérer ce par quoi cet être est véritablement un être : l'amour. Marcel renchérit lorsqu'il dit que

*l'assurance prophétique...pourrait se formuler assez exactement comme suit : quels que soient les changements survenus dans ce que j'ai sous les yeux, toi et moi nous resterons ensemble ; l'événement qui est survenu, et qui est de l'ordre de l'accident, ne peut rendre caduque la promesse d'éternité incluse dans notre amour*<sup>502</sup>.

Cette résonance prophétique ouvre une mémoire du futur. Par la formule « Je peux donc je peux », Marcel prône le vouloir authentique<sup>503</sup>. Il est donc plus proche du prophétisme que du stoïcisme. La prophétie<sup>504</sup> se comprend comme la structure même du vouloir. Il faut vouloir sans voir, c'est-à-dire sans tomber dans l'illusion. Mais surtout, l'espérance est transcendance parce que ce vouloir se réalise grâce au secours d'un autre. Et cet autre n'est rien d'autre que le recours absolu : le Toi absolu, source de cette espérance authentique. « Marcel, par une dialectique ascendante, discerne au cœur de l'espérance et de la fidélité authentiques envers le mort aimé, ce recours à la transcendance du Toi absolu », reconnaît Etienne Gilson<sup>505</sup>. Comment la mort de l'être aimé me révèle le visage du Toi absolu et garantit nos affections pour l'immortalité.

#### **6.1.4. La mort : socle de l'existence concrète, révélée par la transcendance**

Selon Heidegger, la mort est inscrite dans notre existence. Par ailleurs elle constitue la modalité fondamentale de l'être vivant<sup>506</sup>. L'existence porte en elle-même la mort. La mort est si fondamentale à l'existence qu'elle ne se comprend pas sans elle. L'expression latine *a*

<sup>500</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 100.

<sup>501</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 153.

<sup>502</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II : Foi et réalité*, p. 155.

<sup>503</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 55.

<sup>504</sup> Vast-Amour Dingui Adjobi, *L'espérance comme expérience ontologique chez Gabriel Marcel*, Thèse de Doctorat, Université de Rennes 1, 2017, pp. 229-230. Simone Plourde, *La métaphysique de l'espérance chez Gabriel Marcel*, thèse de doctorat en philosophie, Université Laval, 1972, 515 p.

<sup>505</sup> *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, p. 72.

<sup>506</sup> Ladislaus Boros, *The Moment of Truth, Mysterium mortis*, Burns and Oates, London, 1967, p. 8.

*perfectio debita*<sup>507</sup> traduit bien ce lien. Certes la mort est propre à l'être, néanmoins il ne la possède pas totalement. L'homme est voué à la mort tant qu'il vit. Cette conclusion épouse la pensée de Saint Augustin<sup>508</sup> et ne s'écarte pas de celle de Sartre qui voit à un nouveau-né tout signe de la mort. Saint Augustin vient donc compléter la pensée de Heidegger en disant que « *if each one of us begins to die – that is, to be in death- from the moment when death – that is, the ebb of life- began to work in him, then we must say we are in death from the moment we began to in this body*<sup>509</sup> ». Parce que très présente dans l'existence concrète, la mort semble passée inaperçue. Raison pour laquelle nous ne sommes pas conscients et même explicites sur la mort comme partie intégrante de notre existence.

La mort est non réflexive, une primitive donnée métaphysique qui précède l'expérience immédiate. En effet, l'expérience humaine vit ce qui est présent et non ce qui adviendra, non formulé ou non reconnu, selon Maurice Blondel<sup>510</sup>. Face à la mort, nous faisons l'expérience des questions ultimes sur l'existence. Saint Augustin nous en donne suite à la mort d'un ami :

*in the years when I first began teaching in my native town, I found, thanks to our common interest in learning, a true friend of the same age as myself and, like me, in the full vigour of youth. He had grown up with me from childhood; we had both gone to the same school, and paled the same games. This friendship was very close indeed, ripened in the warmth of like mutual affection.” One day, however, death carried off this friend, and the emptiness left by his loss, opened up for Augustine the road to philosophy. “My heart grew dark for grief and pain, and everything I saw turned into an image of death. Even my native town became a torment, my parents’ house an unbearable agony. Everywhere my eyes sought him out, nowhere did they find him, and all things seemed hateful to me, for they were not my friend. I became for myself a great riddle*<sup>511</sup>.

<sup>507</sup> L'avènement qui lui est propre.

<sup>508</sup> Sermo 97, 3 ; 3 (Pl 38, 590)

<sup>509</sup> Ladislaus Boros, *op. cit.*, pp. 9-10. Traduction : « si chacun de nous commence à mourir – c'est-à-dire dans la mort- à partir du moment où la mort – c'est-à-dire le reflux de la vie – a commencé à travailler en lui, alors nous devons dire que nous sommes dans la mort à partir du moment où nous avons commencé dans ce corps ».

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 14. Traduction : « Dans les années où j'ai commencé à enseigner dans ma ville natale, j'ai trouvé, grâce à notre intérêt commun pour l'apprentissage, un véritable ami du même âge que moi et, comme moi, dans toute la vigueur de la jeunesse. Il avait grandi avec moi depuis l'enfance ; nous étions tous les deux allés à la même école, et pâlis les mêmes jeux. Cette amitié était en effet très proche, mûrie dans la chaleur d'une affection mutuelle similaire. » Un jour, cependant, la mort emporta cet ami, et le vide laissé par sa perte, ouvrirent à Augustin la voie de la philosophie. « Mon cœur s'est assombri par le chagrin et la douleur, et tout ce que j'ai vu s'est transformé en une image de mort. Même ma ville natale est devenue un tourment, la maison de mes parents une agonie insupportable. Partout où mes yeux le cherchaient, ils ne le trouvaient nulle part, et tout me paraissait détestable, car ils n'étaient pas mon ami. Je suis devenu pour moi une grande énigme ».

Pascal traduit ce moment par une expérience mystique où la solitude, le combat solidaire et la violence envahissent l'être vivant. Il faut une certaine maturité philosophique définie dans la dialectique socratique : l'émerveillement.

Face à la disparition du lui, je suis indifférent, même si je suis habité par des questions insolubles. Mais la disparition du toi reste un mystère angoissant. Cette épreuve remet en question notre amour. Il faut considérer la mort véritable au-delà de la disparition matérielle pour relever la rupture des liens tissés entre cet être et le nombre de ses relations. Ainsi les deux libertés se saisissent comme présence, nous devenons des toi au lieu d'être des lui. Cette expérience de la rencontre dégage une pureté spirituelle dans l'épreuve et surtout à la mort de l'être aimé.

Je découvre l'être aimé, non pas comme un corps, ou une âme, mais comme un être incarné. L'épreuve redoutable qui supprime toute communication sensible entre l'être aimé et moi reste la mort. Ayant accordé le crédit à cet ami, sa mort marque la mienne. Je ne suis plus spectateur, je participe même à ce mystère. Je suis engagé dans cette destinée. Etienne Gilson le résume comme

*Tout ce qui atteint l'être aimé m'atteint également, ou plutôt atteint notre amour ; c'est elle qui est mise en question par l'épreuve ; c'est elle qui, en péril de mort, m'adresse un appel au secours. Cette existence me dépasse et pourtant elle dépend de ma libre adhésion. Que répondrai-je à l'injonction du nous ?<sup>512</sup>*

Par l'amour, je m'engage à donner à l'autre ce qui lui manque. Face à l'appel à la charité du mort, se dresse la fidélité héroïque du vivant. Certes la possibilité d'une trahison existe parce que nous sommes des êtres finis. Mais cette union revêt des marques et des souvenirs qui nous dépassent. Elle revêt un caractère absolu parce qu'elle s'est contractée devant une Personne absolue. Face à la trahison de l'autre, je demeure fidèle car je me suis lié devant le Toi absolu<sup>513</sup>. Nous voyons dans le Toi absolu la source de toute fidélité absolue envers la créature. Les relations entre l'appel créateur de Dieu et la création réciproque de l'amant et de l'aimé trouvent un écho dans la transcendance. Le vouloir divin souhaite que l'accomplissement spirituel de cet amour s'achève l'un par l'autre. Invoquons la médiation divine pour garder ce lien avec l'être aimé pour qui je prie. Ainsi, je confie « notre amour à celui qui, l'ayant voulu, ne peut manquer de l'encourager et de le protéger<sup>514</sup>. » La communion ainsi atteinte s'accomplit dans le Toi absolu, un recours qui est l'amour lui

<sup>512</sup> Etienne Gilson, *Existentialisme chrétien...*, p. 89.

<sup>513</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 139.

<sup>514</sup> Etienne Gilson, *Être et avoir*, p. 98.

aussi<sup>515</sup>. L'autre visage de l'espérance est la fidélité créatrice où l'immanence passe par l'union à soi, aux autres pour enfin s'élever à la communion à Dieu.

## 6.2. FIDÉLITÉ ET CRÉATION

Être fidèle, c'est maintenir inchangée la décision du passé, refuser de les remettre en question pour s'y tenir une fois pour toutes. Gabriel Marcel pense que cette constance est valable sans pour autant traduire la véritable fidélité. Il introduit donc l'idée suivant laquelle la fidélité véritable est créatrice. Deux textes essentiels traitent de ce thème : « La fidélité créatrice » tirée d'Essai de philosophie concrète<sup>516</sup> et la Conférence de 1942 sur « Obéissance et fidélité » tirée d'*Homo Viator*<sup>517</sup>. Les questions soulevées sont : « à quoi ou, plus exactement, à qui puis-je être fidèle ? » Est-on fidèle à soi-même ou à autrui ? Un lien interne unit fidélité à soi-même et fidélité à autrui. Cette fidélité créatrice se réalise dans la promesse dite par Dieu : fidélité comme union à Dieu.

Dans son développement philosophique, Marcel pose deux préoccupations dont la première est « l'exigence de l'être » et la seconde « la hantise des êtres, saisis dans leur singularité et en même temps atteints dans les mystérieux rapports qui les lient<sup>518</sup> ». Sous l'influence de sa formation idéaliste qu'il s'oppose d'ailleurs, il s'oriente explicitement vers la reconnaissance et de l'individu et du transcendant. L'être au plus général et ne se repliant pas sur soi, s'incarne en une personne concrète capable de vivre la communion avec les autres. Marcel trouve les mots pour expliquer cette fidélité en disant « *De l'être comme lieu de fidélité. D'où vient que cette formule qui a jailli en moi à un moment donné du temps, présente pour moi la fécondité inépuisable de certaines idées musicales ? Accès à l'ontologie*<sup>519</sup> ».

L'être est le lieu métaphysique où naît, grandit et s'achève la fidélité. L'être est celui qui tient ses promesses et celui envers qui il engage sa foi. L'être est aussi le lieu qui unit le fidèle et celui auquel il se voue. Cette expérience permet à Marcel de dégager les trois composantes dans la fidélité, propres à l'être :

- 1) la constance qui implique dans l'être l'attachement à soi et l'union à soi ;

<sup>515</sup> Gabriel Marcel, *Ibid.*, p. 115.

<sup>516</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 220-259.

<sup>517</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, pp. 173-185.

<sup>518</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, p. 193.

<sup>519</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 55-56.

- 2) la présence ou influx d'autrui, c'est-à-dire l'union à l'autre et l'ouverture à l'autre et l'ouverture à la communion véritable<sup>520</sup> ;
- 3) la référence à l'absolu dans l'union à Dieu, la foi donne son vrai sens à la fidélité.

Dans l'économie de la pensée de Marcel<sup>521</sup>, l'analyse de la fidélité dégage l'originalité de sa méthode. Selon Nietzsche, l'homme est le seul être capable de faire des promesses. Marcel propose une histoire selon laquelle « *J'ai promis l'autre jour à C... que je retournerais le voir dans la clinique où il agonise depuis plusieurs semaines*<sup>522</sup> ». Même si cet engagement est légitime, puis-je le souscrire et y rester fidèle ? Quel sens métaphysique donner à cette fidélité ? Elle évolue donc en trois étapes : union à soi, union aux autres et la communion à Dieu.

### 6.2.1. La fidélité comme union à Soi

Le refus de s'engager ne nous protège-t-il pas de la trahison ? Car cette fidélité dépend de ma sincérité. Parce que, soit je me mens à moi-même en décrétant l'invariabilité d'un sentir malmené par mes caprices ; soit je mens à autrui en évitant de poser les actes correspondants à mes dispositions intérieures au moment où je les accomplirai. En promettant au malade,

*mon être n'était qu'élan irrésistible vers lui, désir éperdu de l'aider, de lui montrer que j'étais avec lui ; que sa souffrance était mienne. Je dois reconnaître que cet élan n'existe plus, il n'est plus en mon pouvoir de l'imiter par un sacrifice dont quelque chose en moi se refuse à être dupe*<sup>523</sup>.

Certes je m'engage. Mais sur la base d'une disposition changeante soit de mon côté, soit du côté de celui auquel j'ai juré fidélité. Face à ces changements, suis-je obligé d'en tenir compte ? Reconnaissons-le, tout changement expose aux aléas des sentiments et des actes. Peut-être faut-il vivre dans l'instant qui passe, pour corroborer l'éthique de la sincérité pure<sup>524</sup>.

Les promesses prématurées entraînent avec elles le souvenir de toutes les déceptions, de toutes les rancunes contre soi et contre autrui. En dénonçant le sophisme qui sous-tend la doctrine de Gide<sup>525</sup>, Marcel récuse cette démission facile. Au nom de la fidélité,

<sup>520</sup> Pierre Colin, *Gabriel Marcel, philosophe de l'espérance*, Paris, Cerf, Coll. « La nuit surveillée », 2009, pp. 49-50.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 137 et *Du Refus à l'Invocation*, p. 194.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 63 et *Du Refus à l'invocation*, pp. 207, 209.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 288.

l'instantanéisme condamne l'engagement. Lorsqu'on contracte un vœu, on se renie, on se trahit. Pour GIDE, ce n'est pas mon être, mais mon devenir qui est engagé. En effet, ce que je suis maintenant ne saurait compromettre les possibilités qui s'ouvrent pour moi demain<sup>526</sup>. C'est à moi de choisir : faut-il être fidèle à mon être ou à mon devenir ?

Marcel critique « la fidélité au devenir ». C'est un abus de langage et un paralogisme. Comment ? Le mot fidélité change de sens. Face à cet inconnu, je dois me garder disponible. Donc je donne mon acquiescement indolent, comme un gracieux abandon, à cet inconnu « *dont le prestige tient tout entier au fait qu'il n'existe point encore* »<sup>527</sup> » Or la fidélité à l'être futur implique une vérité transcendante au devenir et susceptible de le fonder. L'instantanéisme se révèle contradictoire et insuffisante. Je ne peux pas me prêter sans résistance aux variations de mes dispositions momentanées. Sinon je vivrai au comptant : une vie moins la réalité où personne ne pourrait plus se reposer sur personne<sup>528</sup>. Marcel choisit donc la fidélité à un être, distinct de moi-même<sup>529</sup>. Pour cela, il donne la clé de lecture de la sincérité pure par deux postulats.

Premièrement, la fidélité au devenir m'identifie, à cet instant, à moi-même, la vie se déroule comme une représentation de toute cinématographie avec le déroulement des photos toutes indépendantes. Deuxièmement, face à ce film, mon attitude est sans efficacité. Mon état futur arrive de façon extérieure à moi. Et je ne puis ni l'influencer, ni encore moins le créer. Ces postulats rejettent des données liées à l'expérience intime. Par exemple, dans la vie d'un vivant, on pratique des coupes instantanées. Or nous savons que la personnalité est à la fois complexe et unie profondément. Donc la personne va au-delà de ses états pelliculaires vers l'infini. En outre, lorsque je m'interdis de revenir sur un engagement pris, cette non-remise en question obstrue les différentes possibilités et ne permet pas d'inventer un *modus vivendi*. Puisque je dois collaborer activement à ce que je serai<sup>530</sup>.

Des deux : « sincère ou fidèle », Marcel trouve une voie particulière. Ainsi, il affirme d'une part la permanence supratemporelle du sujet engagé et d'autre part, il assume le pouvoir créateur dans l'exécution du moi lui-même. Il y a promesse « *que pour un être qui ne se confond pas avec sa situation du moment et qui reconnaît cette différence entre soi et sa*

---

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>528</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, p. 209.

<sup>529</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 74.

<sup>530</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, pp. 209-211.



*situation, qui se pose par conséquent comme en quelque façon transcendant à son devenir, qui répond de soi*<sup>531</sup> ».

Comment triompher du temps ? La fidélité, prise dans son sens métaphysique, nous permet d'échapper au pur devenir et nous introduit dans l'être. N'est-elle donc pas union à soi par-delà l'instabilité du sensible, l'engagement et la fidélité ? La promesse suscite en moi une hiérarchie intérieure entre une vie pleine d'imprévus et un principe souverain qui le maintienne sous son joug<sup>532</sup>.

Contre l'instantanéisme, Marcel récuse toute fidélité prise comme « le maintien pur et simple d'un état des choses existant, comme une simple sauvegarde<sup>533</sup> », ni un bloc statique et immuable. L'être est union vivante au-delà de la multiplicité de son devenir et l'unité de son être. Il prône une fidélité authentique, libre, inventive et créatrice. Mon être authentique transcende l'actualité et le flux temporel pour être l'être que moi-même je crée librement.

L'autocréation de mon être n'épouse pas les contours de la reproduction d'essence prédestinée. Sous le prisme de Marcel, l'existence précède l'essence en la modelant librement. Cette fidélité est créatrice. Pour dominer le cours du temps, l'homme s'engage et répond à cet engagement. En créant son être réel, il se projette dans l'éternité.

*In fine*, l'acte créateur est l'engagement (attestation, témoignage). Inversement, lorsque la fidélité maintient l'engagement, elle participe de son dynamisme créateur. La fidélité s'appuie sur un « *permanent ontologique qui dure et para rapport auquel nous durons, un permanent qui implique ou exige une histoire*<sup>534</sup> ». Cette fidélité doit sortir de la routine pour épouser les méandres de la rénovation. Pour un musicien ou un peintre, la fidélité devient la réponse à un appel intérieur. Loin de se figer sur son œuvre, il doit, par sa vocation, s'engager pour créer du neuf<sup>535</sup>.

La seconde étape de cette fidélité créatrice est l'union aux autres.

### 6.2.2. L'union aux autres

Au-delà des apparences et des *a priori*, la fidélité n'est jamais fidélité à soi seul. L'être a une prise sur nous<sup>536</sup>. Pour marquer mieux cette relation à l'autre que moi, Marcel insiste sur le concept témoignage. La reconnaissance de cette présence résulte de l'engagement créateur de l'être. Cette présence est plus que le fait d'être là, à la manière d'un objet. « *La présence,*

<sup>531</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 57-58.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>533</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 124.

<sup>534</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 173 et *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 286.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>536</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

*c'est le rapport objectivement indéfinissable par lequel mon ami me donne à sentir qu'il est avec moi*<sup>537</sup> ». La présence de l'autre, dans notre intimité réelle, crée un co-esse authentique. Le rapport entre lui et moi déborde la conscience pure. La présence, dès qu'elle est effective, me transforme et m'incite à créer. Pour expliquer mieux ce rapport, le concept influx justifie cet apport intérieur de l'autre qui dépasse ma topographie égocentrique. Me sentant étouffer dans ma coquille, l'autre me permet de vivre une communion, source de vie où surgit un être neuf que je crée en le reconnaissant<sup>538</sup>.

Par-delà le médiocre conformisme de la conscience pure, c'est à la personne d'autrui qui s'expérimente dans la fidélité. Comment se présente la rencontre entre deux personnes ? Notons qu'il nous faut quitter le cadre du lui pour le toi. Par l'amitié ou l'amour, le moi et le toi s'unissent. Cet engagement aboutit au serment que les époux comme les amis se promettent fidélité. Un nouveau rapport se crée entre eux : ce nous les transforme au plus profond d'eux. Par exemple, « *pour une métaphysique de la liberté et de la fidélité, le lien conjugal (avec échange de vœux) possède une réalité proprement substantielle, comme ce que nous appelons l'union de l'âme et du corps*<sup>539</sup> ».

Ce rapport reste inextinguible. Même les réactions de surface ne peuvent briser cette amitié. Cette fidélité s'exprime encore quand

*Je m'engage envers toi à ne pas t'abandonner, engagement d'autant plus sacré à nos yeux que je le souscris plus librement, et que tu disposerais moins de recours contre moi si je venais à l'enfreindre. Je sais d'ailleurs que, par le fait que je me serai de la sorte liée, le moyen me sera sans doute donné de garder ma foi ; ce serment, bien qu'à l'origine et dans son essence il soit mon acte, parce qu'il est mon acte, devient la digue la plus résistante à tout ce qui en moi tend au relâchement et à la dissolution*<sup>540</sup>.

Étant faible, et en face d'un autre, mon serment se transforme en prière. L'être reste fidèle par-delà le devenir. Donc l'être est présence. L'autre est présence. Et « *Une présence est une réalité, un certain influx*<sup>541</sup> ». La fidélité devient créatrice parce qu'elle prolonge la présence, rend infini son action en renouvelant son bienfait. « *Une sorte d'échange mystérieux s'installe entre l'acte libre et le don par lequel il lui est répondu*<sup>542</sup> ».

La fidélité brille lorsqu'elle triomphe de cette absence qu'est la mort. L'épreuve de la présence de la personne disparue se dégrade en une effigie métaphysiquement inférieure à un

<sup>537</sup> Etienne Gilson, *op. cit.*, p. 223.

<sup>538</sup> Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, pp. 289-294 et *Être et Avoir*, p. 211.

<sup>539</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 134.

<sup>540</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 183.

<sup>541</sup> Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 290.

<sup>542</sup> *Ibid.*, pp. 290-291.

objet. Parfois cette présence me surpasse. Marcel comprend le culte des morts comme le refus de trahir celui qui est parti en le niant ou en le dédiant aux apparences. Si on tente d'anéantir les autres par la pensée, on les renie. Or nous sommes essentiellement des êtres de relations. Donc « renier absolument », c'est détruire l'être. L'être de Marcel se décline en participation du je et du tu. Le moi n'est pas « une réalité isolable ». Le moi s'affirme comme personne dans l'existence des autres. Le surgissement de l'être-relation dévoile ma personnalité et celle d'autrui.

Passant outre le postulat idéaliste de la priorité du moi, Marcel pense que le primat du cogito trouve son plein épanouissement dans la relation à autrui. Certes la présence à soi n'est pas évidente. Elle passe par la présence aux autres. L'amour d'autrui me révèle à moi-même ce qui n'est révélé qu'en aimant. Ainsi, « *Je suis sans doute moins immédiatement présent à moi-même que ne l'est celui auquel j'ai donné ma foi*<sup>543</sup> ». La fidélité concerne l'autre. Elle ne nous révèle pas un moi isolé. Au contraire, nous sommes au cœur du nous où se développe une vivante relation. L'antériorité de l'autre permet au moi de créer une relation personnelle. Une communauté imposée m'accueille. Donc je suis engagé avant de m'engager par une libre communion. En clair, la puissance créatrice de la fidélité est proportionnelle à la valeur ontologique de ce qu'elle atteste<sup>544</sup>. Marcel la compare à « la mystérieuse relation entre la grâce et la foi<sup>545</sup> ».

En apparence, la relation sujet-objet dégage un rapport à deux termes. Mais selon Royce, cette relation est une réalité triadique. Marcel explique que « *l'objet a pour caractéristique d'être cela de quoi je m'entretiens avec un interlocuteur réel ou idéal : il est un tiers par rapport à un certain discours que je poursuis avec X...*<sup>546</sup> ». Par exemple X, l'interlocuteur est un toi ; tandis que ce dont je parle est un objet ; quand il s'agit d'une personne, il devient un lui.

Les trois termes du rapport sont : Moi, Toi et Lui. L'amour parle en toi et le jugement en toi reste dans le cadre du lui. En se situant entre la sphère du jugement et la sphère de l'amour, le passage du lui au toi constitue une des étapes cruciales de l'existence. Deux cas pour analyser ce passage du lui au toi. Premièrement, je reçois une lettre de Georges. Il vient d'être malade, il a recouvré la santé, il se déplace pour un voyage. Je suis renseigné, mais j'ai l'émotion en moi. Je traite Georges comme une fiche que je fais passer de case en case.

<sup>543</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 182.

<sup>544</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 139, 174.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>546</sup> Gabriel Marcel, *Le Journal Métaphysique*, p. 316.

Georges reste un lui pour moi. Je ne m'apparais à moi-même que comme un « savoir », un ensemble de notions associées les unes aux autres.

Deuxièmement, je reçois la lettre de Paulin. Je reçois une secousse forte : « Mon pauvre vieux, je suis perdu. » Je suis transformé immédiatement. Pour traduire le rapport d'être à être, le mot nous établit entre Paulin et moi-même, la compassion, la commisération. Paulin est un toi pour moi. En compatissant, je me révèle à moi. Donc l'émotion me dévoile l'inconnu de mon être. Car il fait ma valeur et je ne saurais le traiter comme lui. Marcel montre là la valeur ontologique de l'émotion<sup>547</sup>. L'émotion crée une participation du moi. Je quitte la sphère du classement d'un fichier pour rentrer en scène. Je fais l'expérience d'une communauté, le passage du lui au nous.

Je crée comme personne, comme moi qu'en affirmant d'autres toi, des personnes. En clair le toi par qui je suis moi doit être une valeur absolue en soi. Lorsqu'un être est toi pour moi, je ne dois jamais le confondre avec sa tâche. Parce que je n'ai pas le pouvoir de justifier l'existence des autres<sup>548</sup>. L'amour crée l'autre. Dès qu'il réfléchit sur lui-même, « *il cesse d'être amour, il cesse d'être l'approximation la plus haute de l'être*<sup>549</sup> ». Créer surpasse le plan de l'objectivation pour s'installer dans la sphère de l'être.

L'amour ne saurait être ramené à une connaissance confuse qui s'évapore à la lumière de la réflexion. Là où l'amour crée le nous, la réflexion fléchit. Il faut dépasser les réductions objectives de la première réflexion pour permettre à la seconde réflexion de faire place à la liberté, à l'amour créateur de la personne du toi et moi. C'est la reconnaissance profonde de la valeur proprement ontologique de l'amour, créateur du nous. Penser le toi, c'est le convertir en un lui abstrait<sup>550</sup>. Par le même motif, il devient quasi impossible de penser l'amour. Si nous pensons l'amour comme essence, comme expression de ma nature, il se dévoile en vérité illusoire, objectif. Or objectiver l'amour, c'est le dégrader. Pour penser l'amour, il faut aimer. L'amour réel, c'est l'amour-aimé. En posant l'acte, le sujet se crée comme sujet. « *Je ne puis me penser comme préexistant à mon acte, je ne puis penser mon acte comme émanant d'une personnalité constituée dont il serait une expression en somme déterminée*<sup>551</sup> ». La personnalité est postérieure à l'acte. Car l'acte détermine la personnalité. Parce que l'amour crée l'amant en tant qu'amant.

---

<sup>547</sup> *Ibid.*, pp. 171-172.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>549</sup> Etienne Gilson, *op. cit.*, p. 242.

<sup>550</sup> Gabriel Marcel, *Le Journal Métaphysique*, p. 204.

<sup>551</sup> Etienne Gilson, *op. cit.*, p. 245.

Comme l'être est communion, la portée ontologique de l'amour est indubitable. Pour Marcel, la présence signifie « l'inter-perméabilité » créatrice, la communion positive. C'est dans la rencontre du nous que jaillit la communion du moi et du toi. Le fondement ontologique de la rencontre est la communion des esprits, la communion des saints. Cette phénoménologie et cette métaphysique de l'amitié et de l'amour, de la présence entre personnes humaines éclairent l'étude du rapport religieux de la foi<sup>552</sup>. Face à l'insuffisance des médiations objectives il faut substituer la doctrine du miracle comme propédeutique au surnaturel. Ainsi, on substitue le charme à la grâce, l'invocation à la prière, la rencontre à la conversion, la présence à la foi. La fidélité créatrice atteint sa plénitude dans la communion à Dieu.

### 6.2.3. La communion à Dieu

Quel est le « *parfait transcendant et inobjectivable de l'acte de la foi*<sup>553</sup> » ? C'est la grâce. Elle dépasse les conditions normales d'expérience que seul Dieu peut poser<sup>554</sup>. À la base de la prière, il y a toujours une volonté d'union et avec mes frères et avec Dieu<sup>555</sup>. Dieu est le recours absolu vers qui jaillit en moi l'appel lorsque j'éprouve la solitude. L'amour qui n'affirme pas la transcendance du Dieu aimé, son indépendance absolue par rapport à l'acte qui le pose, n'est qu'un jeu abstrait. Sans cet amour, la foi se focalise sur une croyance objective à une puissance élaborée, conçue physiquement. Marcel est clair sur ce point lorsqu'il déclare : « *Je cesse de croire en Dieu à partir du moment où je cesse d'aimer ; un Dieu imparfait ne peut être réel*<sup>556</sup> ».

Sur le Dieu véritable, un Toi absolu, il faut exclure toute pensée qui justifie, tout jugement qui le traitera comme un cela. Entre Dieu et moi, il y a un rapport dyadique. Les deux libertés se rencontrent. Pour corroborer cette thèse, Marcel, dans un essai de 1913 intitulé *Théorie de la participation* (interdit) déclarait que

*La liberté divine ne peut être affirmée ou nié que librement, par une liberté, mais celle-ci peut être à des puissances différentes : il y a une liberté qui se méconnaît et en se méconnaissant se nie, et nous avons dit déjà qu'elle est la racine du mal ; il y a une liberté qui s'affirme et se veut – et nous savons que cette liberté ne peut être que la foi en un Dieu qui la relie au monde. Il est donc en mon pouvoir d'être ou de ne pas être ; car je ne serai qu'en pensant et en voulant mon être, en ayant foi en lui – je ne pourrai penser mon être (puisque ni comme forme ni comme contenu empirique*

<sup>552</sup> Pierre Colin, *Gabriel Marcel, le philosophe de l'espérance*, pp. 52, 65, 68, 109-112.

<sup>553</sup> Gabriel Marcel, *Le Journal Métaphysique*, p. 60.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 232

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 58.

*je ne suis rien) qu'en affirmant que j'ai été voulu et créé, et avec moi. Bien loin donc, comme une philosophie superficielle tendrait à le faire croire, qu'il y ait contradiction à se penser comme libre et à se penser comme libre et à se penser en même temps comme voulu, à la rigueur aucune de ces deux affirmations n'est possible sans l'autre ; et ceci devient immédiatement clair, si l'on songe que nous ne pouvons être voulus que comme libres, que ce qui est voulu en nous ne peut être que la liberté<sup>557</sup>.*

Les relations singulières, transcendantes, analogues à celles développées dans l'arde de l'amour unissant deux créatures, existent entre Dieu et le croyant. Toutefois, penser Dieu, c'est penser que je ne suis seul pour lui. Il faut élargir la communion, car elle révèle le plus important aspect de l'être. La fidélité prend le sens d'un « *acte de transcendance avec contre-partie ontologique qui est la prise de Dieu sur moi*<sup>558</sup> ». Elle se traduit par l'engagement envers Dieu.

Passé l'union à soi et l'union aux autres, l'homme accède à l'être véritable par la position de la transcendance divine. Marcel nous place au sommet de sa pensée qui est « *l'idée cardinale de ma thèse, celle qui doit rester le centre absolu auquel toutes les autres se réfèrent*<sup>559</sup> ». Dans cette union à Dieu, l'engagement et la fidélité créent le lien qui m'unit à Dieu. Marcel relève les limites du spiritualisme bergsonien lorsqu'il affirme en 1929 que « *Comme je crois, à la lueur d'une expérience qui nous a renouvelé le monde pour moi, l'exigence centrale en nous est non de créer, mais d'être et de reconnaître avec une ferveur toujours plus lucide notre dépendance filiale envers celui qui seul est et par qui nous sommes...* »

La foi devient créatrice parce qu'elle fait corps avec les réalités auxquelles elle croit. Elle est mon être c'est-à-dire le fond de ce que je suis : mon union à Dieu. Je suis ce que je crois. Parce que ma croyance est moi<sup>560</sup>. On ne peut pas séparer l'être de sa relation interpersonnelle. Etienne Gilson nous aide à comprendre cette union à Dieu. Pour lui, «

*C'est, dès lors, le rapport à Dieu qui, au premier chef, constitue l'être. Car, s'il nous est toujours loisible d'objectiver les autres, Dieu n'est Dieu que dans la mesure où il reste le Toi absolu. Dès qu'on parle de Dieu, c'est-à-dire qu'on le transforme en lui, ce n'est plus de Dieu qu'on parle. Dieu, on ne l'atteint que dans le dialogue ou, plus exactement, dans l'invocation et la prière*<sup>561</sup>.

<sup>557</sup> Gabriel Marcel, *Théorie de la participation*, inédit, 1913.

<sup>558</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 76.

<sup>559</sup> Gabriel Marcel, *Le Journal Métaphysique*, p. 86.

<sup>560</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, pp. 220, 225.

<sup>561</sup> Etienne Gilson, *op. cit.*, p. 265.

L'union à Dieu englobe ma reconnaissance envers Dieu. Par conséquent, je suis disponible à son influx en me donnant à lui. Ainsi, l'être coïncide bien avec « *la mystérieuse relation entre la grâce et la foi*<sup>562</sup> ». Cette relation mystérieuse apparaît inébranlable et solide parce que la base de cette fidélité renvoie au recours absolu. La fidélité créatrice absolue tend à maintenir vivante la relation humano-divine. Comme toute fidélité aspire à l'inconditionnalité, la fidélité créatrice absolue enveloppe la personne absolue : Dieu.

Marcel place la fidélité créatrice au-dessus de toute religion. Elle « ne dépend aucunement de l'adhésion à une conception religieuse particulière ». Toutefois, le dogme chrétien est le plus en vue<sup>563</sup>. Par la reconnaissance du Christ, le Christianisme voit le jour. Ainsi, le témoignage fonde l'Église. Cette Église est une fidélité créatrice<sup>564</sup> à travers l'Évangile et l'Eucharistie qui constituent le socle de la « présence » de Dieu. L'union à Dieu s'appelle sainteté. Puisant dans la parenté être-relation, Marcel conclut que « *La réflexion sur la sainteté avec tous ses attributs concrets me semble présenter une valeur spéculative immense ; il ne faudrait pas me presser beaucoup pour me faire dire qu'elle est la véritable introduction à l'ontologie*<sup>565</sup> ». L'être, communion à soi, aux autres et à Dieu, s'engage totalement en présence de cette totalité même<sup>566</sup> qu'est Dieu. En osant aimer profondément, l'être ouvre les perspectives de l'espérance. L'espérance et l'amour s'articulent ensemble.

### 6.3. ESPÉRANCE ET AMOUR

Il se dégage une intimité entre fidélité et espérance. Le Recours absolu du « je crois » inclut automatiquement le crédit infini du « j'espère ». Si dans la fidélité, le lien entre le personnel et le transcendant était possible à travers l'engagement ; ici, il s'articule autour du tragique. La philosophie de l'existence se définit dans et par le drame. Au cœur de la fidélité, il y avait cette possibilité de la trahison sous toutes ses formes. Néanmoins cette fidélité authentique cherchera à transcender le mort. Pour comprendre cette fidélité, il nous faut partir de l'espérance. La réflexion portée sur l'espérance nous aide à savoir le sens complet du mot transcendance par son caractère d'élan et de bond<sup>567</sup>.

Si l'espérance trouve ses racines au niveau du « nous » dont le Toi absolu est le fondement suprême, l'amour permet à la fidélité de culminer dans le recours au transcendant, au Toi absolu. Apôtre de la philosophie de l'Amour, Marcel développe des thèmes tels que la

<sup>562</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 76.

<sup>563</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 126.

<sup>564</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 138.

<sup>565</sup> Gabriel Marcel, *Position et approches...*, pp. 295-296.

<sup>566</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 63.

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 115.

communion, la présence, et la participation. L'existence humaine pousse l'être à l'ouverture intentionnalité. Grâce à l'amour, cet être au monde passera de la communauté existentielle donnée à la communion ontologique reconnue et acceptée librement à travers un échange créateur et ouvert au transcendant.

L'approche du Transcendant par l'amour représente le sommet de la démarche de Marcel. Ainsi, il s'opère, au sein du Toi absolu, la jonction du Recours absolu rejoignant mon postulat du recours absolu, « Puis-je définir Dieu comme présence absolue ? » Dans cette partie, nous analysons l'espérance selon Marcel ; nous voyons comment cette espérance appelle au recours absolu ; ensuite nous parlons de l'espérance en Dieu ; et enfin, Marcel nous dévoile sa nouvelle approche de Dieu.

### **6.3.1. L'analyse de l'espérance**

Pour saisir ce lien étroit entre l'espérance et le tragique, il nous faut analyser phénoménologiquement l'espérance et les conditions de son éclosion. L'expérience du « j'espère » au sens premier se déploie dans une situation critique où je suis vitalement engagé. Ne serait-il pas le cas de l'épreuve ? Par exemple un malade, un exilé, un esclave ou l'adolescent en quête d'amour. Ici, la situation commune est de se trouver dans une ambiance où il faut compatir. Captif ou environné des ténèbres, on cherche comment il est possible « d'accéder à une certaine plénitude vécue qui peut être une plénitude du sentir ou même de la pensée proprement dite ». Cette étroitesse nous pousse à l'aliénation. Du coup, il nous faut viser la délivrance. Donc l'espérance véritable ne saurait se séparer de l'épreuve à laquelle elle répond comme un appel de la détresse pour constituer véritablement une réponse de l'être.

En général, l'existence humaine constitue une captivité. Au lieu de l'éviter, il s'agit de l'affronter. Car « moins la vie sera éprouvée comme captivité, moins l'âme sera susceptible de voir briller cette lumière voilée, mystérieuse, qui nous le sentons avant toute analyse, est au foyer même de l'espérance ».

Face à l'épreuve, la vie qui bascule vers l'espérance pour tenir, peut facilement sombrer dans le désespoir :

*Le désespoir se présente comme la conséquence ou la traduction immédiate d'un certain bilan : pour autant que je puis apprécier le réel, je n'y découvre rien qui résiste à un processus de dissolution qui se poursuit au fond des choses et que ma réflexion me permet de reconnaître et de repérer. À la racine du désespoir je crois*



*trouver cette affirmation : il n'y a rien dans la réalité qui me permette de lui ouvrir un crédit ; nulle garantie. C'est un constat d'insolvabilité absolue*<sup>568</sup>.

Plongé dans un monde confus d'espoirs déçus et d'espoirs satisfaits,

*chacun de nous peut avoir à certaines heures le sentiment que le monde est agencé de telle manière qu'il ne peut que fomenter en nous la tentation du désespoir, et à partir du moment où cette tentation s'est présentée, il semble véritablement que se lèvent de partout des incitations propres à la renforcer. C'est ce que j'ai voulu dire lorsque j'ai écrit autrefois que nous sommes cernés par le désespoir. Mais il ne faudrait pas répondre que ces heures sont celles de la lassitude ou du découragement : elles se présentent hélas parfois comme celles de la plus impitoyable lucidité. Dans les moments que j'évoque, il m'apparaît que j'ai brusquement rejeté ou déchiré le voile d'illusions encourageantes qui recouvrait pour moi la vie, et à la faveur duquel je m'efforçais de me ménager une existence supportable (...). C'est l'heure du pessimisme tragique. Bien sûr, il peut à la rigueur déboucher dans une philosophie de l'héroïsme, mais il peut aussi mener soit au suicide, soit à l'abdication d'un être qui se défait en présence d'un monde scandaleux*<sup>569</sup>.

Le spectacle de la mort est le lit de ce désespoir absolu. Mais ce qu'on oublie, c'est que la mort peut devenir le lieu par excellence de l'éveil d'une espérance absolue. Le monde où l'espérance est une illusion. La mort est l'épreuve limite, la situation limite à partir de laquelle se développe un désespoir absolu. Cet enlisement est « celui d'un être qui n'attend rien ni de lui-même, ni des autres, ni de la vie<sup>570</sup> ». Le temps engloutit l'être et l'avenir se vide de sa substance.

En refusant de se défaire, de se laisser aller face à l'épreuve, « l'expérience se présente comme une percée à travers le temps ». Elle corrobore qu'

*il y a dans l'être au-delà de tout ce qui est donné, de tout ce qui peut fournir la matière d'un inventaire ou servir de base à une supputation quelconque, un principe mystérieux qui est de connivence avec moi, qui ne peut pas ne pas vouloir aussi ce que je veux, du moins si ce que je veux mérite effectivement d'être voulu et en fait voulu par tout moi-même*<sup>571</sup>.

Et comment l'espérance transcendait-elle la mort en niant son caractère ultime ? Avec l'espérance, on peut affirmer qu'un ordre nouveau est possible. Il ne s'agit pas d'un « statu quo », mais une « transfiguration ». Pourquoi donc ne pas reprendre cette phrase de Marcel mise dans la bouche d'un de ses héros : « *aimer un être, c'est lui dire : toi, tu ne mourras*

<sup>568</sup> *Le Monde cassé* suivi de *Position et approches du mystère ontologique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 278.

<sup>569</sup> Gabriel Marcel, *Présence et Immortalité*, p. 181.

<sup>570</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II : Foi et Réalité*, p. 159

<sup>571</sup> Gabriel Marcel, *Position et approches du mystère...*, pp. 278-279.

*pas*<sup>572</sup> ». Il dépasse le vœu pieu pour nous situer au cœur d'une assurance prophétique. Et il poursuit :

*l'assurance prophétique... pourrait se formuler assez exactement comme suit : quels que soient les changements survenus dans ce que j'ai sous les yeux, toi et moi nous restons ensemble ; l'évènement qui est survenu, et qui est de l'ordre de l'accident, ne peut rendre caduque la promesse d'éternité incluse dans notre amour*<sup>573</sup>.

Donc l'espérance nous permet de recourir au Toi Absolu.

### 6.3.2. L'espérance comme recours absolu

Marcel définit d'abord ce qui n'est pas l'espérance : réductibilité à l'ordre du faire, de la technique, encore moins à la résistance de l'organisme et à l'instinct de conservation de la vie. Au contraire, il faut la prendre dans le sens de « *l'arme des désarmées, ou plus exactement elle est le contraire même d'une arme, et c'est en cela mystérieusement que réside son efficacité*<sup>574</sup> ». Elle se démarque de l'orgueil et du repli sur soi pour susciter ouverture et humilité. Par conséquent, elle « *est une sorte d'appel de recours éperdu à un allié qui est amour lui aussi*<sup>575</sup> ».

L'espérance naît du nous ; là où surgit l'intersubjectivité. Pourrait-on la séparer de la foi ? Aucunement. Elle est intrinsèquement liée à une foi elle-même absolue capable de transcender toute conditionnalité ; et par là même, toute représentativité quelle qu'elle soit. Donc c'est une « *réponse de la créature à l'être infini auquel elle a conscience de devoir tout ce qu'elle est et de ne pouvoir sans scandale poser quelque condition que ce soit*<sup>576</sup> ». La transcendance dans l'espérance semble claire aussi dans la pensée de Marcel.

L'engagement absolu, propre à l'entièreté de moi-même, dépasse mon être particulier pour embrasser la totalité de l'être, l'Être<sup>577</sup>. Cet engagement absolu repose sur un amour authentique où le Toi absolu est impérissable. La mort devient l'épreuve suprême de la présence. Plus encore cette mort, qui se donne à nous comme absolue, pose le problème qu'on ne peut éluder parce qu'

*Il y a en toi, puisque je t'aime, puisque je t'affirme comme être, de quoi franchir l'abîme de ce que j'appelle indistinctement la mort... Ceci demeure cependant encore ambigu. Ne peut-on pas craindre que ces formules ne rendent un son subjectiviste ;*

<sup>572</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 137 ; *Le Mystère de l'être II...*, pp. 62, 154 ; *Homo Viator*, pp. 200-201.

<sup>573</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II...*, p. 155.

<sup>574</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 110.

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>576</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, pp. 59-60.

<sup>577</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 55.

*l'accent étant mis sur l'affirmation ou sur l'assertion en tant que telle et non point sur ce qui est affirmé ? Mais nous sommes ici au point le plus important de cette difficile recherche ; mon affirmation, du moment où elle est amour, se nie elle-même en faveur de ce qui est affirmé, de ce qui est proclamé dans sa valeur substantielle. L'amour est justement et précisément cela ; il n'est pas séparable de cette négation même ; en d'autres termes, il est le refus actif de se traiter lui-même comme subjectif ; c'est en cela qu'il n'est pas séparable de la foi ; qu'il est foi...<sup>578</sup>*

La condition de possibilité d'une telle affirmation reconnaît la présence dans son unité concrète où les préjugés qui barrent la route à la foi sont écartés ou encore les dispositions pour accueillir la grâce existent. L'unité concrète conduit la présence vers l'immortalité de la personne dans l'amour fidèle qui s'enracine dans la profondeur du Toi absolu. L'espérance porte moins sur un objet. Par exemple elle s'acquiert par le passage de l'avoir à l'être. Ainsi, l'espérance s'ouvre à la réalité transcendante. Elle pénètre plus le mystère de l'être. La grâce joue un rôle de catalyseur pour atteindre la transcendance divine.

Si on peut céder au désespoir en se suicidant par anticipation, on peut grâce à l'espérance, atteindre l'éternité. L'espérance, la fidélité et la disponibilité appellent à renoncer à un avoir propre. Notre disponibilité manifeste notre enracinement profond dans la résistance du mystère ontologique. Parfois il est tentant de conclure que comme je n'ai rien, alors je ne suis plus rien. Marcel n'est pas de cet avis comme « *La réalité du sacrifice est là pour nous prouver en quelque sorte en fait la possibilité pour l'être de s'affirmer comme transcendant à l'avoir. Là est la signification la plus profonde du martyr en tant que témoignage ; il est le témoignage<sup>579</sup>* ». La permanence ontologique du « moi » transcende le temps pour se projeter dans l'éternité non assimilable au temps indéfiniment prolongé, mais vécue. Marcel pense que « *L'éternité n'est ni l'intemporel ni la durée perpétuelle, mais la profondeur du temps en tant que manifestation historique de l'existence<sup>580</sup>* ».

Il ne faut pas à tout prix s'affranchir de la durée humaine, selon Karl Jaspers<sup>581</sup>. La transcendance repose sur la recherche de Dieu<sup>582</sup>. L'expérience de la transcendance ouvre à la conscience de l'éternité ou de la profondeur du temps. Marcel parle de cette « expérience du profond » qui révèle un ordre éternel en plénitude temporelle. Du coup

*... elle est (l'expérience du profond) comme une plongée intuitive dans ce qui ne peut être atteint que grâce à une recherche qui se développe dans la durée. (...) On dirait vraiment, si obscure que soit une pareille notion, que le passé et l'avenir, au sein du*

<sup>578</sup> Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, II, p. 78.

<sup>579</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 104.

<sup>580</sup> Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, p. 340.

<sup>581</sup> *Ibid.*, pp. 350-351.

<sup>582</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être*, II, p. 14.

*profond, se rejoignent dans une zone qui est à ce que j'appelle le présent, ce que l'Ici absolu est à l'ici contingent ; et cette zone où le maintenant et le alors tendent à se confondre, comme tout à l'heure le proche et le lointain, c'est à n'en pas douter ce que nous appelons l'éternité. (...)*<sup>583</sup>.

Tout motif d'espérance apparaît nécessairement sur un autre motif jusqu'à l'ultime motif qui nous rapproche de l'invérifiable absolu. L'espérance implique une « triangulation à laquelle chacun de nous procède à tout moment de son existence<sup>584</sup> ». La description husserlienne parle du « présent vivant » qui est en train d'agir, de penser, de parler, de nous souvenir, de nous projeter dans l'avenir. Mais ce présent est souvent marqué par la mort. Marcel considère la mort comme une « épreuve de la présence<sup>585</sup> ». Si elle est la plus grande de toutes les absences, la mort apparaît comme la fin absolue vers laquelle tend la vie de l'homme. Nous désespérons aussitôt. Le monde devient vide et transparent à nos yeux. Cette absence existentielle conduit à la désespérance totale où je ne crois en aucun évènement ni en aucune puissance créatrice. On ne vit plus sa vie et une couleur d'absence se répand en désespoir total. En effet, « C'est l'état d'accablement d'un individu qui n'attend plus rien de lui-même ni des autres, ni de la vie<sup>586</sup> ». Ce « défaitisme » se dégrade en fatalisme pessimiste. Mais pour l'homme fidèle, même l'épreuve suprême de la mort n'empêche pas que « nous nous élevons dans la quantité de l'espérance quand nous passons de l'avoir à la vie et à l'âme<sup>587</sup> ». Le sens infini subsiste pour devenir un sens indestructible de l'être avec la fidélité créatrice. L'espérance comme recours absolu s'explique comme une expérience ontologique où la fin se laisse traverser par l'infini.

Si pour Marcel le Recours absolu appelle à l'unité de la fidélité et de l'espérance au sein de l'amour, il faut la circonscrire dans cette assertion invocatrice du « *J'espère en toi pour nous*<sup>588</sup> ». En formant une même communauté avec moi-même, avec l'autre et le Toi absolu, il appert que ce Toi absolu est le garant de cette unité, c'est-à-dire le socle même qui la fonde. Le point d'achèvement de l'espérance s'articule autour du recours au Toi absolu. Malgré les apparences contradictoires qui se présentent, l'espérance assure un salut à partir du réel pour offrir des possibilités infinies relevant de l'assurance prophétique et invincible du Transcendant. Pour acquérir sa pleine signification, l'espérance, qui transcende le temps et les évènements, doit faire référence au transcendant. Cette référence au Toi absolu transforme la

<sup>583</sup> Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, p. 32.

<sup>584</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 55.

<sup>585</sup> Roger Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, Tome 2, p. 142.

<sup>586</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 293.

<sup>587</sup> Roger Troisfontaines, *op. cit.*, p. 173.

<sup>588</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être*, II, p. 77.

mort en vie. Ainsi il reste donc à l'homme d'axer sa vie sur l'au-delà et sur le Recours absolu. C'est pourquoi la vie doit s'orienter vers le bien, le beau et le sublime qui reflètent l'invérifiable absolu. Ainsi, nous sommes invités à espérer en Dieu.

### 6.3.3. L'espérance en Dieu

Comme l'homme n'est pas une réalité fermée sur elle-même, il est relation, c'est-à-dire ouverture à l'autre pour s'accomplir. Par ailleurs cette relation d'amour à autrui trouve sa réalisation plénière au Toi absolu. Qu'est-ce qui fonde donc son indigence ontologique ? Par quelle réalité l'homme peut-il s'épanouir totalement ?

Face au procès de soi et à l'effort de reconquête de sa subjectivité authentique, l'homme se personnalise par son passage de l'indisponibilité à la disponibilité. Donc la disponibilité devient le socle systémique de la personne. La personne quitte le centre parce qu'il s'encontre lui-même pour être « *tendu hors de soi, tout prêt à se consacrer à une cause qui le dépasse, mais qu'en même temps il fait sienne*<sup>589</sup> ». Par l'incarnation dans un acte, une œuvre, une vie, la personne se réalise de manière particulière. Or la personne, transcendante à toute incarnation particulière, « *participe de la plénitude inépuisable de l'être d'où elle émane*<sup>590</sup> ». Ainsi, au-delà de la personne, il y a cette réalité supra-personnelle qui définit son principe et sa fin.

Cet ordre supra-personnel permet à l'homme de participer à la plénitude de l'être en se dévouant aux valeurs universelles telles que la vérité et la justice. La philosophie et la théologie chrétiennes nous tracent le chemin à suivre : en précisant cette dimension imprescriptible d'universalité. Il revient à dire que

*La philosophie et la théologie chrétiennes authentique ont la gloire impérissable non seulement de l'exigence d'universalité) avoir jamais méconnue, mais de l'avoir au contraire portée à son comble et fondée sur les assises indestructibles de l'être. Cette exigence, il importe seulement de l'incorporer aux modalités les plus concrètes de l'expérience humaine, sans jamais déprécier aucune d'elles, mais en reconnaissant au contraire que la plus humble, à condition d'être pleinement vécue, est susceptible d'un approfondissement infini*<sup>591</sup>.

L'homme, relation à autrui et relation à soi-même, s'épanouit pleinement qu'en se reconnaissant lié ontologiquement à Dieu. Cette référence à Dieu, adoptée dans le *Journal Métaphysique* s'explique dans *Homo Viator*. Marcel pense que

---

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 30

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>591</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

... *La connaissance d'un être individuel n'est pas séparable de l'acte d'amour ou de charité par lequel cet être est posé dans ce qui le constitue comme créature unique, ou, si l'on veut, comme image de Dieu : cette expression empruntée au langage religieux est, sans doute, celle qui traduit le plus exactement la vérité que j'ai en vue en ce moment*<sup>592</sup>.

Le théocentrisme de Marcel s'oriente vers une relation d'amour à Dieu par l'homme. La relation de l'homme à Dieu mérite quelques susceptibilités préliminaires. L'homme n'est pas libre de penser Dieu à sa guise, encore moins mettre quoique ce soit dans ce contenu. Cette mise en garde stipule que : « ... *Le mot Dieu n'est pas un de ceux dont on est en droit d'user arbitrairement, il incarne certaines valeurs, autour de lui cristallisant certains sentiments (et ici il est évident que les notions de perfection et de suprématie reparaissent immédiatement)*<sup>593</sup> ». Marcel récuse l'identification de Dieu à l'être indéterminé de Julien Benda et de son *Discours Cohérent* : « ... *Ce Dieu juste ou charitable, ce Dieu qui n'est Dieu que par sa justice ou sa charité infinie n'a évidemment aucun rapport avec l'être indéterminé de M. Benda*<sup>594</sup> ». Ne sommes-nous pas dans une position idéaliste et d'autodéfinition qu'il faut rejeter ?

Il est clair que toute forme d'idéalisme, quel qu'il soit, même celui de L. Brunschvicg, a donné lieu à un anthropocentrisme déshumanisé. L'anthropocentrisme de Kant a poussé le pouvoir de liberté de l'homme à se nier en croyant s'affirmer, à se déployer en un acte de déification de soi. Cette exaltation orgueilleuse de l'homme a accouché d'un anthropocentrisme larvé et critiqué sévèrement par Marcel. Parce que

... *Je crois, jamais trop fortement, la révolution copernicienne accomplie par Kant risquait de dégénérer et a dégénéré en fait chez beaucoup d'esprits en un anthropocentrisme traditionnel, et où l'orgueil de la raison ne trouve pas son contrepoids dans l'affirmation théocentrique de la souveraineté divine*<sup>595</sup>.

Les grands penseurs chrétiens comme Saint Bonaventure, Saint Augustin et Saint Thomas ont su articuler le concept de l'homme et celle d'image de Dieu. Nous aboutissons à un théocentrisme appliqué qui place Dieu au centre de tout, détruisant au passage cette perspective idéaliste ou « *cet esprit humain déshumanisé, destitué de toute puissance, de toute présence, de toute existence, qui prend la place de Dieu et substitue à lui*<sup>596</sup> ». Il appert que le

---

<sup>592</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>593</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 92.

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>595</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, pp. 44-45.

<sup>596</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 267. Ce théocentrisme est béruillien. Bérulle est l'un des principaux artisans de la réforme catholique issue de la volonté du Concile de Trente (1545-1564) de contrer la réforme protestante lancée par Luther en 1517. Membre influent du parti dévot, Bérulle est proche de Marie de Médicis, un farouche

respect de la transcendance absolue de Dieu répugne toute forme d'immanentisme et de toute glorification absurde de l'homme. Quand l'homme rejette Dieu, il se décapite lui-même. Parce qu'il pense Dieu selon les catégories objectives.

Marcel rejette toute approche de Dieu par voie de causalité ; il s'oppose à toute critique des attributs divins ; et il refuse toute prescience à la psychologie divine. La deuxième partie du *Journal Métaphysique* expose clairement sa position : Dieu est le Toi absolu. Cette approche de Dieu aboutit-elle à la relation religieuse à Dieu appelée contemplation ? Pour expliciter cette relation religieuse à Dieu sous le vocable de contemplation, distinguons d'abord les termes « penser » et « penser à ». Penser signifie reconnaître, édifier ou dégager une structure. Penser à relever d'un être qui est en lien avec un autre être ou une chose. Certes il y a une liaison entre le « penser » et le « penser à » : « ... *Plus nous restaurons le contexte, plus nous glissons du penser dans le penser à. Ceci est important pour comprendre en quel sens l'infini est développé dans le fait de penser l'individu comme essence*<sup>597</sup> ».

Par la suite il nuance sa position par rapport à Dieu conçu comme structure. En approfondissant le « penser à Dieu », il parvient à établir un lien de communauté, d'intimité « avec » lui. La meilleure manière de rencontrer Dieu sera dans la prière. Donc il faut « *arriver à comprendre comment il se fait que prier Dieu soit, sans nul doute, la seule manière de penser à Dieu, ou plus exactement une sorte d'équivalent transposé à une plus haute puissance de ce qui à un plan inférieur serait penser à quelqu'un*<sup>598</sup> ». Marcel explique davantage le concept de transcendance par

*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. Elle fonde, en effet, un ordre où le sujet se trouve mis en présence de quelque chose sur quoi toute prise lui est précisément refusée. Si le mot transcendance a une signification, c'est bien celle-là ; il désigne exactement cette espèce d'intervalle absolu, infranchissable qui se creuse entre l'âme et l'être, en tant que celui-ci se dérobe à ses prises. Rien de plus caractéristique que le geste même n'y a rien à faire, rien à changer, mais simplement qu'il vient de donner. Geste de dédicace ou d'adoration. Nous pouvons encore dire que ce sentiment est celui du sacré – sentiment où entrent à la fois du respect, de la crainte, de l'amour<sup>599</sup>.*

---

adversaire de Richelieu dont l'affrontement trouvera son épilogue en 1630, un an après la mort de Bérulle, lors de la *journée des dupes* qui signe la défaite du parti dévot. Fondateur de la Société de l'Oratoire de Jésus, Bérulle est une référence majeure de *L'École française de spiritualité*. « L'homme est un miracle d'une part et un néant de l'autre. Car l'homme est composé de pièces toutes différentes. Il est miracle d'une part et un néant de l'autre. Il est céleste d'une part et terrestre de l'autre. Il est spirituel d'une part et corporel de l'autre. C'est un ange, c'est un animal ; c'est un néant, c'est un miracle ; c'est un centre, c'est un monde, c'est un dieu. C'est un néant environné de Dieu, indigent de Dieu, capable de Dieu et rempli de Dieu, s'il veut. »

<sup>597</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>599</sup> *Ibid.*, pp. 276-277.

Pour exprimer mieux ce véritable sentiment religieux, les Pères de l'Église qualifient la contemplation d'activité plus haute malgré qu'elle soit délaissée. Et pour cause ? L'avancée du moralisme, la croyance exclusive des œuvres et le kantisme fondent la connaissance sur l'idée d'une activité constructive. On aboutira à la séparation radicale entre la raison théorique et la raison pratique. La contemplation cherche à retrouver l'idée fondamentale d'une connaissance sacrée parce qu'il faut

*reconquérir lentement et péniblement sous les espèces d'une métaphysique de la connaissance ce qui était donné au Moyen Âge sous la forme d'une mystique enveloppée de mystère et de respect : J'exprimerais ceci plus simplement en disant que nous avons peut-être perdu contact avec cette vérité fondamentale que la connaissance implique une ascèse préalable – c'est-à-dire au fond une purification – et, pour tout dire, qu'elle ne se livre dans sa plénitude qu'à celui qui s'en est préalablement rendu digne<sup>600</sup>.*

En passant par l'ascèse purificatrice, une véritable conversion permet de rentrer dans les profondeurs de son être en étant conscient de qu'il ne s'appartient pas à lui-même. Ainsi la disponibilité à accueillir Celui qui est plus profond à nous-mêmes que nous-mêmes place le croyant à l'intérieur d'une réalité qui l'enveloppe et le pénètre à la fois. La distinction entre le clos et l'ouvert bergsonien s'éclaircie par la foi comme

*... La distinction de l'ouvert et du clos ne prend son sens que par rapport à la foi ; plus profondément encore, par rapport à l'acte libre par lequel l'âme accepte instant la crée, la fait être, par lequel elle se rend ou non perméable à une action à la foi intime et transcendante, hors de laquelle elle n'est que néant<sup>601</sup>.*

L'homme trouve l'accomplissement plénier de son être en Dieu comme Présence absolue dans l'adoration. En se posant comme créature, l'individualité se réalise par un acte de création, de liberté en face de Dieu, le principe de l'être. Une remarque s'impose aussitôt. Il ne faut pas assimiler cette dépendance à la servitude, à l'exil de ma liberté. Au contraire cette disponibilité me permet de m'aimer pour ce que je suis vraiment : une image de Dieu ; et d'aimer ce que Dieu fait pour moi.

Nous pouvons donc considérer Dieu comme le garant de mon être, de mon unité avec moi-même. Je réponds à son appel par l'Amour éternel que Dieu suscite en moi. Marcel abonde cette perspective de Dieu sous l'angle de l'amour. Dieu est profondément amour. Par la reconnaissance de cet amour dans l'œuvre de la création tout entière, source et fin de l'être, l'homme personnalise d'une part sa relation à lui-même et d'autre part, sa réalisation à autrui.

---

<sup>600</sup> *Ibid.*, pp. 280-281.

<sup>601</sup> *Ibid.*, p. 318.



L'adoration atteint le plein accomplissement de la personne. Marcel, par sa philosophie de l'espérance, nous engage dans une nouvelle approche de Dieu.

### 6.3.4. La nouvelle approche de Dieu

L'expérience de la trahison, de la souffrance et de la mort fait naître le sentiment de désespoir. En effet cette expérience éveille à la conscience métaphysique. Marcel en décline les contours :

*Le fait que le suicide est possible est un point d'amorçage essentiel de toute pensée métaphysique authentique. Non seulement le suicide ; le désespoir sous toutes ses formes, pour autant qu'ils se présentent comme des négations affectives de l'être, que l'âme qui désespère se clôt elle-même à l'assurance mystérieuse et centrale où nous avons cru trouver le principe de toute positivité<sup>602</sup>.*

La philosophie du toi et du nous ouvre-t-elle à une nouvelle approche de Dieu ? Il faut bien s'éloigner de toute objectivation pour poser le Toi absolu comme expérience de communion. Marcel définit, dans « Phénoménologie et métaphysique de l'espérance », l'espérance comme « *la disponibilité d'une âme assez intimement engagée dans une expérience de communion pour accomplir l'acte transcendant à l'opposition du vouloir et du connaître par lequel elle affirme la pérennité vivante dont cette expérience offre à la fois le gage et les prémices<sup>603</sup>.* » Nous sommes au cœur de l'articulation qui rattache l'exigence spirituelle de la fidélité créatrice à l'affirmation métaphysique du Toi absolu.

Si on exclut les raisonnements classiques et la causalité divine de l'existence de Dieu, Marcel invoque la foi comme socle d'un chemin de compréhension du Toi absolu. Néanmoins cette foi appelle à une intelligibilité inhérente à la fidélité créatrice avec son principe de communion interhumaine. Dans *l'Essai de philosophie concrète*, la partie intitulée « De l'opinion à la foi », Marcel invite à considérer la foi à partir de la fidélité créatrice. Ainsi, l'amour sans conditions de la créature pour la créature, malgré les échecs qu'il peut engendrer, demeure constant. Alors il devient important pour la réflexion philosophique de tenir compte de cette expérience<sup>604</sup>. Certes la fidélité réduite à la cause humanitaire n'est jamais totale. Elle l'est lorsqu'elle est la foi, aspirante à l'inconditionnalité. Si cette inconditionnalité a pour objet l'être fini, nous sommes limités à cette finitude. Mais il faut aller au-delà, nous demande Marcel. Il explicite encore l'autre limite :

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>603</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, pp. 90-91.

<sup>604</sup> Gabriel Marcel, *Essai sur la philosophie concrète*, Paris, NRF/Gallimard, 1945, p. 205, Pierre Colin, *op. cit.*, p. 70 ou 76.

*Voici à présent l'autre limite : c'est la foi elle-même, l'assurance invincible fondée sur l'Être même. Ici et ici seulement, nous atteignons non seulement une incondicionalité de fait, mais une incondicionalité intelligible ; celle du Toi absolu, celle qui s'exprime dans le Fiat voluntas tua du Pater<sup>605</sup>.*

L'amour de la créature pour la créature reste fragile. Il découvre dans cette fragilité chez l'être aimé, une déception déconcertante. Par contre l'incondicionalité intelligible place son objet dans le Toi absolu. J'évoque l'être dont l'amour est sans déception. En lui, je mets ma confiance totale sans risque d'être déçu. Nous nous orientons donc vers une philosophie religieuse qui nomme Dieu le Toi absolu. Cette dénomination se situe en deux points : Toi et absolu. Le Toi nous renvoie à un être lié aux hommes. Pour cet être, chacun est important et nous entretenons des rapports personnels. Pour Dieu, Marcel emprunte le chemin du relatif à l'absolu, de l'imparfait au parfait en donnant le titre de Toi absolu. Pour marquer sa rupture avec l'*ens realissimum* des « vieux intellectualistes », Marcel voit en Dieu un toi absolu, c'est-à-dire pas comme un lui, mais une autre liberté qui me dépasse. Son intersubjectivité passe par l'approche concrète du mystère de l'être où « s'articulent la valorisation de l'amour entre les créatures et la confiance dans l'absolu de l'amour divin »<sup>606</sup>.

Dans la recherche métaphysique de Dieu, Marcel veut rapprocher la position éthique des valeurs qu'est l'amour, l'affirmation ontologique de l'être. Il déclare que

*l'expérience consiste à affirmer qu'il y a dans l'être au-delà de tout ce qui est donné, de tout ce qui peut fournir la base d'un inventaire ou servir de base à une supputation quelconque, un principe mystérieux qui est de connivence avec moi, qui ne peut pas ne pas vouloir aussi ce que je veux, du moins si ce que je veux mérite effectivement d'être voulu et est en fait voulu par tout moi-même<sup>607</sup>.*

L'exigence d'être découle de l'appel de celui-ci. Comment ? Marcel donne le ton par une

*Réflexion sur la question : que suis-je ? et sur ses implications. Quand je réfléchis sur ce qu'implique la question que suis-je ? Globalement posée, je m'aperçois qu'elle signifie : cette question même, quelle qualité ai-je pour la résoudre ? et par conséquent : toute réponse (à cette question) venant de moi dit être révoquée en doute. Mais cette réponse, un autre pourra-t-il me la fournir ? Immédiatement une objection surgit : la qualité que cet autre peut avoir pour me répondre, la validité éventuelle de son dire, c'est moi qui la discerne : mais quelle qualité ai-je pour opérer ce discernement. Je ne puis donc me référer sans contradiction qu'à un jugement absolu, mais qui en même temps me serait plus intérieur que le mien propre ; pour peu en effet que je traite ce jugement comme extérieur à moi, la*

<sup>605</sup> Pierre Colin, *op. cit.*, p. 71.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>607</sup> Gabriel Marcel, *Le monde cassé...*, pp. 278-279.

*question de savoir ce qu'il vaut et comment l'apprécier se pose inévitablement à nouveau. Par-là la question se supprime comme telle et se convertit en appel. Mais peut-être, dans la mesure où je prends conscience de cet appel en tant qu'appel, suis-je amené à reconnaître que cet appel n'est possible que parce qu'au fond de moi il y a quelque chose d'autre que moi, quelque chose de plus intérieur à moi-même que moi-même, et du même coup l'appel change de signe<sup>608</sup>.*

Une double lecture s'impose au regard de cette réponse : il transforme la question à un appel d'une part ; et d'autre part, je reconnais que cet appel que j'adresse a un jugement absolu. Cette affirmation absolue relève que je ne suis pas la source, que je n'ai aucune maîtrise sur elle. Mais elle ne peut s'affirmer en moi sans moi. La conversion de mon appel en réponse rapproche le parcours métaphysique et le chemin exemplaire du saint. La rencontre de l'être se noue au-delà des opérations discursives de la pensée, au-delà du langage, mais dans le silence d'une « intuition réflexive » : la prière. Marcel suit les traces de Saint Augustin avec son « intuition aveuglée ». Pierre Colin donne la saveur quand

*le mouvement spirituel prend son point de départ dans une évaluation : l'immuable est préférable au muable. Comment l'esprit peut-il affirmer cette valeur supérieure de l'immuable ? La plus haute puissance de l'âme, la puissance rationnelle, cherche à « découvrir de quelle lumière elle était inondée, quand elle proclamait sans aucune hésitation qu'il faut préférer l'immuable au muable, et d'où lui venait la connaissance de quelque manière, elle ne l'eût d'aucune manière résolument préférée au muable ». Et c'est ainsi que, se dressant jusqu'à l'intelligence d'elle-même et s'élevant en elle-même au-dessus d'elle-même, la puissance rationnelle « est parvenue à ce qui est dans l'éclair d'un coup d'œil frémissant ». Mais la lumière ainsi contemplée est telle que le regard ne peut s'y fixer. Rendu à la vie ordinaire, Augustin avoue : « je ne portais en moi qu'un souvenir aimant qui lui faisait désirer un mets, dont j'avais comme perçu l'arôme et que je ne pouvais pas encore manger<sup>609</sup>.*

Maintenant la communion ontologique atteint son sommet. De l'intersubjectivité, des relations interpersonnelles, nous aboutissons au Toi divin. De l'amour des créatures, nous sommes plongés dans l'amour-divin, socle de toutes les unités. Disons donc « j'espère en toi pour nous », pour reconnaître la présence de Dieu dans l'histoire des hommes d'une part ; et d'autre part, montrer qu'il sous-tend le succès ultime de cette même histoire. En clair le Toi absolu révèle au mieux l'amour humain marqué par la finitude des êtres et divinisé par l'amour incommensurable de Dieu. Même après la mort, cette espérance nous invite à une pensée eschatologique soutenue par la foi en l'immortalité.

<sup>608</sup> Pierre Colin, *op. cit.*, pp. 73-74 ; Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 180-181.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 75.

#### 6.4. ONTOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE GABRIEL MARCEL ET ESCHATOLOGIQUE

Pour fonder son optimisme ontologique, Marcel bat en brèche « l'immense illusion » de Marx et de Hegel. Plus loin, dans la chronique « Pessimisme et conscience eschatologique », il ne partage pas le pessimisme eschatologique incarné par Marcel More<sup>610</sup>. Selon l'eschatologie biblique, nous avons deux aspects : côté bénéfique où les promesses divines s'accomplissent ; côté redoutable avec le combat ultime entre Dieu et les forces diaboliques. Cette lecture entraîne cette question : « *Faut-il passer d'une philosophie de l'histoire à une théologie de l'histoire ?*<sup>611</sup> » Les événements de la Seconde Guerre mondiale nous conduisent vers le terme de l'histoire. La tendance est à l'autodestruction. La foi nous aide à voir le côté positif de l'eschaton. En distinguant le « moi captif » du « moi de l'amour et de la prière », nous proclamons le triomphe prophétique de la « conscience eschatologique » qui veut le salut de plusieurs. Il prend pour exemple la communion des saints dans ce passage où

*"Le Mystère de l'être" : à partir du moment où nous nous rendons nous-mêmes perméables à ces infiltrations de l'invisible, nous qui n'étions peut-être que des solistes inexpérimentés et pourtant prétentieux, nous tendons à devenir peu à peu les membres émerveillés d'un orchestre à ceux que nous appelons indécement les morts sont sans doute bien plus près que nous de Celui dont il ne faut peut-être pas dire qu'il conduit la symphonie, mais qu'il est la symphonie dans son unité profonde et intelligible, une unité à laquelle nous ne pouvons espérer accéder qu'insensiblement à travers des épreuves individuelles dont l'ensemble, imprévisible pour chacun de nous, est pourtant inséparable de sa vocation propre<sup>612</sup>.*

L'espérance chrétienne puise ses racines dans l'intimité de l'amour du croyant envers l'invérifiable absolu. En outre, il faut compter sur la forme sociale de la fraternité qui se tisse entre les croyants. L'intersubjectivité traduit en profondeur ce lien entre l'intimité et la fraternité pour s'élever vers le Toi absolu. Marcel explicite qu'

*Il n'a y pas d'amour humain digne de ce nom qui ne constitue aux yeux de celui qui le pense à la fois un gage et une semence d'immortalité ; mais d'autre part il n'est sans doute pas possible de penser cet amour sans découvrir qu'il ne peut pas constituer un système clos, qu'il se dépasse en tous sens, qu'il exige au fond, pour être pleinement lui-même, une communion universelle hors de laquelle il ne peut se satisfaire, et est voué en fin de compte à se corrompre et à se perdre ; et cette communion universelle elle-même ne peut se suspendre qu'au Toi absolu<sup>613</sup>.*

<sup>610</sup> E. Fouilloux, « Une vision eschatologique du christianisme : Dieu vivant (1945-1955), in *Au cœur du XX<sup>e</sup> siècle religieux*, Paris, Éditions ouvrières, 1993, pp. 277-315.

<sup>611</sup> Pierre Colin, *op. cit.*, p. 98.

<sup>612</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II...*, p. 188.

<sup>613</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 212.

L'homme s'accomplit pleinement en tant que créature liée ontologiquement à Dieu. Si même nous sommes en relation avec autrui, il faut la médiation du divin. Donc la relation à autrui et la relation à soi-même s'accomplissent pleinement en référence à Dieu. Il appert que :

*... la connaissance d'un être individuel n'est pas séparable de l'acte d'amour ou de charité par lequel cet être est posé dans ce qui le constitue comme créature unique, ou si l'on veut, comme image de Dieu : cette expression empruntée au langage religieux est, sans doute, celle qui traduit le plus exactement la vérité que j'ai en vue en ce moment<sup>614</sup>. » Saint Augustin en donne toute la signification : « Tu nous as faits pour toi, Seigneur, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en toi<sup>615</sup>.*

Difficile de décrire l'après-vie ou l'au-delà, telle est notre existence. C'est le seul moyen pour que l'au-delà soit présent et demeure un mystère pour nous. Néanmoins les questions liées à la résurrection et la vie éternelle restent présentes. Comme face à l'effet du diable et de la souffrance, Marcel ne donne pas une réponse satisfaisante sur la résurrection. La résurrection concerne-t-elle notre corps ou notre corps en destruction ? Faut-il voir dans la mort une « désincarnation » ? Mais il croit en une vie après l'au-delà en ce sens que

*... si pour des motifs d'ordre au fond religieux, ou plutôt en lesquels s'exprime une religion retournée, j'en viens à proclamer qu'il n'y a pas de vie après la mort, je serai presque fatalement amené à déprécier ou à dévaloriser une existence qui débouche sur le non-sens absolu de la dissolution<sup>616</sup>.*

La fidélité perpétuée en présence de l'invérifiable absolu épouse les contours du mythe d'Orphée et d'Eurydice<sup>617</sup> pour expliciter davantage sa position. La pensée eschatologique

<sup>614</sup> Charles Widmer, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris, Cerf, 1972, p. 213.

<sup>615</sup> *Confessions*, L1, chapitre 1.

<sup>616</sup> Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, pp. 144-145.

<sup>617</sup> Orphée (signifiant "obscurité" ou "sans père", donc un "orphelin") est poète et chanteur, et fils du dieu Apollon, le dieu de la lumière, de la poésie et de la guérison. L'épouse d'Orphée, Eurydice (signifiant "justice profonde"), laquelle il aime tendrement, est mordue par un serpent et meurt. Accablé de chagrin, Orphée, dont les mots et la musique peuvent émouvoir jusqu'aux rochers et aux pierres, décide de s'aventurer en enfer, où résident les morts, et implore Hadès, le dieu des morts, de la laisser retourner dans le monde des vivants. Deuxièmement, qui est Eurydice en réalité ? Son épouse ? Oui, en un sens, elle est pour lui la personne la plus belle et la plus charmante au monde. Mais non, à un niveau plus profond, Eurydice est l'âme d'Orphée ; elle est l'anima de son identité masculine, sa véritable bien-aimée, la chose la plus précieuse dans les traditions spirituelles orientales et occidentales — la perle de grand prix. Donc Orphée trouve l'entrée de l'enfer et commence la longue descente. Toutes les difficultés et terreurs qu'il rencontre, il les vainc et les charme avec sa poésie et ses chants. Deux choses remarquables surviennent en descendant : Premièrement, il descend plus loin et plus profondément aux Enfers qu'aucun autre héros Grec, y compris Héraclès (également connu comme Hercule). Le pouvoir de sa musique et de sa poésie est plus puissant que toutes les armes physiques et la force écrasante des héros traditionnels. Car comme les œuvres de la sagesse surpassent en dignité et en puissance les œuvres de la force, de même les travaux d'Orphée surpassent les travaux d'Hercule ". Et, lorsqu'Orphée joue, les tourments de l'enfer sont suspendus — même les damnés arrêtent ce qu'ils font absurdement et commencent à revenir à leur rationalité. Tel est le pouvoir de la beauté. Toute chose redevient vivante car la musique céleste de sa lyre les reconnecte à leur origine divine, et donc vivante. Ici, l'enfer prend fin, si ce n'est ...Finalement, il

évoque la résurrection par l'immortalité. Et l'espérance en cette immortalité trouve sa source dans la communion ontologique fondée sur la vie éternelle en Dieu.

#### 6.4.1. La résurrection

La vision eschatologique prône l'immortalité qui va au-delà de la survie. Passant de la phénoménologie à l'hyperphénoménologie, Dieu est la source de toute lumière et révélation. Dans la philosophie de la présence, nous sommes au cœur de l'être-même. Donc la métaphysique de l'être accorde une grande place à la théologie de Dieu. La foi en l'immortalité personnelle implique le lien entre notre acte individuel de liberté avec l'union à Dieu et l'unité de notre intersubjectivité. Cette union résulte de l'amour de l'un envers l'autre, et de la vie de l'un dans et par l'autre. Dieu peut-il ignorer un tel amour ou l'annihiler ? Nous nous situons au cœur du mystère de la rédemption et de la vie éternelle.

La liberté peut être illuminée par la vérité, surtout dans le contexte de la mort et de l'immortalité à la lumière de la résurrection. Cet esprit de vérité est la lumière cherchant la lumière<sup>618</sup>. Plus je m'avance vers cette lumière, plus je progresse dans la foi. Pourquoi ne pas voir en cette lumière le fils de Dieu déclarant : « Je suis la lumière du monde » ? La foi chrétienne plonge ses racines en la résurrection, qui relève de la mort et ouvre l'espérance à l'immortalité. En chrétien pratiquant, Marcel professe le mystère de la résurrection. Par

*Le fait de la Résurrection de Notre-Seigneur conserve pour moi une primauté absolue. De tout moi-même, je m'associe à la parole de St Paul : « si le Christ n'est pas ressuscité notre foi est vaine ». J'ai l'horreur de toutes les tentatives qui ont pu être faites du côté d'un certain protestantisme, d'ailleurs dégradé et infidèle à ses origines, pour aménager un christianisme où la Résurrection ne serait plus que symbole, c'est-à-dire fonction<sup>619</sup>.*

Certes en tant que philosophe, il ne saurait poursuivre l'explication de ce mystère qui relève de la théologie. Néanmoins, elle nous conduit vers le Toi absolu. J.J. Benefield reconnaît dans cette note de page que

*the resurrection is more than a symbol of hope, it is the guarantee of our hope and at the same time dissipates man's natural fear of death. (Even Christ in Getsemane was overwhelmed by natural fear.) Our fear of death is a heritage of sin which has entered the world. We fear, not so much because we have to die as because we*

---

parvient à la salle du trône de l'enfer même, et se tient devant Hadès, le roi, et Perséphone, la reine des lieux. Et ainsi un troisième remarquable phénomène se produit : Écoutant la musique d'Orphée, Hadès verse une larme (une larme d'un noir total comme le goudron) pour la toute première et unique fois dans la mythologie Grecque. La musique émeut même la Mort, et Hadès accepte en récompense de laisser Eurydice retourner à la vie.

<sup>618</sup> « Some Reflections on Existentialism » in *Philosophy today*, Vol 8, 4/4, (1964).

<sup>619</sup> Cité par T.M. 300, cette lettre est adressée à Troisfontaines le 02 juin 1951.

*deserve to die. Yet there is a correlation between sin and salvation; it is through the consciousness of sin opening out upon that of a necessary Recourse, that salvation is possible. This we can realize when we become aware that our condition as sinners binds us together in a communion of appeal to the Absolute, Thou*<sup>620</sup>.

S'il est vrai que le concept de résurrection relève de la théologie, comment pouvons-nous construire les prolégomènes philosophiques à la métaphysique de la résurrection ? Marcel pense qu'un tel projet est possible au niveau poétique ou dramatique. Elle découlerait du cœur plein d'une grâce spéciale. L'harmonie tant voulue sera effective au niveau dramatique. Mais les critiques et les réfutations ne manquent pas de l'abattre sur cette attitude très subjective. Respectant l'autorité de la théologie, il reconnaît que la finalité de l'espérance conduit à la vie éternelle, qui au fond s'achève en la résurrection. En quoi consiste cette « structure de l'espérance » ? « Il n'y a d'espérance qu'en la résurrection, en même temps que la résurrection ne peut être donnée qu'en espérance. » Toutefois des questions sans réponses subsistent toujours : que signifie notre résurrection ? Et si cette résurrection existe, quelle forme sera-t-elle ? Notre être ressuscité, corps, âme et esprit s'articulera comment ?

Le sens donné à la résurrection dépend principalement de l'espérance en la vie éternelle. La mort ne saurait être l'ultime lieu d'orientation de l'homme. À partir de son origine divine, l'homme retourne à la source de son existence. Donc l'immortalité humaine révèle cette vie éternelle inscrite en nous et vivifiée par l'invérifiable absolu.

#### **6.4.2. La vie éternelle**

À l'exemple de la communion du corps mystique, l'union des êtres conduit à la plénitude, c'est-à-dire la réalisation de la paix salvifique. Donc l'accès à l'« autre Royaume » dépasse la feinte angoissée de Baudelaire<sup>621</sup> de la réalité du monde, mais à travers le chemin étroit de la mort dans l'immense symphonie des êtres. L'harmonie qui résulte de cette transcendante symphonie découle des relations interpersonnelles de co-présences. À la suite des Pères grecques tels que Saint Grégoire de Nysse, la vie éternelle se conçoit comme un

---

<sup>620</sup> Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, pp. 85-87. (p.203). Traduction : la résurrection est plus qu'un symbole d'espérance, elle est la garantie de notre espérance et dissipe en même temps la peur naturelle de la mort de l'homme. (Même le Christ à Getsemane a été submergé par la peur naturelle.) Notre peur de la mort est un héritage du péché qui est entré dans le monde. Nous avons peur, pas tant parce que nous devons mourir que parce que nous méritons de mourir. Pourtant, il existe une corrélation entre le péché et le salut ; c'est par la conscience du péché qui s'ouvre sur celle d'un Recours nécessaire que le salut est possible. C'est ce que nous pouvons réaliser lorsque nous prenons conscience que notre condition de pécheur nous lie ensemble dans une communion d'appel à l'Absolu.

<sup>621</sup> Charles Baudelaire est un poète français. Né à Paris le 9 avril 1821, il meurt dans la même ville le 31 août 1867. La mort est omniprésente dans les *Fleurs du Mal*, sans cesse évoquée, tantôt souhaitée avec force, tantôt redoutée avec angoisse. Représentée par de nombreuses allégories, la mort revêt pour Baudelaire des visages changeants.

chemin, une route et non un état. Il parle des trois étapes pour atteindre Dieu. Marcel dévoile les trois niveaux de participation à la communion ontologique. Cet état de l'être vise l'état de plénitude<sup>622</sup>.

Pour sauver les autres et se sauver soi-même, il faut accepter de mourir en ce monde. Il s'agit du sacrifice au niveau ontologique. Mais alors, ce sacrifice comprend deux côtés : adhésion et démission. Adhésion se voit sous l'angle positif avec l'attachement à un plus grand mode d'être ; démission relève de la dimension négative telle que le suicide, la résignation. Restons sous l'angle positif du sacrifice pour insister sur l'attachement à la valeur très élevée de l'être. Dans l'acceptation absolue de l'inconfort et de la mort, nous embarquons pour l'« autre Royaume » où notre espérance sera comblée. Les saints sont ces exemples qui, loin de s'arracher à la réalité existentielle, ont bravé des étapes pour devenir des vrais témoins du Christ, attachés à la source créatrice qu'est Dieu. La finalité de l'état de l'être est la plénitude en Dieu. Le saint, selon Marcel, est teinté d'idéalisme au point qu'il apparaît détaché des réalités terrestres et surtout que sa sainteté ne serait pas à la portée de main. Il développe une super-personne dans le saint. Car ce dernier a déjà atteint la haute union avec le Toi absolu.

La mort est une rencontre où s'élève l'appel du Toi absolu à qui nous adressons nos prières pour ceux que nous aimons. L'immortalité constitue donc la garantie et la réponse de Celui qui souhaite nous voir uni à lui et aux bien-aimés dans la plénitude symbolique des esprits. Marcel évoque ces coprésences :

*À partir du moment où nous nous rendons nous-mêmes perméables à ces infiltrations de l'invisible, nous qui n'étions peut-être au départ que des solistes inexercés et pourtant prétentieux, nous tendons à devenir peu à peu les membres fraternels et émerveillés d'un orchestre où ceux que nous appelons indécement les morts sont sans doute bien plus près que nous de Celui dont il ne faut peut-être pas dire qu'il conduit la symphonie mais qu'il est la symphonie dans son unité profonde et intelligible, une unité à laquelle nous ne pouvons espérer accéder qu'insensiblement à travers des épreuves individuelles dont l'ensemble, imprévisible pour chacun de nous, est pourtant inséparable de sa vocation propre<sup>623</sup>.*

Malgré ses réflexions sur la philosophie de l'être Marcel est limité. D'ailleurs M. Pontifex et I. Trethowan concluent que : « *M. Marcel.... Shows an almost morbid dislike of reaching definite conclusion*<sup>624</sup>. » Nous mettons cette analyse évasive sur le compte de son

<sup>622</sup> *Christology of the later fathers*, Vol III of the library of Christian Classics, London, SCM, 1954, pp. 236-240.

<sup>623</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II...*, p. 188.

<sup>624</sup> M. Potifex and I. Trethowan, *The meaning of existence*, 152-153). Traduction : M. Marcel.... Montre une aversion presque morbide de parvenir à une conclusion définitive.



rejet de l'abstraction et de fausses généralisations. Il s'écarte même des penseurs tels que Lavelle, Blondel et Le Senne qui penchent plus sur la réflexion que sur l'induction et la déduction. Même sa « symphonie de l'être » reste vague et pleine d'abstractions.

Marcel est à la fois un traditionaliste et un moderniste. Côté traditionaliste, il aborde les sujets familiers aux théologiens-philosophes classiques. Côté moderniste, il forme sa philosophie dans le sillage de l'existentialisme. En cela, son option est de montrer que la vie trouve son sens comme « sacré » et comme service, pour battre en brèche les philosophies de la fatalité et de l'absurde. Pour soutenir une telle option, il faut reconnaître en Dieu la source de l'Être en valorisant les notions de fidélité, grâce, présence, prière, immortalité et vie éternelle.

Nous passons du plan ontologique de l'« être » ou de « ne pas être » à la dialectique marcellienne du « croire » ou de « ne pas croire ». Si Dieu est l'Être, alors l'option fondamentale s'écrit « Être » pour participer à Être de manière authentique, c'est-à-dire vivre la plénitude de l'être avec Dieu. Or « ne pas être » refuse de reconnaître qu'il y a Dieu, le transcendant ou le Toi absolu en qui l'éternité existe. Sommes-nous au cœur de la dichotomie marcellienne du « refus » et de l'invocation ?

Certes, Marcel ne rassemble pas assez de textes, néanmoins nous pouvons voir un lien entre Dieu et l'être dans sa dialectique. Toutefois Dieu est au centre de son ontologie comme étant identifié à l'être. Même s'il évite d'affirmer que l'être est Dieu par cette position subtile :

*Au départ de toute création, visible ou non, on découvre la même présence, et, ajouterai-je la même sommation de l'âme qu'il investit<sup>625</sup> (de) Celui que nous sommes tenus d'appeler le créateur ou le père, ou dans un langage plus métaphysique, à partir de l'être irréprésentable et incaractérisable qui nous constitue comme existants<sup>626</sup>.*

Du point de vue de Marcel, le débat sur l'immortalité conduit à identifier Dieu à l'être. Parce que la foi en Dieu implique la possible transcendance de la mort. Cet argument tient pour celui qui croit en Dieu. Dans le cas contraire, peut-on encore croire à la transcendance de la mort ? Prenons l'exemple d'une personne appartenant à la religion bouddhiste<sup>627</sup>. Ce dernier exclut dans son champ d'expérience l'immortalité de l'âme. Sans toutefois le relever ou le souligner, la philosophie de Marcel est à la fois élitiste et théocentriste. Sa dialectique

<sup>625</sup> Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, p. 19.

<sup>626</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II...*, p. 171.

<sup>627</sup> Le Bouddhisme est une religion orientale qui croit à la réincarnation différente de l'immortalité de l'âme.

nous conduit inéluctablement vers la transcendance de l'Être pris comme Dieu. En professant la vie éternelle, Marcel finit par espérer en l'immortalité.

### 6.4.3. Espérance et immortalité

L'intersubjectivité unit des êtres humains par le biais des liens de la charité et de l'amour. Si la théologie nous révèle ces vertus, Marcel y ajoute l'espérance et la foi pour exorciser le désespoir et faire jaillir l'immortalité. Le monde clos de Bergson reflète le désespoir qui nous emprisonne réellement. Le Toi absolu nous aide à sortir de ce néant absolu. Le désespoir dessine ses contours : l'indisponibilité, la solitude, l'épuisement et l'absence de la vie ou l'amoindrissement de la vie. Tandis que l'Être transcende le désespoir par la vie qui jaillit. Il faut ce « redressement perpétuel<sup>628</sup> » pour voir s'élever l'homme. Face au désespoir, il invite à l'espoir. L'espérance suscite une vision positive de la réalité. Cette espérance, même si elle est volontariste, s'oppose au désir. Donc la patience caractérise l'espérance tandis que la passivité engendre le désir. Par ce dernier, on objective notre action pour accomplir une chose très précise et on s'appuie sur nos forces propres. L'exigence de transcendance exclut la continuité, l'automatisme entre l'aspiration et l'exaucement.

L'espérance va au-delà de l'état velléitaire du « je voudrais que<sup>629</sup> » pour l'état de certitude prophétique<sup>630</sup>. » Marcel s'éloigne de « la confusion ruineuse chez Teilhard de Chardin<sup>631</sup> entre optimisme et espérance<sup>632</sup>. » L'optimisme s'identifie à la conviction que tout s'arrangera. L'attitude à adapter est le recul pour voir les choses advenir. L'espérance ne s'identifie pas au calcul, encore moins à des points précis. L'espérance surgit là où les raisons d'espérer s'amenuisent considérablement. L'espérance engage l'individu de façon

<sup>628</sup> Miklos Vetö, *Structure de l'espérance, Dieu vivant*, 1951, p. 74.

<sup>629</sup> Gabriel Marcel, *Présence et Immortalité*, p. 183.

<sup>630</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II...*, p. 159.

<sup>631</sup> Pierre Teilhard De Chardin est né en 1881. Il meurt en 1955. Prêtre jésuite français (1881-1955) géologue, paléontologue, philosophe et théologien, connu pour son interprétation évolutionniste de l'humanité et de l'univers qu'il pense compatible avec la foi chrétienne. « Teilhard de Chardin apparaît à une époque où plusieurs pôles antagonistes se disputent la vérité : le scientisme qui prétend tout expliquer par la science, le marxisme qui promet une société idéale sans classes, l'existentialisme qui centre la réflexion sur la seule existence humaine. Sur le plan spirituel, la théologie fixiste dominait tout le christianisme. Elle rejetait l'évolution, parce qu'elle restait fidèle à la scolastique induite par Thomas d'Aquin au XIIIe siècle. Les deux pivots de la pensée de Thomas d'Aquin étaient : la foi, sève du christianisme et la raison selon Aristote qui oppose la matière à l'esprit. Teilhard va rejeter ce dualisme grec qui imprégnait la pensée chrétienne. La grande nouveauté apportée par Teilhard est sa vision de l'être humain qu'il situe sur la trajectoire de l'évolution : il décèle une continuité entre la matière, l'apparition de la vie et le jaillissement de l'esprit. Jésuite de vocation, géologue et paléontologue de profession, Teilhard de Chardin était aussi philosophe et théologien. Il était tellement en avance sur son temps que sa vision du monde a pu effrayer et inquiéter, parce qu'elle remettait en question les concepts qui prévalaient. » Bernard Pierrat, Président de l'Académie d'Alsace, vice-président de l'Association des Amis de Pierre Teilhard de Chardin.

<sup>632</sup> Gabriel Marcel, *Pour une Sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 228.

particulière. Comme la réalité dépasse la fiction, ainsi, l'espérance transcende l'imagination. L'espérance exclut le raisonnement causal et la technique. L'applicabilité de l'espérance ne prévoit jamais ce qui arrivera.

En effet, « *la seule espérance authentique est celle qui va vers ce qui ne dépend pas de nous*<sup>633</sup>. » L'espérance, même si elle se méfie du « je doute » ou du « je sais », elle est un défi. Pour espérer, il faut avoir des attitudes d'humilité, de réserve, de silence et d'attente. L'intersubjectivité encourage la patience et non le raidissement qui reflète l'impuissance. Comme l'espérance s'oppose à « une non-acceptation », elle rejette aussi la possession. La fraternité devient son expression. L'intersubjectivité appelle de tous ses vœux la décentration. Car seuls les êtres entièrement libérés des entraves de la possession sous toutes ses formes sont en mesure de connaître la divine légèreté de la vie en espérance<sup>634</sup>. Cette espérance appelle à la réconciliation parce qu'on espère pour nous. Il appert que l'espérance devient « chorale<sup>635</sup>. »

L'espérance soulève un paradoxe : elle ne dépend pas de nous de manière authentique. Sous le prisme métaphysique, l'espérance relève du lien entre l'actif et le passif, l'intérieur et l'extérieur dans ces livres : *Homo Viator* et *Le Mystère de l'être*. Directement, nous passons à « un savoir par-delà du non-savoir. » L'opposition entre vouloir et connaître vole en éclat. Par la suite, c'est grâce à l'espérance que la différence entre valeur et existence est dépassée. L'espoir proclame un monde supérieur à la réalité ambiante. Face à une situation sans issue, il espère qu'un autre monde adviendra.

Très préoccupé par les questions de survie, de la vie après la mort, Marcel a pu prolonger l'espérance jusqu'à l'immortalité. Le jaillissement de la vie qui se dégage de sa philosophie appelle nécessairement à l'affirmation de l'immortalité. La mort nous conduit au désespoir et à la trahison. Marcel dénonce cette réalité morbide. Il s'oppose à l'être-pour-la-mort de Heidegger. Au lieu de faire l'apologie d'une « ontologie de la mort », il prône l'immortalité. Sans suivre les preuves traditionnelles de l'immortalité de l'âme, il développe une philosophie du salut. De la mort surgit l'espérance de la résurrection. Il le traduit par ce cri : « Tu reviendras<sup>636</sup> ». Les concepts, les preuves matérielles ne peuvent traduire cette croyance à l'immortalité. Elle n'est pas objectivable dans la mesure où elle rejoint la réalité de l'intersubjectivité. Marcel l'explicite si bien dans ces propos tirés d'un fragment : « l'amour

<sup>633</sup> Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes...*, p. 73.

<sup>634</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 78.

<sup>635</sup> Gabriel Marcel, *Pour une sagesse...*, p. 209.

<sup>636</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 84.

veut son objet comme transcendant à la mort, non pas comme essence éternelle, mais comme survivant à la mort<sup>637</sup>. »

Espérer à notre immortalité rappelle que « je reconnaisse ignorer absolument ce qui en moi, est susceptible de survivre à cette épreuve radicale<sup>638</sup>. » Quarante ans avant le célèbre livre de Sartre *Huis Clos*, Marcel énonce « que notre survie peut être reliée à la pensée continue d'autres, mais cela ne doit pas signifier qu'elle dépendrait ainsi d'un fait empirique vérifiable<sup>639</sup>. Simon, l'immortalité serait rendue impossible ou la mort inévitable de ces autres...<sup>640</sup> » L'immortalité et le salut dépassent le cadre de l'individu isolé. Il s'agit de la destinée de l'unité intersubjective des êtres qui s'aiment. Cette destinée s'engloutit dans l'amour du fait que « *ceux que nous n'avons pas cessé d'aimer avec le meilleur de nous-mêmes, voici qu'ils deviennent comme une voûte palpitante, invisible mais pressentie et effleurée, sous laquelle nous avançons toujours plus courbes, plus arrachés à nous-mêmes vers l'instant où tout sera englouti dans l'amour*<sup>641</sup>. »

Cette immortalité découle de Dieu. Sans mérite de notre part, nous ne pouvons rien exiger de Dieu. Mais au contraire, nous pouvons espérer car nous sommes dons pour les autres. Par ce don, nous posons cette question : « *Quelle valeur représenterait le fait pour un fils de se refuser à se croire à être aimé de son père* » ?<sup>642</sup> La manière dont Dieu nous traite, c'est-à-dire sa sainteté, nous amène à croire qu'il nous traite par amour, qu'il considère notre communauté d'êtres aimants. Il s'offre à nous par amour. Par conséquent, il ne peut pas se dresser contre nous pour nous anéantir, nous détruire.

Marcel développe une conception philosophique de l'espérance. Cette métaphysique de l'espérance nous a permis de dégager quatre articulations autour de cette vision de l'homme dans le monde, mais appeler à l'immortalité. L'homme veut passer de l'existence à l'être absolu. Pour réaliser ce projet, nous avons analysé la condition existentielle de l'homme marquée par la tragédie du désespoir. La vie a un caractère dramatique surtout avec les conditions de vie marquée par la mort, le suicide, les échecs et les épreuves. Il faut bien espérer, mais en quoi ?

La fidélité créatrice nous engage envers l'invérifiable absolu. Elle s'appuie sur l'union à soi-même, aux autres et à Dieu. L'homme vit une constance relationnelle qui l'engage totalement. Il reste fidèle à lui-même dans une disponibilité et une ouverture personnelle.

<sup>637</sup> Gabriel Marcel, *Fragments philosophiques*, Louvain et Paris, Nauwelaerts, 1961, p. 84.

<sup>638</sup> Gabriel Marcel, *Présence et Immortalité*, p. 39.

<sup>639</sup> Gabriel Marcel, *Fragments philosophiques*, p. 85.

<sup>640</sup> Miklos Vetö, *Gabriel Marcel les grands thèmes de sa philosophie*, p. 100.

<sup>641</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II...*, p. 187.

<sup>642</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir...*, p. 130.

L'intersubjectivité se vit à travers l'union aux autres, surtout lorsqu'il s'agit de l'être aimé, encore plus si cet être aimé est mort. Ainsi, « je prie pour nous » prend une signification originale pour Marcel. Parce que l'espérance appelle à l'amour.

La métaphysique de l'espérance analyse aussi les lieux où celle-ci s'exprime. Les échecs, les épreuves et le désespoir reçoivent l'espérance comme une lueur de vitalité où le recours au Toi absolu associe espérance et transparence. La philosophie du toi et du nous qui est fondée sur l'espérance, ouvre à une nouvelle approche de Dieu. L'amour de la créature s'accomplit en Dieu. Nous sommes donc orientés vers une philosophie religieuse qui nomme Dieu, le Toi absolu. L'homme fait confiance à l'absolu de l'amour divin.

La finalité de la métaphysique de l'espérance se trouve dans la pensée eschatologique. L'homme espère en Dieu pour une vie au-delà de l'existence humaine. Il y a donc l'immortalité de l'homme qui sous-tend cette espérance au Toi absolu. La vision eschatologique prône l'immortalité de l'homme par la résurrection en Jésus-Christ et la vie éternelle en Dieu, l'invérifiable absolu. Pour espérer vivre pour toujours, l'homme espère en Dieu source de l'éternité. Notre immortalité et notre salut dépassent le cadre de l'individuel pour se développer dans l'unité intersubjective des êtres qui s'aiment et avancent ensemble, par amour, vers le Toi absolu pour former la communion ontologique.

## CONCLUSION PARTIELLE

L'itinéraire de l'*Homo Viator* a permis à l'immanence d'atteindre la transcendance. Le niveau anthropologique a constitué la première étape de cette communion ontologique. L'affirmation de l'individualité existentielle se fonde sur l'incarnation comme point central de mon expérience. L'existence de l'être incarné rapproche le moi à son corps à partir d'une relation réelle et non objective. La relation entre mon corps et moi révèle leur appartenance ontologique et créatrice. Marcel fait le procès de soi face à l'avoir. Il critique l'avoir-possession sur toutes ses formes pour encourager l'ouverture au mystère de l'être. Par conséquent cette ouverture à l'autre se réalise dans la fidélité créatrice et l'amour. L'intersubjectivité conduit à la reconnaissance du transcendant parce que nous quittons l'avoir pour l'être. L'invérifiable absolu englobe donc le nous et s'exprime pleinement dans la communion ontologique.

L'approche concrète du mystère ontologique explicite en quoi consiste la communion ontologique. Celle-ci passe par la communion intersubjective et la plénitude de l'humain. Le moi entre en relation avec un toi sans le chosifier sinon il le transforme à un lui. Marcel appelle à une relation dyadique où il existe une harmonie mystérieuse des libertés qui évolue vers la communion au Toi absolu. Le moi doit se rendre disponible à l'autre et au transcendant. Car cet itinéraire a l'avantage de l'orienter moins vers l'homme de la technique que vers l'homme mû par la question de l'être. L'homme trouve le sens plénier de son existence dans la communion intersubjective orientée vers l'amour de Dieu. L'homme disponible vit dans l'espérance, l'amour et la fidélité créatrice. Il paraît évidemment que l'homme se dépersonnalise dans l'amour de Dieu pour revêtir l'immortalité propre à l'invérifiable absolu. Comment cela peut-elle se réaliser ? Cela est possible si la communion intersubjective s'ouvre à la communion ontologique. L'acte de la foi permet que l'immanence atteigne la transcendance par l'adoration au Toi absolu.

La communion ontologique s'explique encore dans la métaphysique de l'espérance propre à Marcel. « J'espère en toi pour nous » a une portée existentielle dans l'expérience concrète de la finitude humaine. L'échec, l'épreuve et le désespoir inondent la vie humaine. L'expérience de la mort de l'être aimé bascule vers le tragique et l'esprit du suicide nous envahit. C'est bien là, au creux de l'abîme, que Marcel perçoit la transcendance. Seule l'espérance peut nourrir une telle vision. Car l'amour de la créature s'accomplit en Dieu. Nous quittons la sphère purement philosophique de la pensée de Marcel pour plonger dans une certaine philosophie religieuse. Les concepts théologiques : la pensée eschatologique, la

résurrection, la vie éternelle et l'immortalité, montrent l'itinéraire de l'immanence à la transcendance. La communion intersubjective ne s'arrête pas à l'autre, elle prolonge vers la communion ontologique de l'être. Il peut se traduire simplement par cette expression « j'espère en Dieu pour nous ». Quelle place occupe l'invérifiable absolu dans cet itinéraire de l'immanence à la transcendance. Voilà la trame de la troisième partie de notre recherche.

**TROISIÈME PARTIE :**

**LA PROBLÉMATIQUE DE L'INVÉRIFIABLE ABSOLU  
DANS DE L'IMMANENCE À LA TRANSCENDANCE**



## INTRODUCTION PARTIELLE

Comment redécouvrir la transcendance dans une époque fortement influencée par le rationalisme, la science et la technique ? Il faut susciter une rencontre de Dieu dans l'expérience individuelle de l'intersubjectivité du je et du tu, du je et du nous. D'ailleurs, partir de l'immanence de l'expérience existentielle pour une possibilité qui conduise vers la transcendance s'avère improbable. Même en s'appuyant sur la vie humaine, Marcel ne compte pas prouver l'existence de Dieu ; mais justifier l'importance de la transcendance<sup>643</sup> dans la quête de sens de l'homme ennoblit son existence. Le chemin de l'*Homo Viator* aboutit à l'éthique.

Cet itinéraire nous oblige à acquérir la *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Nous proposons d'articuler l'immanence à la transcendance en trois chapitres. Le premier chapitre va nous situer dans le contexte propre de l'existentialisme de Marcel avec l'invérifiable absolu. Il évolue dans un monde influencé par l'existentialisme athée nihiliste qui domine la pensée occidentale. Ce courant philosophique s'étend aussi en Russie avec les auteurs comme Berdiaeff et Chestov. À travers cette analyse des auteurs existentialistes ou existentiels, nous cherchons à rattacher leurs positions à la question de l'existence de Dieu, l'objectif étant d'orienter notre analyse sur l'humain qui dit Dieu comme cet invérifiable absolu.

Le second chapitre traite de l'humanisme de l'existentialisme de Gabriel Marcel. Nous essayons de relever dans les écrits de Marcel, les éléments d'une théologie chrétienne. Dans cette ambiance, il se dégage une constance forte selon laquelle c'est l'immanence qui dit la Transcendance. De l'immanence à la transcendance renvoie aux retombées bénéfiques de l'altérité divine à partir de l'intersubjectivité humaine. L'immanence de la vie de l'homme dévoile la présence de la transcendance en lui. Par conséquent ses attitudes de recueillement, de prière et du don de soi engendrent une civilisation de l'amour, du bien-être-ensemble. Donc Marcel dépasse son siècle marqué par l'exclusion de la question de Dieu pour une anticipation de *Fides et ratio*<sup>644</sup> où le Pape Jean-Paul II pose les jalons de la question du sens

---

<sup>643</sup> [https://www.persee.fr/doc/thlou\\_0080-2654\\_1999\\_num\\_30\\_4\\_3034](https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1999_num_30_4_3034), consulté le 29/03/2018 à 10 h 46.

<sup>644</sup> S.S. Jean-Paul II nous livre l'une des clefs fondamentales de l'approche à adopter dans la compréhension de la Vie, de l'Homme et de l'Univers. Il nous démontre avec lucidité que foi et raison ne s'opposent pas mais viennent se compléter dans la recherche et l'approfondissement du sens des choses. "la foi demandant que son objet soit compris avec l'aide de la raison ; la raison, au sommet de sa recherche, admettant comme nécessaire ce que présente la foi ». Il n'en demeure pas moins qu'il rappelle les limites du chemin à emprunter dans la quête de la Vérité, à savoir que la recherche doit se concentrer sur l'être et pas seulement sur la connaissance humaine. Trois types de vérités sont énoncés : scientifique, philosophique et religieuse, mais la première est rapidement escamotée. On peut éviter le biais positiviste ou scientiste – à savoir appliquer la méthode scientifique à tout, dénigrer les approches autres dans les cas où la première ne s'applique pas –, mais là où elle s'applique, les

de la vie humaine. « *Le caractère sapientiel de la philosophie implique sa portée authentiquement métaphysique, c'est-à-dire apte à transcender les données empiriques pour parvenir, dans sa recherche de la vérité, à quelque chose d'absolu, d'ultime et de fondateur.* »<sup>645</sup>

La lettre encyclique *Fides et Ratio* du pape Jean-Paul II a connu un retentissement fécond dans les milieux intellectuels et académiques. En guise d'introduction, il y a l'image classique des deux ailes qui constituent la foi et la raison pour aller vers Dieu. Au chapitre deux, intitulé *Credo ut intellegam* (je crois pour comprendre), la corrélation foi et sagesse ne réduit pas la sagesse à un niveau pratique de recettes empiriques, ou encore combat la tendance d'une foi forgée d'irrationnel et de facteur d'obscurantisme<sup>646</sup>. Certes une unicité existe entre la raison et la foi, mais il y a lieu de préciser que la sagesse païenne est différente de celle issue de l'irruption de la Parole de Dieu au cœur même de notre histoire<sup>647</sup>.

Par ailleurs, il nous faut accepter *Intellego ut credam* (je comprends pour croire). Comment la raison peut-elle s'élever au-dessus du contingent pour tendre vers l'infini. Comme la question du sens et du but de la vie font partie de l'expérience humaine, la soif de la vérité, enracinée dans le cœur de l'homme, trouve sa plénitude dans l'invérifiable absolu<sup>648</sup>, l'infini absolu qui est Dieu. Sinon nous tombons vers le fanatisme, l'intolérance religieuse et le fidéisme. Nous gagnerons, non pas à opposer ces deux ordres de vérité, mais à reconnaître leur complémentarité. Parce que les deux conduisent à la vérité en plénitude. Le chapitre six

---

résultats incontournables des sciences exactes ne pourront être balayés d'un revers de main s'ils sont embarrassants pour la foi. Le mystère est une vérité inaccessible à la raison humaine c'est pourquoi « seul la foi » selon Jean Paul II permet de le pénétrer et d'avoir « une compréhension cohérente ». La raison étant un exercice de réflexion de la conscience, elle est très souvent limitée par des phénomènes qu'elle ne peut expliquer car elle veut suivre une démarche logique en se servant de la méthode et des preuves. Or « la Révélation demeure empreinte de mystère » ce qui signifie que la connaissance du mystère de Dieu n'est pas absolument du domaine de la raison mais de la foi. Car la « foi est une réponse d'obéissance à Dieu », elle est une totale adhésion à ce qui est révélé, elle est du domaine de la liberté propre de croire ou de ne pas croire en ce qui est révélé. Dieu étant au-delà de la raison humaine parce que transcendant et suprême, l'intelligence seule ne peut accéder à la plénitude de sa connaissance, il faut que Dieu lui-même se révèle à l'homme et par l'obéissance de la foi, l'homme est libre de Lui donner son assentiment. En effet la foi est le lieu de l'expression de la liberté, l'on décide de croire ou de ne pas croire en une vérité et Dieu lui-même liberté absolue, ne peut s'opposer à la liberté de l'homme. Dieu se révèle à l'homme et par la foi, l'homme est libre de donner son adhésion. Cependant dans cette adhésion, la raison n'est pas exclue comme le dirai Saint Augustin : « la raison éclaire la foi et la foi édifie la raison ».

<sup>645</sup> Pape Jean Paul II, *Fides et Ratio*, Rome, Librairie éditrice vaticane, 1998, n° 83.

<sup>646</sup> P. Capelle et H.J. Gagey, « Une tradition universitaire de rencontre entre foi et raison », in *Esprit*, n° 308, (octobre 2004), pp. 52-68. Il faut réfuter les présupposés théologiques et philosophiques de la séparation entre la foi et la raison en cours au XVI<sup>e</sup> siècle. En ligne de mire, c'est Descartes qui est fustigé. Pour lui, seule la raison peut établir des certitudes. La théologie ne saurait posséder une rationalité. D'ailleurs elle relève de la sphère privée.

<sup>647</sup> Pape Jean-Paul II, *Fides et Ratio*, n° 23. « La raison ne peut vider le mystère d'amour que la Croix représente, tandis que la Croix peut donner à la raison la réponse ultime *qu'elle cherche. Ce n'est pas la sagesse des paroles, mas la Parole de la Sagesse que saint Paul donne comme critère de la Vérité et en même temps, de salut.* »

<sup>648</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, XI +342 p.

soulève l'interaction fructueuse entre la théologie et la philosophie dans notre contexte actuel, dominé par la question du sens, des questions écologiques, l'inculturation, la démocratie, le développement et la sécurité.

En contexte africain, le rapport foi et raison nous amène à repenser à nouveaux frais notre relation à la tradition. Si nous articulons bien ce rapport, nous serons à l'abri de l'emprise de l'enflure de l'irrationnel qui gagne nos cités et villages où le démon est vu partout et en tout. Ainsi, nous bâtirons avec Dieu notre avenir solidement enraciné dans la rationalité et destiné à la vie éternelle avec lui.

L'altérité entre foi et raison, qui rend leur dialogue nécessaire, et qui prend institutionnellement la forme d'une altérité consistante dans un dialogue incessant entre les Facultés de Philosophie et Théologie, renvoie à un dialogue interne<sup>649</sup>. La raison, en effet, est dialogue interne en elle-même, entre la quête de rationalité et d'un discours réglé, qui élève l'expérience à l'universel par la médiation du langage et de la parole échangée, et l'étonnement vivace devant la source inépuisable que recèle en elle-même la recherche de la vérité. Tandis que la foi, que la théologie réfléchit dans la culture, ne saurait-elle aussi, ne fût-ce que pour être partagée, séparer son point de départ qui n'est pas seulement étonnement, mais admiration ou adoration, de la quête d'intelligence, ou de comprendre ce que l'on croit. Le mystère n'est pas ce qui arrête la pensée, mais ce qui nous donnera toujours plus à penser, et à vivre.

Le troisième chapitre soulève les limites de la philosophie de Gabriel Marcel sur l'invérifiable absolu. Il s'agit de la philosophie des limites et les limites de la philosophie. Dans la philosophie des limites, Marcel développe une pensée discursive mais porteuse des concepts religieux. Ce qui dénote un saut vers la théologie et remet en question le fondement central d'une réflexion essentiellement critique propre à la philosophie. Donc la pensée de Marcel s'oriente vers la théologie et quitte de fait le champ de la critique pour s'installer dans le domaine de la révélation. Or la question de Dieu, cet invérifiable absolu doit passer au crible d'une disputatio afin de s'élever vers la vérité. Au niveau des limites de la philosophie, cette irruption de la théologie dans le champ de la rationalité philosophique hypothèque le projet philosophique de Marcel. Fait-il œuvre de philosophie ou de théologie ? Il faut montrer que son œuvre philosophique n'accepte pas une position fermée. Donc « *N'allons pas croire que pour autant Marcel cherche à mettre la philosophie dans le sillage précis d'une religion quelconque, serait-ce que la sienne propre. Il ne confondra jamais religion et transcendance*

---

<sup>649</sup> Intrareligieux.

*qui, pour lui, renvoient à des démarches clairement différenciées.*<sup>650</sup> » Voyons déjà au premier chapitre le contexte dans lequel l'invérifiable absolu de Gabriel Marcel apparaît.

---

<sup>650</sup> [https://www.perse.fr/doc/thlou\\_0080\\_2654\\_1999\\_num\\_30\\_43043](https://www.perse.fr/doc/thlou_0080_2654_1999_num_30_43043). 12/09/2019. 15h13.

## CHAPITRE 7 :

### L'INVÉRIFIABLE ABSOLU DANS L'EXISTENTIALISME DE GABRIEL MARCEL

Les deux Guerres Mondiales ont provoqué d'énormes bouleversements dans tous les domaines de la vie. Les maux dont souffre l'humanité sont aussi profonds que nombreux. On note l'imminence du danger, la précarité grandissante au niveau individuel et civilisationnel, l'incertitude de la paix et le climat d'angoisse dominant. Cette ambiance incertaine et délétère devient propice à la naissance de l'existentialisme. Ajoutons que la plupart des existentiels contemporains reconnaissent en Sören Kierkegaard, le précurseur de l'existentialisme. Ce dernier est farouchement hostile à la doctrine hégélienne de l'extériorité. Ainsi, « *La vérité, proclame le philosophe danois, est la subjectivité*<sup>651</sup> ».

L'avènement de l'existentialisme valorise la subjectivité<sup>652</sup>. Dans le cadre de notre recherche, nous voulons situer Marcel dans le contexte occidental dominé par l'existentialisme athée nihiliste<sup>653</sup> et l'existentialisme chrétien. En Allemagne, Heidegger domine le piédestal avec son être-jeté-au-monde en proie aux forces absurdes et à la mort. Si « La cuisine infernale de l'Allemagne » d'après-guerre peut justifier le désespoir de Heidegger, la France vit une courte prospérité. Les années troubles de la Seconde Guerre Mondiale ont suscité un nouvel élan à l'existentialisme français avec Sartre comme figure de proue.

L'autre pan de l'existentialisme est chrétien. Nous alignons dans ce registre Chestov, Jaspers, Berdiaeff et Marcel<sup>654</sup>. Ce groupe se distingue du premier par son orientation religieuse fondée sur la transcendance. Ils s'appuient sur la subjectivité pour évoquer l'intersubjectivité et atteindre l'éternité. Ils parviennent à assimiler le Dieu des philosophes et des savants au Toi absolu devant qui seul je suis « moi ». Ces deux groupes s'accordent sur quelques principes tels que l'existence, la liberté, la responsabilité et l'engagement. La relation intersubjective exprime bien la dialectique de l'être. La question de l'être en lien avec

---

<sup>651</sup> Cet existentialisme kierkegaardien sera repris quatre-vingt ans plus tard par Gabriel Marcel.

<sup>652</sup> Elle est différente du subjectivisme. La véritable subjectivité quitte le plan de l'objectivation pour adhérer au plus profond de l'être. Elle s'oriente vers l'intériorité.

<sup>653</sup> Nous n'avons pas cité Camus. Tout de même, nous notons qu'il passe de l'absurde à la révolte dans sa démarche existentielle.

<sup>654</sup> Nous ne citons pas Le Senne.

l'humanisme subit les fortunes diverses. Au désespoir athée de Heidegger, s'ajoute le néant de Sartre pour conclure à une question de l'être inachevé et parcellaire sur la problématique humaniste. Chestov évoque la foi pour sauter dans l'absurde ; tandis que Jaspers voit dans l'échec la voie vers la transcendance. Berdiaeff et Marcel écartent toute objectivation pour découvrir l'élan du moi marqué par la révélation intérieure de Dieu.

Marcel a vécu son siècle : les guerres et les situations dramatiques qui s'ensuivent. Pendant la Première Guerre Mondiale (1914-1918), il se consacre, en France, aux enquêtes de la Croix-Rouge sur les nombreux disparus. Dans sa famille, il vit l'épreuve de la mort de sa mère en bas âge. Ces expériences « lui révélaient le drame de l'existence humaine et précipitaient sa conversion de la dialectique abstraite à la méditation anxieuse sur la vie et sur l'être<sup>655</sup>. » Marcel qualifie Dieu d'invérifiable absolu dans la perspective d'une philosophie religieuse issue de sa métaphysique. Pour arriver à cette transcendance, il arpente les chemins de l'*homo Viator* parce que l'homme est capable d'invoquer l'invérifiable absolu. Le contexte de l'existentialisme en général nous oblige à présenter les différents penseurs pour extraire pensée en lien avec la question de Dieu. Car Marcel a été abreuvé, de près ou de loin à ses diverses orientations.

Notre objectif est, non pas de faire une lecture historique des philosophes existentiels, mais de tirer de leurs analyses les arguments proches de notre thème de recherche. Il faut le rappeler, nous voulons justifier pourquoi Marcel crée un nouveau concept pour dire Dieu d'une part ; et d'autre part, quel lien unit l'immanence à la transcendance dans cette trajectoire existentielle. Nous présentons l'existentialisme athée nihiliste ; ensuite les existentialistes chrétiens ; et enfin, l'existentialisme marcellien. Le fil d'Ariane est de montrer la place de l'humain dans la transcendance.

## 7.1. LA PARTICULARITÉ DE L'EXISTENTIALISME DE MARCEL

Présente dans le poème de Heine, *De l'Allemagne*<sup>656</sup>, la formule « Dieu est mort » atteint son apogée chez Nietzsche. Il en fait le socle de sa pensée. Pour lui, la question théorique de l'existence de Dieu ne pose pas problème. Mais croire que Dieu existe, c'est une absurdité. Nietzsche justifie pourquoi :

*Autrefois on cherchait à prouver qu'il n'y avait pas de dieu – aujourd'hui on montre  
comme la croyance en un dieu a pu naître, et à quoi cette croyance doit son poids et*

<sup>655</sup> Roger Troisfontaines, *Existentialisme et pensée chrétienne*, Paris/Louvain, 2<sup>ème</sup> édition, Vrin/Nauwelaerts, 1948, p. 15.

<sup>656</sup>II, 82.

*son importance : du coup une contre-preuve de l'inexistence de Dieu devient superflue – autrefois, lorsqu'on avait réfuté « les preuves de l'existence de dieu » qui étaient avancées, le doute persistait encore : ne pouvait-on pas trouver des preuves meilleures que celles que l'on venait de réfuter ? En ce temps-là les athées ne savaient pas faire table rase<sup>657</sup>.*

En voulant expliquer la croyance en Dieu, il fait table rase des preuves de l'existence de Dieu. Par conséquent, la « mort de Dieu » équivaut à la disparition de la croyance en lui. La disparition devient destin de l'humanité, même si ce destin échappe à l'homme.

Dans ce sillage, le fou nous annonce la mort de Dieu par cette interrogation toute provocatrice :

*Où est Dieu ? criait-il, je vais vous le dire. Nous l'avons tué vous et moi ! Nous tous sommes ses meurtriers ! Mais comment avons-nous fait cela ? (...) qu'avons-nous fait, à déchaîner cette terre de soleil ? vers où roule-t-elle à présent ? vers quoi nous porte son mouvement ? Loin de tous les soleils ? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue ? Et cela en prière, de côté, en avant vers tous les côtés ? Est-il encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? (...) Dieu est mort ! Dieu est mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers, des meurtriers ? (...) La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ? Il n'y eut jamais d'action plus grande – et quiconque naître après nous appartiendra, en vertu de cette action même, à une histoire supérieure à tout ce qui fut jamais l'histoire jusqu'alors !<sup>658</sup>*

Le drame de la mort de Dieu, action incompréhensible aux conséquences imprévisibles, vide le monde de sa substance. Le meurtre de Dieu conduit à l'absence de repères. Il révèle là le geste fondateur. Cette histoire est indécise et ambiguë parce que les meurtriers ne comprennent pas leur geste. Deux sentiments se dégagent : tantôt un sentiment immense de soulagement et de liberté ; tantôt, c'est une grande inquiétude. Ces deux lectures correspondent aux deux possibilités humaines après la mort de Dieu : l'athéisme et le nihilisme. Nous commençons avec le nihilisme ; et plus loin, nous allons aborder l'athéisme.

### **7.1.1. Le nihilisme**

En nous rappelant que « l'homme est l'animal dont le type n'est pas encore fixé », Nietzsche pousse l'homme à se définir sans désormais penser à Dieu. Sa logique nihiliste mène au dernier homme qui ne croit en rien, ni se soucie de rien. Est-ce que l'affirmation de soi est la vraie raison qui sous-tend l'affirmation de la mort de Dieu ? Il s'agit d'une affirmation de l'affirmation, d'une affirmation dionysiaque de l'univers entier tel qu'il est.

<sup>657</sup> Nietzsche, *Aurore*, aphorisme 95, Œuvres philosophiques complètes, Ed. Gallimard, 1967.

<sup>658</sup> Nietzsche, *Le Gai savoir*, Aphorisme 125, Œuvres philosophiques complètes, Ed. Gallimard, 1967.

Nietzsche cherche à affirmer que l'homme est mû par une volonté de puissance. Le véritable athée est l'artiste qui ose créer. Il faut assumer le nihilisme de la mort de Dieu pour afin pouvoir créer des valeurs. La pensée de « la mort de Dieu » est dès lors critique et propédeutique.

En interprétant Nietzsche, Heidegger qualifie la « mort de Dieu » de vingt siècles d'histoire occidentale. Et le nihilisme en est le mouvement fondamental. Il nous faut préciser que Heidegger n'entendait pas ranger le nihilisme dans le cadre de l'incrédulité religieuse ou la dévalorisation de la morale traditionnelle. Pour Nietzsche, la nouvelle fondation des valeurs devait se démarquer de la vieille métaphysique pour s'appuyer sur la volonté de puissance comme l'essence intime de l'être. Comment peut-on penser la volonté de puissance de Nietzsche sans envisager une métaphysique de la subjectivité ? La place de Dieu se vide et la subjectivité humaine prend le dessus.

Mais Heidegger rappelle que la pensée occidentale a toujours été oublieuse de l'être pour le ravalier au rang de valeur. Nietzsche est aussi oublieux de l'être et son nihilisme est plus profond puisque la question de l'être n'est pas posée. Le nihilisme de la métaphysique vise la promotion de l'étant et l'oubli de l'être. C'est pourquoi « *Le coup le plus rude contre Dieu n'est pas que Dieu soit tenu pour inconnaissable, que l'existence de Dieu soit démontée indémontrable*<sup>659</sup>, mais que le dieu tenu pour réel soit érigé en valeur suprême<sup>660</sup> ». Même si Heidegger présente la notion de nihilisme comme l'oubli « historial » de l'être, il en démontre les limites. Parce que le Dieu nié est pensé trop métaphysiquement, en termes de valeur. Pour Heidegger, Dieu n'est pas identique à l'être ; par contre la « *pensée sans-dieu, qui se sent contrainte à abandonner le dieu des philosophes, le Dieu comme "Causa sui", est peut-être plus près du Dieu divin*<sup>661</sup> ».

Ayant rayé d'un trait de la plume vingt-cinq siècles de pensée avec l'oubli de l'être, Heidegger se fraie un nouveau chemin vers l'être. Pour bien marquer son orientation, il écarte le nom d'analyse existentielle proche de celle de Jaspers et de Marcel où l'attention est centrée sur l'homme, pour une analyse existentielle qui surpasse l'homme en cherchant le sens de l'être en général. La méthode existentielle se fonde sur la monstration (*aufweisung*) qui est une phénoménologie ? Certes il adopte le principe de la phénoménologie husserlienne : « Aller aux choses mêmes », en écartant tout préjugé et toute présupposition, on décrit simplement ce qui apparaît. Il s'agit de la « réduction philosophique ». Mais il s'en écarte peu

---

<sup>660</sup> Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 176.

<sup>661</sup> Jean Greisch, *Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger : le chemin de l'« Ereignis »*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 57, n°1 (Janvier 1973).



à peu lorsqu'il ne prend pas en compte la « réduction phénoménologique transcendantale » qui suspend tout jugement d'existence et ne retient comme évident que l'égo cogito, le sujet pur avec ses intentions. Pour Heidegger, l'essence de l'homme réside dans son existence. Mais comment voit-il le concept de l'être ?

#### 7.1.1.1. La vérité de l'Être

Dans *Être et temps*, il faut ouvrir un sentier à la pensée, afin qu'elle pense expressément l'Être dans sa vérité. À la question fondamentale de la métaphysique : « Qu'en est-il de l'Être ? », il devient compréhensible de dire « quel est le sens de l'Être ? » La philosophie classique définit la vérité comme la conformité du jugement à ce qui est<sup>662</sup>. Or pour qu'un tel jugement soit conforme à l'être, il faut d'abord que l'être soit révélé. Selon le sens primitif du mot Aléthéia : a-léthé-ia, caractère de ce qui n'est pas caché, la vérité devient dévoilement, décelement. L'homme ne crée pas arbitrairement le sens de l'Être, mais il reste ouvert à l'Être, et par là même fait qu'il y a de l'être. « L'homme est le berger de l'Être » ; il le garde, le surveille et le veille.

Toutefois le rapport primitif de l'homme à l'être n'est pas la vérité, mais la non-vérité, l'obnubilation. Dès lors il s'opère le dévoilement. Au lieu de qualifier la non-vérité d'erreur, il faut considérer cette non-vérité de mystère. Ce mystère devient errance, c'est-à-dire l'oubli du mystère originel. Sur fond de mystère et de précarité, l'Être se dévoile à l'homme. Quelle est la tâche unique de la métaphysique ? Est-ce penser la vérité de l'Être ou de faire accéder l'Être au langage ? Voici quelques indications sommaires relevées par Heidegger.

- 1) À partir de l'analyse existentielle, le temps « est l'horizon possible de toute compréhension de l'Être en général ». C'est le « prénom de la vérité de l'Être ». Comme l'homme est le « là » de l'Être, son existence est temporalité. Ainsi toute pensée de l'Être est historique. À l'époque des premiers penseurs grecques, être veut dire « être présent ». Ils voulaient désigner « la présence du présent ». Cette substance devient « persistance dans la présence », ou « adestance constante ».
- 2) « L'Être n'est ni Dieu ni un fondement du monde ». Parce qu'il n'est aucun étant, son vrai nom est « le Rien », c'est-à-dire « le transcendant pur et simple ». Il est perçu seulement comme l'anéantissement de tout étant. Le sentiment que tout glisse, s'effondre et nous échappe s'articule autour de l'angoisse. Heidegger fait l'expérience de l'angoisse.

---

<sup>662</sup> L'objectivité de la science dont Marcel récusé lorsqu'il faut parler de l'invérifiable absolu. Le Toi absolu dépasse le cadre de la science pour situer dans la sphère du mystère.

- 3) La vérité de l'Être est l'Être lui-même. *Alétheia* donne l'indication propre sur l'essence non-pensée de l'esse. La vérité est dévoilement et c'est l'Être lui-même qui se dévoile. Les caractéristiques de l'Être sont l'éclairement, la lumière. L'essence de l'Être est « don de soi » parce qu'il accorde à l'homme sa vérité.
- 4) L'Être est fini dans son essence pour se révéler dans la transcendance du Dasein. Cette métaphysique du fini nous oriente vers l'athéisme. Mais nulle part Heidegger en donne vraiment des explications.
- 5) L'homme est le « là » de l'Être. Pour que le « là » se produise, il faut le décret de l'Être lui-même. Ainsi l'Être place l'homme dans l'existence afin d'assurer sa vérité. Pour cela, il enjoint à l'essence de l'homme d'habiter dans sa vérité. L'Être destine l'homme à l'existence en vue d'être son « là ».
- 6) L'Être est « quelque chose de simple ». Sous l'angle mystérieux, il est « plus étant que tout étant ». Peut-on l'identifier à Dieu ? Or nous savons bien que l'Être n'est pas Dieu. Heidegger proteste d'abord contre l'accusation d'athéisme en reconnaissant que « l'interprétation ontologique de l'existence humaine comme être-au-monde ne se prononce ni positivement ni négativement sur la possibilité d'un être-pour-Dieu. » Mais une brèche s'ouvre dans sa pensée en ce sens que « ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être qu'on peut penser l'essence du Sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du Sacré qu'il faut penser l'essence de la Divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la Divinité qu'on peut penser et dire ce que doit désigner le mot Dieu. » Comme jusqu'à maintenant la vérité de l'Être n'a pas encore été pensée, on ne peut pas « expérimenter une relation de Dieu à l'homme ». La question de Dieu ne se pose pas avec acuité. Nous sommes volontiers dans une période d'a-théisme pro-visoire. Face à l'éventualité d'un échec de la pensée qui s'attache à penser la vérité de l'Être, nous passons bien de l'a-théisme à l'athéisme.

Nous sommes en face d'un philosophe qui balaie vingt-cinq siècles de pensée philosophique. Heidegger reproche à la philosophie son oubli de l'être. Comme Descartes, Heidegger compte recommencer tout à lui seul, à partir de ses fondements. Un fait se dégage clairement : cette métaphysique a pour principe une sorte de subjectivisme. Pourquoi l'analyse de l'être humain est-elle la seule voie d'accès possible à l'Être ? En somme, c'est un préjugé cartésien mal éliminé. Donc comme tout est de l'être, quelle que soit l'expérience, l'analyse de l'être nourrit la réflexion du métaphysicien. Cette obscure philosophie se réduit à quelques tautologies élémentaires telles que l'homme seul existe ; une perspective humaine dessine un monde ; l'homme est le lieu où l'Être se dévoile. Toute objection est exclue.

Dans le concept d'être, Husserl appelle l'unité de sens en précisant ce qu'est une chose. Pour Heidegger, cela est insuffisant parce que nous glissons sur l'être même. L'être est quelque chose de différent de l'essence. L'essence est l'étant et non l'être. La différence entre l'être et l'étant s'appelle la différence ontologique pour Heidegger. L'objet de la philosophie est l'être et non l'étant. Donc la philosophie est une pure ontologie. La métaphysique traditionnelle étudie l'étant, dans le sens commun, de pluralité des choses. Par contre, Heidegger considère l'être comme raison qui fonde tout étant. Par la méthode phénoménologique, la vraie métaphysique a pour objet l'être le plus profond et transcendantal : l'existential. L'être est toujours et seulement l'être d'un étant ; il faut le trouver à partir de l'étant. L'homme est un étant qui, en chacune de ses actions, essaie d'être d'une façon ou d'une autre. Par ses actions, il cherche à s'exécuter en vue de l'être qu'il a à être. L'être de l'homme consiste à être l'étant qui est présent (Da) à l'être lui-même (Sein). Donc pour Heidegger, *Dasein* est l'être humain. Toutefois, il ne faut pas entendre l'être à partir de l'homme, mais l'homme à partir de l'être. Parce que l'homme vit en vue de l'être. L'homme est ce qu'il est par l'être et à partir de l'être. L'essence du *Dasein* consiste à exister à partir de l'être.

La critique de la métaphysique classique avait pour finalité l'analyse existentielle. Cette ontologie cherchait à déterminer le sens de l'être. Heidegger interroge donc l'étant qui se pose le problème de l'être : le *Dasein*. Sa réponse, cependant, a été la manifestation du néant de l'être. Ou du moins, il n'y a pas eu de réponse. Heidegger prétend dépasser la métaphysique classique embrigadée par la théologie. Depuis Platon, la métaphysique a été une ontothéologie. Elle s'est limitée à penser l'étant concret à partir de l'être, mais en le faisant, elle a oublié l'être lui-même. Au lieu de considérer la vérité comme révélation de l'être, la métaphysique a fait l'inversion du rapport entre l'être et la vérité. Ainsi, la vérité cesse d'être révélation de l'être pour se convertir en normativité ou objectivité de la pensée humaine.

L'ontologie révèle l'essence de l'être et elle ne saurait être le résultat de l'analyse d'un étant quelconque, ni le produit de l'initiative d'un étant. La révélation de l'être sous-tend que l'homme s'ouvre à l'être en devenant disponible pour lui. Liberté et vérité signifie s'abandonner à la révélation ou au dévoilement de l'être comme tel. Cette liberté n'a rien à voir avec l'initiative humaine. Elle est don. Il résulte d'une initiative de l'être et non d'une initiative de l'homme. Découvrir l'être n'est jamais total ni direct. Elle n'est pas totale parce que l'être se cache en même temps qu'il se dévoile. En illuminant l'étant, l'être le dévoile et le fait entrer dans l'errance. La révélation de l'être, en outre, n'est pas directe. Elle se produit

à travers les choses où se manifestent les Autres aspects de l'être tels que le ciel, la terre, le divin et le mortel. Le dessein de Heidegger est de montrer que sa philosophie est antihumaniste, même si elle est traversée par la question de l'essence de l'être. Penser l'être, c'est penser le Néant. « *La pensée, parce qu'elle pense l'être, pense le Néant*<sup>663</sup> ». La dimension du temps par rapport à l'être est aussi essentielle.

### 7.1.1.2. L'Être et le temps<sup>664</sup>

Dans les trois extases du temps, l'avenir joue un rôle privilégié. Le temps prend vie dès lors que l'étant nommé homme s'approche de son être. Si l'on veut décapiter le temps, il faut négliger le futur. Le passé et le présent trouvent leur sens dans un être gonflé de possible, par le bondissement du projet. Sartre écarte cette idée dans *L'Être et le Néant* pour considérer le présent privilégié par Heidegger à l'avenir. Portant son analyse sur la temporalité humaine, Heidegger trouve un lien fondamental entre l'homme et l'histoire. L'histoire existe là où l'homme est présent. Donc l'histoire révèle le passé. Le passé, élément de la facticité et radical à la condition humaine, s'impose à l'homme. C'est la somme des conquêtes qui constituent l'héritage de tout homme étant dans ce monde. Et cet héritage trouve son sens dans le sillage d'une orientation vers l'avenir. L'homme cherche à se donner un avenir. Ainsi, il porte une signification à son passé. Par conséquent la possibilité de « choisir des héros » devient réelle. Même si la matière historique reste « équivoque et inépuisable », l'être à venir, revenant sur son passé, en assume l'héritage. Heidegger conclut donc que « la révélation historique se temporalise à partir de l'avenir ».

Ayant pris en compte le *Dasein*, Être-au-monde, puis le souci que l'être-au-monde de l'existant éprouve dans la temporalité, peut-on affirmer que le temps est le concept définitif par lequel la condition de l'homme comme être au monde s'éclaire-t-il ? Il est évident que le temps devient l'essentiel de l'homme. Il cesse d'être quelque chose d'extérieur à l'homme. C'est en réalité l'homme à la fois son existence comme pouvoir-être et son impuissance à n'être que pouvoir-être : la finitude de l'homme. L'avenir se dévoile comme la dimension

<sup>663</sup> Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1957, p. 157.

<sup>664</sup> Le temps est une des préoccupations les plus importantes de la philosophie de Gabriel Marcel. Il pense que « Le mystère est certes au cœur de tout ce que j'ai pensé, sans que j'ai réussi le moins du monde à l'encapsuler dans ce qui ressemble à une théorie », *En chemin vers quel éveil*, Paris, Gallimard, 1971, p. 72. Le temps a un double sens. Le temps clos rétrécit l'horizon humain parce qu'il est vécu comme l'ensemble d'événements ayant un début et une fin. Ce temps-gouffre expérimente la finitude des actes propres de l'homme, la dispersion qui veut détruire la vie, et le triomphe de la mort. Le temps ouvert est la plénitude et la joie puisqu'il triomphe de la division et de la dispersion, toutes les deux sont liées aux conditions d'existence d'un être fini. Ce temps ouvert est celui de l'être plein de liberté et surtout disponible pour les autres, et même pour l'invérifiable absolu. Par l'expérience du temps ouvert, l'homme ne se sent pas comme un être pour la mort, mais comme un être pour l'éternité.

interne de la liberté humaine. Cette part divine de notre nature, en remplissant toute sa disponibilité, rendrait l'homme un dieu. Le passé, englué dans l'impuissance et la négativité qui nous affectent, est la part coupable de nous-mêmes. Le présent enfonce encore le clou avec l'élément de chute dans l'anonymat du On. Le statut de l'homme sous l'horizon du temps reste la finitude radicale.

Comme cette finitude, le temps lui-même ne nous est pas plus extérieur. La philosophie traditionnelle considère ce statut imposé du dehors. Visiblement, cette idée provient de la religion. Selon le dogmatisme religieux, l'homme est une créature divine réalisée à condition de mutiler en lui le pouvoir-être. Ainsi pour reprendre Descartes quand il dit :

*Que je ne sois pas, l'auteur de mon être, la preuve en est dans ce fait qu'ayant l'idée de perfection, je ne suis pas moi-même parfait. Car si je m'étais donné l'être, à plus forte raison ne serais-je conféré toutes les perfections que je puisse concevoir. Il faut donc me faire à l'idée que mon être relève d'une causalité infiniment plus puissance que ce la mienne, et qu'il est plus sage de remercier à cause de ce qu'elle m'a donné que de blâmer à cause de ce dont elle m'a sauvé. Il n'en reste pas moins que je ne suis qu'un Dieu manqué, et ceci du fait de la volonté de Dieu<sup>665</sup>.*

Notre finitude n'est pas intrinsèque à notre essence. C'est plutôt notre dépendance à l'égard d'une essence finie. Heidegger trouve ce schéma inauthentique. Est-ce que l'idée de Dieu dont on s'appuie, n'est-elle pas en réalité, le moyen d'une fuite devant l'angoisse ? Comment arrivons-nous à cette angoisse ? Elle résulte de la finitude de l'homme comme être-au-monde englué là. Afin d'échapper au malaise secrété par l'angoisse, l'un des stratagèmes sera de faire basculer l'angoisse vers la peur. Pour ce faire, il faut lui ôter son caractère anonyme pour le projeter sur son objet défini. Raison pour laquelle on invente les dieux. Face à l'angoisse existentielle, il faut instinctivement des dieux pour s'en faire peur. Cette première étape permet à exorciser l'angoisse. Deuxièmement, l'homme les crée pour se distraire déjà de sa détresse naturelle, soit en les rendant inoffensifs. Lucrèce les qualifie de beaux indifférents, hôtes lointains des inter-mondes. Pour finir, il faut travestir l'angoisse par la peur des dieux.

La pensée chrétienne apporte ses rédactions en valorisant la paternité divine face aux maîtres de la nature pour miroiter une salutaire rédemption. Mais la certitude de la domination de la finitude humaine est indéniable. L'homme est sa propre finitude. Et au-delà, il n'y a rien. Quel est l'apport fondamental de la philosophie heideggérienne sur la compréhension de

---

<sup>665</sup> Jean Beaufret, *Introduction aux philosophes de l'existence, De Kierkegaard à Heidegger*, Éditions Denoël, Paris, 1971, p. 40.

l'être par le temps ? Sur le plan de la phénoménologie, Heidegger s'attaque à certains concepts issus de la révélation religieuse tels que le concept de chute, concept de faute ou encore de celui de salut. Par la violence, il s'emploie à arracher de la conscience de l'homme les certitudes de la banalité quotidienne pour recréer de nouveau l'étonnement platonicien.

Sa démarche, dans *Sein und Zeit*, cherche à établir un lien intrinsèque entre le temps et l'être. En effet, le temps est la vérité de l'être. Selon son projet *Sein und Zeit* devait comprendre deux parties : la première partie s'articule autour de « l'interprétation du *Dasein* axée sur la temporalité et l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être ». La deuxième section de cette partie traite du « *Dasein* et temporalité ». Ainsi Heidegger veut répondre à la question du sens de l'être. Cette question, objet d'une troisième section, ne sera jamais publiée et s'intitule Temps et être. Dans son introduction, il devait montrer que c'est à partir du temps que le *Dasein* explicite l'être. Faute d'un vocabulaire adéquat, il ne donnera pas suite à cette section. Par ailleurs la deuxième partie de l'ouvrage, portée sur la problématique de la temporalité, ne sera jamais entamée.

La deuxième section : *Dasein* et temporalité, Heidegger analyse le sens d'être du *Dasein* en s'appuyant sur le *Dasein* authentique et existant authentiquement. Pour parvenir à un concept existentiel de la mort, il faut se diriger vers l'être-pour-la mort. Le chemin suivi dans cette deuxième section est l'analyse de l'angoisse et du souci. Parce que l'angoisse arrache le *Dasein* à la déchéance. Elle aboutit à la mort, à l'imminence de la mort, c'est-à-dire une promesse d'authenticité. Le chapitre trois, le propre pouvoir-être-entier du *Dasein* et la temporalité comme sens ontologique du souci, analyse la temporalité du *Dasein*. En mettant l'accent sur l'avenir, l'homme n'est pas soumis au temps en tant qu'une chose étrangère ou extérieure à lui. Par conséquent, il est « temporalité ekstatique », c'est-à-dire « hors de soi ». Seul l'avenir temporalise ce mouvement originaire. « *Le phénomène primitif de la temporalité originale et propre est l'avenir*<sup>666</sup> ».

Cette temporalité est finie. Par conséquent le temps s'achève dans la mort. Cette temporalité originaire ne se fonde pas sur la succession des « maintenant ». Il faut sortir de l'interprétation vulgaire du temps pour nous arrimer à la contemporanéité du présent, du passé et de l'avenir, et non au temps linéaire et successif. Comme les trois dimensions du présent, du passé et de l'avenir sont contemporaines, la temporalité du *Dasein* est le phénomène originel du temps.

---

<sup>666</sup> Heidegger, *Être et Temps*, p.330.

Heidegger relie la problématique du souci à la temporalité originaire. Celle-ci, marquée par la contemporanéité : affaire de plusieurs ek-stases dans le temps, ek-stases quasi contemporaines rend possible la constitution de la structure du souci. Il faut considérer cette temporalité originaire comme phénomène unitaire, comme A-venir qui est ayant-été et est étant-présent. Quand le Dasein se découvre comme être-pour-la-mort, il se tourne vers son passé (entièrement présent selon Heidegger), pour faire surgir le présent et l'avenir. Le souci prend tout son sens dans ce mouvement. L'existentialisme peut aussi conduire à l'athéisme.

### 7.1.2. L'athéisme

En ce temps-ci, l'athéisme est une situation de fait. La mort de Dieu n'est pas nouvelle. À partir des stoïciens, Dieu meurt et naît indéfiniment. Du XIX<sup>e</sup> siècle, l'athéisme est passé du plan intellectuel au niveau existentiel. Non seulement Dieu est nié par l'intelligence ; mais aussi son emprise sur les hommes est quasi nulle. L'athée contemporain ne s'interroge plus sur Dieu. Et pour cause, il est devenu un sujet absolument dépourvu d'intérêt. Par conséquent la philosophie contemporaine s'intéresse particulièrement à la réalité mondaine où l'homme vit et dans laquelle Dieu est absent. Nous assistons à la crise de l'ontologie classique avec pour conséquence immédiate la crise du théisme existentiel<sup>667</sup>. Partant des racines théoriques de l'athéisme, nous voulons diversifier les réponses données à la question sur l'existence de Dieu.

En professant explicitement l'inexistence de Dieu, l'athéisme théorique s'oriente vers deux attitudes différentes : l'athéisme positif et l'athéisme négatif<sup>668</sup>. Dans l'une et l'autre attitude, nous voulons analyser l'athéisme en lien avec la science, la politique et la morale.

#### 7.1.2.1. L'athéisme devient la science

Par la science, l'homme accédait traditionnellement à Dieu à travers l'ordre naturel. Avec l'avènement de la science moderne, l'objet de connaissance scientifique n'est plus l'être, mais le phénomène. La science s'abstient de tout commentaire sur l'être, objet de la philosophie et de la théologie. À notre époque, la science se montre de plus en plus sûre de ses possibilités. Elle gagne progressivement du terrain à la philosophie et à la théologie. Devant des questions globales sans réponse, la science donne l'impression qu'elle peut répondre à toutes les interrogations sur les faits du monde. Est-ce que la science peut échapper

---

<sup>667</sup> Charles Widmer, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Thèse de doctorat, Université de Fribourg-Suisse, 1971.

<sup>668</sup> Athéisme positif : affirme l'inexistence de Dieu et apporte des raisons positives. Athéisme négatif : aucune raison pour soutenir l'existence de Dieu.

au monde ? Elle évolue dans un domaine limité aux phénomènes. À partir du concept de cause chez Kant, la série des phénomènes n'apporte ni connaissance sur le monde comme totalité ni connaissance de cause extérieure à lui. La conséquence immédiate se traduit par l'impossibilité des preuves de l'existence de Dieu. Nous passons de l'expérience à la recherche d'un chaînon qui serait au-dessus de la chaîne des phénomènes. Faut-il consommer le divorce entre la théologie et le savoir ? La première rejoint l'attitude philosophique des Lumières estampillée déisme où Dieu se trouve toujours au-delà du monde pendant sa production. Si le déisme suppose l'affirmation de Dieu, il soutient la négation de sa providence sur le monde. La deuxième est opposée à l'exactitude de ses lois.

La science s'incline de plus en plus vers l'athéisme. Son autosuffisance accroît son isolement. Les théories scientifiques se perfectionnent sur la genèse de l'univers en l'absence de toute référence à la transcendance. Pour cela, les scientifiques postulent une matière primitive originelle qui a peuplé l'univers de lumière et de vie. La physique et l'astronomie expliquent l'origine de l'univers à partir du principe d'énergie psychomécanique. Liée à la technique, cette science prône l'athéisme. La technique développe un esprit conquérant sur le monde et une totale manipulation de la matière et de la vie.

L'homme contemporain, dépourvu de son attitude contemplative, s'intéresse plus aux applications pratiques et techniques qui sont parfois sauvages et inhumaines. Comme il ne cherche plus à prouver l'inexistence de Dieu, il cesse aussi d'en expérimenter le besoin. L'athée accepte tout seul la responsabilité d'expliquer le monde ; et très souvent, il prend sur lui la responsabilité d'endurer les événements sans perspective. L'homme développe des moyens efficaces, à travers l'invention des nouvelles technologies, pour améliorer son cadre existentiel. Progressivement, le milieu naturel est remplacé par le milieu technique où Dieu est tout à fait absent.

Dans quel monde sommes-nous ? Notre monde est entièrement désacralisé. Dieu n'est plus visible. Or selon la tradition chrétienne, les traces perceptibles de Dieu sont visibles. Aujourd'hui, l'homme actuel ne rencontre plus Dieu, mais lui-même. Le monde a une tendance séculière avérée. L'homme religieux se réfugie dans le rayon de sa vie intérieure. La disparition de Dieu dans l'espace du monde n'opère-t-elle pas une purification dans les rapports religieux eux-mêmes ? Comme l'homme religieux ne trouve plus de support matériel à sa foi dans ce monde, son attitude croyante peut-elle devenir l'expression de sa gratuité envers Dieu ? Rien ne le montre pas vraiment. Cet athéisme s'étend en politique.



### 7.1.2.2. L'athéisme dans la politique

Pendant plusieurs siècles, la dimension politique était le patrimoine de quelques individus, d'une caste, d'une classe ou d'un homme. Or elle est essentiellement humaine. Donc aujourd'hui, le monde contemporain, marqué par la revendication universelle de la démocratie, aspire à sa récupération et à son autonomie. Ce mouvement rejette tout ce qui se réclame de Dieu pour imposer son autorité. La religion devient un moyen facile pour la minorité qui se sert dans le but de se maintenir au pouvoir tout en écartant la majorité du pouvoir. L'exigence de justice, de plus en plus accrue, se heurte à l'opposition de ceux qui se réfugient derrière l'idée de Dieu. Inévitablement, le plaidoyer pour la justice culmine dans l'athéisme.

Issu de l'attitude des salariés de la classe ouvrière, cette posture s'étend aujourd'hui à l'ensemble de la population. Le monde, destiné à se transformer, gagnerait à refuser toute conception vaine qui empêcherait cette transformation. Du coup, le Dieu présenté par la philosophie et la théologie traditionnelles devient un obstacle idéologique à toute action transformatrice de notre monde. Karl Marx est la figure de proue de cette rupture entre la conception contemplative de la philosophie traditionnelle, la démarche scientifique et révolutionnaire du matérialisme dialectique. Pour lui, l'homme se réalise dans la transformation effective du monde, et son mode opératoire, c'est la praxis. Il suspecte tout autre savoir idéologique et inefficace. Qu'est-ce qu'il propose précisément ?

Karl Marx, foncièrement athée, qualifie la religion d'« opium du peuple ». C'est le soupir de la créature opprimée qui s'évade dans d'autres mondes pour s'imaginer trouver son plein épanouissement. L'aliénation religieuse trouve sa source dans l'aliénation économique. Donc l'athéisme, dans un sens positif, est le fil conducteur vers une société meilleure, libérée de toute oppression. Le but à atteindre est de conduire vers une société juste où la religion n'aura pas droit de cité. Pour être libre, l'homme doit être moins religieux. Marx démontre que l'aliénation opérée par la religion a des influences négatives sur l'économie et la politique. L'homme religieux croit être soumis aux idoles. Or il est le seul auteur de l'histoire et du monde. L'homme doit se séparer de son œuvre. Le marxisme vise plus la libération de l'homme que l'athéisme. Parce que l'athéisme se définit comme l'antithèse de l'évolution positive de l'homme. Il ne conteste pas Dieu en lui-même. Mais il est considéré comme le fondement d'un ordre oppresseur. L'homme conquiert son humanité en le transformant. Il devient, par conséquent, un homme libre pour créer une société basée sur un système socialiste. Le travail lui permet de se libérer de la nature. Ce vaste projet vise à réconcilier

l'homme avec lui-même, afin de lui procurer le seul bonheur de vivre de façon intègre. Mais la réalité montre que c'est un projet voué à l'échec. Marcel propose le bonheur de l'homme en lien avec la transcendance, l'invérifiable absolu. L'athéisme aborde aussi la question morale.

### **7.1.2.3. De l'athéisme à la morale**

La fin du XX<sup>e</sup> siècle marque un tournant moral de la philosophie. Il y a plus de revendications sur le sens de la vie humaine et de l'autonomie. Ces prétentions aboutissent à l'athéisme. Jadis, l'athée était considéré comme un impie. Cette opinion n'est plus évidente. L'athéisme cherche désormais les plus hautes valeurs morales. Camus nous propose le modèle d'une sainteté athée dans son dernier roman *La peste* et dans sa pièce de théâtre *Les justes*. L'homme fait face à des obstacles pour mener une vie morale digne de la pensée humaine, dans le cadre de l'expression religieuse. Souvenons-nous de Nietzsche qui avait déjà critiqué l'image d'un Dieu tyrannique capable de fouiller dans les intimités de la conscience de l'homme pour l'asservir. En fait, il avait annoncé la mort de Dieu de la morale dite servile afin que l'homme se développe en recherchant de nouvelles valeurs. À la disparition de Dieu, la morale serait sans fondement. Mais son projet est voué à la mort. Camus dément cette hypothèse en liant la vie morale à l'horizon humain. D'où l'impossibilité d'atteindre une sainteté athée dans l'absence de Dieu. In fine, entre le monde absurde et l'homme au cœur d'une situation dramatique, il y a un réel espoir que l'homme lutte pour le rendre juste.

L'athéisme s'identifie à la morale comme cette capacité à exister intégralement non par rapport à Dieu, mais par rapport aux autres. L'athéisme s'affirme comme une responsabilité devant les hommes dont je ne saurais trahir la confiance. Ainsi, la théologie est remplacée par l'anthropologie. L'homme possède son destin entre ses mains. Le constat de la disparition d'une philosophie trop optimiste confirme la fin de l'accomplissement d'un dessin divin en l'homme. Pour corroborer cette position, Merleau-Ponty trouve nécessaire de comparer l'homme et de nier Dieu. Comment peut-on justifier la mort de la conscience morale au contact de l'absolu ? L'idée de Dieu détruit la philosophie parce qu'elle est un obstacle pour interpréter les événements humains. En affirmant l'absolu, l'on fuit le vrai problème vers une solution facile, éloignée de nous. Le cadre évolutif de l'athéisme ainsi présenté augure l'apôtre de l'athéisme moderne, Jean-Paul Sartre.

### **7.1.3. L'athéisme sartrien**

L'existentialisme se réclame de deux orientations, chrétienne et athée. Sartre incarne, dans l'existentialisme athée, la philosophie de l'absurde ou du désespoir athée. Ne faut-il pas

voir dans cette philosophie de l'être-jeté sans raison ni justification d'aucune sorte, l'acceptation de la facticité brute, de la nausée et de la médiocrité ? L'existence apparaît comme un raté dans une dialectique temporelle dépourvue de sens. Et que devient le Christianisme ? Il devient un réflexe de défense, vainement négateur de la philosophie dite nouvelle. Parce que l'homme ne peut pas transcender son désespoir, il fait face à l'absurde existence.

Sartre étale son athéisme dans *L'Être et le Néant*. Il cherche à combiner l'étude de l'être et la phénoménologie de l'idée d'intentionnalité. Sa méthode phénoménologique vise le dévoilement de l'être de la conscience. Ainsi il décrit la réalité humaine, la conscience, le « pour-soi », comme néantisation de l'être en soi, comme liberté. En quoi consiste le dessein de Sartre ? Son ouvrage, subdivisé en quatre parties : conscience comme vide et vacuité de l'être, analyse du pour-soi et de la temporalité, analyse du pour autrui, et la psychanalyse existentielle pour parvenir à son authenticité et à la liberté saisie comme fin. Sartre veut atteindre le dévoilement de l'être de la conscience par la phénoménologie. Notre propre fin est notre liberté, si souvent pétrifiée et aliénée. Cette ontologie embrasse trois régions d'être, l'être en soi, l'être pour-soi, et l'être pour-autrui.

### 7.1.3.1. L'Être en-soi

Pour comprendre *L'Être et le Néant*, il faut lire *La Nausée*. Sartre considère la nausée comme l'expérience philosophique fondamentale. À partir d'elle, on perçoit l'existence brute des choses, sa contingence radicale, son absurdité, sa facticité comprise comme présence ou pur fait incompréhensible et inexplicable. L'être expérimenté, l'être des choses, est appelé « en-soi » au sens hégélien d'objet, et non au sens kantien. Le trait positif de l'être en-soi est son identité avec lui-même. Son opacité : il est plein de lui-même. Les autres caractères négatifs de l'être en-soi sont la conscience – une sorte de dédoublement, une décompression par laquelle l'être prend du recul par rapport à lui-même ; son activité : disposition de moyen en vue d'une fin, et passivité comme résistance opposée à nos projets. Or l'être en soi est sans mouvement, devenir ou temporalité. Il est pure passivité, c'est-à-dire ce qu'il est, rien de plus, rien de moins.

L'être en soi est incréé. Il ne saurait être cause de soi. Ne pouvant pas être antérieur à lui-même, parce que cela entraîne vers l'absurde, il est considéré comme un fait primitif. En outre, l'être en-soi ne peut être expliqué. Il est un pur fait, sans cause et sans raison. À ce niveau, l'être est absurde tandis qu'au niveau ontologique, l'être est contingent. L'homme,

sujet conscient et libre, être pour-soi, transcende le monde. L'être en soi, pur fait, la part de l'homme appartient à la « facticité du pour-soi ». Quatre aspects principaux se dégagent :

- L'homme dans sa dimension corporelle. Au plan ontologique, Sartre définit le corps comme « la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence ». L'homme appartient donc au monde, lieu des êtres contingents. L'homme est au monde pas comme un corps. Marcel prolonge cette analyse pour montrer que ce corps est l'expression du moi.
- L'homme est facticité par son passé, opposé à l'avenir. Le passé est fait, accompli, terminé, déterminé, qui ne peut changer et se laisse définir. Donc, devenu tel, je suis fixé, figé objet. « Ainsi le passé est la totalité toujours croissante de l'en-soi que nous sommes ».
- L'homme, par sa situation et en tant qu'opposée à la liberté, est chose. Cette facticité prend deux formes. Étant un fait, la liberté est intrinsèque à l'être. Car s'abstenir de choisir est encore choisir. En raison de son corps et de son passé, l'homme se trouve toujours dans une situation déterminée. Ses choix sont limités. La liberté invite à dépasser cette situation en l'intégrant nécessairement dans ses projets comme donnée non-modifiable.
- L'homme, par la mort, qui triomphe de sa facticité, le réduit à l'état de chose, à l'absurdité. Pour reprendre Malraux : « La mort transforme la vie en destin ». Toutes les possibilités d'avenir sont réduites à néant. L'essence de l'homme se dévoile. On ne peut dire ce qu'a été un homme qu'après sa mort. La mort est possible à tout moment de notre existence. Contrairement à Heidegger qui pense qu'elle est « une possibilité la plus propre », la mort est hors de mes possibilités. Cette négation me pousse à ne pas la vouloir, encore moins l'attendre. Face à ces deux philosophes, Marcel reconnaît que la mort est inscrite en l'homme. Néanmoins elle n'est pas la fin pour lui. Car la possibilité de l'infini s'ouvre et l'immortalité devient le résultat d'une foi au Toi absolu.

### **7.1.3.2. L'Être pour-soi**

En transcendant l'être en-soi des choses, l'être pour-soi est l'être humain. La caractéristique principale de l'homme reste sa conscience. Ainsi, le pour-soi est le sujet, la subjectivité. À travers la réflexion, le sujet tente de se considérer comme objet. Cela n'est pas possible. Parce qu'avant toute réflexion sur un objet, il y a la conscience spontanée, le

« cogito préréflexif » ou encore « conscience non-thétique (de) soi ». En quoi consiste cet être ?

Être conscient, c'est prendre du recul par rapport à soi-même, c'est-à-dire « être à distance de soi ». L'être est séparé de lui-même par le vide ou le néant. Si l'être en soi est plein, massif, identique à lui-même, l'être pour-soi est creux, ne coïncidant pas avec lui-même. Le pour-soi est l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec lui-même. Ne sommes-nous pas au cœur du malheur de la conscience où « le pour-soi n'est pas ce qu'il est, et est-ce qu'il n'est pas » ?

En effet, la conscience veut se conquérir, éliminer le néant qui hante pour retrouver la plénitude de l'être en soi. Afin d'éviter de perdre son statut de conscience, elle cherche à devenir « en-soi pour-soi », c'est-à-dire Dieu. Toutes activités de l'homme visent à le constituer en Dieu. Il y a une contradiction<sup>669</sup>. Il est impossible qu'un être soi à la fois en soi et pour soi, plein et creux, identique et non-identique à lui-même. Donc l'homme tend vers l'échec et le malheur. Il voit ses efforts aboutir à un impossible dieu. Par conséquent la réalité humaine est souffrante dans son être, elle est par nature conscience malheureuse sans dépassement possible de l'état de malheur.

À l'analyse de la pensée d'Heidegger, Sartre conclut à un pessimisme à l'image de celui de Schopenhauer suite à son vouloir-vivre absurde. Comme le pour-soi est conscience, il est profondément liberté. Mais il porte le néant en lui et s'oppose à l'être en soi. Cette liberté est ce néant qui constitue l'homme. Autrement dit, elle devient la réalité humaine qui produit son propre néant. Ne faut-il pas voir en la liberté de la transcendance, l'existence même ? Par la liberté, l'homme est son fondement et non celui de son être, parce qu'il n'est pas Dieu. Toutefois, il est le fondement de son néant. Le principe existentialiste de l'existence précède l'essence permet de dire que l'homme se fait, se choisit parce qu'il n'est jamais définissable que par son passé.

À la suite de Sartre, la liberté, cet absolu, est « totale et infinie ». Peut-on dire que la liberté est le fondement de toutes les valeurs ? Le corps et la liberté déterminent la responsabilité de l'homme. Tout ce qui arrive dépend de moi librement. C'est le moi qui donne sens au monde, aux choses et aux événements. Rien même les règles ou les valeurs préexistantes, s'imposent-elles à la liberté ? Elle crée les valeurs. En tant qu'idéal, la valeur doit se réaliser. Par conséquent, elle se dévoile à la liberté qui la fait surgir en la choisissant.

---

<sup>669</sup> Voilà un point de divergence avec Marcel qui voit un lien direct entre le fini et l'infini. L'infini se trouve même dans le fini de l'homme. L'être humain atteint la transcendance dans cette relation dyadique basée sur l'amour, la grâce et la foi.

Certes la valeur est transcendante à la liberté. Mais seule la liberté la pose et la maintient. Chaque personne choisit son système de valeurs, sa vérité, sa morale. Pour Marcel, il existe une seule morale mue par les valeurs d'humanité.

Dans un tel système, le choix est injustifiable et absurde. Antérieure à la raison, elle est l'acte par lequel la raison elle-même, comme toute valeur, vient à l'être. Cette responsabilité écrasante pèse sur l'homme. Le sentiment spécifique de la liberté devient l'angoisse. L'homme vit permanemment dans l'angoisse. D'une manière drôle, les gens prennent conscience de leur angoisse en la fuyant. La mauvaise foi caractérise le refus de l'angoisse, la négation de la liberté. Mais le héros sartrien est lucide ; il connaît et accepte sa condition d'homme. Encore faut-il accepter l'espérance pour s'orienter vers Dieu comme propose Marcel afin de vaincre l'angoisse existentielle.

### **7.1.3.3. L'Être pour-autrui**

La description de la condition humaine prône la pluralité des consciences. Autrui existe, quelle place lui offrir ? Je ne peux concevoir autrui, ni le détruire, ni le construire *a priori* comme condition de mon expérience du monde. Une représentation d'autrui est à la fois « subjective » et « objective ». Au plan subjectif, autrui résultera de ma représentation d'autrui, et non pas lui-même dans son existence transcendante. Au plan objectif, autrui sera considéré comme objet. Peut-on représenter autrui ? Il faut plutôt rencontrer autrui.

L'expérience de la honte se vit en présence d'autrui. Le regard d'autrui me transforme en objet. Donc autrui est sujet et qu'il est présent comme sujet dans mon expérience. Ne pouvant pas être objet, j'éprouve dans mon être la subjectivité d'autrui. Le résultat immédiat est que je suis réduit à l'état d'être en-soi, de chose. Par conséquent, je ne peux rien sur la liberté du regard qui m'atteint. Ne suis-je pas réduit donc en esclavage selon le célèbre passage de Hegel dans la « phénoménologie » sur la dialectique du maître et de l'esclave ? Cette situation rejoint le fondement de la honte. En effet, la honte pure n'est pas le sentiment d'être tel ou tel objet répréhensible, mais en général d'être un objet, c'est-à-dire de me reconnaître dans cet objet dégradé, dépendant et figé que je suis pour-autrui. Par conséquent, la bonté est le sentiment de chute originelle, non du fait que j'aurais commis telle ou telle faute, mais simplement du fait que je suis tombé dans le monde, au milieu des choses, une chute fatale.

La présence d'autrui a une double influence, non seulement sur mon existence, mais aussi sur mon univers. Autrui me vole mon monde en le regardant, en l'organisant autour de lui, en lui conférant un sens que sa liberté choisit. Quand autrui surgit dans ma vie, tout ce qui

le constitue m'échappe et s'installe un mouvement de fuite vers autrui. Sartre attribue un rôle à autrui dans son célèbre *Huis clos* : « L'enfer, c'est les autres ». Quand l'autre me regarde pour faire de moi son esclave, je lui rends son regard. Entre nous s'installe une lutte, un conflit qui oppose deux libertés. Corroborant Hegel qui reconnaît que « chaque conscience cherche la mort de l'autre », Sartre établit le conflit entre les consciences. Quelle attitude une conscience peut prendre à l'égard d'une autre ?

Deux attitudes s'affichent : la conscience s'efforce de réduire autrui à l'état d'objet pour affirmer sa liberté, ou elle assume son être d'objet. En fait la conscience se fait librement chose devant autrui pour attirer sa liberté. Comme l'homme oscille constamment d'une attitude à l'autre dans une quête d'équilibre, il est voué à l'échec et au malheur. L'homme mène un premier combat face au désir, à la torture et à la haine. Par désir d'autrui, la conscience cherche à réduire l'autre à sa chair où sa conscience et sa liberté s'engluent. Par torture elle renie elle-même sa liberté pour s'identifier à son corps souffrant. Par la haine, la conscience projette un monde où l'autre n'existe pas, anticipe l'anéantissement pur et simple d'autrui.

Toutes ces tentatives de ma conscience sur autrui m'engluent dans ma chair comme autrui dans la sienne. En torturant autrui, son regard me fige dans mon être de bourreau, d'assassin. Je ne peux pas modifier ce j'ai été pour lui parce que la mort de l'autre me constitue comme objet irrémédiable, exactement comme ma propre mort. Pour faire face à ce combat, la conscience doit développer l'amour, le langage et le masochisme. L'amour sartrien est l'asservissement d'autrui. Par l'amour, j'obtiens d'autrui qu'il me prenne pour objet, qu'il s'intéresse à moi, qu'il me choisisse pour sa valeur suprême. L'amant doit séduire en se disant « objet fascinant », attirant pour retenir l'attention de l'autre. Ce comportement est le langage de tout phénomène d'expression. Le langage me permet de me livrer au bon plaisir de l'autre. Lui seul donne sens à mes expressions. Elles attirent son attention et guident sa liberté vers moi. Ainsi je tombe dans le masochisme où je ne veux plus être qu'une chose, un jouet entre les mains d'autrui. En éprouvant mon être pour-autrui dans la honte, « je veux et j'aime ma honte comme signe profond de mon objectivité ». À quoi rime ce masochisme ?

Comme l'homme ne peut pas abdiquer sa liberté, ces tentatives aboutissent à l'échec. Le langage ne garantit pas une sécurité totale. Mes gestes et attitudes seront toujours repris par ma liberté. L'amour conduit vers un cercle infernal où je veux qu'on m'aime et que j'aime l'autre. In fine, l'homme ne peut pas se détacher de l'angoisse d'exister. La position de Sartre est un athéisme. Il la définit si bien que « l'existentialisme n'est pas autre chose qu'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente ». N'est-il pas judicieux de

considérer l'existentialisme sartrien de philosophie de l'absurde ? Sa philosophie s'illustre par les choses et le monde qui existent sans raison, où l'existence de l'homme précède son essence, où la conscience est foncièrement contradictoire, où l'homme a une seule nature : l'impossible. Cette philosophie de l'absurde se détruit elle-même. Elle déclare son objet impensable et donne libre cours à une expérience ineffable. Son principal conflit oppose la vérité à la liberté. La liberté, fondement de toutes valeurs, ne saurait l'être pour personne d'autre. Ne sommes-nous pas au cœur d'une longue confiance ? Cette analyse est aux antipodes de la position de Marcel. Voyons comment l'existentialisme athée nihiliste conduit vers l'humanisme heideggerien et sartrien.

## 7.2. L'HUMANISME HEIDEGGÉRIEN

Pour répondre aux questions posées par Jean Beaufret en 1946, Heidegger publie la *Lettre sur l'humanisme*. Il y remet radicalement en question les humanismes fondés sur l'homme ou l'essence de l'homme. Heidegger affiche une position qui est aux antipodes des interprétations humanistes ou anthropologiques de son époque. À partir d'une interprétation erronée de *Sein und Zeit*, on assimile à tort la philosophie d'Heidegger d'« existentielle ». En effet, sa pensée, dominée par la question de l'essence de l'être, présente néanmoins quelques points d'un antihumanisme.

Pour dissiper cette interprétation erronée, Heidegger se défend bien en argumentant que la critique de l'humanisme ne veut pas dire forcément la glorification de l'inhumain et l'exaltation de la barbarie. L'homme atteint substantiellement son sens dans la question de l'être. La complexité de son projet s'oppose à ce type de philosophie qui s'obstine simplement à s'opposer aux humanismes classiques pour valoriser le *Dasein* ouvert à l'être. Comment articuler la pensée de Heidegger à l'humanisme ? Notre regard se focalise sur sa *Lettre*. Trois questions tracent le développement de sa pensée face au questionnement de Jean Beaufret.

Le ton est donné dans l'introduction à la *Lettre* : « *Ce qui est avant tout, est l'Être. La pensée accomplit la relation de l'être à l'essence de l'homme. (...) Le langage est la maison de l'Être. Dans son abri, habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont les gardiens de cet abri*<sup>670</sup>. » Voici les trois questions qui tracent le processus de réflexion sur l'humanisme existentiel. Comment redonner sens au mot « humanisme » ? Ne faut-il pas compléter

---

<sup>670</sup> Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 25.



l'ontologie par l'éthique ? Comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière ?

### 7.2.1. Redonner sens au mot « humanisme »

À la question : comment redonner un sens au mot « humanisme » ? Heidegger part de la critique systématique et acerbe de l'humanisme pour considérer l'essence de l'homme comme animal raisonnable. Sa compréhension s'éclaire par

*le premier humanisme, j'entends celui de Rome et les formes d'humanisme qui depuis se sont succédés jusqu'à l'heure présente, présupposent toutes l'« essence » la plus universelle de l'homme comme compréhensible en elle-même. L'homme est considéré comme animal rationale<sup>671</sup>. »*

En répudiant l'essence de l'homme conçu comme « animal rationale », il constate que l'ek-sistence, position extatique dans la vérité de l'Être, relation à l'Être, fonde la possibilité de la raison. En quoi consiste la véritable essence de l'homme, c'est-à-dire cette ek-sistence ? Lui-même répond en disant : « Seul l'homme a en propre ce mode d'être. L'ek-sistence ainsi comprise est non seulement le fondement de la possibilité de la raison, ratio, elle est cela même en quoi l'essence de l'homme garde l'origine de sa détermination<sup>672</sup> ».

Heidegger critique à la fois l'humanisme classique et celui de Sartre. Ce dernier renverse l'idée métaphysique classique de Platon selon laquelle l'essence précède l'existence, pour dire que « l'existence précède l'essence » demeure toujours métaphysique. Toutefois nous sommes dans l'oubli de la vérité de l'Être. La proposition sartrienne : « nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes » devient « nous sommes sur un plan de l'être ». Certes l'essence de l'humanisme est métaphysique, mais comment l'oubli de l'Être peut-il redonner un sens au mot humanisme ? Heidegger pose un regard positif sur l'humanisme et il cherche à débarrasser ce concept de tous les oripeaux inhumains. Pourquoi penser que l'humanisme dévalorise la pensée, s'assimile à un blasphème ? La pensée qui se développe autour des modes de valeurs exclut automatiquement l'Être. Ce qui n'est pas vrai pour Marcel. Les valeurs telles que l'amour, la disponibilité, l'engagement nous orientent vers l'être considéré comme l'invérifiable absolu. Par ailleurs Heidegger rapproche l'ontologie de l'éthique.

---

<sup>671</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 55.

### 7.2.2. De l'ontologie à l'éthique

L'éthique est, selon Heidegger, une discipline en quête de la vérité de l'être. Cet être représente l'élément originel de l'homme en tant qu'ek-sistant. Attaché à l'éthique originelle, Heidegger se concentre sur l'accès à la vérité de l'être. L'éthique prend toute son originalité auprès de l'être pour donner sens au malaise humain. Malgré ce glissement vers l'humain, Heidegger réaffirme la primauté de la pensée qui pose la question de la vérité de l'être dans son essence. Penser l'être revient à penser le Néant. D'ailleurs son crédo soutient que « la pensée, parce qu'elle pense l'Être, pense le néant<sup>673</sup>. » Ainsi, la pensée surpasse toute contemplation pour atteindre l'être par la praxis. L'ontologie appelle l'éthique.

Néanmoins la pensée désigne une aventure qui analyse le non-pensé et l'être. Deux directions à éviter : surestimer la philosophie et trop lui demander. Si nous portons notre attention sur la pensée, le langage devient simple. Et du coup la philosophie se révèle aventure parce qu'elle laisse advenir l'être. Heidegger dégage les grandes lignes en clarifiant que :

*La pensée à venir ne sera plus philosophie parce qu'elle pensera plus originellement que la métaphysique et que ce mot est synonyme de philosophie. La pensée à venir ne pourra non plus, comme Hegel le réclamait, abandonner le nom d' « amour de la sagesse » et devenir elle-même sagesse sous forme de savoir absolu. La pensée va redescendre dans la pauvreté de son essence préalable<sup>674</sup>.*

Comme le *Dasein* est ouverture à l'Être, l'homme s'affirme dans son consentement à l'être. Heidegger s'oppose donc à Sartre qui place l'homme-roi au centre de l'étant. *La Lettre sur l'humanisme* renvoie à la question : qu'est-ce l'homme ? Pour lui, l'homme est le berger de l'Être. Pour accéder à l'Être, il faut passer par l'homme. N'assume-t-il pas la garde de l'Être de l'étant ? L'homme se dérobe au mystère de l'Être. Cette errance, loin de l'Être, justifie l'existence d'une métaphysique oublieuse de l'Être, mais aussi notre civilisation et notre technique modernes. Il marque de son empreinte notre siècle : de Lacan<sup>675</sup> à Derrida<sup>676</sup>.

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>674</sup> *Ibid.*, p.167.

<sup>675</sup> Jacques Lacan, né le 13 avril 1901 à Paris 3<sup>e</sup> et mort le 9 septembre 1981 à Paris 6<sup>e</sup>, est un psychiatre et psychanalyste français. Après des études de médecine, il s'oriente vers la psychiatrie et passe sa thèse de doctorat en 1932. Cette phrase de Lacan : « L'inconscient est structuré comme un langage », est en effet centrale dans son élaboration théorique. Il prend appui pour le démontrer sur les trois œuvres majeures de Freud, *L'interprétation des rêves*, *Psychopathologie de la vie quotidienne* et *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*. C'est ainsi qu'il effectuera un "retour à Freud".

<sup>676</sup> Jacques Derrida (Algérie, 1930 - Paris, 2004) est probablement le philosophe français contemporain le plus connu aux États-Unis. Ses réflexions philosophiques sur la phénoménologie et sur le structuralisme ont provoqué une rupture dans la tradition occidentale logocentriste. Derrida s'inscrit dans le courant post-structuraliste. La théorie de la déconstruction (*L'écriture et la différence*, 1967) est sans aucun doute le plus grand apport de

Marcel pense le contraire. L'homme pose effectivement la question de l'être. Il ne voit pas le néant, mais plutôt l'ouverture à la transcendance. Mais Heidegger persiste sur un humanisme anthropocentriste.

### 7.2.3. L'humanisme anthropocentriste de Heidegger

Pourquoi Heidegger ne reconnaît-il pas l'héritage de l'humanisme ? S'appuyant sur Ernst Cassirer<sup>677</sup> qui est proche des thèses néo-kantiennes, et Otto Kristeller qui réduit l'humanisme à l'idéalisme platonicien et des néoplatoniciens, il identifie l'humanisme à un anthropocentrisme. À partir de la définition de l'être comme essence du langage selon Aristote, Heidegger préconise de dépasser la métaphysique oubliée de l'être et tant soutenue par l'Occident. Or c'est par la pensée du langage, l'immédiateté, que l'être vient à l'idée.

« *L'homme est avant d'être homme*<sup>678</sup>. » Son séjour est dans l'être, c'est-à-dire ce qu'en dit le langage. Si la logique dit l'identique, la métaphore permet à la raison de construire de nouvelles identités en soulevant le différent. La métaphore révèle la différence de l'être et de l'étant. Heidegger tire sa source de la pensée grecque, occultée par la pensée du Moyen- Âge. Artiste et poète n'expliquent pas, mais montrent l'étant. La connaissance part de l'étonnement, de l'admiration où surgit la chose dans sa singularité au sein de l'universel. Avec la métaphore, on peut saisir, a contrario, l'essence. L'application du code à un système de signes donne des significations à l'intérieur d'un cadre préétabli. La métaphore englobe le code qui est déjà une métaphore. Mais la métaphore ne peut pas être un code. Elle est créatrice tandis que le code ne l'est pas. L'origine du savoir est la métaphore. Le langage devient une métaphore.

---

Derrida aux études littéraires. Les thèses de l'auteur sont devenues populaires aux États-Unis à la fin des années soixante, à la suite d'une conférence du philosophe qui a suscité un intérêt sans précédent dans la communauté universitaire. La pensée structuraliste fonde son système sur un binarisme que Derrida s'efforce de déconstruire. Ainsi, les oppositions strictes entrent, par exemple, nature / culture et autre / même ne tiennent plus. Les études féministes se sont appropriées les thèses déconstructionnistes de Derrida dans le but d'abolir les apriorismes du patriarcat.

<sup>677</sup> Ernst Cassirer, né le 28 juillet 1874 à Breslau et mort le 13 avril 1945 à New York, est un philosophe allemand, naturalisé suédois, représentant d'une variété de néo-kantisme, courant fondé par Paul Natorp et Hermann Cohen, développé dans ce qu'on appelle aujourd'hui l'école de Marbourg. L'interprétation de la philosophie des Lumières que donne Cassirer dans son livre bien connu de 1932 n'appartient pas seulement à l'histoire de la philosophie. En effet dans ces pages composées à la veille de la prise du pouvoir par le nazisme, Cassirer s'engage aussi dans une bataille éthique et politique de défense de la raison face à la renaissance du 'mythe politique', en s'appuyant d'ailleurs sur une vision de la philosophie kantienne fortement liée au *sapere aude*. Comprendre cet aspect tout à fait crucial, non seulement éclaire la signification de la *Philosophie der Aufklärung*, mais permet aussi de saisir l'orientation plus générale de la philosophie de Cassirer, ce dernier héritier du néokantisme allemand dans la culture de Weimar.

<sup>678</sup> Luce Fontaine-De Visscher, « Un débat sur l'humanisme. Heidegger et E. Grassi », in *Revue philosophique de Louvain*, 4<sup>e</sup> série, tome 93, n° 3, 1995, p. 318.

Heidegger considère la théologie comme le sommet de la métaphysique pour déterminer l'étant suprême. Elle n'est pas la pensée de l'Être, au contraire, elle se révèle l'« antichambre » de la pensée. Son rapprochement avec la théologie négative est vite fait. Le rejet du mystique le pousse à professer que l'Être n'est pas saisi dans une vision immédiate. Au lieu de rejeter métaphysique et science, nous gagnerons à les dépasser pour voir ce qui les fonde : le néant, c'est-à-dire le surgissement de l'Être caché dans l'étant, l'apparaître dans le sensible.

E. Grassi<sup>679</sup> note dans la pensée de Heidegger un désaccord au niveau historique et une infidélité par rapport à sa propre pensée. Peut-on dire que l'oubli de l'Être est total ? Aucunement ! Car l'Être se révèle là où il se dissimule et la pensée de l'Être resurgit régulièrement. Historique, l'oubli et même l'oubli de l'oubli ne sont pas totaux. « On n'oublie que ce qui a toujours été vu et continue de l'être ». Le néant n'est pas synonyme de la négation ; mais le retrait où se réalise le dévoilement. Est-ce que Heidegger ne penche-t-il pas vers un dogmatisme métaphysique ? relève J. Derrida. Parce que les « déplacements » de la présence opérés par Heidegger, qui vise une pensée originaire du Temps, ne quittent pas l'espace de la métaphysique. Heidegger reconnaît qu'Aristote, malgré son rationalisme, relève le sens du sensible. Un autre poids lourd de l'existentialisme athée nihiliste nous propose sa vision de l'humanisme, Jean-Paul Sartre.

#### 7.2.4. L'humanisme sartrien

À partir d'une conférence prononcée le 28 octobre 1945, Sartre rédige son livre retentissant *L'existentialisme est un humanisme*. Face aux critiques provenant du courant marxiste pour qui l'existentialisme est une philosophie bourgeoise, face aux catholiques qui récusent les positions sartriennes de supprimer les valeurs éternelles et les commandements de Dieu, Sartre prône un humanisme qui met au centre de sa doctrine l'homme agissant libre et responsable. Si *la Lettre sur l'humanisme* de Heidegger insiste sur l'être, Sartre pousse la réflexion sur l'homme libre et responsable. Étudions son humanisme sur trois points : existence et essence, l'engagement moral existentialiste et l'existentialisme sartrien.

D'emblée, Sartre nie l'existence de Dieu. Par contre il attribue l'existence à l'homme. Sa célèbre assertion : « l'existence précède l'essence » se vérifie en l'homme. Ainsi, il en

---

<sup>679</sup> Ernesto Grassi (Milan, 2 mai 1902 - Munich, 22 décembre 1991) est un philosophe italien, figure importante de la philosophie européenne. Ernesto Grassi a une position plus récente sur la pensée de Heidegger, en particulier sur la question de l'humanisme. Formé à la pensée allemande, il découvre l'origine de l'idéalisme avec Nietzsche ; il poursuit dans la phénoménologie. Avec Heidegger, il vise le dépassement de la métaphysique pour un retour à la pensée de l'Être, source de la philosophie occidentale.

appelle à la responsabilité totale de l'homme. Responsable de tout devant tous, l'homme vit dans l'angoisse du sujet condamné à être libre. Le désespoir s'ensuit aussitôt. Sartre défend cette position de l'existence qui précède l'essence dans son ouvrage *L'Existentialisme est un humanisme*. Comme Dieu n'existe pas, il y a au moins un être qui possède l'existence avant l'essence. Cet être est l'homme. Par conséquent l'homme assume toute la responsabilité. Il est condamné à être libre pour vivre une vie authentique.

Par la liberté, l'homme se construit sur les décombres de Dieu. L'homme ne reçoit plus d'ordre de Dieu, car il n'existe plus. L'homme oriente sa vie au nom de sa responsabilité. L'homme surgit dans le monde, sans essence, sans nature. Il doit créer son essence par sa liberté. L'existence est le fait d'être au monde. Au sens moderne, il s'agit de l'homme engagé dans le temps. Il est impossible de rendre compte de l'existence humaine à partir de l'essence. Parce que l'homme existe avant de se définir après. Pour Marcel, cette position récuse l'humilité, la disponibilité et l'ouverture qui doivent caractériser l'homme devant la transcendance.

Le mouvement simple va de l'existence vers l'essence. Jean-Paul Sartre le traduit si bien. Car pour lui, « *L'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et (...) se définit après (...). S'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi il n'y a pas de nature humaine puisqu'il n'y a pas de Dieu pour le concevoir*<sup>680</sup> ». L'homme est condamné à être libre. Il existe, c'est-à-dire « *faire et en faisant se faire, et n'être rien que ce qu'on fait*<sup>681</sup> ». L'existence caractérise l'homme. Il faut s'en tenir à son existence pour le définir. C'est devant cette limite que Marcel ouvre la brèche vers le Toi absolu comme source de cette existence humaine. En outre, Sartre rappelle l'engagement moral existentialiste dans son humanisme.

Dans le souci de relever l'apport de Karl Marx sous le prisme de l'existentialisme, insistant sur la philosophie de l'existence et de la liberté, Sartre s'attaque au quiétisme pour dénoncer l'inaction et s'opposer à ceux qui récusent la liberté de l'homme. Même embarqué par l'histoire, l'homme doit la modeler pour en assumer les choix et engager l'humanité entière. En quoi consiste cet humanisme existentialiste ? L'itinéraire existentialiste projette l'homme hors de lui pour le faire exister. Son champ d'existence est l'univers humain, c'est-à-dire celui de la subjectivité humaine. Sartre définit et affirme l'humanisme comme un optimisme et une doctrine d'action. Ces propos l'étaient bien :

---

<sup>680</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Ed. Nagel, 1946.

<sup>681</sup> *Ibid.*

*Parce que nous rappelons à l'homme qu'il n'y a pas d'autre législateur que lui-même et qu'est dans le délaissement qu'il décidera de lui-même ; et parce que nous montrons que ça n'est pas en retournant vers lui, mais toujours en cherchant hors de lui un but qui est telle libération, telle réalisation particulière, que l'homme se réalisera précisément comme humain*<sup>682</sup>.

Sartre critique les positions marxistes, elles-mêmes virulentes sur la libération prônée par la doctrine existentialiste en allant jusqu'à mettre en cause le dogmatisme marxiste. Il fustige la causalité rigide de leur doctrine pour exalter une philosophie du faire et du « projet ». Mais il faut le reconnaître, Sartre incarne l'existentialisme athée. En effet, Dieu est mort. Donc tout est permis. Quant à la liberté, considérée comme une lumière et une aurore, elle s'exalte sur les décombres de Dieu, après avoir constaté qu'il n'y a plus rien au ciel, que le Bien et le Mal ne sont plus des sources de la morale pour l'homme.

L'homme devient son référentiel moral sur les fondations d'une liberté vite assimilée au libertinage et donc les dérives sont si monstrueuses pour l'humanité aujourd'hui. Même s'il y a liberté, la limite s'impose ou du moins un horizon vers lequel l'homme peut tendre. Le néant sartrien doit vite être dépassé par l'espérance marcellienne qui ouvre l'immanence à la transcendance. L'existentialisme chrétien sera-t-il porteur de sens pour l'humain ? Avant d'en parler plus loin, expliquons l'existentialisme sartrien.

Les penseurs existentialistes athées s'accordent sur les idées telles que la non-existence ou l'éloignement de Dieu. Le questionnement philosophique s'enracine dans l'existence concrète sans référence à un Être suprême. Pour Sartre, il rejette l'inexistence de Dieu. Face au désespoir de la vie et la lourde responsabilité qui lui revient, l'homme développe un athéisme de regret. Si au départ il ne se détourne pas de Dieu, il le supprime pour introniser l'homme. H. Paissac remarque un athéisme radical chez Sartre. En effet, « *l'athéisme absolu est un des caractères les plus visibles de l'existentialisme sartrien*<sup>683</sup> ». On y retrouve du regret et de la subjectivité, et non de la négativité. Même si Dieu est là, il le repousse et évite d'afficher sa présence.

Relevons le paradoxe dans son athéisme. Proche de Nietzsche, Sartre affirme la mort de Dieu. Mais il rejette son inexistence. Il prône l'absence de Dieu pour en soulever la privation. Son athéisme de regret résulte d'un humanisme désespéré. Son projet : c'est « vider Dieu de la présence et remplir l'homme de son absence<sup>684</sup>. L'homme occupe une place

<sup>682</sup> *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, p. 94.

<sup>683</sup> Hyacinthe Paissac, *Le Dieu de Sartre*, Éditions B. Arthaud, 1950.

<sup>684</sup> Emmanuel Avonyo, « L'existentialisme athée de Jean-Paul Sartre... Atelier des concepts ». Marcel préconise un humanisme porteur d'espérance. Cet humanisme met Dieu au centre de l'existence. L'homme vit dans l'amour de Dieu.

centrale dans cette philosophie où l'existence est privée de Dieu. L'athéisme sartrien s'appuie sur une conception de l'essence humaine non pas donnée, mais créée. Pas d'essence humaine antérieure à l'existence de l'homme. Redevable de Karl Marx, Sartre définit l'être humain par ses actions qu'il produit et non par ses idées ou ses croyances. Comme Dieu n'existe pas, nulle divinité n'est à l'origine de la création humaine.

Face au mal, à la souffrance, à l'exploitation, à l'aliénation et la destruction, il n'y a aucune force suprême pour nous sauver. Il n'existe pas un « au-delà » pour justifier quelque bien ou quelque vérité. Abandonné à lui-même, l'homme s'assume totalement. Mon choix m'appartient en propre. Mon existence devient une succession de libres choix. On peut qualifier l'athéisme de Sartre de désenchanté parce qu'il est à la fois humaniste et nihiliste. Comme Dieu n'existe pas, la vie perd son sens. Elle devient une étincelle absurde qui sort du néant pour y retourner aussitôt.

Sartre évacue les divinités et les représentations religieuses. Pour lui, tout est provisoire et éphémère. Par conséquent il exclut l'espérance et la possibilité d'atteindre la vérité. Son existentialisme humaniste nie tout horizon divin pour absolutiser l'homme. Cette conclusion évacue Dieu de nos systèmes de valeurs. Sartre est un philosophe de l'action et de l'engagement. Il développe un athéisme positif qui s'appuie sur des certitudes philosophiques.

Son célèbre roman la *Nausée*<sup>685</sup> détaille l'expérience de l'être. Il découvre que l'homme fait l'expérience d'un malaise existentiel face à la contingence. Il existe des rapports entre l'être et l'en-soi, l'être et le pour-soi. L'en-soi constitue la caractérisation de toute chose, de toute réalité extérieure à la conscience. La contingence de l'en-soi ne peut justifier sa raison d'être. Mais cette même contingence révèle son absoluté. L'en-soi est opaque aux autres êtres. Il n'est ouvert ni aux autres, ni à lui-même. L'en-soi n'a pas de cause, de raison et de nécessité. L'en-soi est incréé. Il est. Dieu est l'être nécessaire, un pur être de raison.

L'en-soi n'existe pas. Il faut donc un pour-soi ou un monde pour-nous afin d'exister vraiment. A la suite de Heidegger, Sartre prône l'homme pour qu'il y ait de l'être et de l'existence. L'homme est un pour-soi. L'essence ne préexiste pas à l'homme. Il approuve cette assertion d'Emmanuel Mounier selon laquelle l'existentialisme est pour le « refus original de l'être vivant ». Les hommes développent des rapports avec les autres. Doué de conscience et de liberté, l'homme vit la fissure dans la densité de l'être : distance intérieure entre le moi-sujet et le moi-objet. Auteur de cette « faille de néant », l'homme cherche à

---

<sup>685</sup> 1942.

boucher cette césure intérieure pour devenir un pour-soi en-soi en se faisant Dieu. Un leurre aux yeux de Marcel.

L'existence de l'homme se fonde sur sa liberté parce que « *nous sommes une liberté qui choisit, mais nous ne choisissons pas d'être libres. Nous sommes condamnés à la liberté, jetés dans la liberté ou, comme dit Heidegger, délaissés*<sup>686</sup>. » L'existence de l'homme vient avant son essence. L'homme tend vers son essence par sa situation et sa liberté. Mais autrui lui fait obstacle. Pour-soi reconnaît l'existence d'autrui pour le transformer en objet. En faisant de moi un objet, autrui me fige et me prive de ma liberté, de mon existence. La relation à l'autre est source de conflit. Contrairement à Gabriel Marcel qui voit en l'autre un sujet comme moi, Sartre rejette la relation de sujet à sujet. Le conflit naît des rapports entre les consciences qui veulent assumer le désir de liberté.

L'existentialisme athée nihiliste s'est développé dans un registre loin de toute religion. Il a conduit à l'exclusion totale de Dieu, au risque de détruire même l'homme qu'il semblait absolutiser. Un nouveau versant de l'existentialisme est né dans le contexte chrétien.

### 7.3. L'EXISTENTIALISME CHRÉTIEN

À l'opposé de l'existentialisme athée nihiliste, se dresse l'existentialisme chrétien. Les figures de proue sont Chestov, Jaspers, Berdiaeff, Le Senne et Marcel. Cette liste, moins exhaustive, veut orienter la philosophie existentielle vers une philosophie religieuse. L'existence est marquée par les échecs, les épreuves et les drames qui poussent le sujet à penser à l'être suprême. Et cet être suprême est Dieu. Ces existentiels tentent, par leurs démarches propres, de marquer leurs orientations philosophiques. Nous avons choisi les plus proches de notre recherche sur l'invérifiable absolu de Marcel en explicitant l'itinéraire philosophique de l'immanence à la transcendance. Comment ces existentiels chrétiens traitent la question de Dieu dans une perspective humano-divine ?

Nous suivons un ordre systémique qui consiste à analyser les pensées de ces existentiels en rapport à la philosophie de l'invérifiable absolu de Marcel. Ainsi Chestov aborde la connaissance de Dieu au-delà de la raison humaine. Son anthologie personnifiée veut mettre fin à l'impérialisme de la raison devant la question de l'existence de Dieu. Par la suite, Jaspers confronte la subjectivité et l'objectivité pour dire Dieu. L'exploration du concept monde doit se détacher de toute connotation à la technique. Il donne un sens plus explicite à l'existence. Sa métaphysique, proche de Marcel, innove avec le concept de chiffre

---

<sup>686</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.



pour atteindre la transcendance. Berdiaeff place l'homme au cœur de la question de l'existence de Dieu. Par sa critique de l'idéalisme, il emprunte la voie de la connaissance apophasique qui donne accès à l'absolu. Il postule donc une connaissance ontique où la philosophie existentielle permet de répondre à la question de sens. Commençons cette étude de l'existentialisme chrétien avec le russe Chestov.

### 7.3.1. La connaissance de Dieu au-delà de la raison selon Chestov<sup>687</sup>

Léon Chestov est né à Kiev en 1866 dans une famille juive d'industriels. De son vrai nom Lev Isaakovitch Schwartzmann (Chestov est son pseudonyme) étudie la philosophie religieuse russe en pleine mutation. Malheureusement sa thèse qui porte sur la condition ouvrière en Russie est censurée parce que le contenu est subversif. Ses premiers écrits étalent son réquisitoire contre le rôle impérialiste conféré à la raison dans la philosophie moderne. Après la mort de son fils Serge lors de la Première Guerre Mondiale, il immigre à Berlin en 1919, puis à Paris en 1921. Là il fréquente Berdiaeff, Boulgakov et d'autres philosophes. Il se lie d'amitié avec Husserl en 1928. Il le lit et le critique aussi.

Le reconnaissant comme son plus sérieux adversaire, Husserl pense que Chestov est allé au bout des questions essentielles. La traversée du désert dans la recherche scientifique permet de décrire les limites de nos moyens de connaissance, que les résultats de la science s'épuisent avec le temps. Le « traumatisme » de l'Insensé de Nietzsche dans le *Gai Savoir* s'exprime ainsi :

*Ne tombons-nous sans cesse ? En avant, en arrière, de côté, de tous les côtés ? Est-il encore un en haut, un en bas ? N'allons-nous pas errant comme par un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide sur notre face ? Ne fait-il pas de plus en plus froid ? N'advient-il pas la nuit, toujours plus de nuit ?*<sup>688</sup>

Marqué par les horreurs de l'existence, l'auteur d'*Athènes et Jérusalem* constate que l'homme a pris l'arbre de la science pour l'arbre de la vie. Il pensait résoudre l'énigme de Dieu. Néanmoins, il découvre, non pas la vie, mais la mort. Dieu s'oppose à l'empire de la raison. Avec Dieu, « tout est possible ». Les vérités de la raison ne sont plus inéluctables et il est possible de vaincre les honneurs de la vie. Chestov assure que la foi seule permet de vaincre l'histoire et d'atteindre la liberté. Nous nous situons au-delà du monde irrationnel de Kant où les lois humaines deviennent familières, mais là où les lois n'existent plus. La foi comble l'aspiration de l'homme : Dieu. Ce Dieu va au-delà pour consoler Job « en esprit », il

<sup>687</sup> Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, Aubier, 1967, p. 37.

<sup>688</sup> Cité par Olivier Clément, *Anachroniques*, Desclée, Paris, 1990, pp. 53-54.

lui rend tous ses biens : enfants, troupeaux, c'est-à-dire les *divitiae libidines*<sup>689</sup>. Cette conception de la foi se rapproche de celle de Marcel, un autre existentiel chrétien.

Bien que Nietzsche ait ouvert le chemin, « *il faut chercher ce qui est au-dessus de l'amour fraternel, ce qui est au-dessus de la compassion, ce qui est au-dessus du bien. Il faut chercher Dieu*<sup>690</sup>. » Pour répondre à Gabriel Marcel qui l'accusait de frapper là où il n'y a pas de porte, Chestov répliquait :

*Cette remarque de Marcel ne manque pas de finesse. Cependant, s'il avait voulu voir, il aurait remarqué, également, que cette découverte qu'il a faite avait été aussi proposé par mes écrits. Je n'ai fait que dire et répéter inlassablement que, néanmoins, il fallait frapper à cette porte qui n'existe pas. « Frappez et l'on vous ouvrira », dit l'Évangile. Mais il ne dit pas : frappez à tel endroit, à telle chose ; il est clair que si on nous donnait une porte, que si on voyait cette porte, on frapperait ; la porte s'ouvrirait, ne s'ouvrirait pas, ou même nous repousserait, qu'importe ! Elle serait là, il faudrait frapper. Mais voilà : on exige de nous de frapper sans savoir où il faut frapper ; c'est là ce qu'il nous faut comprendre. Si j'avais choisi de lutter contre quelqu'un, ou contre quelque chose, Marcel aurait raison. Mais choisi de lutter contre les évidences, c'est-à-dire contre toute-puissance des impossibilités*<sup>691</sup>.

En clair, Chestov ne voulait pas cette vie selon le monde, un monde qui nous écrase et nous conduit vers la mort. Si la volonté représente le principe métaphysique suprême, elle est la vraie essence métaphysique de l'être qui rappelle que personne n'est de ce monde. Voilà le sens du cri de Job qu'il faut annihiler si l'on veut vivre. La colère de Chestov traduit sa soif de vie que les explications de ce monde n'étanchent pas. Malgré qu'il y ait un monde, nous pouvons nous surpasser de ses lois. Paul Evdokimov en fait l'écho puisque « *C'est parce que l'homme peut dire non que son oui peut atteindre une pleine résonance et que son fiat ne trouve pas seulement en accord mais au même niveau vertigineux de libre création que le fiat de Dieu*<sup>692</sup>. » Chestov explicite la connaissance de Dieu dans son ontologie personnifiée et il proclame la fin de l'impérialisme de la raison.

<sup>689</sup> Désirs de richesse.

<sup>690</sup> Léon Chestov, *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche. Philosophie et prédication*, trad. Par Raget-Chestoc et Georges Bataille, Vrin, Paris, 1949, p. 254.

<sup>691</sup> Propos rapportés par Benjamin fondane, « Rencontres avec Chestov », in Léon Chestov, *Le Pouvoir des chefs*, trad. Par Boris de Schloezer, Flammarion, Paris, 1967, p. 15 ; et par Boris de Schloezer, « Lecture de Chestov », in Léon Chestov, *La philosophie de la tragédie, Dostoïevski et Nietzsche*, trad. par Boris de Schloezer, Flammarion, Paris, 1966, p. 16.

<sup>692</sup> Paul Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle, Des Pères du désert à nos jours*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, pp. 43-44.

### 7.3.1.1. L'ontologie personnifiée

Chestov est anti-spinoziste, il verse dans l'existentialisme exacerbé. Il récuse qu'il existe des vérités indépendantes de notre esprit. Il rapproche tellement Dieu de l'homme en le personnifiant au maximum, sans toutefois le laisser être ce qu'il est. Entre le Dieu intelligible et le Dieu révélé, le cœur de l'homme balance. Ce balancement fait l'équilibre. Mais cet équilibre est par essence instable. Face aux écrits de Chestov, on peut soit critiquer son obstination pathologique à défendre une thèse et son antirationalisme qui aboutit à un fidéisme obscur ; soit on le glorifie en le prenant comme un prophète des temps modernes qui libère l'homme de la tyrannie d'une raison aveugle. Il démontre que la raison et la science sont synonymes de mort. Pourquoi parler de mort, parce que la raison s'érige en pouvoir aveugle, exclusif de tout chemin vers l'être, de toute révélation extra-rationnelle. La raison s'appuie sur les épreuves. Cette objectivité est rejetée lorsqu'il s'agit de Dieu, tente de défendre Marcel.

Une règle d'or à retenir :

*On nous a enseigné jusqu'à présent qu'il ne fallait pas parler de ce que l'on ne pouvait pas prouver. Pire que cela, nous avons organisé notre langage de telle sorte que tout ce que nous disons nous l'exprimons sous forme de jugement, autrement dit sous une forme qui présuppose non seulement la possibilité mais la nécessité des preuves<sup>693</sup>.*

Avec cette conclusion, Chestov reconnaît qu'on ne renonce pas à la science, mais il faut lui refuser la couronne impériale. Il nous met en garde du fait que :

*Notre raison et notre conscience doivent considérer comme un homme la possibilité pour elles d'être au service de l'instinct, fût-ce l'instinct de conservation (...) Elles prétendent à la primauté que dans les livres et tremblent à la seule pensée de la prédominance de la vie. (...) Chaque fois que la conscience et la raison se mettent à juger indépendamment, elles aboutissent à des résultats désastreux<sup>694</sup>.*

Un autre regard sur la science est possible. Il nous vient de Stengers qui déclare :

*Apprendre (...) à déchiffrer les prétentions de ceux qui, au nom de la méthode scientifique, proclament que leur champ, en droit, en réduira d'autres. Apprendre à rire et à faire rire des stratégies réductionnistes, qui relèveraient du simple bluff si elles ne réussissent trop souvent à impressionner les institutions de recherche et autres bailleurs de fonds, et donc à faire passer dans les faits, brutaux, les jugements dont elles s'autorisent. Apprendre l'humour auquel nous invitent des témoins fiables et pourtant multivoques, et l'humour, corrélativement, d'intérêts qui ne visent pas à s'effacer derrière une objectivité face à laquelle tous auraient à s'incliner : humour*

<sup>693</sup> L. Chestov, *Les grandes veilles, L'âge d'Homme*, Lausanne, 1989, pp. 23-24.

<sup>694</sup> L. Chestov, *Les commencements et les fins, L'Age d'Homme*, Lausanne, 1987, p. 99.

*d'intérêts risqués qui font proliférer les contraintes, et les questions que suscitent ces contraintes. Apprendre à raconter des histoires sans vaincre, des vérités qui s'enchevêtrent sans se nier*<sup>695</sup>.

L'apogée de la raison se réalise chez Spinoza. La raison avait déjà pris une large autonomie. L'homme s'interdit l'accès à la vérité pour s'installer dans la fausseté. Chestov note l'échec de cette entreprise : « Les philosophes médiévaux qui aspiraient à transformer en savoir étaient loin de soupçonner qu'ils accomplissaient encore une fois le geste du premier homme<sup>696</sup>. » Même la métaphysique doit se présenter comme une science. Pour Chestov, « la vérité du mystère et de la parole révélée ferait précisément éclater les cadres d'une raison aveuglée par elle-même<sup>697</sup>. » Selon Philonenko, le combat de Chestov contre l'esprit de système en philosophie peut être douteux, mais il s'inscrit dans le sillage de la philosophie religieuse russe afin de faire face au rationalisme érigé en dogme par la scholastique occidentale<sup>698</sup> ».

Chestov est proche de Marcel lorsqu'il reconnaît l'inintelligibilité des liens qui existent entre l'homme et Dieu, car les rapports entre l'homme et Dieu, entre le temps et l'éternel, le relatif et l'absolu sont de toutes manières inintelligibles. Accepter l'être revient à vivre cette expérience de l'inintelligibilité. *L'ego sum qui sum* traduit la Parole de Dieu adressée aux hommes ; c'est l'expérience même de l'Autre qui se donne tout en se révélant comme un mystère. Ce mystère épouse l'expérience du buisson ardent que Duns Scot trouve « incapable d'arracher de son âme cette "concupiscentia irresistibilis"<sup>699</sup> qui le poussent à remplacer la foi par le savoir<sup>700</sup>. » Pour Chestov, Duns Scot est le modèle des philosophes qui cherchent à réduire la foi en savoir et dont

*l'inquiétude intellectuelle ne sera satisfaite que lorsque la parole de Dieu apportée par le prophète obtiendra la bénédiction du principe de contradiction ou de quelque autre principe aussi immuable et impassible que le principe de contradiction. Or c'est précisément cela que voulait, c'est par cela que se laissa tenter le premier homme quand il tendit la main vers l'arbre de la science*<sup>701</sup>.

La raison ne peut saisir l'absurde. Car l'absurde va au-delà de la plénitude de sens circonscrite par la raison. Chestov condamne la prétention de la raison de devenir l'unique

<sup>695</sup> I. Stengers, *La volonté de faire science*, 2<sup>ème</sup> éd., Les Empêcheurs de la pensée en rond, Paris, 1992, pp. 37-38.

<sup>696</sup> L. Chestov, *Athènes et Jérusalem*, p. 212.

<sup>697</sup> Laurent Mazaliak et Alexis Niemtchinow, *L'impossible rencontre. Raison et science en question chez Simon Weil et Léon Chestov*, p. 6.

<sup>698</sup> A. Philonenko, *La Philosophie du malheur*, I, Paris, Vrin, 1998, p. 29.

<sup>699</sup> Envie irrésistible.

<sup>700</sup> Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, aubier, 1967, p. 211.

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 212.

mesure de l'être. Ne faut-il pas éviter ces deux écueils que soulignent Pascal en reconnaissant que « *Deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison*<sup>702</sup> ». L'acceptation du mystère permet de redécouvrir que l'amour ne saurait être une catégorie de la raison. Pour la philosophie, l'homme acquiert un « œil spirituel », « un œil qui voit non ce qui est, mais grâce auquel ce qu'on voit devient ce qui est<sup>703</sup>. » La foi exclut la raison pour mettre en avant la confiance sans pour autant devenir égarement et non-sens.

À l'exemple d'Abraham qui partit sans savoir où il allait, l'homme de foi est seul, livré à son propre doute, privé de justifications et de consolations. Il faut courir le risque de l'absurde. Parce que la confiance absolue en Dieu appelle au déracinement. Chestov prend appui sur l'exemple de Job. En effet, « la bienveillance et la sagesse parlent par la bouche des amis de Job ; et cependant, non seulement ils ne parviennent pas à l'apaiser, mais ils ne font que l'irriter davantage. Si Socrate ou Spinoza étaient venus consoler Job, ils n'auraient pu lui dire autre chose que ce que lui dirent Eliphaz, Tsophar et Bildad<sup>704</sup>. » L'épreuve de la souffrance acceptée coïncide avec l'absence de Dieu. Même Jésus-Christ a vécu cette expérience de l'absurde – expérience de l'enfer. La sainteté passe donc par l'épreuve de la souffrance. Plus la foi est extrême, plus le sentiment d'abandon est grand tout en étant exclu des lois ordinaires de l'humanité, des consolations quotidiennes et des lois universelles. Cette exclusion rapproche plutôt les saints de Dieu au prix de leur vie : le sacrifice. Marcel et Chestov se rapproche bien sur le lieu de la sainteté au prix du don de soi pour l'autre et pour le Toi absolu. La fin de l'impérialisme de la raison s'explique pour Chestov.

### 7.3.1.2. La fin de l'impérialisme de la raison

Chestov s'arc-boute sur sa philosophie pour défendre sa foi religieuse présumée. Dans son principal ouvrage, *Athènes et Jérusalem*, il annonce une vérité polémique où il critique toutes les autres philosophies ; une vérité dogmatique où il présente un système de propositions vraies. Le fondement de sa pensée tourne autour d'un seul thème : « Dieu, cela signifie qu'il n'y a rien d'impossible ». En prenant cela au pied de la lettre, aucune loi physique, morale ou logique ne saurait limiter la toute-puissance divine. Pour se justifier Chestov s'appuie sur le principe de non-contradiction qui ne s'applique pas à Dieu. De fait,

*Si nous avisons d'affirmer que l'idée est lourde, les principes d'identité et de contradiction s'en mêlent aussitôt et opposent leur veto : c'est impossible, déclarent-*

<sup>702</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, (183) (253). (Ed. L. Lafuma), Point-Seuil, n° 94, Paris, 1962, p. 98.

<sup>703</sup> L. Chestov, *op. cit.*, p. 65.

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 184.

*ils. Mais quand nous disons que Socrate a été empoisonné, ces deux principes n'interviennent pas. Est-ce possible qu'il y ait une réalité où les principes d'identité et de contradiction restent indifférents et inactifs lorsque les idées deviennent pesantes, mais se cabrent quand on les tue justes ? (...) Évidemment, si vous demandez : « une telle réalité, est-elle possible ? » On vous répondra qu'elle est impossible, que les principes d'identité et de contradiction ont toujours régné autocratiquement et règneront toujours dans le monde, qu'il n'aura jamais d'idées lourdes et qu'on continuera à tuer les justes. Mais essayer de ne rien demander à personne ! Serez-vous capable de réaliser ainsi ce libre arbitre que vous promettent les métaphysiciens ? Ou pour mieux dire : voulez-vous ce libre arbitre ? Il semble bien que vous n'en avez guère envie, que la « sainte nécessité » vous soit plus proche, plus chère<sup>705</sup>.*

Dieu peut même faire que ce qui a été et n'a pas été. L'impossibilité d'abolir le passé semble absolue. Cette évidence métaphysique l'est pour la raison. La raison prend le prétexte de la logique pour s'ériger dans l'orgueil et par conséquent, elle s'oppose à la liberté de la foi. La foi trouve donc scandaleuse de limiter la puissance de Dieu. Chestov s'explique encore :

*on reconnaît les vérités de la foi à cet indice que, contrairement aux vérités de la connaissance, elles ne sont ni universelles ni nécessaires et ne disposent pas, par conséquent, du pouvoir de contraindre les humains. Ces vérités sont données librement, elles sont librement acceptées ; personne ne les enregistre, elles ne rendent compte à personne, ne font peur à personne et ne craignent elles-mêmes personnes<sup>706</sup>.*

Chestov passe au prisme de cette conception l'histoire de la philosophie. Il développe deux positions fondamentales. Les premiers sont « nécessairement » tels que Aristote, les Stoïciens, Spinoza et Hegel qui soumettent toutes choses à la nécessité et nient toute liberté à Dieu. Les seconds prônent la radicalité de la puissance de Dieu et cherchent à la thématiser. Dans ce groupe, il y a Duns Scott, Guillaume d'Ockham, Descartes et Kierkegaard. Tout de même, aucun de ces philosophes n'a pensé la liberté de Dieu jusqu'à l'extrême. Comment dépasser les principes logiques ?

Il propose la liberté absolue. Les métaphysiciens ont peur de la liberté et acceptent l'affirmation de la nécessité qui illustre la volonté de domination. Ainsi Chestov accuse la raison de violence et de contrainte. Cette position semble paradoxale. En contestant à la raison métaphysique le droit de penser la liberté et de penser Dieu, il s'accroche seulement sur la foi. La divinité acquise par le savoir est rejetée au profit de la parole de Dieu comme vraie critique de la raison pure, jamais formulée. Dieu s'affirme lui-même et nous ne l'affirmons qu'en réponse à sa parole. Chestov affirme donc que penser Dieu, c'est penser la liberté radicale qui

<sup>705</sup> Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, Aubier, 1967, pp. 318-319.

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 331.

ignore le mal, la logique, la mort et l'irréversible. Karl Jaspers appartient aussi au courant de l'existentialisme chrétien.

### 7.3.2. Subjectivité et objectivité pour dire Dieu selon Jaspers

Par la découverte de trois types d'être, Jaspers développe sa philosophie en trois dimensions : l'exploration du monde, l'éclaircissement de l'existence et la métaphysique. Parce que déchiré, le concept d'être n'a aucune unité, sa philosophie n'aboutit pas à une ontologie. L'être, ensemble des phénomènes, constitue l'objet d'étude des sciences. L'homme en fait partie par son corps et sa vie psychique. Contrairement à Kant qui voyait en la critique une réflexion portée sur la valeur et la portée du monde, Jaspers considère la critique de la science comme un raisonnement assez curieux sur la totalité de l'être phénoménal qu'est le monde. Si le monde forme un tout, il épuise toutes les possibilités de l'être. Ainsi la connaissance du monde s'identifie à la connaissance de l'être. La science se suffit et la philosophie n'a pas d'objet. Ne nous faut-il pas rompre le cercle fermé du monde pour ouvrir à l'exploration philosophique du monde pour éviter de me refluer vers moi-même, afin de me tenir ouvert à la transcendance ?

Le monde se présente à moi comme mon moi. Mais il est lié à moi parce qu'il est le support, l'extension, le reflet de moi. Le monde ne m'apparaît pas, c'est mon monde privé (*umwelt*). Par la pensée, je cherche à vivre dans le monde. Du coup, le monde devient objet d'une représentation, le « représenté » qui s'oppose à la subjectivité. L'objectif s'impose à tout esprit, soit par nécessité logique : le savoir mathématique ; soit par nécessité empirique : les faits observables. Plongé dans l'idéalisme, Jaspers s'appuie sur le principe d'immanence où l'objet n'est que pour une conscience. L'objectivité et la subjectivité s'affrontent. Parce qu'il est impossible de penser le monde subjectif sans objectiver. Inversement, il est impossible de s'en tenir seulement à la pure objectivité. Malgré la pensée abstraite, nous ne pouvons pas se placer à un point de vue qui soit « l'unique et le vrai ». Mon expérience reste la connaissance la plus dépouillée. Aucune de ces totalités n'est possible car l'accès au tout du monde exige que l'un des deux mondes se suffissent et englobent l'autre.

Une corrélation se dégage entre l'idée du monde et l'ambition technique. Cette utopie est récurrente. L'idée que le monde forme un tout qui peut être intégralement exploré est lié à l'espoir utopique d'une possession parfaite et définitive du monde. Or la technique présente des limites. Elle a de l'emprise sur les événements particuliers du monde soumis aux lois. En outre, la technique n'a aucune influence sur le monde et sur ses lois. Son action est de transformer des matériaux donnés.

Même dans le monde objectif de la science, la diversité des sciences reste irréductible. Quatre types d'objectivité constituent le classement que Jaspers donne les précisions ici :

- la vie avec pour essence l'organisation et l'objectivité : la finalité ;
- l'âme ou le psychisme avec pour essence la conscience et l'objectivité : l'expression ;
- l'esprit avec pour essence la pensée et l'objectivité : l'histoire.
- l'approfondissement de l'esprit donne lieu à une fragmentation en mondes irréductibles tels que la religion, la science, l'art, etc. Peut-on achever l'exploration du monde?

Face à deux obstacles insurmontables : l'infini de la matière et l'infini de l'esprit, la science va toujours de découvertes en découvertes. La possibilité d'un développement illimité confirme qu'elle est limitée. Donc la conscience immédiate de l'homme et la volonté méthodique du savant s'accordent à chercher l'unité du monde. Mais ce vœu ne peut être comblé, il doit rester, à titre d'idée, l'étoile polaire de la recherche. Cette critique de la connaissance laisse entrevoir une double critique : un effort philosophique et l'allure qu'elle doit prendre. Cette antinomie au cœur de la philosophie de la connaissance doit manier paradoxes et signes. Le paradoxe a le mérite de développer la contradiction logique, le mort de la pensée, pour la diriger vers l'impensable, le transcendant. Tandis que le signe est index au niveau de l'existence, le chiffre l'est au niveau de la Transcendance. Le signe, encore appelée concept, éclaire l'expérience. En les prenant séparément, le concept devient vide et l'expérience aveugle. Or si on les joint, l'expérience donne un sens au concept et réciproquement. Le concept éclaire l'expérience. Comment conçoit-il l'existence ?

### **7.3.2.1. L'existence**

La pensée s'oriente vers l'existence par trois traits : être-soi, c'est être, se choisir. Être-soi implique une communication avec d'autres moi sous le prisme d'une lettre amoureuse, le développement dans le monde par l'histoire. En quoi consiste le jaillissement originel de l'existence ? Le jaillissement originel de l'existence provient de la liberté. C'est l'acte de la transcendance par lequel le moi se crée lui-même en se détachant du monde. La liberté échappe au savoir contraignant. Indémontrable, la liberté n'a pas besoin de l'être. Inclue dans la question que je me pose à son sujet, la liberté s'expérimente, par conscience immédiate, avec une certitude absolue, dans l'acte de choisir. Donc la liberté se présente comme un commencement absolu, inexplicable, injustifiable rationnellement. Les conditions de possibilités de la liberté sont trois : le savoir, la conscience d'une loi et le libre arbitre (*willkür*). Toutefois, la liberté transcende ces trois conditions. Face au savoir, la liberté se



réalise dans le non-savoir puisque le savoir est contraignant ; la liberté intériorise la loi et lui donne sa force pour s'engager ; face à l'arbitraire, le choix est nécessité, je me renierais moi-même si je décidais autrement.

En choisissant quelque chose, je me choisis moi-même. La liberté porte sur un objet fini ; elle vise un but infini parce qu'aucune chose n'épuise ses possibilités. Même si le but paraît inconnu ou aperçu négativement comme perpétuelle insatisfaction, il donne une valeur infinie à l'objet fini qui a été choisi. Dans l'existence, un paradoxe surgit : elle aspire à se réaliser infiniment ; mais cela est limitée. La liberté est vouée à l'échec parce que chacun de ses actes est loin de l'infini. Mais l'échec n'est-il pas la principale voie d'accès de l'existence à la Transcendance ? S'il est vrai que l'existence est nécessairement solitaire et secrète, il est tout aussi vrai que l'homme n'est pas une monade. Il a besoin d'entrer en communication avec d'autres existences, d'autres libertés. Pour la théorie de la liberté, Jaspers s'inspire de Kierkegaard ; tandis que pour la communication, il penche vers Hegel. Kierkegaard prône la solitude et le secret. La seule communication possible est celle du chrétien avec son Dieu pour lui permettre de ne pas rompre la solitude de l'homme parmi les hommes. Si HEGEL considère que la conscience a besoin d'entrer en rapport avec d'autres consciences, Jaspers s'en écarte pour transformer la lutte à mort en une lutte d'amour ; pour prendre le rapport des consciences non pas comme une reconnaissance purement d'ordre objectif, mais comme don et respect mutuel.

La communication ne consiste pas seulement à transmettre ce qu'on a, mais aussi la diversité existentielle qui caractérise chaque individu. La communication définit une relation existentielle ou intersubjective. Basée sur les conditions objectives telles que la vie sociale, la communication transcende tous rapports objectifs. Elle suppose et crée les existences. Pour les supposer, elle établit un lien entre les existants. Le moi est libre en face de l'autre moi. Pour les créer, la communication engendre une relation qui constitue chaque moi au plus intime de lui-même. Cette relation est une lutte amoureuse (*liebender kampf*) qui se traduit par une tension entre deux pôles opposés d'unité et de diversité.

En première instance, la communication est amour, don de soi et accueil de l'autre, disponibilité (*bereitschaft*) réciproque. Par l'amour, les amants tendent vers l'unité totale. Son essence a quelque chose d'éternel et d'absolu dans ses moindres démarches. Dans la communication, il y a le maintien de la diversité. Il faut donc respecter l'autre comme tel, que l'autre soit lui-même dans sa liberté la plus sincère, dans sa vérité la plus personnelle. Il existe une différence nette entre la communication et la communion des esprits. Celle-ci se réalise dans le savoir objectif tandis que celle-là cultive une solidarité d'adversaires, ayant chacun

son être, sa foi, sa vérité propre. La différence entre la communication et l'historicité repose sur le rapport d'une existence avec une autre pour celle-là, et le rapport d'une existence avec le monde pour celle-ci. Qu'est-ce qui caractérise l'existence dans ce contexte ?

Elle perce la réalité objective du monde tout en restant lié au monde pour s'accomplir. Même le moi, transcendant au monde, lui est lié. Dans le cas où elle tenterait d'exercer sa liberté sans la manifester objectivement, ne tomberait-elle pas dans le vide ? L'existence doit se manifester dans le monde sous peine de se perdre parce qu'elle est intemporelle. Le moi se réalise dans l'instant du choix. Donc je suis ce que je choisis d'être. La réalité d'une décision s'exprime dans le monde par des actes objectifs. La liberté n'échappe pas à cette démarche. Elle s'insère dans le monde en assumant des situations indépendantes d'elle.

L'existence évolue dans une dialectique du moi et de la liberté. Le moi se pose librement dans une sphère transcendante afin de permettre à l'homme de ressembler à un anneau dans l'enchaînement des événements. Il faut insérer la liberté dans le monde et le temps au risque de présenter un être éternel et inconditionné. L'initiative découle de la sphère supérieure. Par conséquent la liberté se manifeste au moyen des événements du monde. Jaspers considère les éléments objectifs susceptibles d'être assumés par l'existence de « situations-limites ». Si l'expérience des situations-limites conduit droit à la transcendance, nous voulons nous situer par rapport à la liberté. Malgré les situations diverses et changeantes dans lesquelles nous nous empêtrons, cherchons le lieu « en situation » qui nous détermine et nous situe « là », ici et maintenant. D'autres situations-limites existent telles que la souffrance, l'échec, la mort, le combat que l'homme doit affronter. Le moi fait face à son destin. Cette condition tragique, va-t-elle défier le sort ou abdiquer ? La résignation mène à la perte tandis qu'une voie s'ouvre à lui : l'*amor fati*<sup>707</sup> de Nietzsche et des stoïciens. Donc le moi gagnerait à choisir librement ces situations-limites tout en les transformant et en les accomplissant. Jaspers arrive à conclure que « j'aime le destin comme je m'aime, car en lui seulement je prends une certitude existentielle de moi-même ». Marcel ajoute que ce moi m'élève vers l'invérifiable absolu qui justifie cette certitude existentielle. La métaphysique de Jaspers révèle cette transcendance.

### 7.3.2.2. La métaphysique

La transcendance, selon Jaspers, est le terme de notre foi. Et cette foi tire sa source dans sa philosophie de l'existence. Par la métaphysique, nous empruntons l'ensemble des

---

<sup>707</sup> L'amour du destin.

démarches nous permettant d'arriver à la transcendance qui est Dieu. Il apporte des remarques sur le concept de transcendance. La transcendance n'est pas la substance, encore moins le Tout du panthéisme. Elle n'est pas aussi l'existence absolue du théisme. La transcendance n'est pas un objet dont la réalité se démontre. Pour Jaspers, la transcendance, sphère originale, est la sphère de l'être en soi. En épousant la critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu, il affirme que la transcendance soit, aucune justification objective, aucune conclusion nécessaire ne peut le rendre certain. Il est difficile d'atteindre Dieu par le savoir, sauf une foi pure ou nue. Jaspers met aussi en garde contre cette transcendance assimilée au Dieu des religions révélées<sup>708</sup>. Comme ces religions formules des dogmes et qui s'incarnent dans les Églises, il y voit la menace qui plane sur la liberté avec un élément d'autorité. Il faut donc que l'acte du croyant soit libre pour justifier l'engagement de son existence. Kierkegaard parle plutôt de la foi de l'être même, *Ghauben ist sein*.

L'idée de dogme apporte un élément d'objectivité qui contredit la foi. Si on utilise la pensée pour définir ce que l'on croit, on cesse de croire pour se situer au niveau du savoir. Au plan social, l'on cherche un élément de sécurité à travers l'idée d'Église. Le fait de s'insérer dans une société, le croyant se détourne de sa responsabilité, de l'audace et du risque qui fondait la foi. Proche de Nietzsche, Jaspers développe une métaphysique aux aspects irrégieux et même antireligieux. N'étant pas athée, sa métaphysique accepte les religions pour sauvegarder la pureté de la foi. Il développe une foi philosophique. Parti de la théologie négative, où il définit Dieu comme l'indéfinissable, l'inconnaissable, l'impensable, ni être-là, ni être-soi, ni existence, ni liberté, ni nécessité, Jaspers aboutit à des formules positives telles que « Dieu est Dieu » ou « Je suis celui que je suis ». Ces tautologies ne nous enrichissent pas sur la connaissance de Dieu. La foi, loin d'être une expérience scientifique, impersonnelle et contraignante, se classe dans le cadre d'une expérience incertaine et incommunicable. Elle fait face au doute, à l'angoisse du risque. Elle se révèle personnelle dans la mesure que je n'ai pas Dieu en commun avec les autres hommes.

L'homme n'est pas enfermé dans l'immanence caractérisée par l'être-là et l'être-soi. En percevant les limites de notre être, nous la dépassons pour nous situer déjà dans la transcendance. Ces limites s'appellent les chiffres de la transcendance. L'acte de croire repose essentiellement sur la lecture des chiffres, laquelle lecture des chiffres nous permet d'expérimenter la transcendance « en négatif » ou « en creux ». Dans la classification des chiffres innombrables, nous avons trois types. Jaspers emprunte l'expression de « langages de

---

<sup>708</sup> Marcel l'assimile au nom de sa foi chrétienne.

la transcendance ». En premier lieu, il perçoit une réalité quelconque du monde comme une apparence de l'être en soi. Il ne s'agit pas de l'intuition de l'être, mais l'intuition que l'objet n'est pas l'être, il est seulement une apparence. Par conséquent, il renvoie à l'être. Le second langage englobe toutes les religions. Même si elles sont écartées comme révélations, Jaspers les récupère comme chiffres ou mythes. Les mythes sont faux sur la dimension du savoir ; tandis que dans la dimension symbolique, elles sont vraies. Le troisième langage rassemble l'ensemble des systèmes métaphysiques. Condamnés comme savoir total, ils sont acceptés comme « chiffres spéculatifs ». Ils s'efforcent à démontrer Dieu et expliquent l'univers. On parle d'une foi primitive en présence de la transcendance.

L'existence est traduite en chiffre pour atteindre la transcendance. Le moi se donne à lui-même, puis se nie par sa liberté. Mais l'existence ne se donne pas uniquement à elle-même. Donc la transcendance ressemble à ce fond obscur où la liberté prend sa source. Elle devient automatiquement le terme vers quoi le moi tend dans tous ses actes. Le moi cherche à se réaliser pleinement. Pour cela il s'oriente vers la transcendance. Parce qu'il l'aperçoit comme la plénitude de l'être qu'il n'est pas. Le chiffre suprême est l'échec. Or toute existence est vouée à l'échec. Donc cette limite donne à tous les autres leur valeur et leur sens. La transcendance se situe au-delà. Au-delà du fait, l'échec est une nécessité. Nous sommes en face de nos situations-limites. Comme l'échec est absurde, il nous conduit au cœur de la nuit du non-savoir. Il pose une option à la liberté : soit il est pur anéantissement, soit il est révélation de l'être. Lorsque nous assumons librement notre échec, il devient chiffre. Toutefois, cet échec doit être consenti, aimé et non sous-tendu par une « passion de la nuit » nihiliste. La « passion du jour », c'est-à-dire à la volonté d'éternité, nous révèle le non-être de tout être qui est accessible. Ce non-être est la transcendance. Le triomphe de la foi passe par l'expérience de l'échec.

La pensée de Jaspers est proche de Kant, Kierkegaard, Hegel et Nietzsche. Il cherche à systématiser les paradoxes pour amener la raison à se transcender dans un acte de foi pure. Sort-on du kantisme dans une telle démarche ? Que non ! Jaspers sépare le phénomène de l'être. En effet, la connaissance se focalise sur les phénomènes, tandis que l'être n'est accessible qu'à une foi différente de la connaissance. L'être s'expérimente dans l'échec. Doit-on croire que l'échec est la face immanente de l'être transcendant ? En réalité l'existence est absurde parce qu'elle est impensable ou du moins on y pense par des contradictions. Ainsi, on croit, non seulement sans raison, mais contre la raison. Est-ce que nous nous n'inscrivons pas en faux contre la dignité de l'homme ? À la suite de Jaspers, Berdiaeff inscrit sa pensée dans le registre de l'existentialisme chrétien.

### 7.3.3. Nicolas Berdiaeff et la théosophie chrétienne

Certes, la philosophie est la connaissance totalitaire. Elle embrasse tous les aspects de la vie humaine. Néanmoins il est essentiel qu'elle s'ouvre à la réalisation du sens. Au-delà d'un empirisme et d'un matérialisme grossier, le philosophe doit avoir l'amour de l'au-delà. Loin de se satisfaire d'une connaissance ici-bas, il perce les murs de l'univers empirique pour entrer dans l'univers intelligible, dans le monde transcendant. La désaffection de ce qui nous environne, le dégoût de la vie empirique engendre l'amour de la métaphysique. Du coup, la tragédie du philosophe se joue au sein de l'existence. En participant au mystère de l'être, le philosophe rend possible la connaissance de l'être.

Comment la philosophie se déploie face à la religion ? D'une part, la philosophie ne veut pas dépendre de la religion ; d'autre part, dès qu'elle se coupe de l'expérience religieuse, l'être lui manque et la philosophie s'étiolé. Or, nous le savons, la philosophie s'est toujours rafraîchie aux sources religieuses. Par exemple, la philosophie présocratique s'est abreuvée à la vie religieuse des Grecs. Pour le platonisme, nous avons un net rapport avec l'orphisme et les religions à mystères. La philosophie médiévale a connu l'intrusion chrétienne. L'époque moderne n'échappe pas au Christianisme. Avec Descartes, le Christianisme s'introduit dans l'intimité de la pensée au point de transformer toute la problématique autour de l'homme comme centre de l'univers. Par conséquent, la philosophie moderne se tourne vers le sujet. L'homme est affranchi du pouvoir du monde des objets, de la nature. Ainsi, le Christianisme libère l'homme de l'autorité intérieure de l'Église, des limites imposées par la théologie.

La question du sens peut-elle se comprendre sans à l'absence d'un jugement de valeurs ? Aucunement non ! Car la connaissance du sens rejoint la connaissance du cœur. En philosophie, c'est l'être total de l'homme qui connaît. Donc la connaissance se joint nécessairement à la foi. Par exemple, elle a inspiré Descartes, Spinoza ou Hegel. Nous pouvons donc dire que la connaissance est une humanisation du mystère de l'être, c'est-à-dire la connaissance du mystère de l'être en l'homme et par l'homme. Cette connaissance du sens de l'existence se mesure avec l'existence humaine, avec la destinée humaine. La connaissance regroupe trois facteurs : l'homme lui-même, Dieu et la nature. À partir de l'homme, la philosophie connaît Dieu et la nature. Toutefois, il y a des heurts dus aux formes objectives de la connaissance de Dieu et de la nature qui croient détenir des vérités dernières.

Au travers de toute philosophie, il y a le tournant de la vie du sens et de la destinée. Or la philosophie se veut une doctrine de l'homme intégral par l'homme intégral. La philosophie est donc anthropologique. Comment la philosophie connaîtrait-elle le mystère de l'être sans

plonger dans la destinée humaine ? Berdiaeff appelle donc à une métaphysique emprunte de la connaissance de la vie, de la réalité concrète, de l'homme et de son destin. La philosophie doit se nourrir d'expériences vivantes. Comment Berdiaeff voit-t-il le problème de la philosophie existentielle de Heidegger et de Jaspers ? Dans *Sein und Zeit*, Heidegger prône une ontologie de l'existence humaine. Le souci, la crainte, l'assujettissement de l'homme à la banalité du « on » (*das man*), la mort, la déchéance du monde relèvent de l'ontologie et non de la psychologie. De même, Jaspers pense que la situation-limite revêt une signification métaphysique au même titre que le problème de la communication entre les personnes.

Mais pourquoi Heidegger et Jaspers n'orientent-ils pas toute la philosophie sur l'anthropologie philosophique ? Autrement dit, pourquoi est-ce exclusivement dans son existence et son destin que se découvre la structure de l'être ? Jaspers se distingue de Heidegger parce qu'il ne croit pas à la possibilité d'une métaphysique et une ontologie objectives comme le modèle de la science. La métaphysique est plus subjective et personnelle. N'est-ce pas là une tentative intéressante de surmonter toute espèce d'anthropocentrisme dans la connaissance selon la philosophie de Brunschvicg ? Il faut une philosophie qui s'écarte de tout vestige du mythe chrétien de l'homme et de sa position centrale dans l'univers.

La philosophie de Berdiaeff est qualifiée de « théosophie » chrétienne, parce qu'elle allie à la fois la gnostique et le prophétique. Ainsi, « la connaissance constitue une fonction de la vie, une symbolique de (...) l'expérience spirituelle ». Il mène sa recherche sur trois principaux fronts : le fait de « l'esprit », la « dialectique existentielle du divin et de l'humain » et l'acte créateur comme « sens de l'histoire ». Par le monde empirique, il y a domination de la séparation et du contraire. Mais le réel reste insaisissable totalement. Le réel nous renvoie aussi à la *profondeur de l'existence* où l'expérience des mystiques, des prophètes, des réformateurs sociaux et des créateurs de la vie et du beau s'illustrent. Cette modalité transparait sur un visage où la personne vit dans la communion. Son originalité : le lien fort entre intériorité et transparence pour donner lieu à la réduction anthropologique de l'humanisme qui aboutit, soit à la mort de l'homme ; soit au réalisme spirituel qui considère l'homme comme « microcosme et microthéos ». Il place l'homme au cœur de la question de l'être.

### **7.3.3.1. L'homme au cœur de la question de l'Être**

L'homme est à l'intérieur de l'être. Donc il est avant de connaître ce qui est. Ce qui est premier, ce n'est nullement la conscience, le sujet en face de l'être, la sensation et la

perception en tant qu'éléments séparés, mais l'homme total, l'homme ancré au cœur de l'être. Berdiaeff exclut l'homme étudié par la psychologie et la sociologie. « L'homme réel est l'homme donné dans son existence intime<sup>709</sup> ». Donc il rejette l'homme objectivé à l'exemple de Marcel. La connaissance est un acte, puis l'objet d'une théorie de la connaissance. Le seul fait de se donner la connaissance pour objet traduit un acte de connaissance. La connaissance surpasse l'égoïsme. Elle devient personnelle. L'égoïsme et l'égoïsme procèdent du moi. Il faut le sacrifier ; tandis que la personne doit se réaliser. Comment le vérifier ? Le passage du moi à Dieu, triomphe définitif de l'homme sur le péché d'égoïsme, se réalise conjointement avec autrui. Ce n'est pas au moyen d'autrui pour éviter de penser qu'aucun des autres hommes ne peut être l'origine de mon attitude envers Dieu. Sinon nous nous situons sur le plan subordonné, celui d'objectivation sociale. L'absolu réside au-delà de ce qui est objectivé. Ce plan est celui de l'esprit avant toute objectivation ; de l'existence que l'objectivation n'a pas naturalisée. Berdiaeff critique l'idéalisme.

### 7.3.3.2. La critique de l'idéalisme

Comment s'affranchir du pouvoir oppressif et asservissant du monde des objets ? Tel a été le leitmotiv de Kant et de l'idéalisme allemand. Selon une vieille tradition philosophique, il y avait une vraie opposition entre la connaissance et l'être ; ce qui a entraîné l'expulsion du sujet hors de l'être. Kant, pour corroborer la philosophie allemande, a reconnu l'œuvre du sujet connaissant ; tandis que la philosophie scolastique encore appelée philosophie pré-kantienne, fait de la matière un réalisme naïf en considérant les produits de la pensée pour l'être en-soi du sujet. La conséquence est l'aboutissement de la métaphysique naturaliste, avec sa doctrine de la substance et de la hiérarchie de l'être.

Il faut se départir de la production de l'objet par le sujet. L'heure de se détacher de la métaphysique de type substantialiste qui chercherait l'être dans l'objet a sonné. Nous devons nous tourner vers le sujet. C'est là que celui-ci en reçoit, dans l'intimité de son existence, le caractère ontologique de l'être. À l'exemple de Fichte, Schelling et Hegel, il appert que la métaphysique n'accepte plus l'objet extrinsèque au sujet, mais lié ou lui-même considéré comme objet dénué de toute existence interne. Pour surmonter la tragédie de l'idéalisme, Berdiaeff invite à accepter l'*Existenzphilosophie*, la philosophie de l'existence à la manière de Kierkegaard. Bien que ce dernier n'ait utilisé ces termes, la philosophie existentielle se trouve

---

<sup>709</sup> Nicolas Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence, solitude, société et communication*, Paris, Aubier, 1936, p. 47.

en dehors du monde de l'objectivité<sup>710</sup>. Elle est à l'intérieur de l'être. Donc le sujet est lui-même être et peut communier au mystère de l'être. Cette philosophie est une manifestation de l'être, de l'existence. Berdiaeff se rapproche de Jaspers et de Marcel parce qu'il postule un mode de connaissance soustrait à l'objectivation.

Dans le contexte phénoménologique de la connaissance d'une expérience qui va au-delà de l'objet, Heidegger, Jaspers et Marcel développent la philosophie existentielle. Heidegger distingue l'existence en soi et l'existence-jeté-dans-le-monde pour se focaliser sur le Dasein. Son originalité repose sur l'*In-der-welt-sein*, l'Être-dans-le-monde : c'est un être déchu. Nous passons d'une philosophie des essences à celle des existences. Le Dasein subit les foudres de la déchéance. Par sa conscience morale, il doit sortir de cette objectivité. Ce pessimisme béat dénote une absence totale de l'esprit dans sa philosophie. Pour reprendre son expression, son ontologie est l'ontologie « d'un néant qui anéantit ».

Berdiaeff reconnaît que Jaspers s'intéresse plus à la situation-limite de l'homme et au problème de sa communication avec les autres. Le moi est différent de l'être universel en sa qualité d'existant. Jaspers est très proche de Marcel dans le *Journal Métaphysique* à propos de l'objectivation. D'ailleurs il déclare que : « Je ne suis pas un objet, pour moi-même parce que l'existence n'est jamais objet<sup>711</sup> ». À la différence de Heidegger, Jaspers et Marcel acceptent que le moi existentiel est transcendant. Reconsidérant la place de la métaphysique, Jaspers et Marcel écartent tout rapprochement avec la science. Par contre ils pensent qu'elle cherche à faire entrer dans l'intelligibilité ce qu'il y a de transcendant dans la conscience de l'existence. Berdiaeff précise qu'est-ce qu'il entend par exister.

### 7.3.3.3. Exister

Selon Kierkegaard, exister intéresse celui qui existe. Différente de la pensée, l'existence transcende l'espace pour se situer dans le temps, à la manière de Bergson. Exister, c'est être intérieurement à soi. Au-delà de la pensée éternelle, l'existence se trouve dans la nostalgie, le désespoir, le frémissement et l'insatisfaction. Kierkegaard prône le sujet connaissant comme sujet existant. La pensée subjective manifeste le caractère existentiel. En enseignant le Christianisme du « paradoxe », Kierkegaard marque sa rupture d'avec l'immanentisme. Le phénomène est ce qui se révèle. Or ce qui se révèle est le transcendant.

---

<sup>710</sup> Marcel le souligne aussi.

<sup>711</sup> Nicolas Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence*, p. 57.



La différence essentielle entre Kierkegaard, Heidegger, Jaspers et Marcel se lit dans le concept d'existence. Kierkegaard et Marcel veulent que la philosophie soit elle-même existence, pas de traiter de l'existence. Pour Heidegger et Jaspers, la philosophie réfléchit sur l'existence. La philosophie de l'existence est certes une ontologie de l'existence. Elle ne peut pas seulement être construite sur les concepts et les catégories ordinaires. Car le concept est à propos de quelque chose. Il ne saurait être quelque chose. Parce que l'existence lui est toujours refusée.

Berdiaeff pense que la théorie de la connaissance aboutit à une impasse. Elle oppose le sujet à l'objet, la connaissance à l'être. La conséquence immédiate : le sujet perd sa qualité d'existence et l'être est confondu avec l'objet. La connaissance est la connaissance de l'être par l'être, dans sa théorie de la connaissance. Le sujet connaissant ne s'oppose plus à l'être comme à son objet. Car le sujet est lui-même existentiel. Donc cette existentialité permet d'accéder à la découverte du mystère de l'être existant<sup>712</sup>. La connaissance s'opère au plus intime de lui-même et de manière conjointe avec lui. La connaissance devient un acte de création dans l'intimité de l'être. On pourrait dire, c'est un jaillissement de lumière spontanée. Nous passons des ténèbres à la clarté. Peut-on affirmer que la connaissance est une illumination de l'être ?

Comme mon expérience existentielle est antérieure à ma connaissance, il appert que la connaissance est une réminiscence. Exister devient pour l'homme le fait d'habiter en-soi, dans son monde authentique. La philosophie existentielle est ontologique. Elle est liée à la philosophie de l'esprit<sup>713</sup>. Elle vise la destinée, l'intimité de l'être et son rapport avec l'universel concret. La connaissance objectivée est de l'ordre de la société, tandis que la connaissance existentielle s'oriente vers la communion. La philosophie naturaliste objective Dieu, l'esprit, l'âme et le sens. Son déclin s'explique parce qu'aucune existence ne trouve une signification dans le monde de la nature, encore moins dans l'objectivation. Il nous faut se tourner vers l'intimité du moi. Certes Kant s'est approché d'une philosophie de l'existence. Mais il n'a pas atteint la nouvelle philosophie existentielle. Avant lui, Plotin s'est efforcé pour apercevoir la liberté. Après lui, C'est Jaspers qui prône les symboles et les métaphores pour approcher le mystère de l'être.

Berdiaeff reconnaît qu'il faut surmonter les contradictions et les antinomies de la pensée pour emprunter la voix de la connaissance apophatique qui donne accès à l'absolu. Le

---

<sup>712</sup> Voir le chapitre 1 de la première partie, le sous-titre : une épistémologie personaliste où Marcel parle de l'immédiateté connaissance de Dieu.

<sup>713</sup> Nicolas Berdiaeff, *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, Paris, Ed. « Je sers », 1933.

sens de l'existence ne vient pas des choses et des objets qui s'offrent à nous. Selon Saint Thomas d'Aquin, le problème de la connaissance est celui de l'intellection. Pour résoudre ce problème, il faut postuler une connaissance ontique, celle qui participe de l'être. Par conséquent, elle illumine ses profondeurs obscures, afin d'intégrer le monde objectif dans l'esprit. La philosophie existentielle permet de répondre à la question du sens. Le sujet humain connaît non seulement l'existence même de l'homme se révélant à lui, mais aussi l'existence du monde et de Dieu. Berdiaeff et Marcel se rejoignent facilement dans cette question de sens de l'homme en lien avec l'invérifiable absolu défini par l'épistémologie personaliste. Marcel, dans son concept d'invérifiable absolu, parle de l'immanence de l'homme en quête de transcendance. Attardons-nous sur cette immanence qui se décline en sa philosophie.

#### **7.3.4. La philosophie de Gabriel Marcel**

Selon la tradition, l'existentialisme naît en même temps en France et en Allemagne avec des figures de proue. En France, nous avons d'abord Marcel et après Sartre. En Allemagne, il y a Jaspers et Heidegger. Marcel a beaucoup de considération pour Heidegger qu'il considère comme « le philosophe le plus profond de son temps<sup>714</sup>. » Très critique à l'égard de Sartre qui l'exècre, il remet en question son plan de désacraliser les conditions de l'existence. Gallagher reconnaît dans la pensée de Marcel une exigence de l'universel, une aspiration aux profondeurs, mais avec un goût de l'itinérance<sup>715</sup>. Il propose sa métaphysique.

##### **7.3.4.1. La métaphysique de Marcel**

Une continuité entre l'essence de l'être et l'essence de soi-même traverse sa métaphysique. Marcel reconnaît que « ce qu'il y a en nous de meilleur et de supérieur ne peut pas être absolument sans relation avec ce qui est au fond des choses, et il doit y avoir quelque analogie profonde entre le principe interne qui les anime et le ressort même de notre activité<sup>716</sup>. » Cette continuité exclut la manifestation d'un monisme quelconque, mais met en exergue le dualisme imparfait qui caractérise les grandes métaphysiques. Paul Ricœur voit la philosophie de Marcel comme un tragique du pessimisme, de l'héroïsme désespéré et amer. Il s'y dégage l'espérance et l'itinérance. Même si l'exigence d'universalité est imprescriptible, il faut s'écarter des procédés rationalistes pour pencher vers les données spirituelles comme la

<sup>714</sup> Gabriel Marcel, *L'Homme problématique*, p. 147.

<sup>715</sup> T. Gallagher, *The philosophy of Gabriel Marcel*, New York, 1962, pp. 7ss.

<sup>716</sup> Coleridge et Schelling, Paris, 1971, p. 242.

fidélité, l'espérance et l'amour. Même aux prises avec la tentation du reniement, du repliement sur soi, du durcissement intérieur, l'individu doit quitter l'*Aufhebung* et s'orienter vers l'*Überwindung*<sup>717</sup>. L'homme surmonte les dualités par les combats amoureux de la personne.

Son intersubjectivité puise sa source dans cette catégorie métaphysique de l'amour. Cet amour devient don, un don hétérocentrique. Car Marcel interprète l'amour comme « la vie qui se décentre, qui change de centres ». Le double sens de la décentration caractérise cette gratuité : donation et réception. En aimant un être, on attend de lui quelque chose d'indéfinissable, d'imprévisible ; aussi nous lui donnons le moyen de répondre à cette attente. Son amour se déploie dans la liberté. En amour, les deux libertés s'expriment et s'affirment. Ainsi, à la racine de l'amour, il y a « *la croyance à l'inexhaustible richesse et l'imprévisible spontanéité de l'être aimé*<sup>718</sup>. » Donc l'amour trouve son déploiement au-delà de la connaissance matérielle et thétique pour s'inscrire dans la foi et l'espérance. Pourquoi aimer l'autre ? « *Je ne l'aime pas à cause de ce qu'il est, j'aime ce qu'il est, parce que c'est lui, j'anticipe hardiment sur tout ce que pourra me livrer l'expérience*<sup>719</sup>. »

L'accomplissement véritable de l'intersubjectivité et de la subjectivité est l'amour. Pour bien comprendre l'amour, il nous faut revisiter la notion de personne. Non seulement le respect de l'autre, mais aussi le respect de soi-même. L'égoïsme nous entraîne dans un enfermement infernal. Or nous sommes appelés à nous ouvrir parce que « *ce qui existe de plus profond en moi n'est pas de moi*<sup>720</sup>. » Au préalable, il faut une relation harmonieuse à soi-même pour prétendre vivre une intersubjectivité basée sur l'amour. Mettant en exergue les défaillances du kantisme, Marcel relève que le soi doit se surpasser parce qu'il s'agrège dans la possession et l'avoir, alors qu'il est appelé à s'ouvrir à l'autre. Pour cela, il faut exclure toute dérive de l'autonomie à l'hétéronomie<sup>721</sup>. Le moi épouse donc les contours de la personne ouverte à l'autre.

L'intersubjectivité se développe dans la réciprocité du moi et du toi en faisant appel à un troisième terme : le nous. Fort critique à l'égard du Dasein, Marcel trouve que Heidegger l'a embrigadé. Le Dasein mène une relation « monologique ». La seule relation possible n'est qu'avec lui-même où il pense à sa propre mort<sup>722</sup>. En 1937, L. Brunschvicg appelle à Marcel

<sup>717</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 173.

<sup>718</sup> Gabriel Marcel, *Fragments et philosophie 1909-1914*, Louvain et Paris, Nauwelaerts, 1962, p. 97.

<sup>719</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 217.

<sup>720</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 336.

<sup>721</sup> A. Dibi, *La conception de l'homme dans « Être et Avoir » chez Gabriel Marcel*, Mémoire de maîtrise, Université de Poitiers, 1977, p. 6.

<sup>722</sup> Henri Gouhier, *Gabriel Marcel et la pensée allemande*, Présence Gabriel Marcel, Cahier 1, 1979, p. 38.

qu'il se préoccupe moins de sa mort que Marcel de la sienne. Pour lui répondre, Marcel argumente que sa préoccupation va au-delà de sa propre mort pour embrasser celle des autres, celles des autres qu'il aime. Car dit-il : « *Je ne me soucie de l'être que pour autant que je prends conscience... de l'unité sous-jacente qui me relie à d'autres êtres dont je pressens la réalité*<sup>723</sup>. »

Dans la relation intersubjective, il y a de nombreux pièges à éviter. Par exemple les subterfuges de l'objectivation mortifère. Ainsi l'Évangile nous en donne une preuve ; « *Le Tu ne jugeras pas de la morale chrétienne doit être regardé comme une des formules métaphysiques les plus importantes qui soient*<sup>724</sup>. » La relation causale dégrade l'autre en objet. La philosophie de Sartre voit l'autre comme une menace à sa liberté ou une possibilité de séduction. Marcel la récuse fortement pour valoriser l'autre. Ma vraie valeur repose dans l'amour pour l'autre et l'amour que l'autre a pour moi. Se reconnaissant dans les autres, nous ne perdons pas pour autant notre originalité intime.

En effet, « *il n'y a de vie spirituelle possible que dans un monde où chacun peut être amené à souffrir par la faute des autres*<sup>725</sup>. » Pour conquérir sa propre vérité, le moi doit traiter l'autre sous le prisme de la vérité. Si Buber voit en la déchéance du toi un « on », Marcel pense que le toi se dégrade en lui. Lorsque les autres sont vus comme de simples « autres », alors le toi perd sa qualité de toi et le moi se transforme en lui pour soi-même. Marcel l'explicite encore bien « *lorsque je me traite soi-même comme un effet, je me change pour moi-même en lui*<sup>726</sup>. » Sartre et Marcel sont qualifiés de philosophies en première et en seconde personne par L. Marcel<sup>727</sup>.

Quand je m'adresse à la seconde personne, j'ai la conviction que cette personne va me répondre. Sinon c'est le *er* prussien, c'est-à-dire le lui. Le fait de réduire l'autre à un lui, je le considère comme une nature, un amas. Par conséquent la relation dyadique reste impossible. La relation toi-lui est dynamique. L'amour caractérise cette dynamique relationnelle. Le toi n'est pas un prédicat pour le lui, mais plutôt sa totalité. Il nous faut exclure l'objectivité et le jugement. La raison évoquée est toute simple c'est-à-dire « *tout jugement porté sur moi, celui pour qui je suis toi va infiniment au-delà de ces jugements même s'il y adhère*<sup>728</sup>. »

<sup>723</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II*, p. 20.

<sup>724</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 65.

<sup>725</sup> *La Métaphysique de Royce*, p. 116.

<sup>726</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 229.

<sup>727</sup> L. Marcel, *Marcel's philosophy of the second person. The philosophy of Gabriel Marcel*, P.A., Schilpp and L.E. Hahn (ed), La Salle, 1984, p. 305.

<sup>728</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 216.

La prérogative d'exclure le lui conditionne la vraie communion et la croyance véritable en Dieu. Parce que les hommes se disent Toi, ils sont capables de dire aussi nous<sup>729</sup>. Au grand jamais ! Dieu, ce Toi absolu, ne saurait se convertir en lui. Le toi voit son enracinement dans le toi transcendant pour fonder une communauté avec les autres. Donc le toi fini tire sa source dans le Toi infini. « *Le fondement réel de la communication des individualités*<sup>730</sup> » est en Dieu. Opposant au réductionnisme de Dieu transcendant à une relation horizontale avec le prochain, Marcel pense que l'intersubjectivité tire plutôt sa source en Dieu. Dans la relation entre l'homme et Dieu, il y a les autres. Les autres interviennent dans l'acte de foi. C'est pourquoi « *la prière c'est-à-dire l'acte de foi essentiel ne peut porter que sur le salut des autres*<sup>731</sup>. » Marcel s'écarte de l'objectivité pour l'invérifiable absolu.

#### 7.3.4.2. De l'objectivation à l'invérifiable absolu

La pensée marcellienne amorce un long parcours de libération de l'impérialisme de l'idéalisme spéculatif. Quoiqu'une philosophie réflexive, elle s'éloigne de l'intellectualisme ambiant. Son universalisme est loin de celui de la science et de la technique. Face à l'attitude scientifique, se dresse une démarche philosophique particulière : la quête de la vérité comme accueil du sens. Cette vérité se déploie au-delà de la possibilité de la vérification. P. Prini qualifie cette philosophie de « *méthodologie de l'invérifiable*<sup>732</sup>. » Il développe un sens « positif et concret » de l'invérifiable, au-delà des résultats de la science.

La déshumanisation de l'existence caractérisée par *Le Monde cassé* préoccupe Marcel. L'homme est en proie aux forces qui le dépersonnalisent. La technique, modalité particulière de la science, nous servait à résoudre des problèmes. Mais son caractère impersonnel inquiète beaucoup. Car elle nous installe dans une extériorité déshumanisante. Or « *le savant doit se tourner vers une vérité qu'il doit considérer comme extérieure à lui-même*<sup>733</sup>. » Dans le jargon métaphysique, la science développe une pensée objective qui met en avant les choses : ce qui ne tient pas compte de moi, ce pour quoi je ne compte pas. L'objet relève de ce qu'on s'entretient avec un tiers, ce qui s'interpose entre moi et moi (ou moi et toi). Par exemple lorsque je traite mon corps non-mien, je le « problématise » c'est-à-dire, il devient un objet. En considérant l'autre comme un objet, je le transforme en un lui.

<sup>729</sup> L'anthropologie philosophique de Martin Buber in *Gabriel Marcel, E. Levinas, M. Lacocque, Martin Buber, L'homme et le philosophe*, Bruxelles, 1968, p. 24.

<sup>730</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 62.

<sup>731</sup> Gabriel Marcel, *Fragments philosophiques*, p. 95.

<sup>732</sup> P. Prini, *Gabriel Marcel et la méthode de l'invérifiable*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

<sup>733</sup> Miklos Vetö, *Gabriel Marcel, les grands thèmes de sa philosophie*, Paris, Harmattan, 2014, p. 20.

Dans le cadre de l'objectivité, l'objet est central et le sujet vivant disparaît. On passe de l'intérieur à l'extérieur pour convertir en abstraction « la pensée pensante », la pensée existentielle. Il s'y dégage une affinité fatale avec la causalité. Or la causalité s'applique aux objets, et non aux êtres, aux relations vivantes. Les métaphysiciens du passé se sont laissés asservir par cette vision déterministe de la causalité. Pour la grâce de Dieu, il faut se départir de ce modèle de cause. Car la volonté divine dépasse le cadre d'un objet<sup>734</sup>.

L'objectivité prône une épistémologie non-engagée où le jugement d'identité s'applique rigoureusement. Face au donné, je dois avoir une attitude d'une personne non-impliquée qui dresse un procès-verbal de son observation. Ce jugement revêt un caractère d'extériorité non imputable à l'existentiel. Comme l'intelligibilité est intrinsèquement liée à la pensée, la pensée se déploie dans le donné. Toute connaissance a pour objet intentionnel la vérité. Pour Marcel, les vérités particulières se rapportent à un objet ou à quelque chose d'objectif ; tandis que la vérité authentique se meut au sein de « l'esprit de vérité » empreint d'engagement et d'inquiétude. Les vérités particulières se définissent par leur caractère de vérifiabilité. Nous sommes dans les méandres de la science qui porte son étude sur un objet. Mais il y a une vérité qui échappe à l'esprit de vérification. On s'attèle à y participer.

Marcel développe donc sa doctrine de l'invérifiable où la relation dyadique du je au toi établit un lien entre les deux invérifiables, le cogito et Dieu<sup>735</sup>. Dépassé la vérité contingente, fragmentaire, il importe de vivre dans un « esprit de vérité » pour accueillir cette vérité authentique. « *Le monde de la vérité correspond à celui de l'intelligence*<sup>736</sup>. » Par intelligibilité, nous devons comprendre une rencontre pleine de joie.

Sa philosophie s'oppose à toute complétude pour s'avancer dans l'itinérance réflexive. Répondant à un appel personnel, le philosophe n'évolue pas par étapes. Mais il doit reprendre le travail pour recevoir la vérité, le discernement de sens. Peut-on voir ici le refus du caractère impersonnel du philosophe ? Oui parce que la philosophie est par essence polyphonique. La philosophie embrasse le champ de l'universel pour atteindre l'expérience personnelle. Donc Marcel tente de dépasser Jaspers qui embrigade la philosophie sur nous-mêmes, pour l'ouvrir à l'accueil de l'autre. Jamais satisfaite des conclusions auxquelles elle serait parvenue, la philosophie évitera de démontrer pour montrer, non pas ce qui est déjà là, mais promouvoir

---

<sup>734</sup> Gabriel Marcel, *Fragments philosophiques*, p. 104.

<sup>735</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, pp. 36s.

<sup>736</sup> Miklos Vetö, *op. cit.*, p. 25.

un dépassement de ses limites. Son itinéraire s'avère « *un défrichage qui s'opère sur place*<sup>737</sup>. » : une démarche en spirale.

Le nouvel humanisme selon Marcel s'insurge contre l'homme de la technique. Non pour rejeter la technique, mais pour la recadrer en soulevant l'inquiétude métaphysique qu'elle engendre. L'aspiration ontologique de l'homme est la participation créatrice de l'être. L'inquiétude ontologique a pour réponse l'exigence ontologique en suivant l'itinéraire de l'*Homo Viator*. Son humanisme fait l'expérience de l'épreuve, des échecs et de la mort. Mais il faut respecter la dignité humaine. Dignité ontologique, dignité en éthique et dignité-liberté nous rappellent la valeur de la vie humaine dans le projet humaniste de Marcel où sa philosophie existentielle prend en compte toute l'horizontalité de l'immanence pour s'orienter vers la verticalité<sup>738</sup> qui donne sens à la vie. Même la mort est engloutie par l'amour. La philosophie de Marcel développe la métaphysique de l'intersubjectivité et de la subjectivité de l'amour. Cette subjectivité est favorable à la réciprocité du moi et du toi en faisant appel à un troisième terme, le nous. Dans la relation entre l'homme et Dieu, les autres existent et concourent à cette relation dyadique. Du côté de la théorie de la connaissance, Marcel réfute l'objectivité lorsqu'il faut présenter l'invérifiable absolu. La relation dyadique du je au Toi absolu établit donc un lien entre les deux invérifiables, le cogito et Dieu. L'existentialisme de Gabriel Marcel explicite son humanisme.

### **Conclusion partielle**

Ce chapitre cherchait à montrer comment les différentes orientations existentialistes ont abordé le caractère transcendant. Alors l'existentialisme athée nihiliste représenté par Heidegger et Sartre, bien que spécifique dans leurs contenus, l'un insistant sur le Dasein, et l'autre sur l'existence précédant l'essence, nous peignent un humanisme voué à l'absurde, au néant et au chaos existentiel. Il n'y a pas lieu de penser à la transcendance. Parce que l'existence de Dieu ne se pose pas. Et quand bien même elle serait posée, nul ne daigne en prendre position. Pourquoi une telle attitude ? En effet, la mort de Dieu de Nietzsche plane, le Dasein est un être voué à la mort, l'absurdité de l'existence et quelques positions de la même approche qui justifient l'essor de l'athéisme et du nihilisme. Heidegger remet en question toute la métaphysique avant lui. Celle-ci a été oublieuse de l'être. Avec lui, il faut distinguer

---

<sup>737</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 180.

<sup>738</sup> Pape Benoît XVI, *Deus caritas est*, Horizontalité : relation intersubjective ; verticalité : relation immanence et transcendance, l'homme et Dieu.

étant et être. Mais cet existentialisme prône un humanisme qui exclut l'élévation vers la transcendance. Sartre enfonce le clou lorsqu'il trouve absurde la fin de l'homme.

Le contexte philosophique de Marcel est marqué par l'existentialisme. Il y a deux blocs : les existentialistes athées nihilistes et les existentialistes chrétiens. La caractéristique de ce courant repose sur le caractère subjectif de la connaissance d'une part ; et d'autre part, il prône les valeurs de liberté, de responsabilité et surtout s'appuie sur l'expérience existentielle. Un certain humanisme traverse ce développement philosophique en lien avec la question de l'existence de Dieu. Les athées existentialistes nihilistes, soutenus par Heidegger et Sartre, bien que spécifiques dans leurs orientations : le premier insiste sur le *Dasein*, l'être-pour-la mort ; et le second sur l'existence qui précède l'essence. Ils présentent un humanisme voué à la mort, à l'absurde et au néant. Ils vont jusqu'à évacuer la question de l'existence de Dieu. Raison pour laquelle ils sont qualifiés d'athées et d'idéalistes.

Les existentialistes chrétiens sont plus nombreux. Il y a Jaspers, Chestov, Berdiaeff et Marcel, notre auteur principal. Ils sont unanimes à reconnaître que la place de l'homme dans la métaphysique est importante. Par-dessus cet humanisme, la question de l'existence de Dieu permet d'orienter l'immanence vers la transcendance. Le fil d'Ariane de ces quatre auteurs atteint son sommet dans l'irruption de la théologie dans la philosophie. Mais ils prennent le soin, dans le cadre de la théorie de la connaissance, de préciser que celle-ci concerne seulement le domaine de la science. Quant à la question de l'existence de Dieu, une autre rationalité est possible. L'expérience religieuse fait automatiquement figure d'argument d'autorité parce que l'intersubjectivité et la subjectivité de l'amour sont favorables à la relation dyadique entre l'homme et Dieu.

L'existentialisme chrétien a permis de voir la place de l'homme dans la métaphysique. Si Heidegger et Sartre ne se soucient pas de la question de Dieu, Chestov, Jaspers, Berdiaeff et Marcel en parlent au point de déceler le lien entre l'immanence et la transcendance. Leurs humanismes considèrent que l'homme mène une existence avec les autres. Cette intersubjectivité met aux prises deux libertés : je et tu. Afin de consolider cette relation, Marcel insiste sur le nous. Ce nous reste ouvert à la transcendance. En plus, la transcendance comprend le je, le tu et le nous. En l'être, il y a la trace de la transcendance. Chestov détrône l'impérialisme de la raison pour remplacer par la connaissance de Dieu. Dans son ontologie personnifiée, il rejette l'objectivité de la raison et épouse la philosophie religieuse. Celle-ci s'appuie sur l'expérience de Job qui s'approche de la sainteté au prix du don de lui-même pour l'autre et pour le Toi absolu.



Jaspers agence subjectivité et objectivité pour dire Dieu. L'objectivité dont il parle est le socle de la science. Mais il défend cette objectivité pour connaître le monde ; comme aussi il prône la subjectivité. L'expérience des situations-limites conduit à la transcendance. La transcendance se dit dans le langage de la foi. Sa métaphysique pousse l'homme à se libérer de l'immanence caractérisée par l'être-là et l'être-soi. Jaspers utilise le concept chiffre pour décrire l'existence humaine. L'existence est vouée à l'échec. Néanmoins si nous assumons cet échec, nous évoluons vers la transcendance.

Berdiaeff clarifie vite sa position face à la transcendance. Il note que l'homme fait l'expérience de la tragédie. Pour surmonter cette désaffection de la vie, l'homme s'engage en métaphysique pour satisfaire sa quête de sens. À l'exemple des philosophes présocratiques qui s'abreuvent à la vie religieuse des Grecs, ou encore le platonisme qui se ressource à l'orphisme et les religions à mystère, la philosophie moderne se délecte dans le Christianisme, la métaphysique de son époque doit s'appuyer sur Dieu. Berdiaeff place l'homme au cœur de la question de l'être. Il en profite pour porter un coup contre l'idéalisme. Sa philosophie existentielle se développe à la manière de celle de Kierkegaard. En dehors de l'objectivité du monde, la philosophie s'exprime à l'intérieur de l'être. Exister constitue cette intériorité de l'existence au-delà de l'espace et du temps. Même la théorie de la connaissance réfute le schéma scientifique pour connaître Dieu. La connaissance ontique considère la connaissance de l'homme et du monde pour s'achever dans la connaissance de Dieu. Le chapitre qui va suivre nous dévoile l'humanisme de Gabriel Marcel.

## CHAPITRE 8 :

### L'HUMANISME DE L'EXISTENTIALISME DE GABRIEL MARCEL

Dans son itinéraire philosophique, Marcel a cherché à élucider l'« existence » de Dieu et l'« immortalité de l'âme ». En réfutant la doctrine abstraite du rationalisme, il a développé sa théorie philosophique sur l'existence. L'expérience existentielle met fin à l'objectivation très populaire à la Sorbonne. Seule l'expérience existentielle compte<sup>739</sup>. Ainsi l'existentialisme doit accueillir tout ce que la vie sociale offre, ce que l'observation et la réflexion sur le vécu personnel présentent d'original. Sa démarche initiale vise une philosophie concrète. Du coup, Marcel se libère des prestiges du rationalisme idéaliste pour intégrer dans un système intelligible son expérience. Ce refus du rationalisme oppose une certaine prétention d'enfermer l'univers dans un ensemble de formules au lieu de s'en remettre à l'expérience vécue intimement.

La philosophie donne un sens à l'histoire des doctrines en suscitant une tension renouvelée et créatrice « *entre le je et les profondeurs de l'être en quoi et par quoi nous sommes*<sup>740</sup> ». À partir du moi incarné, nous progressons par un long et dur effort de déblayage et de purification des préjugés, des illusions et des scories qui ont aveuglé notre personnalité vivante. Il nous faut chercher l'expérience existentielle engagée dans le réel et le plus authentique pour exprimer moins notre individualité que les valeurs humaines de la personne. L'ouverture vers l'absolu nous révèle les vraies valeurs susceptibles de répondre à nos besoins profonds et nos aspirations morales.

Le plan de l'humain s'incarne dans la vie vécue par des valeurs essentielles comme l'altérité. En fait, l'intégration sociétale exige à la fois la fidélité et la liberté. Ces vecteurs d'épanouissement introduisent l'absolu de l'être, le « *tuf ontologique*<sup>741</sup> ». Nous sommes embarqués dans l'ontologie de l'existence concrète. Marcel appelle de tous ses vœux une réalisation intérieure de la présence au sein de l'amour au-delà la vérification. La méthode tracée consiste à aller à la rencontre de nous-mêmes, de prendre conscience de ce qu'il y a de

---

<sup>739</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir, Journal Métaphysique, Position et approches concrètes du mystère ontologique, Du Refus à l'Invocation* ; Régis Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean Paul Sartre*, Abbaye de S. Wandrille, Ed. De Fontenelle, 1948, p. 306.

<sup>740</sup> Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, p. 89.

<sup>741</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 173 ss.

plus intime et de plus profond en moi pour s'élever à l'absolu. Un philosophe du bonheur partagé, de l'amour vécu avec l'autre pour contempler ensemble la gloire de l'absolu, voilà le portrait de Marcel.

Ce chapitre nous aide à partir de l'immanence à la transcendance pour comprendre l'humanisme de Marcel dans le contexte de l'existentialisme chrétien. De l'homme qui pose la question de son existence se révèle l'appel vers la transcendance où la rencontre de l'humain trouve sa plénitude dans le divin. L'humanisme de l'existentialisme de Marcel tente de répondre à l'exigence ontologique par une foi philosophique. La dignité humaine actualise l'altérité en vue de l'ouverture vers le transcendant, source de cette intersubjectivité. Le nouveau concept d'invérifiable absolu attribué à Dieu par Marcel invite à l'articulation du sens et de la liberté aujourd'hui. Face aux trois langages : scientifique, philosophique et théologique, comment l'humain serait-il capable de donner sens à sa vie ?

### **8.1. DE L'IMMANENCE À LA TRANSCENDANCE**

L'homme est un être pluridimensionnel. Il comprend à la fois l'être et l'agir. Sa capacité de réflexion l'élève vers la rationalité pour l'amener à agir selon ses convictions spirituelles. Évoluant dans un espace précis et un temps donné, l'homme noue des relations avec ses semblables. Cette intersubjectivité vie le bien-vivre-ensemble pour l'épanouissement de tout dans un cadre intellectuel propice à un agir éthique enraciné dans une dimension spirituelle du respect de l'altérité.

Gabriel Marcel invite donc à une intelligibilité unissant l'homme à Dieu. Pour maintenir ce bien-vivre-ensemble, il faut construire une intelligence au service de la construction du bonheur communautaire. Avant lui, il y avait des rationalités très étroites. L'heure d'ouverture a sonné : il faut une réflexion ontologique et épistémologique qui porte le réel pour l'élever vers la transcendance, fondement de toute réflexion intellectuelle.

La crise éthique résulte de l'inadéquation entre l'agir humain et les valeurs humaines essentielles. Faut-il le rappeler le bien-vivre-ensemble appelle à un nouvel éthos. Ainsi, la communion ontologique sonne comme un engagement total vers une éthique du bonheur partagé où mes relations avec mon corps, avec les autres puisent leur source dans l'acceptation d'une présence transcendante de l'absolu en moi. Le sommet de la communion ontologique dévoile le lien d'amour entre les créatures d'une part ; et d'autre part, entre ces créatures et le Toi absolu. Cette dimension éthique du bien-vivre-ensemble tire sa source dans une vie spirituelle intense et profonde.

Face à un monde dominé par la technique, la possession de l'avoir, il y a lieu de s'inquiéter pour en proposer une solution susceptible de faire prospérer le bien-vivre-ensemble. La dimension religieuse avec Dieu est le début de la restauration authentique de l'homme d'aujourd'hui. Cette restauration se veut une orientation spirituelle du sens de la vie. Marcel préconise une relecture de la conception de Dieu et de l'homme dans l'horizon d'une civilisation du bonheur partagé. La question du sens de l'homme prend son origine dans la transcendance. S'en détacher, l'homme court le risque de créer un monde déshumaniser.

### **8.1.1. Au niveau intellectuel**

En renonçant au rationalisme ambiant, Marcel propose une rationalité toute nouvelle, avec des ramifications existentielles concrètes. Hampaté BA peut résumer ce développement systémique lorsqu'il dit que « Tout est lié. Tout est en dans le tout. Tout est interdépendant. » Le vivre ensemble dans l'espace social exige des liens forts entre les personnes à travers clans et tribus pour cultiver la civilisation de l'espérance. De générations en générations, les forces de vie doivent se transmettre aux autres pour des siècles et des siècles. Ainsi, ces liens entre humains s'expliquent davantage par la conception ultime de Dieu.

Une tâche s'impose en nous. Marcel préconise un nouvel ordre intelligible : la connaissance de l'être. Cette connaissance permet à l'humain de ne point s'écarter de l'absolu. Tout être humain et toute société se construisent autour d'un système de biens vitaux de l'amour, du pardon et de la paix. Afin de surmonter les dualismes issus de l'intelligibilité transcendant le savoir rationnel, la « méthodologie de l'invérifiable » s'impose à lui. Il faut dissocier la vérité de la vérification d'un part ; et d'autre part penser et être. Il existe une extrême étroitesse entre vérité et vérification. Pour en échapper, l'affirmation de la transcendance de la pensée par apport à la vérité reste fondamentale. Ainsi le nouveau plan d'intelligibilité échappe au critère de vérifiabilité valable pour la pensée rationnelle.

Ici, le système de connaissance, le savoir et le développement de l'intelligence unissent l'homme à Dieu. La responsabilité historique prend le pas sur le repli individualiste. Car Marcel est animé par le souffle ultime de l'absolu. L'humain se déploie dans la connaissance de cette totalité des liens d'interdépendance des êtres et de la communion entre tous. L'effondrement ontologique résulte de cette rupture avec la substance vitale. L'intuition fondamentale se comprend comme une connaissance, un savoir et une intelligence au service de la construction du bonheur solidaire. Les bases d'un avenir solidaire sont structurées autour de la capacité commune à donner sens à notre bien-vivre-ensemble, un bonheur collectif à bâtir.

Le nouveau cogito dépasse la dialectique rationnelle. Parce que l'esprit se saisit comme acte, il se réfléchit sur soi, en définitive. La relation de l'homme à Dieu s'inscrit dans la relation d'une liberté à une liberté transcendante. Polarisée après l'incarnation et l'invocation, la philosophie de Marcel dépasse la pensée abstraite et impersonnelle. Elle conquiert la subjectivité réelle et incarnée pour s'ouvrir à la communion avec autrui et prépare la rencontre avec le Transcendant. Donc on passe aisément du cogito au j'existe, du j'existe au nous sommes, du nous sommes au je crois au Toi absolu. Le relief limite de la pensée rationnelle est atteint. Le mystère investit la pensée rationnelle. Mais ce recours au mystère s'oppose à la philosophie conçue comme recherche, quête de la vérité.

À la merci des évènements et du tout occasionnel, cette philosophie concrète ne porte-t-elle pas les germes de son échec ? Car la philosophie révèle un esprit d'unité, une exigence de synthèse et de cohérence. En critiquant les rationalités de Descartes, de Kant et de Hegel, Marcel n'exclut pas pour autant l'intelligibilité rationnelle. Il veut passer du rationalisme étroit à un rationalisme ouvert qui intègre le mystère qui nous porte. Pour cela, Descartes, avec sa raison claire et distincte, escamote la complexité du réel. En développant son apriorisme, Kant méconnaît l'expérience et les conditions réelles du sujet connaissant. En outre, Hegel, avec sa dialectique, ne rend pas compte de notre expérience concrète d'êtres finis et contingents.

Malgré les dualismes soulevés par sa pensée, Marcel recherche une réflexion ontologique et épistémologique soutenues. Il ne renonce pas à l'intelligence et ne retourne pas à l'agnosticisme du XIX<sup>e</sup> siècle. Préoccupé par l'expérience vécue, il vise l'union entretenue dans le réel. Pour M. Henri Gouhier, Gabriel Marcel est un philosophe de la réalité. Il est le prolongement des philosophes modernes. Son inspiration profonde rejoint celle d'Augustin, de Bonaventure, de Duns-Scott. En partant du passé, il le réactualise pour résister à l'effritement du temps. Ses approches expérimentales du Transcendant nous introduisent au cœur de la totalité de l'homme, la plénitude de sa personne en respectant la dimension de sa conscience religieuse.

L'observation empirique et le cadre de l'intellectualisme impersonnel sont finis. L'aspect concret et existentiel passe par la totalité et la plénitude de l'être. Cette phénoménologie existentielle et absolue est *« une philosophie du témoignage et de l'engagement. Elle ne se contente d'une analyse notionnelle et abstraite. Elle se veut*

*promotrice d'une existence humaine vécue de façon pleine et authentique*<sup>742</sup>». La dimension éthique de l'ontologie marcellienne s'ensuit aussitôt.

### 8.1.2. Au niveau éthique

Quelles sont les valeurs les plus fondamentales et les plus élevées de la vie humaine ? La crise éthique<sup>743</sup> profonde affecte les principes de structuration et de régulation de la société. Son ontothéologie s'articule autour des valeurs humaines essentielles telles que la fidélité, l'amour et l'espérance. Elles conduisent toutes trois vers le Transcendant. Par l'amour, l'expérience humaine puise son poids ontologique dans l'intersubjectivité avec autrui. Située dans les plus hautes expériences spirituelles comme l'amour, la création artistique, l'élan religieux de l'âme vers Dieu, la personne humaine s'ouvre à la richesse du monde, aux autres et à Dieu. Cette expérience engage la totalité de la personne ; elle implique toute la lucidité d'une conscience d'un amour gratuit.

Par la « communion ontologique » Marcel tisse une toile qui englobe mes relations avec mon « corps », ce médiateur indispensable entre moi et le monde. En vivant avec les autres dans l'amour ou l'amitié, il devient pour moi une présence, un « toi » afin de construire une communauté dialogale où le « nous » est le primat de l'intersubjectivité. Donc Marcel développe un concept de bien-vivre-ensemble proche du bissoïsme du philosophe congolais Tshiamalenga Ntumba<sup>744</sup>. Cette présence de l'autre va jusqu'à l'acceptation d'une présence transcendante : le Toi absolu. Sa philosophie concrète s'oriente vers une doctrine de la communion qui culmine vers une exigence de sainteté.

La charité est cette voie par laquelle la communion interpersonnelle conduit vers le sommet de l'altérité. La charité postule la liberté. En marche vers la communion, l'être humain s'ouvre à Dieu et au prochain pour recevoir et se donner. Le climat chrétien ouvre les portes d'une vie spirituelle pleine d'épanouissement et de communion. Il s'agit de promouvoir les notions de fidélité, d'espérance, de consécration, de présence, de disponibilité, d'amour et d'invocation. Cette phénoménologie basée sur les sentiments religieux de l'oraison, de la contemplation favoriserait une vie spirituelle emprunte de vertus, et de dons gratuits.

<sup>742</sup> Charles Widmer, *Gabriel Marcel et théisme existentiel*, p. 232.

<sup>743</sup> Raphaël Célis, « La philosophie contre l'esprit d'abstraction », in *revue de théologie et de philosophie*, Troisième série, Vol. 125, n°4(1993), pp. 383-391. Les enjeux éthiques soulèvent la position de l'ontologie marcellienne basée sur la relation intersubjective en rapport aux idéologies et au jugement politique afin d'évaluer les formes « imbécilisantes » de notre culture ».

<sup>744</sup> « Éthique et Société », « La société comme système et comme communauté dialogale bisoïste », in *Crise morale et vie économique au Zaïre*, Kinshasa, FTCK, 1986, « Éthique et Société : primat de la « bisoïste » sur l'intersubjectivité », in *Philosophie africaine et ordre sociale*, Kinshasa, FTCK, 1985.

Marcel fait donc de l'existentialisme un moteur de liberté. « *Cette liberté n'est recherchée ou défendue que comme condition indispensable de l'amour spirituel de Dieu et du prochain*<sup>745</sup> ». L'option marcellienne est de s'éloigner de l'athéisme orgueilleux, de l'égoïsme, du dédain ou de l'introspection dissolvante pour s'unir à Dieu, aux autres, au monde et à notre propre et profonde personne. L'itinéraire ontothéologique passe par l'universelle charité, l'adoration filiale à nos frères et sœurs dans l'amitié, l'offrande enthousiaste, le joyeux service et le recueillement fécond. Notre liberté nous conduit au salut.

L'originalité de la démarche de Marcel réside dans son principe « *dialogique*<sup>746</sup> ». Au sein de la réflexion épistémologique, sa philosophie de l'amour s'énonce clairement. Pour cela, dit-il que « *J'entrevois comme un lent passage de la dialectique à l'amour, à mesure que le toi devient de plus en plus profondément un toi ; il commence en effet par être essentiellement en lui qui n'a que la forme du toi si je puis dire*<sup>747</sup>. » La communion interpersonnelle se développe dans l'évènement d'une rencontre où l'unité du nous existe. Nous sommes au cœur de la relation dyadique. D'ailleurs, au lieu d'épouser cette assertion de Sartre « l'enfer, c'est les autres », Marcel soutient que « Pour moi, le ciel, c'est les autres ». Il ne nie pas l'aspect négatif du rapport interhumain. Mais contre cette perspective systématiquement négative de Sartre, Gabriel Marcel propose une philosophie de l'espérance. La relation entre les personnes : les autres, peut-être pour moi et moi pour eux une source de vrai bonheur. C'est dans le nous que chacun trouve l'énergie de se donner à l'autre et c'est dans le nous que nous accédons à l'être véritable.

L'espérance est tributaire de l'expérience de l'amour humain et de l'immortalité personnelle. Cette espérance de l'au-delà naît de l'épanouissement ultime de l'amour vécu en ce monde. Marcel adresse donc à l'âme humaine cet appel qui retentit comme

*le sentiment qu'il n'y a pas de salut pour l'âme hors d'un accord fondamental avec la vie, et que cet accord se traduit à la fois en elle-même par l'acceptation de l'ordre mystérieux auquel nous appartenons et l'œuvre d'art, par une transparence qui ne saurait être obtenue qu'au prix d'un renoncement continuel et, dans son œuvre, éthique*<sup>748</sup>.

Le Toi divin et le nous humain s'inspirent de cette affirmation selon laquelle « j'espère en toi pour nous ». « Pour nous » s'articule autour de l'intimité interpersonnelle. Le « nous » dépend du Créateur qui le tient pour essentiel et le considère avec amour. Donc Dieu devient

<sup>745</sup> Roger Troisfontaines, *Existentialisme et pensée chrétienne*, p. 103.

<sup>746</sup> Fr. Jacques, *Dialogiques*, Paris, PUF, 1979, et *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier, 1982, A. Münster, *le principe dialogique*, Paris, Kimé, 1997. Poche de Buber et Levinas.

<sup>747</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 145.

<sup>748</sup> Katherine Mansfield, *Lettre*, Paris, Stock, 1948, p. X.

« le ciment de notre unité ». « Toi en qui j'espère, tu as la puissance de faire que notre amour vive éternellement. Et tu le veux parce qu'il y a un accord profond entre ton être même et cet amour au nom duquel et pour lequel nous espérons en Toi ». Le sommet de la communion ontologique est atteint : la connivence entre l'amour de Dieu pour ses créatures d'une part ; et d'autre part, l'amour qui unit ces créatures entre elles s'active. Ne faut-il pas conclure que Dieu approuve que les êtres humains s'aiment entre eux ? Nous montons au niveau spirituel.

### 8.1.3. Au niveau spirituel

Face au monde contemporain, Marcel critique la technique ou mieux la technologie qui s'applique déjà à l'homme. En effet,

*L'âge contemporain me paraît se caractériser par ce que la désorbitation de l'idée de fonction, je prends ici ce mot de fonction dans son acceptation tout à fait générale, celle qui comprend à la fois les fonctions vitales et les fonctions sociales. L'individu tend à s'apparaître à lui-même et à apparaître aussi aux autres comme un faisceau de fonctions. Pour des raisons historiquement extrêmement profondes et que nous ne saisissons sans doute encore qu'en partie, l'individu a été amené à se traiter lui-même de plus en plus comme agrégat de fonctions.*<sup>749</sup>

Le procès de soi révèle que l'homme ne se personnalise que par le passage de l'indisponibilité à la disponibilité. L'être disponible est « *tendu hors de soi, tout prêt à se consacrer à une cause qui le dépasse, mais qu'en même temps il fait sienne. Et ici c'est l'idée de création, de puissance et de fidélité créatrice qui s'impose à nous*<sup>750</sup>. »

L'homme s'affirme clairement en se considérant comme créature, en se reconnaissant ontologiquement lié à Dieu. Tout en refusant d'objectiver Dieu, Marcel préconise une authentique relation religieuse avec Dieu. Pour véritablement reconquérir le sentiment religieux sur la technique, la restauration du sens de la contemplation est primordiale. Ainsi, il faut

*reconquérir lentement et péniblement sous les espèces d'une métaphysique de la connaissance ce qui était donné au Moyen Âge sous la forme d'une mystique enveloppée de mystère et de respect. J'exprimerais ceci plus simplement en disant que nous avons peut-être perdu contact avec cette vérité fondamentale que la connaissance implique une ascèse préalable – c'est-à-dire au fond une purification – et, pour tout dire, qu'elle ne se livre dans sa plénitude qu'à celui qui s'en est préalablement rendu digne*<sup>751</sup>.

<sup>749</sup> Gabriel Marcel, *Le Monde Cassé*, p. 256.

<sup>750</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 30.

<sup>751</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, pp. 280-281.



Marcel propose une véritable orientation spirituelle du sens de la vie. Cette transcendance des valeurs de la vie dépasse les principes de chaque personne pour la relier aux autres en donnant à l'existence collective son caractère existentiel d'espace de bonheur partagé. Dans la source de la prière, nous puisons les valeurs capitales d'un bien-vivre-ensemble qui transcende l'individu et s'impose à tous comme un système de promotion de force vitale. Chaque individu a le devoir de sauvegarder cet espace vital où les équilibres vitaux prônent le bien commun, l'égalité et la justice.

La transcendance, ainsi définie, est celle de l'homme comme autrui de Dieu. Autrui, appartient à Dieu comme principe dernier de toute chose. Donc il relève de l'ordre de « l'absoluité » de l'Être suprême. En mettant notre foi en cet Être suprême, nous reconnaissons en l'autre le caractère sacré, la marque de l'absolu. Le bien commun, l'égalité et la justice sont de l'ordre du bonheur partagé garanti par l'absolu de la transcendance. Malgré que notre civilisation tourne le dos aux valeurs sur la transcendance divine, les droits humains servent aujourd'hui de socle aux valeurs éthiques de la transcendance.

La « spiritualité » de Marcel suscite une relecture de la conception de Dieu et de l'homme. Il signifie que l'homme fait à l'image de Dieu incarne la visibilité transcendante dans l'immanence absolue. La civilisation du bonheur partagé appelle de tous ses vœux l'idée de transcendance qui sous-tend toute civilisation en quête de sens ultime de la vie. Marcel a voulu par son approche conceptuelle de Dieu, allier l'ontologie à la théologie. Cette philosophie religieuse avait pour seul but d'humaniser notre monde par l'irruption du Transcendant. Permet-il à l'homme de scruter ses origines pour ne point s'en détacher, au risque de ruiner son avenir ? En quoi consiste donc l'humanisme de l'existentialisme de Gabriel Marcel ?

## 8.2. L'HUMANISME DE L'EXISTENTIALISME DE GABRIEL MARCEL

Face à l'homme d'aujourd'hui, Marcel remarque pour la critiquer l'assimilation entre l'être existant et son existence. « La justification profonde des philosophes de l'existence a peut-être consisté surtout dans le fait qu'elles ont mis en lumière l'impossibilité de considérer un être existant sans faire entrer son existence, son mode d'existence, en ligne de compte<sup>752</sup>. » Il déplore le fait que l'être humain soit toujours considéré comme « simple unité de fonctionnement » dans un monde ancré dans les soucis du rendement<sup>753</sup>.

<sup>752</sup> Gabriel Marcel, *L'Homme problématique*, Paris, Aubier, 1955, p. 50.

<sup>753</sup> Selon Gabriel Marcel, il n'a jamais été question de rejeter la science et la technique. Tout de même il relève les dangers qu'elles engendrent dans notre monde. Il reconnaît la place de la science au niveau du *Journal*

Face à cette aliénation de l'homme contemporain, le philosophe est toujours interpellé. Où sont passées son aspiration à l'être et sa foi en l'être ? Nonobstant cette crise existentielle, Gabriel Marcel exige que :

*L'être qui se trouve engagé dans ce monde de fonctions, qu'il s'agisse de fonctions organiques, psychologiques, professionnelles ou sociales au sens le plus large, éprouve au fond de lui-même le besoin qu'il y ait de l'être, c'est-à-dire que tout ne se réduise pas à un jeu d'apparences successives et inconsistantes, ou, pour comprendre la phrase célèbre de Shakespeare, à une histoire racontée par un idiot<sup>754</sup>.*

En principe, dans une civilisation à forte connotation technique, l'inquiétude métaphysique et l'aspiration ontologique doivent demeurer sous-jacentes. Marcel appelle donc à la prise de conscience du drame humain de l'existence par rapport à l'inquiétude métaphysique. Qu'est-ce qui constitue précisément l'inquiétude métaphysique ? Son absence conduirait-elle à l'échec de la personne humaine : la dépersonnalisation ?

Il explique le concept d'inquiétude métaphysique en le dissociant de la curiosité. Ces propos corroborent cette distinction du fait qu'

*Être curieux, c'est partir d'un certain centre immobile, c'est se tendre, pour saisir un objet dont on ne se formait qu'une représentation confuse ou schématique. En ce sens toute curiosité est tournée vers le dehors. Être inquiet, c'est au contraire n'être pas sûr de son centre, c'est être à la recherche de son propre équilibre<sup>755</sup>.*

La subordination de la pensée à la technique peut se justifier parce qu'un « certain centre immobile » intéresse la curiosité du savant, afin de rendre compte des observations nées des apparences. L'esprit abstrait s'exerce à partir des hypothèses pour donner des résultats utiles au niveau technique ou psycho-mathématique. Si l'objet de science fait partie du moi, de « l'édifice intérieur », la curiosité objective se convertit, chez le moi, en une inquiétude métaphysique.

Comment une inquiétude peut-elle être métaphysique ? Elle porte davantage sur moi sans l'anéantir. Le problème métaphysique concerne uniquement le « qui suis-je ». Le problème de l'existence des autres consciences se ramène toujours à lui. Donc il y a corrélation entre les autres et moi. Si les autres ne sont pas là, force est de constater que moi-même je ne suis pas non plus. La résultante est que je ne peux pas m'octroyer une existence

---

*Métaphysique* (pp. 311-312) et de la technique, explicitement dans *Le Déclin de la sagesse*, Paris, Plon, 1954, pp. 17-27.

<sup>754</sup> Gabriel Marcel, *L'Homme problématiques*, p. 180.

<sup>755</sup> Gabriel Marcel, *Le Destin de la sagesse*, p. 31.

pendant que je la refuse aux autres. En d'autres termes, je ne peux pas veu dire impossible et non je n'ai pas le droit. Si les autres m'échappent, par conséquent je m'échappe bien évidemment à moi-même.

L'interaction des êtres favorise la reconnaissance personnelle de l'être et la participation créatrice de l'être. À cet effet, nous lisons dans *Présence et immortalité* :

*Quand je parle de jointure de soi et d'autrui, il faut bien entendre se garder de toute spécialisation indue : nous ne pouvons admettre un seul instant qu'il existe une sorte de démarcation ou de soudure entre un domaine qui serait celui d'autrui. Ce que nous enseignent non seulement l'histoire et la philosophie, mais l'étude des œuvres littéraires, en tant que contributions à la connaissance de l'homme, c'est que le monde des autres s'éclaire d'une lumière de plus en plus intense à mesure que le moi élucide davantage le plus héroïquement ses propres ténèbres<sup>756</sup>.*

Qu'est-ce qui peut justifier une « réflexion seconde » sur l'exigence ontologique ? Peut-on dire que cette authentique inquiétude intensifie ses résonances proprement métaphysiques ? En quête de l'être, dans sa recherche d'un plus être, il observe « l'enjeu ontologique » de toute expérience humaine pour apprécier « le poids ontologique ». Donc l'expérience perd sa crédibilité dans son traité de *La Dignité humaine*. Le Poids ontologique devient le poids d'être quant à l'être. La compréhension est possible si et seulement le mot être n'est pas assimilé à une chose. Le concept d'être visé dans les expressions telles que poids ou enjeu ontologique se révèle comme verbe et non comme substantif.

Cette différence recentre la compréhension profonde de l'inquiétude métaphysique. Lorsque l'homme inquiet s'interroge : « Que suis-je ? », il cherche à participer à la plénitude de l'être. Tout ceci montre que l'homme inquiet entend déjà l'appel à « être » davantage tandis qu'il cherche encore le centre même de son être. La méditation métaphysique aidera à creuser « l'enjeu et le poids ontologique » afin de répondre à l'inquiétude métaphysique du « Que suis-je ».

Avec l'inquiétude métaphysique, nous nous engageons à répondre à l'exigence ontologique et ceci favorise la naissance à la foi philosophique. Nous passons de toute curiosité propre au plan physico-métaphysique pour atteindre l'universalité de l'être. Dans la philosophie existentielle de Gabriel Marcel, l'inquiétude métaphysique s'impose comme :

*Celle qui présente en soi une valeur, c'est la disposition qui nous permet de nous dégager de l'étau dans lequel nous enserme la vie quotidienne avec les mille soucis qui finissent par recouvrir les réalités véritables ; cette inquiétude-là est un principe de dépassement, c'est un chemin que nous avons à gravir pour accéder à la paix*

<sup>756</sup>Gabriel Marcel, *Présence et Immortalité*, p. 23.

*véritable, à celle qu'aucune dictature, aucun impérialisme n'a le pouvoir de troubler, car au sens le plus précis la paix n'est pas de ce monde, il est à croire que de cette paix-là les puissances ne sauraient avoir la moindre notion*<sup>757</sup>.

Face au tumulte de la vie quotidienne, il faut échapper par l'inquiétude métaphysique. Ainsi nous dépassons le cadre du « ceci » et du maintenant, afin d'atteindre les cimes d'universalité et de permanence. Cette inquiétude métaphysique ne semble pas être un état immédiatement donné à la façon de celle qu'on éprouve lorsqu'on attend un être aimé qui tarde à venir. Son caractère permanent prouve qu'elle n'est pas liée à un événement particulier. Dès qu'elle se formule, elle embrasse tous les êtres que je peux regarder comme participant à la même expérience que moi. Donc c'est une inquiétude pour tous. Il ne s'agit pas de l'homme en général, comme semble le concevoir le rationalisme. Au contraire, nous sommes en face de mes frères et moi.

Indépendamment de moi, des situations concrètes et des relations primordiales qui nous lient au monde, au moi, aux autres et à Dieu existent. L'inquiétude métaphysique tente de répondre à l'exigence ontologique, c'est-à-dire sur ce que « je suis ». Gabriel Marcel, de fait, juge qu' :

*Une métaphysique n'est rien si elle n'est pas l'acte par lequel une inquiétude se définit et partiellement-mystérieusement aussi parvient sinon à se supprimer elle-même, tout au moins à se transposer, à se transmuier en une expression de soi qui, bien loin de paralyser la vie supérieure de l'esprit, l'affermisse et l'entretient au contraire*<sup>758</sup>.

Comment atteindre le cœur même de la réalité du « Que suis-je ? » Deux chemins possibles se présentent à nous, soit de réfuter l'attitude objective, soit de s'écarter de l'étanchéité d'un monde clos. Par la suite Marcel donne le portrait de l'homme inquiet. C'est celui pour qui la réflexion devient un besoin, une nécessité primordiale. Donc il prend conscience du caractère précaire et contingent des conditions qui constituent le cadre même de son existence.

L'homme inquiet devient ce métaphysicien à la recherche de l'être, seul capable de combler son attente. N'est-ce pas l'*Homo Viator* orienté sur son itinéraire, par une foi à la fois juvénile et sous-tendue en outre par une puissance humaine dès sa source originelle ? L'homme, cet inquiet, est l'unique être qui repose la question métaphysique du « Qui suis-je ? » Son leitmotiv est fondamentalement l'humilité en lieu et place de l'orgueil. Il suggère pour s'en illustrer que la prudence sied à l'affirmation. Par conséquent,

<sup>757</sup> Gabriel Marcel, *L'Homme problématique*, p. 185.

<sup>758</sup> Gabriel Marcel, *La Dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 30.

*Elle ne doit pas être proférée sur le ton de l'outrecuidance et du défi, mais plutôt murmurée sur un ton qui est à la fois celui de l'humilité, de la crainte et de l'émerveillement, de l'humilité, car après tout cet être, nous le verrons de plus en plus clairement, ne peut que nous être accordé, c'est une grossière illusion de croire que je puis me le conférer à moi-même ; de la crainte, car je ne puis même pas être tout à fait sûr qu'il ne soit pas, hélas, en mon pouvoir de me rendre indigne de ce don au point d'être condamné à le perdre si la grâce ne vient pas en mon aide ; de l'émerveillement enfin, parce que ce don porte avec soi la lumière, parce qu'il est lumière<sup>759</sup>.*

Marcel explicite davantage son humanisme.

### 8.2.1. L'humanisme marcellien

Pour résumer *les Hommes contre l'humanisme*, Paul Ricœur paraphrase que c'est le nœud, tel que je le vois, c'est la critique, permanente chez vous, de l'esprit d'abstraction...cette critique a une position charnière. Quel apport cette critique fondamentale de l'esprit d'abstraction suscite dans l'appel à « mourir dans la dignité » ? Comment Marcel conçoit-il la dignité humaine et la mort ? Dans notre recherche sur l'esprit d'abstraction et le tragique de la mort, il faut préciser certains concepts tels que le concret et l'abstrait. Concret qui vient du verbe latin *concrecere*, « croître ensemble ». En parlant du concret, on fait appel au tout irréductible avec ses parties. Donc on présuppose la totalité. Comment obtient-on l'abstrait ? Il est possible si nous l'isolons du concret. Mais seulement toute abstraction ou toute réduction gagnerait à n'être pas assimilée à l'irréel. Si nous ne la considérons pas déjà un pur concret.

Une illustration propre se décline dans l'immédiateté spontanée de la vie ordinaire où notre quotidien est pure abstraction avec son manque de référence. Pourquoi ne pas considérer le particulier isolé comme cet abstrait ? Ne sommes-nous pas plongés dans un pragmatisme à court terme ? Selon George Steiner, c'est une « utopie de l'immédiat ». Marcel cherche à donner un sens au concept concret en nous mettant en garde. Donc il a « *tenté de supposer que le concret, c'est ce qui est donné d'abord, c'est d'où il faut partir. Mais rien n'est plus faux ; et, sur ce point, Bergson rejoint Hegel. Le concret est perpétuellement à conquérir*<sup>760</sup>. »

Face à l'enthousiasme, une vision abstraite de la fin de la vie s'est développée dans l'opinion. Or il nous faut repenser cette fin dans toutes ses parties, pour éviter qu'elle ne soit pas subite mais vécue. Nos cultures développent un sens particulier de la vie et de la mort. Comment mourir dans la dignité humaine ? Marcel lève le voile sur le concept dignité en nous

<sup>759</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II*, p. 33.

<sup>760</sup> Gabriel Marcel, *Les Hommes contre l'humain*, Nouvelle édition sous la direction de Jeanne Parrain-Vial, préface de Paul Ricœur, Paris, Éditions Universitaires, 1991, p. 100.

mettant en garde. Alors, « *ne risquons-nous pas en effet communément de nous laisser tromper parce que j'appellerai volontiers une conception décorative de la dignité, celle-ci étant plus ou moins confondue avec l'apparat dont s'entoure volontiers la puissance*<sup>761</sup>. »

La dignité humaine, au sens éthique, se subdivise en trois explications telles que la dignité ontologique, la dignité-décence, et la dignité-liberté<sup>762</sup>. Cette dignité humaine actualise l'altérité en vue de l'ouverture vers le transcendant, source de cette intersubjectivité. Marcel nous décrit la dignité ontologique.

### 8.2.1.1. De la dignité ontologique

Le concept digne dérive du latin *dignus*. Il renvoie au latin *decet* qui se traduit par « il convient ». Il provient du substantif *decus* qui veut dire « *bienséance, décence, dignité*<sup>763</sup>. » La tentative est grande de réduire le sens du mot dignité à une conception décorative et superficielle de la dignité humaine. Marcel dénonce effectivement la superficialité qui résulte de cette réduction.

La dignité ontologique se dégage clairement dans le préambule de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1948 qui stipule que : « La reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté de la justice et de la paix dans le monde ». Cette Déclaration universelle des Droits Humains reconnaît le droit inaltérable de la vie. L'être humain a droit à la vie, à la liberté, à la sécurité de sa personne. Donc le droit à la vie reste le socle à partir duquel se bâtit l'ossature de tous les droits fondamentaux.

Le principe des droits fondamentaux est le respect de la dignité humaine. Par ontologique, il faut voir l'être en tant qu'être. Comment expliquer cette concordance autour du concept de dignité humaine ? Les horreurs de la Seconde Guerre mondiale ont fait naître un sentiment de révolte et d'injustice. Or ces deux vecteurs sont essentiels pour développer l'éthique. Reconnaissons avec Jean-François Mattei que « *le sentiment d'indignation précède le concept de dignité et marque ainsi l'éclosion de la conscience morale*<sup>764</sup>. »

La mauvaise conduite provoque la perte de la dignité humaine. Par conséquent les implications affectent sa dignité ontologique. La formation de la conscience se développe

<sup>761</sup> Gabriel Marcel, *La Dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 168.

<sup>762</sup> Nous nous appuyons sur les travaux de Thomas Koninck, « Les hommes contre l'humain. L'esprit d'abstraction et le tragique de la mort », in *Présence de Gabriel Marcel. Maladie, mort, naissance*, n° 22-2014-2015, Paris, pp. 7-39.

<sup>763</sup> A. Emout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue Latine. Histoire des mots*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Klincksieck, 1959, s.v. decet.

<sup>764</sup> Jean-François Mattei, *De l'indignation*, Paris, Table ronde, 2005.

devant l'injustice faite à la dignité humaine. Soudain le sentiment du bien apparaît lorsque nous sommes confrontés à une injustice. Considérée comme éveil, la philosophie, selon Héraclite et Socrate, commence sous deux formes : l'étonnement et l'indignation. L'indignation est davantage vécue devant une injustice flagrante. Ainsi Platon fait l'expérience de cette indignation pendant la mise à mort de l'homme juste Socrate à Athènes.

Le caractère absolument premier de la dignité humaine s'impose comme fondement de tous les droits et remparts solides contre la barbarie sous toutes ses formes. Donc l'être humain devient le plein sens de la dignité ontologique. L'être humain est infiniment plus grand que tout. Blaise Pascal l'avait déjà reconnu en nous interpellant, vous « (...) apprenez que l'homme passe infiniment l'homme (...) ». Quant à Kant, il nous aide à comprendre la distinction entre prix et dignité dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* lorsqu'il reconnaît que :

*Dans le règne des fins, tout a un prix ou une dignité. Ce qui a un prix peut-être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, et par la suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité*<sup>765</sup>.

Quelle place occupe l'être humain dans la pensée de Kant ? Il « existe ... et qui est un objet de respect. »

L'être humain possède une valeur absolue. Les racines de cette perception de l'être humain sont déjà sous-jacentes à la conception grecque de la liberté opposée à la servitude. Il nous faut exclure la conception erronée de réduire l'être humain au statut de noyau. S'agissant des soins palliatifs, l'être humain exige ses droits aux soins. Dans l'état de déréliction extrême, l'homme a droit à des soins. Parce qu'il demeure un être en vue de qui on doit agir.

Gabriel Marcel tient en particulier à la dignité du pauvre du fait que :

*Je crois profondément, en ce qui me concerne, que nous ne pouvons arriver à préserver le principe mystérieux qui est au cœur de la dignité humaine, qu'à condition de parvenir à expliquer la qualité proprement sacrale qui lui est propre, et cette qualité apparaîtra d'autant plus clairement que nous nous attacherons davantage à l'être humain considéré dans sa nudité et dans sa faiblesse, à l'être désarmé tel que le trouvons chez l'enfant, chez le vieillard, ou chez le pauvre*<sup>766</sup>.

<sup>765</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 434 ; Lafuma 131 ; Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, traduction par Victor Delbos, revue et annotée par Ferdinand Alquié, dans Kant, *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, pp. 301-302 (AK IV, 434-435).

<sup>766</sup> *La Dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 168.

Paul Ricœur corrobore cette affirmation parce que quelque chose est due à l'être humain du seul fait qu'il est humain.

Plusieurs civilisations soutiennent l'enfant, le vieillard, le pauvre, et les malades. Les lois de Manu en Inde les considèrent comme « les seigneurs de l'atmosphère ». Les chinois prônent la « capacité de conforter les autres ». Les juifs et les chrétiens emboîtent le pas. Le Coran, le bouddhisme mettent l'accent sur l'aide aux catégories faibles. Le dénuement humain révèle clairement la noblesse propre à l'être à sa conscience. À l'époque grecque les paroles du vieil œdipe revient constamment pour nous rappeler que « (...) *c'est donc quand je ne suis plus rien, que je deviens vraiment un homme*<sup>767</sup> ».

La reconnaissance de la noblesse du déshérité, de l'opprimé, de la victime va plus loin avec le respect des morts. Dans la grande tragédie de Sophocle, Antigone refuse, au péril de sa vie, de laisser en pâture le corps de son frère Polynice qualifié de traître. En effet, le mort est à l'état de cadavre, entièrement à la merci des forces naturelles. Donc les vivants ont à son endroit un devoir sacré : celui de faire en sorte que, tout cadavre qu'il est, il demeure membre de la communauté humaine<sup>768</sup>.

Par le jugement éthique d'Antigone, le cadavre de Polynice mérité les honneurs dus à un être humain. Ce rite de la sépulture le restitue à sa communauté humaine. Si un tel traitement est donné aux morts ou aux restes d'un homme condamné, il serait possible pour un corps humain vivant, démuné ou vulnérable. Même si nous sommes malades ou la cruauté nous a rendu méconnaissable, le prophète Isaïe fait le portrait du serviteur souffrant en décrivant combien « (...) tant son aspect était défiguré, il n'avait plus d'apparence humaine. (Is. 52, 14) ». Ce n'est pas pour autant négligeable la « valeur intrinsèque, sacrée » de la vie humaine. Ronald Dworkin reconnaît l'importance de la sainteté et de l'inviolabilité de chaque étape de la vie. L'avortement et l'euthanasie suscitent beaucoup de désaccords. Ainsi, il défend bien :

*Dignity- which means respecting the inherent value of our own lives- is at the heart of both arguments. We care intensely what other people do about abortion and euthanasia, and with good reason, because those decisions express a view about the intrinsic value of all life and therefore bear on our own dignity as well*<sup>769</sup>.

<sup>767</sup> R.E. Florida, « Buddhist Approches to Abortion », in *Asian Philosophy*, 1, (1991), pp. 39-50.

<sup>768</sup> Sophocle, *Antigone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, les Belles Lettres, 1955.

<sup>769</sup> Ronald Dworkin, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1993, p. 11-13. Traduction : « La dignité - qui signifie respecter la valeur intrinsèque de notre propre vie - est au cœur des deux arguments. Nous nous soucions vivement de ce que les autres font à propos de l'avortement et de l'euthanasie, et à juste titre, car ces décisions expriment une vision de la valeur intrinsèque de toute vie et portent donc également sur notre propre dignité ».



Il nous faut refuser la fonctionnalité de l'être humain qui favorise son élimination lorsqu'il ne satisfait pas à ce critère. Marcel critique cette réduction. « *Toute réduction dépréciatrice est la base de ressentiment, c'est-à-dire de passion, et correspond au fond à une sorte d'attentat dirigé contre une certaine intégrité du réel, à laquelle seule une pensée résolument concrète peut espérer faire droit*<sup>770</sup>. » Les techniques d'avilissement détruisent l'homme. Marcel évoque le cas des nazis pour qui l'emploi massif, systématique, qui en a été fait, en particulier dans les camps de concentration, par techniques d'avilissements l'ensemble des procédés délibérément mis en œuvre 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 peut en fin de compte que désespérer, non pas simplement intellectuellement, mais vitalement, de lui-même. Nous assistons à la destruction totale de l'autre.

Jusqu'à l'article de la mort, l'être humain a droit à des soins. Même après la mort, la dépouille est traitée avec soin et respect. Il s'agit du respect de la dignité humaine. Claude Bruaire rappelle que

*la législation positive n'est pas tout et suppose des lois non écrites. Elle règle un métier mais ne peut prescrire toutes ses normes éthiques. Un médecin ne suit pas seulement un code officiel déontologique, même s'il doit le faire avec intelligence et rigueur. Car il est au contact de questions qui ne relèvent pas seulement du droit écrit*<sup>771</sup>.

Marcel évoque aussi la dignité en éthique.

### **8.2.1.2. La dignité en éthique ou dignité-décence**

Pour vérifier la décence, il faut regarder la beauté des relations humaines telles que l'amitié. Kant nous permet de reconnaître que tout être humain doit viser la dignité d'une fin, un être en vue de qui on doit agir. Levinas va plus loin en appelant à « la responsabilité pour autrui ». La vulnérabilité d'autrui oblige à une responsabilité éthique du visage. La vision d'autrui pousse le corps humain à se tourner vers l'autre. À la suite de Levinas, autrui me regarde et en appelle à ma responsabilité. Cette relation devient asymétrique. « *Au départ peu m'importe ce qu'autrui est à mon égard, c'est son affaire à lui ; pour moi, il est avant tout celui dont je suis responsable*<sup>772</sup>. » Face au visage de l'autre, apparaît la justice et l'équité.

<sup>770</sup> Gabriel Marcel, *Les Hommes contre l'humain*, p. 99.

<sup>771</sup> Claude Bruaire, *Une éthique pour la médecine*, Paris, Fayard, 1978, pp. 50-51.

<sup>772</sup> Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 123.

Chaque autrui est unique et révèle « la sagesse de l'amour ». L'appel de l'autre interpelle ma réponse. Pour une fin de vie, la dignité-décence commande les soins.

En fin de vie, les moindres détails comptent. Les professionnels des soins s'occupent de la véritable qualité de vie. Marcel suggère que ces soins relèvent au moins la pauvreté essentielle de l'être humain<sup>773</sup>. Les situations telles que la souffrance, l'angoisse, le vieillissement et la mort nécessitent une attitude responsable. Il faut repenser la situation limite de l'homme à l'article de la mort. Dans son célèbre soliloque, Hamlet évoque « *la terreur de quelque chose après la mort, ce pays inconnu dont nul voyageur ne repasse la frontière*<sup>774</sup>. » Comment définir le rapport avec la mort dans le contexte médical ?

La mort revêt un caractère indéclinable, non substituable. Dans le contexte médical, la *therapeia* du « soin » et du « service » est une relation à un mortel et non à un simple vivant selon Françoise Dastur<sup>775</sup>. La mort est un mystère au cœur des religions. Elle entoure notre existence humaine. Levinas reconnaît que « *l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière ; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère*<sup>776</sup>. »

Dans la souffrance, il y a un paroxysme de la douleur. Elle aboutit à « la proximité de la mort ». La médecine veut distinguer « curing<sup>777</sup> » de « caring<sup>778</sup> ». Or le patient a toujours la nature d'une fin selon Kant. La connaissance vise à soigner le patient et non l'inverse. La personne humaine ne se réduit pas à un moyen. Les soins donnés au patient illustrent cette loi plus générale qu'Éric Weil défend si bien lorsqu' « (...) *on sombrera dans la violence la plus nue si l'on prive l'existence humaine de tout sens en la limitant à ce que la société peut offrir de moyens sans fin*<sup>779</sup>. »

Le pas qu'il faut refuser de franchir est d'instrumentaliser le corps au détriment de la personne humaine. Ce pamphlet est retentissant pour dire combien « l'intense et absolu

<sup>773</sup> Pendant la Première Guerre mondiale, Marcel va mener des enquêtes pour le compte de la Croix-Rouge sur les nombreux disparus. À la même occasion, il fera l'expérience de la mort au quotidien. De Kant, il retient que l'homme n'est pas moyen, mais une fin à laquelle il faut participer pour respecter la dignité. Après lui, Levinas vient valoriser le visage l'autre. L'altérité devient le nouveau nom de la métaphysique. Marcel retrouve là cette intersubjectivité non objectivée. Les relations entre le moi et l'autre sont fondées sur le respect de deux libertés qui se respectent et non qui cherchent à se dominer ou se phagocyter. Au-delà donc cette relation je-tu, Marcel nous conduit vers la transcendance. Parce que la transcendance comprend la relation intersubjective pour la dépasser. Nous arrivons penser à l'être transcendant comme cet invérifiable absolu. L'être humain le connaît non par la dimension rationaliste, mais par l'acte de foi. Le lien entre l'immanence et la transcendance apparaît dans la question de sens de l'homme d'aujourd'hui. Ce dernier a privilégié la rationalité au détriment de la foi. L'homme vit de la raison et de la foi.

<sup>774</sup> Shakespeare, *Hamlet*, Acte III, Scène I, V. 78-80, traduction par Yves Bonnefoy, retouchée aussi.

<sup>775</sup> Françoise Dastur, *Comment affronter la mort ?* Paris, Bayard, 2005, p. 89.

<sup>776</sup> Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 1983, p. 56.

<sup>777</sup> Le fait de soigner.

<sup>778</sup> Bienveillance.

<sup>779</sup> Éric Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1971, p. 233.

réductionnisme qui l'atteint, réductionnisme tissulaire et moléculaire, comporte un risque majeur d'« "irresponsabilité médicale" (...), orientée vers le corps est instrumentalisé et la spiritualité de celui qu'on soigne, oubliée. Une médecine qui s'occupe davantage des maladies que des patients est en crise<sup>780</sup>. » La dignité humaine englobe toute la personne humaine comprise comme individu (Latin *individuum*) c'est-à-dire ce qui est indivisible. Le corps fait partie de cet ensemble de la dignité humaine dont Marcel rappelle les grandes lignes dans le *Journal Métaphysique* en précisant que :

*Le monde n'existe pour moi qu'autant que je le pense (le mot est mauvais), que je l'appréhende comme relié à moi par ce même fil qui me lie à mon corps. À cela se rattache le fait que le monde n'existe que pour autant que je puisse agir sur lui : il n'y a en effet d'action que pour autant que je suis mon corps et cesse de le penser<sup>781</sup>.*

Toute vision dualiste (distinction de l'âme et du corps) enlève au corps sa dignité. La dignité humaine qui comprend l'intelligence, la volonté, la liberté représente l'âme. Elle est unie au corps de manière individuelle.

Les soins valorisent la reconnaissance effective et réelle de la dignité de la personne humaine. Cette reconnaissance par autrui passe par le respect, la reconnaissance, l'amour et l'amitié. Sartre renchérit pour exprimer le bon sens d'exister. « *C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe ; nous sentir justifiées d'exister<sup>782</sup>.* » Le soin donné au patient démontre qu'il est unique au monde. Marcel est très critique envers un monde dominé uniquement par la technique. En effet,

*Dans un monde où, sous l'influence desséchante de la technique, les relations intersubjectives auraient radicalement disparu, la mort cesserait d'être un mystère, elle deviendrait un fait brut comme la dislocation d'un appareil quelconque. Mais justement, ce monde déserté par l'amour n'est pas le nôtre, il n'est pas encore le nôtre, il dépend de nous qu'il ne soit jamais le nôtre, bien que nous voyions se constituer, de plus en plus puissance, la coalition des forces conscientes et maléfiques – maléfiques parce que conscientes -, qui semble bien s'être assigné pour but l'instauration de ce monde sans âme<sup>783</sup>.*

Il explique encore la dignité-liberté.

<sup>780</sup> Philippe Meyer, *Leçons sur la vie, la mort et la maladie*, Paris, Hachette Littératures, 1998, p. 10.

<sup>781</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, p. 305.

<sup>782</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 439.

<sup>783</sup> Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II*, p. 177.

### **8.2.1.3. De la dignité à la liberté**

La dignité humaine s'associe à notre nature raisonnable et à la liberté. Pour les Anciens, les Médiévaux et les Modernes, la liberté comprend l'intelligence et la volonté. La liberté et l'autonomie se rejoignent naturellement. Quand on utilise autonomie, on fait appel à « soi-même » et à la « loi ». En se donnant la loi, nous la rendons universelle parce que fondée en raison en vue du bien.

La tragédie est l'expression de nos vies brèves, orientées vers la mort. Ma responsabilité pour autrui se vérifie devant la mort. Ainsi, chacun doit être libre de la vivre. C'est le lieu de notre liberté face à la mort d'autrui. À cet instant précis, notre action est « définitive ». Par-là, on peut corriger tout, accepter tout afin de se réconcilier. Ou alors on peut rejeter. On appelle l'instant de la dernière chance. C'est le chemin de la reconnaissance, du sens définitif de sa vie malgré les apparences extérieures qu'elle donne.

Dans le for intérieur, nous jouissons de notre liberté. Même sous la torture, l'on ne peut forcer à aimer ou à ne pas aimer une personne. L'expérience de la mort est unique et personnelle. À travers l'expérience de l'instantané, nous voyons sa trace. À l'instant, selon Gadamer, nous comprenons, nous décidons et nous nous indignons. La dignité humaine ne saurait se perdre. La dignité ontologique vise l'être lui-même de chaque être humain. Il nous faut respecter la dignité-décence jusqu'au bout. Dans la perspective des soins, on ne doit jamais attenter à la vie. La dignité-liberté nous interdit la pratique de l'euthanasie ou du suicide. Ceci supprime cette dignité-liberté en imposant la « contrainte absolue » de la mort. L'égalité de tout être humain est le socle du droit à la vie. Même le droit à la liberté lui est subordonné puisque l'on ne peut être libre sans vivre, sans exister. Et le droit à la vie est déjà une réponse à l'appel de l'éternité qui nous vient de l'invérifiable absolu, source de toute vie. Mais la mort nous environne.

### **8.2.1.4. La mort**

L'on ne peut penser sa propre mort qu'au sens étymologique du mot « connaître », de « naître avec ». C'est par ma mort que ma vie trouve un sens. Donc nul ne peut mourir à ma place. Je peux donner ma vie pour quelqu'un mais il m'est impossible de mourir à sa place au sens strict du terme. Notre mort est sienne et on a le droit de ne pas en être privé. Quand nous mourons, nous sommes tout entiers dans l'acte de mourir. Accepter sa mort revient à la faire sienne, la vivre dans le respect de son for intérieur. Le sens de mourir dans la dignité signifie

mourir humainement, la vivre dans le respect de sa dignité proprement humaine d'être humain libre.

Les recherches de Marcel aboutissent à l'engagement fondamental dans la mort de l'être aimé. Dans la philosophie moderne, la mort et l'amour sont deux réalités très proches. Notre auteur rapproche ces deux réalités dans l'existence. L'une de ces conclusions : « *le mythe d'Orphée et d'Eurydice est au cœur même de mon existence*<sup>784</sup>. » À partir de l'amour, l'individu qui mène une existence de débauche et de trivialité, parvient à garder son sang-froid pour assumer son être. L'ouverture de notre existence rencontre l'autre personne pour créer l'être. L'être marcellien est toujours l'être-avec, et cet être-avec amour. Ce principe métaphysique met l'accent sur « avec » ; notre être est relationnel. L'être s'identifie à sa relation avec l'autre dans l'amour. Cette relation s'éloigne de la possession pour devenir l'abandon. Ainsi dans l'amour, nous nous sentons impuissant.

Aimer signifie renoncer à exercer sa puissance et désirer interférer ou « manager » une autre personne. En amour, l'autre est libre ; l'amour crée la liberté à l'autre. Cette forme d'amour développe l'effacement et la renonciation de soi. Un grand mouvement d'abandon caractérise l'amour à cet instant. C'est un pur don qui nous révèle qui nous sommes. Par cet amour, nous nous rendons disponibles aux autres. Car la disponibilité rend possible l'amour, donc l'être. Dans ce sens d'être, nous devons tout abandonner et accepter la transformation de notre existence.

Certes notre existence est dominée par le désir de possession. Mais l'issue est désastreuse et les traumatismes énormes à surmonter. Même les saints trouvent que leur amour pour le prochain est menacé d'échec. Ce n'est pas l'amour qui leur a été donné, mais l'obligation d'aimer. Une personne se donne vraiment ; aider les nécessiteux, reconforter les faibles et les affectés, vivre pour l'aimé. Mais au-delà de tout, on découvre que cet amour était fondé sur un gros mensonge. Cette personne cherchait sa propre satisfaction ; elle voulait oublier sa propre souffrance. Pour quelques instants, elle a éprouvé une certaine tendresse du cœur. Pour le saint, il doit chaque jour surpasser les désirs de son cœur, ses propres convoitises, violences et égoïsmes. Chaque jour, le saint exprime sa loyauté et sa fidélité ; même s'il sait que son amour ne pourra pas combler toutes les attentes. Ainsi, l'amour humain semble traverser une impasse.

Le dualisme de l'amour consiste donc non pas à se satisfaire, mais à rechercher l'amour vrai et authentique dans notre relation concrète. Parfois si c'est nécessaire et possible,

---

<sup>784</sup> Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959.

le vrai amoureux doit se sacrifier pour l'autre. Ce don de soi va jusqu'au sacrifice suprême dans la libre donation : « J'espère en toi pour nous ». Le saint incarne cette humanité de la donation. La mort et l'amour prennent une dimension d'immortalité. L'amour et la mort ont une même origine. L'amour triomphe de la mort. La mort nous rend vulnérable. L'amoureux, face à la mort, se laisse emporter parce qu'il est sûr d'expérimenter le vrai amour<sup>785</sup>. Ce vrai amour trouve son sens plénier dans le Toi absolu. L'humanisme de Marcel est voué à la transcendance. Présentons la question du sens en lien avec la liberté humaine.

### **8.2.2. L'articulation de la question du sens et de la liberté aujourd'hui**

Le nouveau concept d'invérifiable absolu attribué à Dieu par Marcel replace au cœur de l'homme l'articulation du sens et de sa liberté aujourd'hui. Face aux trois langages : scientifique, philosophique et théologique, comment l'humain serait-il capable de donner sens à sa vie ? Marcel a soulevé les ambiguïtés de la science, en plus sa place prépondérante dans le quotidien de l'homme. À cet effet, il s'oppose au rationalisme total qui caractérise la science et la technologie. Même la philosophie n'accède pas au fond de l'humain. Certes son ontologie existentielle nous rapproche de l'existence concrète sans toutefois épuiser la question du sens. Pourrait-on dire que la théologie répond aux aspirations profondes du bonheur humain de l'absolu ? Encore faut-il définir cette théologie, singulièrement une ontothéologie, spécifiquement la théologie naturelle<sup>786</sup>. Malgré sa dimension spéculative, la théologie naturelle invite à vivre la théologie surnaturelle. À partir de l'ontologie, Marcel s'ouvre à la théologie. Cette ontothéologie prend le contre-pied de celle de Heidegger. Car celui-là soulève des enjeux humanistes indéniables qui nécessitent d'en poser les jalons. Jean Ladrière, dans son ouvrage *L'Articulation du sens I. Discours scientifique et parole de foi*, nous permet de dégager trois langages spécifiques mais transversaux et complexes.

#### **8.2.2.1. Le langage scientifique**

L'observation est une expérience de sélection et de recueil d'informations sur un phénomène précis, un objet d'étude en vue de vérifier des hypothèses. Ainsi toute science débute par l'observation des phénomènes. La science, à travers ses développements, comprend plusieurs branches. Par exemple la logique que Ladrière appelle la science de la méthode, ou encore les sciences de la nature et les sciences humaines. Le rôle de l'observation

<sup>785</sup> Ladislaus Boros, *The Moment of Truth. Mystrium mortis*, Burns and Oates, London, 1965, p. 47.

<sup>786</sup> Elle utilise la lumière de l'intellect comme instrument de la connaissance. Ainsi, Dieu devient la fin ultime et bien suprême. Jean-Paul Coujou, *Le vocabulaire de Suarez*, Ellipses, Paris, 2001, pp. 54-55.

est primordial dans le développement des sciences. Le langage scientifique présente deux parties : empirique et théorique. Au niveau empirique, la perception joue un levier essentiel pour appréhender la réalité. La partie théorique valorise le système déductif et les règles d'interprétation.

Le langage scientifique se situe à trois niveaux référentiels : l'inventivité de l'hypothèse, l'applicabilité des règles de déduction à ces hypothèses qui aboutissent à l'élaboration des propositions. La phase de l'épreuve de ces propositions appelle à l'usage des règles d'interprétation rigoureuses. Il appert que trois sciences occupent le piédestal : La logique ou science de la méthode, les sciences de la nature et les sciences humaines. Par la logique, il faut comprendre « *l'idée d'un canon universel de la raison*<sup>787</sup> ». L'observateur procède par un raisonnement déductif pour obtenir des exemples plus explicites. Par conséquent,

*Le domaine de la logique est le formalisme car dans le système déductif utilisé pour isoler les propositions vraies consiste à fournir une liste de proposition vraie d'emblée acceptée, les axiomes et à donner d'autre part des règles permettant de passer d'une ou plusieurs propositions vraies à d'autres propositions vraies*<sup>788</sup>.

Ces procédés fournissent aux sciences une méthode susceptible d'aboutir au terme de sa démarche à des hypothèses vraies. L'opération occupe la place centrale dans tout calcul observationnel. Par son formalisme, l'opération dévoile l'intelligibilité propre du phénomène. Intervient donc l'analyse combinatoire sur les objets afin d'opérationnaliser les hypothèses et en dégager les principes. Il en découle que le « *le domaine formel c'est le domaine de la pensée pure et le domaine de la pensée pure c'est le domaine de l'opération*<sup>789</sup>. » Donc la logique « *révèle un lien ontologique qui la relie à la physique (...) dont le monde réel est à la fois le support, la transposition et la vérité*<sup>790</sup> ».

Quant aux sciences de la nature, elles touchent les aspects de la réalité physique. Par conséquent, « *il faut ajouter au formalisme des règles d'interprétation qui établiront une correspondance précise entre les propositions d'un système formel et les énoncés empiriques dans lesquels s'exprime notre connaissance du donné*<sup>791</sup> ». Ces règles assurent donc la médiation entre le domaine formel pur et le domaine de la détermination empirique. Pour obtenir donc les informations dans les domaines des sciences de la nature, il y a deux choix

<sup>787</sup> Jean Ladrière, *L'Articulation du sens I. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Cerf, 1984, p. 165.

<sup>788</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>789</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>790</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>791</sup> *Idem.*

cruciaux : le choix du formalisme approprié qui ouvre la porte au type de phénomène à étudier et l'adaptation d'un langage approprié à cette réalité. Ladrière renchérit car « *la physique nous parle en définitive, du monde phénoménal, mais de façon indirecte, à travers la grille des représentations schématiques qui doivent fournir aux opérations formelles un domaine d'objet approprié*<sup>792</sup> ». Dans le contexte du formalisme, les règles d'interprétation peuvent être formulées avec précision et ainsi il sera possible de raisonner sur la réalité phénoménale. Donc il faut reconstituer *a priori* le phénomène étudié. Toutefois, on ne peut pas garantir que le système formel choisi soit adapté au domaine à étudier de prime à bord. L'adéquation du système scientifique exige le processus de vérification. Ce chemin de vérification intègre des aspects les plus essentiels de la déduction. Les sciences de la nature valorisent la méthode empirico-déductive en introduisant des objets réels à l'intérieur du champ formel pur.

Les sciences humaines se sont inspirées des sciences de la nature. Elles cherchent à comprendre la façon de vivre des hommes dans leur milieu social et leur interaction avec l'environnement. Par l'observation des faits, elle fait recours à l'hypothèse, à la déduction et à la vérification. Par hypothèse, nous invoquons les intentionnalités comme la compréhension interprétative tout comme la compréhension opératoire vise à sa manière le système (...) il s'agit du système d'intentionnalité<sup>793</sup>. Dans l'intentionnalité, il y a une corrélation entre la conscience et le monde. Les recherches issues de ces sciences humaines nous montrent que la vie des significations est encore plus complexe. Pour saisir le sens de cette condition, il suffit de surpasser l'intentionnalité pour faire une mise à jour de ses significations. La maîtrise des rapports entre l'homme et son milieu par les sciences humaines exigent la méthode empirico-déductive ou la méthode expérimentale. Néanmoins la science révèle ses limites.

#### **8.2.2.2. Le positivisme de Comte**

Auguste Comte prône le positivisme comme l'unique moyen pour atteindre une fin dernière ou trouver sens à sa vie. Sa philosophie positive est favorable à « *un type de pensée où la vérité scientifique se substitue à la quête de la cause et du pourquoi des choses*<sup>794</sup>. » Le raisonnement humain outrepassé l'essence des choses pour s'intéresser aux faits observés. L'esprit humain ne saurait atteindre l'essence des choses et atteindre l'Absolu. Il met sur pied trois lois scientifiques qui constituent l'ossature de la connaissance. Sa philosophie positive

---

<sup>792</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>793</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>794</sup> Jacqueline Russ, *Philosophie les auteurs les œuvres*, France, Bordas, 1996, p. 291.



cherche à coordonner les faits observés sans prétention aucune d'aller au-delà des acquisitions de la science expérimentale. Par positif, il renvoie au palpable, au réel. Il s'agit de trois états.

Le premier état est l'état théologique ou fictif caractéristique du stade de l'enfance de l'intelligence. C'est le point de départ de l'intelligence humaine. Toute explication repose sur le recours à des notions surnaturelles telles que les dieux, les ancêtres, les forces de la nature. Cette étape est loin d'être l'étape de la connaissance. Nous sommes au cœur des illusions propres à l'animisme pour donner une âme à chaque chose. Alors « *L'esprit humain (...) se représente les phénomènes comme produit par l'action directe et continue d'agents surnaturels (...) dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers*<sup>795</sup> ».

Le deuxième état est la métaphysique ou l'abstrait. On note l'absence de l'intelligence humaine. L'explication repose sur des notions générales dénuées de toute emprise sur le réel. Les agents surnaturels sont substitués par des forces abstraites qui représentent des choses ou des êtres qui existent par elle-même. Le troisième état dit positif ou scientifique renvoie au stade de la maturité de l'intelligence humaine. Pour expliquer les phénomènes, on s'appuie sur les phénomènes eux-mêmes afin d'identifier son origine en donnant la loi à partir de laquelle ce phénomène fonctionne. Lorsque l'intelligence fournit une explication positive, c'est-à-dire scientifique, elle donne à l'homme le pouvoir de savoir pour agir. Le savoir permet de prévoir afin d'agir avec une certaine maîtrise de la nature. Il ne s'agit plus de chercher les causes intimes mais d'établir des relations positives des faits. Ces trois états fondent la doctrine positiviste induite sur l'évolution de l'humanité.

Les trois états tracent l'évolution du développement de l'esprit humain : si l'enfant croit aux agents surnaturels, l'adolescent est métaphysicien et l'adulte atteint la pensée positive. Comte conclut que l'humanité devient objet de science. L'esprit positif traverse tout. Par sa science de la sociologie, il fonde la mère de toutes les sciences. Du même fait, il la proclame une religion de l'humanité. L'état futur de l'humanité devient le positivisme par le fait que les croyances théologiques sont dépourvues de sens. L'humanité représente ce grand être social saisissable à partir de l'étude positive des phénomènes sociaux. Ainsi, la question du pourquoi sera remplacée par celle du comment. L'esprit positiviste passe par l'observation pour aboutir à l'interprétation. Le déclin de la réflexion philosophique s'annonce déjà.

La science, à quoi cela sert-il ? La réponse qui en découle est l'amélioration des conditions de vie de l'homme. Après la Révolution Française de 1787, la science améliore le

---

<sup>795</sup> Auguste Comte cité par Jacqueline RUSS, in *Philosophie des auteurs les œuvres*, France, Bordas, 1996, p. 292.

bien-être de l'homme. Serons-nous tentés d'épouser la conclusion de Paul Gilbert selon laquelle : qui ne croit pas à la science aujourd'hui devient un rêveur ? Par de nouvelles découvertes, la science améliore les anciens systèmes. Edgar Morin reconnaît les bienfaits de la science car « *depuis trois siècles, la connaissance scientifique ne fait que prouver ses vertus de vérification et de découverte par rapport à tous autres modes de connaissances*<sup>796</sup> ».

Quoique critiquée par Marcel, la technique résultante de la science permet à l'homme de combiner avec son imagination pour améliorer la vie et faciliter son existence. Par le progrès scientifique, de nombreux outils informatiques et applications intéressantes facilitent le vécu de l'humain<sup>797</sup>. La liste des bienfaits de la science et de la technique s'égrène comme un chapelet : communication, santé, travail, alimentation et sécurité. Les conditions de vie sont nettement mieux et la longévité existentielle s'accroît chaque jour. Malgré ce progrès scientifique, la nécessité d'un discours philosophique devient de plus en plus primordiale pour recadrer l'utilisation de la science et les fruits de la technique. Le langage de la foi peut répondre à cette quête de sens.

### 8.2.3. Le langage de la foi comme quête de sens<sup>798</sup>

La philosophie, étymologiquement le logos, c'est-à-dire discours, permet de poser des questions sur notre existence. Ces questions traitent de notre vie humaine, notre capacité de connaissance, et le sens de la réalité. Par conséquent l'homme cherche l'essence des choses. Il se pose des questions relatives à sa propre existence : d'où vient-on ? Où va-t-on ? Qui suis-je ? Que dois-je faire ? En quoi dois-je croire ? Existe-il un au-delà ? Face à ces questions, la science n'a pas apporté de réponses précises. Le recours au discours philosophique est-il nécessaire ? Ladrière répond par l'affirmative car « *La philosophie commence à partir du moment où la pensée se rend capable de mettre à jour la dimension de la vie universelle*

<sup>796</sup> Edgar Morin, *Science avec conscience*, Paris, Ed. Seuil, 1982, Col. « Points ».

<sup>797</sup> Gaspard Koenig, *La fin de l'individu. Voyage d'un philosophe au pays de l'intelligence artificielle*, Col. De facto-L'Observatoire, Paris, 2019. J. Challoner, *L'intelligence artificielle : Un guide d'initiation au futur de l'informatique et de la robotique*, Pearson education, 2006. J. Pitrat, « L'intelligence de la machine et l'intelligence de l'homme » in *L'intelligence*, J. Lautrey et J.-F. Richard (dir.), Éd. Hermes Science, Paris, 2005.

<sup>798</sup> Pape Jean-Paul II, *Foi et raison ; lettre encyclique Fides et ratio*, Vatican, Téqui, 1998, 122p. Face au scepticisme général, il est important aujourd'hui de réconcilier philosophie et théologie pour marcher à la recherche de la fin ultime de l'homme, pour partir à la quête de la vérité. Point de compétitivité entre raison et foi, mais intégration en respectant le propre champ d'action de chacun. En réactualisant la pensée du de la philosophie du Moyen-Âge, Saint Thomas d'Aquin, le pape Jean-Paul II lance un vaste mouvement de solidarité avec les intellectuels et les scientifiques pour créer un bloc de refus du nihilisme et du pragmatisme ambiant. Cette encyclique peut redonner confiance dans les capacités cognitives de l'homme face à un climat culturel dominé souvent par le relativisme, le scepticisme, afin d'encourager la raison humaine à s'adonner à la quête de la vérité ultime et de l'être. La quête de sens est toujours pressante dans le cœur de l'homme. Parce que la réponse à ces questions – Qui suis-je ? D'où viens-je et où vais-je ? Pourquoi la présence du mal ? Qu'y aura-t-il après cette vie ? - donne l'orientation à l'existence. Du coup la philosophie contribue à poser la question du sens de la vie. N'est-ce pas là des tâches les plus nobles de l'humanité ?

*comme vie absolue*<sup>799</sup>». La philosophie commence dès que l'homme se pose des questions existentielles, lorsque la raison veut comprendre l'essence et la fin ultime des choses. La réflexion philosophique critique tout, par exemple le droit, la science, la nature, et la morale. Comment trouver un sens à la vie par la philosophie ? En effet, « *La pensée philosophique vise le réel, et sa manière propre est de retrouver le réel et à le saisir dans sa genèse*<sup>800</sup>».

Sous quel mode la philosophie doit-elle se déployer ? Soit par la connaissance, soit par l'analyse progressive, soit par la réflexion. Ladrière en donne une piste pertinente en insinuant que « *La pensée philosophique se rend capable donc de rejoindre la genèse absolue ; elle se rend capable de saisir cette loi et de comprendre à partir de là le déploiement du monde non comme un simple fait mais comme une manifestation de la loi cachée*<sup>801</sup>. » La philosophie va pousser plus loin, vers un rationalisme total qui exalte l'homme. Nietzsche en sera un des précurseurs avec la mort de Dieu. Si Dieu est mort, c'est l'homme qui l'a tué. Ainsi, « *la croyance au Dieu des chrétiens est tombée*<sup>802</sup>. » La remarque adressée à Nietzsche est simple : s'il affirme que Dieu est mort, ne suppose-t-il pas qu'il a d'abord accepté son existence, avant de la nier après ? L'homme s'érige au centre de tout.

La philosophie, dans sa quête du bonheur de l'homme va développer des courants tels que l'athéisme, le nihilisme et l'agnosticisme pour rejeter l'omniprésence de Dieu dans la vie de l'homme. Face à la science, la philosophie pose aussi un regard critique. Son questionnement pousse vers une quête de sens pour l'homme. Mais force est de constater que la réflexion philosophique ne parvient pas à élucider toute la vie humaine. Les questions ultimes et fondamentales ne sont pas totalement traitées. Les concepts de Dieu, de bonheur et de béatitude ne trouvent pas leur fin en philosophie. Certes la réflexion philosophique esquisse quelques pistes de recherche. Mais elle n'en donne pas une réponse totale et satisfaisante. D'où l'appel à la foi, cette dimension humano-divine qui traverse l'immanence pour l'élever vers la Transcendance.

Ladrière définit la foi comme la libre manifestation du dessein de Dieu dans le monde. L'homme évolue dans le monde. Par conséquent son destin trouve un sens s'il laisse Dieu l'accompagner dans son existence. À la Parole de la Révélation, répond la parole de la foi. Par la foi, le croyant accepte librement ce qui lui est annoncé. La Révélation est un message rempli d'espérance et de promesses pour l'homme. La parole de foi et de révélation sont relatives d'une part à des événements de la manifestation visible du mystère de Dieu en Jésus-

<sup>799</sup> Jean Ladrière, *L'articulation du sens I. Discours scientifique et parole de foi*, Paris, Cerf, 1984, p. 184.

<sup>800</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>801</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>802</sup> Collectif d'auteurs, *Dictionnaire Larousse Maxipoche*, 2009, Paris, p. 1297.

Christ, et d'autre part à la conversion et à la confession de la foi du croyant. Ayant reçu le message, le croyant est appelé à se convertir et confesser sa foi en Dieu qui vient à lui et en qui est sa fin dernière. Néanmoins la foi exige un savoir. En effet, celui qui adhère à la foi doit savoir certaines choses afin de ne pas tomber dans le fanatisme. Il existe une relation profonde entre la foi et la proclamation de la foi. Selon Ladrière, la foi est « *un discours articulé qui met en œuvre des termes précis des propositions douées d'un sens saisissable*<sup>803</sup> ».

Le croyant, dans la quête de sens de sa vie, proclame cette foi en vérité devant Dieu vers qui il tend. Le rapport foi et vérité se trouve éclairé parce que la vie humaine repose sur les vérités illuminées par le message reçu et proclamé par la Révélation chrétienne. Ladrière poursuit que :

*La proclamation est une démarche existentielle totale, par laquelle le croyant prend sur lui en quelque sorte à nouveau et comme pour la première fois l'œuvre du salut à sa propre volonté salvifique de Dieu, et se met en marche vers Dieu en se laissant guider par les indications que Dieu lui-même lui a donné et dont les paroles qu'il prononce constitue en quelque sorte l'armature intelligible. Il y a donc quelque chose à comprendre*<sup>804</sup>.

L'adhésion a pour horizon l'espérance. Parce que la compréhension propre de la foi est une démarche du fini vers l'infini. Comme la proclamation est une étape vers Dieu, le rapport entre foi et vérité est actuel et à venir. Toutefois la quête de sens sous le prisme de la foi gagnerait à se méfier du fidéisme. Le fidéisme défend une vérité absolue fondée sur la révélation. Il s'agit d'« *une doctrine philosophique ou théorie épistémologique qui se fonde sur les vérités essentielles de l'ordre moral, non seulement surnaturel mais même naturel sur la raison et la foi*<sup>805</sup>. » La raison ne peut pas nous aider à connaître les choses, l'essence des choses ou encore la nature des choses. Seule la foi nous permet de connaître l'essence des choses telle la création du monde, l'homme et tout ce qui existe. La foi devient la seule garantie pour cerner les réalités qui nous entourent.

Chez Pascal, la croyance en Dieu est la seule partie raisonnable qu'il soit pour l'homme. À la question qu'est-ce que l'homme ? dans *Pensée*, il dira que « *misère de l'homme sans Dieu, fidélité de l'homme avec Dieu*<sup>806</sup>. » Le bonheur de l'homme se trouve en Dieu. La foi est la croyance profonde en la révélation. Cette révélation immédiate et intérieure de Dieu s'obtient dans le cœur. Du coup elle est spontanée, intuitive et connaissable. Par elle,

---

<sup>803</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>804</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>805</sup> <https://www.universalis.fr/encyclopedie/fideisme/ce>, consulté le 23 novembre 2020.

<sup>806</sup> Blaise Pascal, *Pensée*, Flammarion, France, 1976, *Pensée* n° 60, p. 63.

nous sommes unis à Dieu sans intermédiaire. Pour Pascal, nous ne connaissons pas seulement la vérité par la raison comme le recherchent les philosophes dans leur quête permanente de la vérité ; mais aussi avec le cœur. C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Le cœur se révèle l'intuition.

La révélation donne le pouvoir d'accès à la vérité, la raison ne possède rien. La foi aveugle est-elle permise ? Pour les fidéistes, la réponse est affirmative. Car seule la foi en la révélation sauve. À cet effet, il faut mettre « *la confiance en un Dieu et mystérieux*<sup>807</sup>. » En conclusion, Pascal invite l'homme à parier pour la religion chrétienne. Il était même convaincu d'amener les incroyants à Dieu. La foi se trouve au-dessus de la raison. Il appuie que « *rien n'arrive sans que Dieu n'ait voulu, le mal ne dépend pas de la seule liberté humaine*<sup>808</sup>. » Apologiste de la religion chrétienne, Pascal nous décrit l'existence humaine et nous engage dans une direction de pari. En pariant que Dieu existe, si l'on gagne, on gagne tout ou si l'on perd, on ne perd rien.

L'homme privé de Dieu donne un être angoissé et préoccupé dans l'univers. Ainsi il est face à l'absence de sens dans sa vie. La raison a montré ses limites. Ainsi la philosophie ne peut pas nous conduire vers la vérité, encore moins vers le bonheur. Ayant une idée de la vérité en nous, nous sommes invités à la cultiver. Parier pour la religion chrétienne ouvre vers un gain infini qui est le bonheur et la vie éternelle. La mort et l'ennui expriment la misère de l'homme sans Dieu. Le cœur nous aide à atteindre les principes. La raison prend appui sur le cœur afin de parvenir au vrai bonheur. S'appuyant sur les prophètes et les miracles, Pascal invite à adhérer à la foi catholique où Jésus-Christ est le seul médiateur entre l'homme et Dieu, le rédempteur de tous, le sens de l'existence humaine. Le point de vue de Pascal n'exclut pas une ouverture.

En définissant le sens comme la fin à laquelle toute existence humaine tend et où Dieu se présente comme l'ultime fin de l'homme, et considérant la liberté comme étant la capacité qu'à l'homme d'agir sans contrainte, nous sommes face à une question fondamentale : si Dieu donne sens à ma vie, suis-je encore libre ? Selon la foi des croyants, Dieu est l'auteur de la vie humaine. Raison pour laquelle l'homme doit se tourner vers Lui. Au même moment, Dieu a créé l'homme libre afin qu'il puisse disposer de sa vie. Ainsi l'homme est libre. Il s'agit de l'hétéronomie et l'autonomie au cœur de l'existence humaine. Si je ne vis que pour Dieu, ma vie n'est-elle pas subordonnée à sa volonté ? Jean-Paul Sartre nous dira que si Dieu existe, l'homme n'est pas libre. Par conséquent la liberté de l'homme suppose que Dieu n'existe pas.

---

<sup>807</sup> *Idem.*

<sup>808</sup> N. Baraquin, J. Laffite, *Dictionnaire de Philosophie*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Armand Colin/HER, 2002, p. 226.

Le sens de la vie de l'homme épouse les désirs du devenir de l'homme dans le futur. Ce futur se définit par la liberté de chaque individu. Comme Dieu donne sens à la vie humaine, et que l'homme tend et trouve sa fin ultime en Dieu, l'homme n'est rien sans Dieu. L'homme vit pour Dieu. Mais étant un être de raison, il jouit de sa liberté pour choisir. Maître de ses actions, l'homme adhère à la volonté de Dieu librement.

Mais le Cardinal Karol Wojtyla, dans son livre *Personne et acte*, nous apprend que « *l'homme n'est toujours libre, il n'est pas un sujet libre durant toute sa vie*<sup>809</sup>. » Spinoza ajoute sa pensée déterministe selon laquelle Dieu est la cause de toute chose où il est cause de soi car l'essence est également sa puissance. Parce que Dieu est la cause de toutes choses, nous voyons que rien ne peut pas lui échapper. Les déterministes voient en l'action de l'homme une dépendance vers Dieu et chez Saint Augustin, Dieu est un maître intérieur. La liberté de l'homme trouve sa parfaite signification sous la conduite de la puissance divine.

Pour Jean-Paul Sartre, la liberté de l'homme est absolue. Puisque pour lui, si Dieu existe l'homme n'est pas libre. Dans *L'Existentialisme est un humanisme*,

*nous rappelons à l'homme qu'il n'y a pas d'autre législateur que lui-même et que c'est dans le délaissement qu'il décidera lui-même ; et parce que nous montrons que ce n'est pas en retournant vers lui, mais toujours en cherchant lui-même le but qui est telle libération, telle libération particulière, que l'homme se réalisera comme humaine*<sup>810</sup>.

Autrement dit, l'homme est lui-même la cause et la fin de toutes actions qu'il entreprend et qu'il n'y a pas un autre législateur à part lui-même. Convaincu de la liberté de l'homme, Sartre nie donc l'existence de Dieu. Il reconnaît que « *l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde qui le définit après*<sup>811</sup>. » En rupture de termes, « *l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait*<sup>812</sup>. » Le Cardinal, par contre, affirme qu'il y a quelque chose au niveau de la nature humaine qui ne lui appartienne pas totalement.

En articulant donc la foi avec le sens de la liberté, nous reconnaissons la liberté inscrite dans la nature humaine. Mais cette liberté ne porte son sens que lorsqu'elle adhère à la volonté divine. Par conséquent l'homme est libre d'adhérer à cette volonté divine pour atteindre son plein épanouissement. L'homme africain s'élève aussi à cette transcendance à partir de son immanence. Taxé d'animiste, l'africain a longtemps été relégué dans la catégorie

<sup>809</sup> Karol Wajtyla, *Personne et acte*, traduit par Gwendoline Jarczyki, Ed. Centurion, Paris, 1983.

<sup>810</sup> Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Ed. NAGEL, Paris, 1946, p. 94.

<sup>811</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>812</sup> *Ibid.*, p. 22.

de l'homme primitif<sup>813</sup>. Ses us et coutumes, moins connus, ne l'ont pas permis de se lever à la rationalité. Mais force est de constater que l'africain a bel et bien une conscience. D'ailleurs il admet l'idée d'un être suprême. Au-delà de la rationalité aristotélicienne du dualisme, l'africain admet un être pluridimensionnel composé du corps, souffle et ombre<sup>814</sup>.

Pour l'africain, il existe deux mondes : le visible et l'invisible. Le monde visible est celui où tout se découvre et se laisse découvrir par tous. C'est celui des « phénomènes », pour épouser la terminologie kantienne. Le second monde relève des « noumènes » où seuls les initiés dotés des dons spéciaux connaissent les mystères cachés<sup>815</sup>. Ainsi l'africain reconnaît l'existence d'un être décrit comme étant le créateur. Il crée les eaux, la verdure, les animaux et l'homme. Le lieu de résidence de ce créateur est le ciel. Pour le Bété, ce créateur s'appelle « Ntontobe<sup>816</sup> », c'est-à-dire un tuteur qui aide la croissance et veille sur la protection des hommes. Il apporte cette protection et ce soutien, non seulement aux hommes, mais aussi à tout l'univers.

Ce créateur dont le nom véritable est « Zamba<sup>817</sup> » signifie Dieu. L'africain, par la prière, établit un contact avec lui. Il se dégage une similitude avec le Christianisme. Même la mort n'est pas vue comme une fin, mais un passage vers l'autre monde, nous dit les travaux des anthropologues dont les recherches concernent l'Afrique<sup>818</sup>. On rejoint là l'enseignement du catholicisme à propos du paradis comme lieu de la félicité céleste où sont admis ceux qui auront vécu la loi de l'amour. L'africain, à travers des rites, des symboles et un langage qui exprime son art, annihile la distance qui le sépare du Dieu créateur afin d'être proche de lui. Raison pour laquelle sa vie sera jalonnée des rituels pour maintenir ce degré de communion : le *Ntu*<sup>819</sup>. Il cherche à maintenir cette connexion entre l'immanence et la transcendance. L'infini se révèle au fini, c'est-à-dire Dieu se dévoile à l'homme.

Pour articuler la question du sens à l'aune de la liberté, il nous a fallu parcourir la science, le discours philosophique et la foi dans la construction du bonheur humain. Certes la science a permis à l'homme d'améliorer ses conditions de vie, il n'en demeure pas moins

<sup>813</sup> Hegel et Levy Bruhl.

<sup>814</sup> M. Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 95.

<sup>815</sup> Éric De Rosny, *les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays Douala (Cameroun)*, Paris, Plon, 1981.

<sup>816</sup> Ph. Laburthe Tolra, *Initiation et sociétés secrètes au Cameroun, essai sur la religion Bété*, Ed. Karthala, 1985.

<sup>817</sup> *Idem*.

<sup>818</sup> Louis-Vincent Thomas, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique Noire*, Paris, Payot, 1982, 273p. Dosithée Atal SA Angang, et al., *Religions traditionnelles africaines et projet de société*, Actes du 5<sup>e</sup> colloque international du C.E.R.A., Cahiers de Religions africaines, Vol 31, n°61-62, 1977, Kinshasa, 606p. Dosithée Atal SA Angang, « Conception africaine de la vie, de la mort et de l'au-delà », in *Religions traditionnelles africaines et projet de société*, pp. 365-398.

<sup>819</sup> Placide Frans Tempels, *La Philosophie Bantoue de l'être*, Paris, Présence Africaine, 1945, 123 p.

qu'elle ne répond pas aux questions ultimes de l'homme. Le discours philosophique esquisse quelques pistes de réflexion pour davantage éclairer le vivre humain. Mais l'horizon du sens humain se dénoue dans la perspective de la foi. Jean Jacques Rousseau affirme que l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. Donc l'homme, adhérant à la foi et en se soumettant à ces lois pour donner sens à sa vie, devient un être libre. Parce qu'il choisit lui-même de se confier à Dieu. En cherchant à donner sens à sa vie, l'homme se met librement au service de Dieu. Sa vie est placée entre les mains de Dieu. La fin heureuse n'est possible que si nous vivons sous la conduite d'une règle morale : la loi divine. Ce principe de vie rencontre notre assentiment avec le plein exercice de notre liberté.

### **Conclusion partielle**

Ce chapitre, consacré à l'itinéraire de l'*Homo Viator*, nous dévoile le chemin de l'immanence à la transcendance, l'expérience spirituelle et religieuse conduisant vers le principe de la transcendance de l'être. La relation de l'existence à la transcendance devient l'expérience fondatrice de l'être à travers l'intériorité et l'extériorité de l'autre et du monde. Pour analyser cette relation dyadique, nous avons situé le contexte dans lequel Marcel a évolué. Ce contexte est encadré par l'existentialisme. Et enfin, nous avons proposé le cheminement réflexif de l'immanence à la transcendance.

Les trois étapes qui constituent le cheminement de l'*Homo Viator* sont essentielles. Le théisme existentiel de Marcel analyse le concept de l'invérifiable absolu dans le sillage de la question de l'existence de Dieu. Son ontologie est qualifiée de religieuse du fait qu'il voit le mystère de l'être sous le prisme de la théologie. Sa nouvelle intelligibilité invite la foi à professer l'invérifiable absolu pour dire Dieu. Le langage de l'homme sur Dieu est un discours anthropomorphique sans projection fantasmagorique, mais tiré de l'expérience du croyant pour dire Dieu. La transcendance se révèle à l'homme de la raison et de la foi.

Sa transcendance se développe dans un contexte miné par la perte du sens ontologique où la dimension fonctionnelle prend le dessus sur l'homme spirituel. La technique caractérise la réflexion primaire. Or la question de l'existence de Dieu appartient à la réflexion seconde. Donc le mystère de l'être englobe l'homme et le dépasse en suscitant en lui la présence et la disponibilité ontologiques. Pour éviter l'indisponibilité de l'homme englué dans l'avoir, Marcel propose la trilogie religieuse de la foi, de l'espérance et de l'amour à l'homme authentique. La critique portée sur cette pensée philosophique a le mérite de déceler les bases d'une métaxologie et le phénomène d'un panchristisme qui affirment la transcendance sous l'angle de l'analogie de l'être et de la grâce.



L'éthique marcellienne est le résultat d'une lecture humano-divine de son ontologie. Dans l'itinéraire de l'*Homo Viator*, on découvre que la relation dyadique invite au bonheur partagé du bien-vivre-ensemble. Autrement dit, Marcel prône un bonheur partagé qui va de l'immanence à la transcendance. La question du sens de la vie de l'homme se trouve dans l'amour incommensurable de Dieu révélé dans l'invérifiable absolu. La fin heureuse de l'homme est possible si nous vivons sous la lumière clairvoyante d'une loi divine. Elle n'annihile pas la liberté de l'homme. Peut-être on envisage le chemin inverse : de la transcendance à l'immanence pour étayer l'analyse de Georges Antaby<sup>820</sup>. Nous voulons plutôt présenter les limites la philosophie de l'invérifiable absolu.

---

<sup>820</sup> Georges Antaby, *Sens et essence de l'être. Une interprétation de l'ontologie à partir de l'éthique chez Gabriel Marcel en s'inspirant de René Habachi*, Thèse de Doctorat, Université Canadienne d'Ottawa, Canada, 2008, pp. 174-177. « L'important est de voir à quel niveau de l'expérience il fallait monter pour recevoir la Révélation et la solliciter avec un cœur pur et une intelligence nettoyée par le vent des sommets. Des sommets ou des profondeurs, je ne sais, parce que nous n'avons rien négligé, en chemin, de toute l'épaisseur de notre expérience. Et c'est pourquoi la Révélation va pouvoir en quelque sorte descendre dans toutes les profondeurs que nous avons dépassées. C'est le chemin de retour, de la Transcendance à l'Immanence. Et la réplique du Dieu-Réponse à la foi au Dieu-Question de l'intelligence ». René Habachi, *Notre civilisation du Tournant, III*, p. 56.

## **CHAPITRE 9 :**

### **LES LIMITES DE LA PHILOSOPHIE DE GABRIEL MARCEL SUR L'INVÉRIFIABLE ABSOLU**

Marcel se situe dans le sillage de l'existentialisme chrétien. La question de l'existence de Dieu est au centre de sa réflexion philosophique. D'ailleurs il va créer un nouveau concept pour qualifier Dieu d'invérifiable absolu. Ce chapitre essaie de montrer les limites de cette philosophie. En effet le langage humain sur Dieu présente des limites. Comment l'humain peut-il dire le divin ? Les limites du langage humain sur Dieu soulèvent la distance entre la philosophie et la théologie. Certes les deux sciences traitent de la question de l'existence de Dieu. Mais il s'agit de montrer les limites du discours humain sur Dieu d'une part ; et d'autre part de critiquer le discours religieux sur Dieu. Ni l'un ni l'autre ne peut exprimer la totalité de l'être, l'invérifiable absolu.

Gabriel Marcel, dans son théisme existentiel, saute de la philosophie à la théologie avec des concepts d'amour, de grâce et de foi. Même la théologie négative ne traduit pas le contenu sur Dieu. La métaphysique de Marcel se présente comme une propédeutique sur le mystère ontologique. En faisant intervenir la foi, il ne renonce pas à la réflexion philosophique. Au contraire il appelle aux deux sciences, dans leurs limites respectives, d'expliquer le concept d'invérifiable absolu. Les critiques adressées contre ce concept d'invérifiable absolu n'ébranlent pas la position de son auteur qui veut dire Dieu autrement.

La philosophie de Marcel se trouve à la périphérie. Philosophie des limites, elle s'oppose au rationalisme, à l'idéalisme au scientisme. Mais nous constatons qu'il ne s'éloigne pas de la pensée discursive même s'il emploie des expressions religieuses. Les limites de la philosophie soulèvent les incongruités de sa philosophie. L'irruption de la théologie dans le champ de la philosophie suscite toujours des critiques acerbes de la part des philosophes qui veulent garder leur autonomie malgré que le sujet soit d'ordre théologique.

Marcel fait une ouverture au niveau philosophique. À partir du cogito, il atteint le Toi absolu. Sa pensée philosophique se heurte à l'incarnation de l'être d'une part, et d'autre part à l'insertion de l'être dans les relations spirituelles de l'amour, de la grâce et de la foi. Il cherche à dépasser la philosophie formelle des systèmes de concepts pour une méta-phénoménologie. Loin de s'arrêter au niveau de l'intuition, la parole de Dieu dépasse

l'expérience et la pensée. Marcel préconise donc une métaphysique de l'action et du don. Cette philosophie de la relation a un nom : la métaxalogie. Découvrons d'abord les limites du langage humain sur Dieu.

### 9.1. LIMITES DU LANGAGE HUMAIN SUR DIEU

Dans le langage de la transcendance, l'altérité divine est accueil, c'est-à-dire la différence originaire entre Dieu et l'homme. Ainsi, « Dieu n'est pas un parent ». La théologie est certes une dialectique qui se veut discursive. Mais l'expérience religieuse est inhérente à l'homme qui cherche un sens à sa vie dans une attitude de foi. Sans être obligé, l'homme prend sur lui le risque de réaliser une quête de salut et d'accomplissement<sup>821</sup>. En invoquant Dieu, l'homme se représente dans sa propre conscience ce qu'un être humain veut dire. Le nom de Dieu n'est-il pas vide de sens en dehors du contexte humain en quête de liberté et de plénitude ? Toutefois, Dieu ne résulte pas d'une création du désir humain, une invention de son imagination délirante, une extrapolation comme un bouche-trou pour combler un manque d'absolu.

Placer la transcendance au-delà de l'immanence permet à l'infini, à l'incommensurable et à l'invérifiable absolu de comprendre la finitude humaine sans l'exclure non plus. En disant la transcendance nous faisons appel à l'immanence<sup>822</sup>. Dieu dépasse infiniment l'homme en l'embrassant ou en le comprenant entièrement et au-delà. L'homme devient le passage de Dieu. Ici, la théologie et l'anthropologie s'interpellent mutuellement. Jean Ladrière reconnaît que le langage de la transcendance est une « articulation de sens » où Dieu est reconnu et confessé comme l'Absolu de l'Homme.

L'impossibilité humaine de parler à la place de Dieu est indéniable. Malgré sa performance, la théologie est en-deçà de la transcendance divine. « *Le dire existentiel de la transcendance ne saurait traduire adéquatement et rigoureusement l'énigme du Très-Haut. Le Dieu révélé est aussi corrélativement le Dieu qui se cache*<sup>823</sup> ». Le sacré est un mystère attirant et répulsif. Le savoir humain ne peut pas le domestiquer. Parce qu'il n'est pas un objet familier du discours humain.

Le discours sur Dieu doit être circonspect et retenu. Il existe une distance logique et sémantique entre l'anthropologie et la théologie. Pour dire ce que l'homme est lui-même (ipsité), le langage humain reste maladroit. Qu'en sera-t-il de Dieu ? Même si le discours est

<sup>821</sup> Pierre-Jean Labarrière, *Dieu aujourd'hui. Cheminement rationnel. Décision de liberté*, Paris, Desclée, 1977.

<sup>822</sup> R. Misrahi, « Immanence et Transcendance », in *Encyclopedia Universalis*, Vol. 8, pp. 741-743.

<sup>823</sup> Antoine Tine, *op. cit.*, p. 4.

religieux et adossé à une quelconque « Révélation » divine, il peine devant l'absolue étrangeté de Dieu. L'homme n'atteint pas Dieu même en utilisant le langage de la dialectique descendante : partir de ce qu'est Dieu en lui-même, de son « essence ». « La Révélation » ou « Parole de Dieu » est un signe de la transcendance. Sans appareil laryngo-buccal, Dieu n'émet pas de sons audibles. Donc Dieu ne communique pas directement avec l'homme par le truchement des signifiants naturels, visibles et audibles. Par son interprétation, l'homme est informé par la foi en Dieu et la représentation consciente et symbolique-religieuse du lien que l'homme établit avec la transcendance.

Dieu est-il religieux ? N'étant pas narcissique, il ne peut s'adorer lui-même. On pourrait donc conclure que la religion résulte du génie humain qui cherche à assouvir son désir de se libérer de l'angoisse métaphysique<sup>824</sup>. Si Dieu parle, la faculté herméneutique montre à l'homme qu'il vient d'au-delà de lui-même. Comme créature, il se reçoit d'un Autre que lui. Sa fin s'achève vers une destinée salvifique. D'où vient l'homme ? Qui est l'homme et où va l'homme ? Constituent l'ossature de l'angoisse métaphysique. Et la religion tente de répondre en rapportant l'homme à Dieu. Ici, Dieu est accueilli comme le Créateur et l'Espérance au cœur de la contingence humaine. Donc la croyance en une Révélation divine se fonde sur une logique interprétative où Dieu incarne le symbole fondateur et l'utopie créative de l'existence humaine.

Le langage de l'homme sur Dieu est anthropomorphique. Comme la Révélation de Dieu est une métaphore, l'homme parle de Dieu en utilisant des métaphores pour transférer en Dieu ce qui se passe en lui. Parce que la révélation ne donne pas directement accès à Dieu, Eboussi Boulaga Fabien suggère que nous évitions le fétichisme de la révélation<sup>825</sup>. Feuerbach qualifie de supercherie et de projection fantasmagoriques tout dire humain sous le couvert de l'autorité divine. À supposer que l'être fini soit cause d'un être infini. La religion serait mensonge transcendantal. S'appuyant sur le principe de la *lex orandi*<sup>826</sup> et de la *lex credendi*<sup>827</sup>, il faut éviter la réduction anthropologique. Elle est la position défendue par Saint Anselme : « *aliquid quo nihil cogitari nequit*<sup>828</sup> ». Même étant inventeur de la religion, l'homme reconnaît que Dieu le transcende, il est au-delà de tout ce qu'il peut imaginer d'aussi grand. Levinas renchérit avec le concept d'« autrement qu'être » pour marquer l'inviolabilité

---

<sup>824</sup> Feuerbach s'inscrit en faux contre cette projection religieuse.

<sup>825</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination. Essai*, Paris, Présence Africaine, 1981.

<sup>826</sup> La loi de la prière.

<sup>827</sup> La loi de la croyance.

<sup>828</sup> Quelque chose qui ne peut être imaginée

de l'ex-séité divine devant laquelle toute religion est interdite. Si Dieu est totalement connu, la religion serait superflue.

Entre Dieu et l'homme, Jacques Derrida parle de « différence anthropo-théologique ».<sup>829</sup> Cette différence originaire se situe dans le présent et le non-présent. En effet, il y a reconnaissance d'une absence et d'un silence. Même la théologie ne peut résoudre cette « différence ». Il faut battre en brèche toute tentative d'imaginer la communion idyllique entre Dieu et l'homme. La théologie, garante de la distance entre Dieu et l'homme, récuse l'idole de l'identité<sup>830</sup>. Cette dialectique négative développe une négation discursive de tout dit sur Dieu. Elle aboutit à un apophatisme selon lequel « de Dieu, nous ne savons pas ce qu'IL EST ; nous ne pouvons savoir que ce qu'IL N'EST PAS. »

Une mise en garde s'impose. La « différence » défendue n'est ni indifférence ni amphibologie<sup>831</sup>. Il faut exclure tout mutisme absolu et toute suppression des liens entre Dieu et l'Homme. La communication entre les deux reste pensable. Parce que Dieu est logos et vient à la pensée de l'homme comme « auditeur de la Parole »<sup>832</sup>. S'il y a relation, elle est symbolique ou analogique. Cheikh Hamidou Kane reconnaît que Dieu n'est pas un proche<sup>833</sup> de l'homme. Par conséquent son articulation doit être différenciée. L'altérité de Dieu est à la fois Présence et Absence au terme de l'expérience humaine. L'articulation religieuse doit évoluer vers une dialectique ou une critique spéculative de l'idolâtrie anthropologique et théomorphique. La religion s'affirme dans cette reconnaissance de la différence originaire entre Dieu et l'Homme.

La parole humaine sur Dieu se définit comme accueil d'une parole fondatrice qui précède l'homme. La théologie, auditrice de la transcendance absolue de Dieu, doit laisser Dieu être Dieu. Cette exigence d'ouverture de la théologie détruit toute tentative de clôture dogmatique pour accepter la critique. Toute religion, fût-elle révélée, peut être suspectée et qualifiée de dangereuse. En Afrique, l'histoire du Christianisme contient les germes de l'impérialisme religieux et de l'intolérance au nom de la mission civilisatrice<sup>834</sup>.

<sup>829</sup> Jacques Derrida, « La Différence », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

<sup>830</sup> Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.

<sup>831</sup> L'amphibologie (substantif féminin), du grec amphibolia (action de « lancer de tous côtés »), est, en logique, une construction grammaticale qui permet à une phrase d'avoir deux sens différents (indécidabilité) et qui peut conduire à un raisonnement fallacieux.

<sup>832</sup> Karl Rahner, Œuvres, tome 4 : *L'auditeur de la parole. Écrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie*, texte établi sous la direction d'Olivier Riaudel et Yves Trocheries, édition critique autorisée avec une préface de Jean Greisch, Éditions du Cerf, Paris, 2013.

<sup>833</sup> Un parent pour être plus précis.

<sup>834</sup> Fabien Kangué Ewane, *Défi aux africains du III<sup>ème</sup> millénaire*, Yaoundé/Sénégal, Clé/NENA, 2014, 384 p.

Dans toute religion, il existe un écart anthropo-théologique lorsque Dieu se tait et l'homme garde le silence pour accueillir la présence de Dieu. La question reste une énigme. Heidegger reconnaît que « l'être est le taire (*verchweigung*) de son essence<sup>835</sup> ». En fait, Dieu se dérobe, non pour se terrer dans un mutisme absolu, mais pour montrer sa transcendance. Marcel a si bien compris Heidegger qu'il propose son concept l'invérifiable absolu. Dégageons cet invérifiable absolu au cœur son théisme existentiel.

### 9.1.1. L'invérifiable absolu dans le théisme existentiel de Marcel

Quand Marcel propose le dépassement des catégories rationnelles pour affirmer Dieu par la foi, nous sommes dans la voie de l'invérifiable absolu. Et de ce fait la foi se transforme en théologie purement. Mais avant de s'y arrimer, il expose sa pensée religieuse où le credo se situe au-delà de la vérifiabilité des scientifiques. Malgré toutes les objections portées sur son concept de l'invérifiable absolu, Marcel place au même piédestal le cogito et le credo avec un prolongement des deux vers le Transcendant.

La théologie négative<sup>836</sup> apporte son discours apophatique selon l'air du temps qui veut qu'on parle de Dieu par ce qu'il n'est pas. Héritage du Moyen-Âge, la théologie négative a le mérite de nous ouvrir vers la totalité de l'être par la foi, socle du discours sur l'ineffable. La foi s'exprime par le cogito dans le credo au Transcendant. Les deux libertés s'acceptent et s'harmonisent. Dans le mystère de l'être, le credo dépasse le cogito en l'englobant pour l'orienter vers la source ultime de l'existence, l'invérifiable absolu. Marcel se particularise dans sa métaphysique par l'introduction de sa pensée religieuse fondée sur l'amour, la grâce et la foi. Même la théologie ne l'empêche pas d'affirmer une philosophie créatrice de l'existence humaine mue par le Transcendant. Il est donc possible de dire l'ineffable dans le langage abstrait de la métaphysique. C'est l'homme qui dit Dieu avec ses limites.

La théologie négative est connue comme étant l'aspect préparatoire de la théologie naturelle. Vernaux accuse Marcel de tendre au-delà de la théologie négative. En particulier, rien de positif sur son approche sur Dieu<sup>837</sup>. Cette célèbre phrase : « quand nous parlons de Dieu, ce n'est pas de Dieu que nous parlons » pourrait alimenter la théologie négative tant-il est vrai que Marcel insiste que Dieu n'est pas un objet. Son but, c'est de montrer qu'il est possible de croire en Dieu sans démontrer son existence. On peut nier l'existence de Dieu, mais pas cette réalité. Ceci révèle l'apparente contradiction d'une réelle chose mais non

<sup>835</sup> Heidegger Martin, cité par Jean Greisch, *La Parole heureuse, Martin Heidegger entre les mots et les choses*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 120.

<sup>836</sup> Référence sur la théologie négative.

<sup>837</sup> R. Vernaux, *op. cit.*, pp. 259-260.

existence de Dieu. Saint Thomas d'Aquin, dans *Somme contre les gentils*, I, XXX and fin, appuie que nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et comment les choses sont reliées à lui.

La vocation du philosophe existentialiste, selon Marcel, est d'être témoin de la valeur de l'être. Pour la philosophie chrétienne, le Dieu qu'il s'agit n'est pas celui des philosophes ; mais le Dieu dont la caractéristique est la sainteté, il est le *Deus Sanctus*. Cette dernière position, lourde de sentiments religieux, ramène Marcel à la question originelle qui place sa théologie naturelle dans la théologie négative. La réponse est plus qu'évasive. C'est une question de savoir si cette affirmation ressort encore ou non à la théologie négative. C'est là un point sur lequel il ne se prononce pas de façon catégorique. En clair, c'est avant tout un problème de définition.

Pour élargir son propos, Marcel insiste que la vraie philosophie existentielle soit fondée sur le dialogue et que la relation avec les autres soit au niveau de la seconde personne. Du coup Marcel est en désaccord avec Ebner pour qui les pensées sur Dieu quittent la sphère de la philosophie naturelle pour s'élever au niveau de la troisième personne<sup>838</sup>. Selon Marcel, il part de son épistémologie personnaliste qui est positive et non négative pour le recours à Dieu.

Certainement la philosophie de Marcel est une approche du mystère de l'être. Selon les critiques, sa métaphysique est une propédeutique sur le mystère ontologique. Même si à la fin de son investigation sur le sens du mystère de l'être, Marcel semble évasif sur la définition de l'être. Dans un autre sens, le mystère de l'être semble un mystère. En fait, son travail reste incomplet. Car il ne fait pas allusion à certaines études philosophiques telles que la philosophie scholastique<sup>839</sup>.

À travers ses distinctions fondamentales entre « être » et « avoir », primaire et seconde réflexion, problème et mystère, Marcel a considérablement ouvert la voie à une métaphysique élaborée et considérée comme l'étude philosophique sur l'être dans sa totalité. Comme Jean Baptiste, Marcel est le précurseur et non le maître des concepts. Sa philosophie, loin d'être une extension des concepts, est plus qu'une réflexion sur le mystère existentiel de l'être. Par conséquent, il qualifie sa réflexion d'heuristique ou de « méthode maïeutique ». En se qualifiant de sage-femme en philosophie et non de « père de la philosophie scholastique ».

---

<sup>838</sup> « Le passage de la troisième personne à la deuxième personne, dans la mesure où il doit être fondé ou justifié philosophiquement, se situe en deçà du religieux proprement dit. » (ST 270).

<sup>839</sup> Par exemple, dans *The Existentialists and God* by A.C. Cochrane, *Philosophia*, Westminster, 1956 or *Christianity and Existentialism* by W. Earle, J.M. edie and J. Wild (Northwestern U.P., 1963).

Etienne Gilson place la réflexion marcellienne au-delà de la métaphysique de l'acte d'existence sans jamais l'atteindre complètement<sup>840</sup>.

Très humblement, Marcel accepte les critiques. Plus loin il envie les écrivains qui ont écrit des livres plus systématiques que lui, selon ses propres propos. Dans la lettre-préface du livre de Troisfontaines, il s'exprime avec en phase qu'« Il réalise en fin de compte sur une échelle beaucoup plus vaste ce que j'ai voulu donner moi-même dans les Gifford Lectres<sup>841</sup> ». Le philosophe doit toujours mener une activité philosophique créative continuellement. En définitive, le philosophe est l'amoureux de la sagesse ; il ne saurait clamer la posséder avec lui. Comme Socrate, Marcel affirme qu'on n'est pas sage, on tend à le devenir<sup>842</sup> ».

À travers le chemin de l'*Homo Viator*, le philosophe est en mouvement. Il est à l'affût des dévoilements susceptibles de le conduire vers « l'autre royaume ». Au fond il existe fondamentalement une incompréhension entre les critiques et lui. Mais Marcel a bien fait de reconnaître que les critiques ont raison. Il propose de dire l'ineffable.

### 9.1.2. La foi sonne-t-elle les limites de la raison ?

La question qui suscite un réel intérêt est celle du refus d'une considération de la foi dans la réflexion philosophique selon les rationalistes. Même si dans la première partie de cette recherche sur l'objectivation du réel, nous avons déjà abordé certains aspects de l'abstraction, nous poursuivrons notre réflexion sur la pensée et la foi. Les scientifiques, qui disent que toute la vérité relève du vérifiable scientifique et prônent le cogito – évidence claire et distincte de la philosophie idéaliste et abstrait – s'opposent au credo de la foi. Ainsi, comment peut-on vérifier le cogito ? Est-ce qu'on place le credo au-delà du vérifiable ?

Peut-être les partisans du cogito seraient scandalisés si le credo se situait au-delà du vérifiable. Est-ce que les scientifiques exigeraient encore une démonstration objective de l'être situé au-dessus de la raison abstraite qu'il transcende ? Ne risque-t-on pas de pousser les rationalistes à penser que croire à l'invérifiable absolu favorise une sorte de fidéisme subjectif ?

Certes Marcel reconnaît l'accusation portée contre l'invérifiable. En nous situant dans l'invérifiable, ne sommes-nous pas dans l'arbitraire ? La possibilité d'être exige l'établissement d'un lien entre l'invérifiable qui est le cogito et l'invérifiable qui est Dieu. Il affirme au départ que le cogito de la réflexion primaire et le credo à la suite de la réflexion

<sup>840</sup> E. Gilson, « Un exemple », in *Existentialisme chrétien, Gabriel Marcel*, p. 7.

<sup>841</sup> TMI 9.

<sup>842</sup> Gabriel Marcel, *Pour la sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 307.



seconde relèvent des deux invérifiables parce qu'ils sont des actes libres noués au cœur même de la liberté. En clair,

*L'invérifiable est fonction de l'acte libre, il est la trace de celui-ci, il est l'expression toute négative de ce fait que l'acte libre devient pour lui-même un mystère aussitôt qu'il se transforme en pensée objective (la pensée objective ayant pour caractère de se nier au profit de son objet)<sup>843</sup>.*

L'objectivité de l'invérifiable absolu au niveau du credo fait suite à celle du cogito sur laquelle il s'appuie. Le cogito dépasse le cadre de la vérification d'autant plus que celle-ci se fonde sur celui-là. Le cogito dépasse les cadres de « la logique de l'objet » pour se rendre intelligible dans « une logique de la liberté ». Le cogito, considéré comme un invérifiable, s'appréhende comme être libre lui-même. La découverte paraît révéler une image fallacieuse qu'il faut s'en méfier. Car la pensée ne se découvre, elle se constitue. Comme le cogito est l'acte même de la découverte, pas un objet susceptible d'être découvert, il s'identifie avec la réflexion en tant qu'acte. Donc le « je pense », loin d'être une donnée ou une forme, devient un acte.

En prenant le « je pense » comme premier acte par lequel la liberté tend à se créer dans sa réalité, à travers son essence même, ne peut-on pas considérer le « je crois » comme le second acte constitutif ? Si on admet l'invérifiable du cogito, refuse-t-on l'invérifiable absolu du credo ? Marcel formule la question autrement : « Comment le cogito peut-il se dépasser lui-même ? Il est clair, en effet que l'individualité qui se réalise dans la foi doit être par-delà l'universalité tout abstraite du je pense, elle doit la comprendre et la dépasser<sup>844</sup> ».

Notons qu'il n'existe pas de dépendance logique entre le « je pense » et le « je crois ». Toutefois, il se dégage un ordre d'actes libres par lesquels le sujet cherche à atteindre personnellement l'être absolu. La liberté reste, au niveau du « je pense », formelle et peut s'amenuiser dans son objet ; tandis que la liberté virtuelle au niveau du « je crois » s'actualise pour communier avec une autre liberté. Le premier stade montre une liberté qui se personnalise. Le moi pensant du « je pense » atteint le je personnel dans le « je crois ». Cette assomption à l'ontologie et au personnel relève de l'ordre de la liberté : ce qui peut être ou ne pas être. Inutile de chercher un principe de nécessité interne par lequel le cogito devrait se dépasser.

En effet, le sujet personnel se réalise concrètement en acte. S'il demeure au niveau du cogito, le moi pensant reste abstrait. Mais si le sujet du cogito pose ses propres limites,

<sup>843</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 37.

<sup>844</sup> *Ibid.*, p. 37.

automatiquement, il fait recours à la médiation d'une autre liberté afin de susciter le sujet du credo. Nous sommes au cœur de la liaison étroite entre l'affirmation de l'Être absolu et le sujet. Marcel projette que :

*Celle-ci ne peut se définir que comme l'affirmation d'une liberté absolue ; or une liberté ne peut-être affirmée que par une liberté ; tant que la pensée ne s'est pas encore pensée comme liberté (comme acte libre se pensant lui-même) il ne peut pas y avoir de liberté réelle pour elle, donc pas de liberté divine<sup>845</sup>.*

Le second stade, le passage du « je pense » au « je crois », établit la relation entre la liberté humaine et la liberté divine. Ne sommes-nous pas au cœur du mystère central de la foi philosophique ? L'intervention de la toute-puissance de la transcendance divine pénètre le moi pensant pour atteindre dans l'acte libre de son être. Marcel s'interroge : « Le transcendant n'est-il pas en moi plus moi-même que moi ? » À partir de cette idée centrale de sa thèse de doctorat inachevée, Marcel s'exprime à ce sujet en disant combien :

*Le rapport à Dieu, la position de la transcendance divine permettent seuls de penser l'individualité : ceci veut dire non pas seulement que l'individu se réalise lui-même comme créatrice, mais encore que par la méditation du croyant ceux-là mêmes qui restent dominés parce que Claudel a appelé l'esprit de la terre pensent graduellement assurer peut être une individualité<sup>846</sup>.*

Il se définit comme la place de l'acte libre au travers duquel le cogito se dépasse. L'être personnel de l'homme se réalise dans le credo en l'Être absolu. L'acte de foi en l'invérifiable absolu, à l'Unique transcendant, au Créateur tout-puissant libre et ontologique.

En définitive, Dieu ne se démontre pas. On communie avec son être par la foi et en harmonie avec la grâce. La Foi, évidence des choses non vues, suscite en nous la volonté, ou du moins une conscience de plus en plus claire du rôle de la volonté dans la foi. L'état dans lequel il faut se maintenir est la grâce. La trame de la fidélité apparaît clairement<sup>847</sup>. Par ailleurs, pour ne pas s'enfermer dans le scientisme, Gabriel Marcel demande aux philosophes de cultiver l'humilité et de reconnaître ce mystère indiscernable par la vérification. Poursuivant sa réflexion, il penche vers la théologie négative sans le savoir.

### **9.1.3. L'invérifiable absolu au-delà des critiques.**

La pensée rationnelle se voit dépasser par l'accès au cogito comme possibilité de l'invérifiable absolu, c'est-à-dire invérifiable de droit. Marcel fait une découverte, somme

<sup>845</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>846</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>847</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 27.

toute importante, selon laquelle la vérité est un acte de l'esprit qui provient de l'opposition matière-forme pour l'aider à se construire. Il analyse que « *Nous ne pouvons parler d'invérifiable absolu que si un au-delà de l'existence peut être pensé en quelque façon. Mais remarquons que cet au-delà est impliqué dans la notion même de vérité qui nous apparaissait tout à l'heure comme corrélatrice de celle d'existence*<sup>848</sup> ». La vérité se définit dans le cadre d'un affranchissement des conditions d'espace et de temps. Toutefois, il y a de vérité que de ce qui est l'espace et le temps. À la lumière d'une telle assertion, la pensée se pose comme existante. Par conséquent, elle est libre.

L'invérifiable s'élève au cœur de la pensée rationnelle. La découverte du cogito pousse au dépassement de la dialectique rationnelle. L'esprit, se saisissant comme acte, constitue sa propre réalité d'acte. Du même coup il se confond avec cette activité par laquelle il analyse sur soi. En pensant l'invérifiable, l'acte se constitue. La pensée fait l'effort de réfléchir sur le mouvement par lequel des vérités se constituent. En même temps, elle met en fonction une activité purement intelligible. Elle porte sur les conditions de possibilité du vrai. La réflexion pure fait surgir cette idée d'activité dans le seul but qu'elle ne peut se penser comme identique à elle. Alors, l'acte par lequel je pense la liberté constitue l'acte même par lequel la liberté se constitue. Donc cet acte de création n'est rien d'autre que le cogito. La pensée se crée dans l'activité de penser. Il n'y a pas à la trouver, elle se constitue.

Le « je pense » est un acte au-delà du donné ou de la forme. Ceci annonce le dépassement du formalisme de Kant<sup>849</sup>. Avec Descartes, nous quittons la logique objective pour évoluer vers « la logique de la liberté ». Devant les limites de la pensée rationnelle, il faut penser la possibilité d'actes libres pour créer un nouveau domaine de réalité. Cet invérifiable échappe à l'ordre de l'arbitraire : « *tout au moins ici, bien loin que l'invérifiable soit l'arbitraire, il est au contraire la source de toute règle, le principe de tout ordre quel qu'il soit*<sup>850</sup> ».

En reconnaissant le cogito comme invérifiable et non arbitraire, il est plausible de nous rapprocher de la notion d'invérifiable absolu attribué à Dieu. Gabriel Marcel nous y permet par :

*Une réflexion encore tout extérieur et qui se borne à rapprocher les termes sur lesquels elle porte, montre, je crois, déjà une première liaison entre le cogito et l'affirmation de Dieu. Nous avons vu en effet que celle-ci ne peut se définir que comme l'affirmation d'une liberté ; tant que la pensée elle-même ne s'est pas élevée*

<sup>848</sup>Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 30.

<sup>849</sup>Jean Lacroix, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme*, Paris, P.U.F., 1949, pp. 79ss.

<sup>850</sup>Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 38.

*au cogito, tant qu'elle ne s'est pas encore pensée comme liberté (comme acte libre se pensant lui-même), il ne peut pas y avoir de liberté réelle pour elle, donc pas de liberté divine<sup>851</sup>.*

En clair, selon Marcel, la relation de l'homme à Dieu requiert la relation d'une liberté transcendante. Cette assertion pose la distinction de deux libertés qui permettent en dernière analyse d'identifier au sein de la pensée qui se pense elle-même – loin d'être ma pensée ni la pensée d'un Dieu, mais seulement la Pensée - les deux moments fondamentaux que seule une réflexion superficielle nous avait permis de dissocier et de distinguer.

Marcel poursuit ses objections : comment justifier que Dieu est transcendant à l'existence et à l'essence ? Dieu transcendant l'essence conduit inéluctablement à son autodestruction. Le contraire permet de dire, qu'en vertu d'une qualification intrinsèque de l'affirmation que nous nous faisons l'écho comme étant en droit de nier, il est acceptable que l'affirmation porte sur un existant. La qualification convertit l'affirmation en essence. La négation, le nerf de l'argumentation présente peu d'appuis conséquents. Y-a-t-il possibilité d'être hors de l'essence sans pour autant être hors du qualifié ? Car l'affirmation pure, l'affirmation absolue, le verbe, permet de dire qu'« il y a qualification, non essence ». La foi devient affirmation portant sur Dieu. Ce mode est incompatible avec la notion d'existant. Autrement dit, ce mode – la foi - appartient à l'ordre d'affirmation.

L'accès au cogito, position de la liberté pure, n'aboutit pas à l'invérifiable absolu qu'est Dieu. Il nous faut passer par le plan de la foi, c'est-à-dire transcender le savoir. Pourquoi le cogito doit être dépassé dans la foi et comment le sera-t-il ? Plus haut nous avons affirmé que le cogito dépassait la pensée dialectique pour remonter aux sources vives de la pensée. Cette rupture du formalisme kantien dégage des airs d'insuffisance surtout au plan de l'universalité. Le moi exprime, dans le cogito, l'acte par lequel la liberté se pose elle-même. Ce moi épouse toute l'universalité du sujet pensant. Lorsque je pense, je suis universel. Si la science s'accroche au cogito, c'est précisément en vertu de cette universalité propre au moi pensant.

La précarité du cogito peut toujours conduire vers le formalisme. Le cogito devient de ce fait le pont entre le savoir rationnel et la foi. Sa liberté lui donne la flexibilité de l'un ou de l'autre sens. Le formalisme tombe dès lors que le cogito bascule vers la foi en acquérant son individualité c'est-à-dire son sujet concret au-dessus du savoir rationnel. L'harmonie, comme solution au dualisme moi empirique-moi pensant, les rapproche superficiellement. Donc la vérité du rapport appelle à une unité synthétique qui reconnaît au préalable que l'individualité

---

<sup>851</sup> *Idem.*

empirique ne provient pas du « je pense », du seul fait que le donné immédiat irréductible à la pensée et *a fortiori* l'individualité empirique, « la relation du cogito au moi empirique est invérifiable ». Par conséquent la possibilité de la foi reste grande. Gabriel Marcel anticipe effectivement par rapport à cette précarité par l'acte de foi lorsqu'il dit ceci :

*On dira peut-être qu'il y a là un véritable saltus mortalis à passer ainsi de l'indétermination absolue à la foi. Tout ce qu'il y a de vrai dans cette observation, c'est que le passage doit être regardé comme entièrement libre (...) 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<sup>852</sup>.*

L'acte de la foi s'accomplit dans la liberté du cogito. Par cet acte, « l'esprit actualise le principe de liberté qui était encore virtuel dans le cogito et risquait de se convertir en pure forme de nécessité ». La liberté, principe de tout ordre, ne peut être arbitraire ; sinon on méconnaît la dimension de la foi. Cet acte n'épouse pas les contours d'une hypothèse gratuite où la foi deviendrait une certitude : mais au niveau du valable par l'esprit. La pensée en se transcendant elle-même, afin d'être qui veut être esprit.

La véritable transcendance de l'ordre rationnel s'effectue dans l'acte de la foi. Ces premières indications, même générales, laissent apercevoir la relation véritable entre science et religion. D'un côté la science s'en tient au moi abstrait, au cogito. Elle repose par conséquent sur l'acte d'une liberté loin d'être un pour soi. De l'autre côté, la religion s'appuie sur son esprit lui-même sous le sillage d'une pensée individualisée qui a tissé une relation intime entre elle-même et l'expérience par l'acte de la foi. Or cet acte de la foi pose le fondement transcendant de l'union du monde et de la pensée. Il devient clair qu'il faut refuser à penser comme un pur abstrait, comme forme intelligente placée au-dessus d'un monde qui est ce qu'il peut être et où la nécessité donne lieu à l'envers de la contingence. En définitive, l'ordre de la foi est relatif à la foi parce que le « je pense » est subordonné au « je crois ». Dès lors le sujet pensant est subordonné à l'esprit.

L'acte de la foi autorise qu'une pensée se niant elle-même comme sujet fixé et existant se reconstruit elle-même comme sujet, à la fois voulu et créé par la participation à Dieu. Ce qui semble se définir comme le medium mystérieux de cette recreation. La foi véritable permet que du cogito jaillisse l'individuel. Ce sujet, après avoir acquis par la foi sa véritable individualité, donne libre champ à la religion pour susciter une voie entre le déisme rationaliste et objectif d'une part, et d'autre part, le sentimentalisme subjectif. Dieu, même

---

<sup>852</sup>*Ibid.*, p. 45.

étant la réalité de la foi, non pas en un sens objectif, ne saurait être une pure création subjective.<sup>853</sup>

La véritable religion, catalyseur de « cette relation de la liberté humaine à la liberté divine qui est le mystère central de la religion chrétienne », suscite la participation du croyant à Dieu. Le saint catalyse la liaison immanente entre la réalité de Dieu et la réalisation. Face au saint, la réalité de Dieu apparaît comme ce dont il participe. Au-delà de cette position de la participation, toute vérité n'est qu'illusion et leurre.

Le théisme existentiel selon Marcel analyse de façon claire le concept de l'invérifiable absolu dans la question de l'existence de Dieu. Comme il fait œuvre originale et personnelle, il est difficile de situer et même de l'apprécier à sa juste valeur. Pourquoi ? Parce qu'il a à la fois plusieurs étiquettes qui caractérisent son innovation philosophique. Dans cette philosophie, on décèle un « empirisme mystique<sup>854</sup> » ou une « mystique spéculative<sup>855</sup> » ce qui amène la critique à l'assimiler à un « existentialisme chrétien<sup>856</sup> ». Cette philosophie associe la dimension religieuse de la pensée de Marcel. Son ontologie est dite religieuse parce qu'il voit le mystère de l'être sous le prisme de la théologie. Le Toi absolu devient le Transcendant où Dieu de la révélation chrétienne se dit par la foi du penseur. L'existence humaine dégage des expériences comme les lieux de l'expression de cette foi. Alors Marcel appelle à une intelligibilité autre que la rationalité pour connaître Dieu. La nouvelle intelligibilité traduit sa philosophie naturelle où la foi, aux prises entre la liberté humaine et la liberté divine, professe un invérifiable absolu pour dire Dieu.

Le discours sur Dieu est l'expression langagière de l'humain sur la divinité. Le fini parle de l'infini sous l'angle de l'analogie. La théorie discursive de la métaphore permet un transfert de sens par substitution analogique pour distinguer le propre du figuré. Par ailleurs la distinction entre sémiotique et sémantique au niveau de l'architecture de langage place l'énoncé dans son milieu contextuel. Pour mieux exprimer le mot selon la théorie de la production de sens métaphorique dans le discours, le sens poétique parvient à partir de l'immanence de l'existence humaine d'interpréter la Transcendance. Marcel en vient à produire son anthropologie théologique. Le langage de l'homme sur Dieu est un discours anthropomorphique sans projection fantasmagorique, mais l'expression de l'expérience du croyant pour dire Dieu.

---

<sup>853</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>854</sup> Jean Wahl, « Le journal métaphysique de Gabriel Marcel », in *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 1932, p. 226.

<sup>855</sup> Etienne Gilson, « Un exemple », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, p. 8.

<sup>856</sup> Pierre Colin, « Existentialisme chrétien », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, pp. 11-115.

L'invérifiable absolu trouve son explication dans le théisme existentiel de la métaphysique de Marcel. Il a déjà une pensée religieuse florissante lorsqu'il exclut l'objectivité propre aux sciences sur la question de l'existence de Dieu. Même l'apophatisme de la théologie négative subit la critique de Marcel. Sa philosophie ne prône pas l'extension des concepts, mais plutôt elle réfléchit sur le mystère existentiel de l'être. Cette réflexion est heuristique quand il dit l'ineffable. Par le cogito, nous nous rapprochons de la notion d'invérifiable absolu attribué à Dieu. En évitant de conduire le cogito dans le formalisme de Kant, nous faisons le pont entre le savoir rationnel et la foi. La Transcendance se révèle donc à l'homme de la raison et de la foi.

## 9.2. GABRIEL MARCEL ET LA PHILOSOPHIE DE LA PÉRIPHÉRIE

Marcel est une figure oubliée du courant existentialiste, et moins connu de l'existentialisme français parce que Sartre domine la scène de l'intelligentsia. À la Sorbonne, Brunschvicg occupe la chaire de philosophie et il a un très grand penchant vers le rationalisme. D'ailleurs Marcel va renoncer à la soutenance de sa thèse pour exprimer ce désir d'aller à la périphérie de la philosophie. Peut-être on peut dire avec Widmer la philosophie des limites et les limites de la philosophie<sup>857</sup>.

Dans la philosophie des limites, la critique de la pensée de Marcel porte de multiples qualificatifs pour montrer l'innovation opposée au rationalisme, à l'idéalisme et au scientisme. En voulant s'opposer, Marcel s'est installé dans la continuité d'une pensée discursive emprunte de quelques incursions religieuses dues à sa foi et son cheminement spirituel limité par une conversion tardive. Au niveau des limites de la philosophie, les incongruités ne manquent pas dans cette réflexion philosophique<sup>858</sup>. On voit l'irruption de la théologie dans le champ de la *ratio*. Ce qui laisse penser aux prolégomènes d'une metaxologie.

Comment justifier l'orientation de la philosophie vers la Transcendance ? Le panchristisme assume la dimension méta-phénoménologique ou hyper-phénoménologique de l'ontologie parce que Marcel s'appuie sur la métaphysique de la phénoménalité concrète. Il s'agit de voir en quoi l'analogie de l'être et de la grâce s'articule pour justifier la relation dyadique du Je et de l'invérifiable absolu.

<sup>857</sup> Charles Widmer, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, pp. 222-224.

<sup>858</sup> Arcade-M. Manotte, « L'être, l'exister et Dieu », in *Revue de l'Université d'Ottawa*, Vol. XXII, pp. 171-188. Il pense que Marcel, en réagissant contre l'idéalisme, a développé la loi de l'excès opposé. Certes l'idéalisme est un abus intellectuel. Mais quand Marcel s'en remet à la puissance de l'amour pour les problèmes de l'entendement, il est dans un contre excès. ([https://id.erudit.org/iderudit/203112ar.](https://id.erudit.org/iderudit/203112ar), consulté le 10 septembre 2021 à 10 h28).

### 9.2.1. La pensée de Gabriel Marcel : une philosophie d'ouverture

La philosophie de Marcel, œuvre originale, a connu plusieurs appellations. À chacun son étiquette : Blin Georges l'a qualifié de « métaphysique de la foi », Troisfontaines Roger a considéré sa pensée sous le vocable « présence » et « communion » ; Mesnard Pierre pense qu'il est un « dialecticien de l'espérance ». D'autres comme Gilson Etienne qualifie son travail de « mystique spéculative ». Même si sa mystique spéculative s'abreuve toujours de l'espérance concrète au quotidien. Wahl Jean pense plutôt que sa recherche cadre avec l'« empirisme mystique ». Or son empirisme mystique n'entre pas dans les canons de l'empirisme. Colin voit en Marcel un « existentialisme chrétien » ou plutôt un « néo-socratisme chrétien ».

Pour concilier tous ces titres parfois significatifs de la philosophie de Marcel, nous gagnerons à mettre son travail dans le registre de la philosophie de la participation. La foi et l'amour se déploient totalement dans la présence où la communion de l'amour nous conduit vers l'invérifiable absolu. Toutefois l'amour humain subit des épreuves et des chocs. Par exemple la mort de l'être aimé. Ainsi l'amour est habité par la foi d'une part ; et d'autre part, il est porté par l'espérance. La philosophie existentielle chrétienne de Marcel s'articule autour de l'incarnation et de l'invocation. Elle cherche à dépasser la pensée abstraite et impersonnelle pour s'ouvrir à la communion avec autrui et à préparer la rencontre avec le Transcendant.

Cette pensée rationnelle est occultée par le mystère. Face au recours du mystère, Gabriel Marcel accorde-t-il suffisamment la place à la réflexion philosophique ? En axant sa réflexion sur la réalité mystérieuse, ne s'oppose-t-il pas à la définition originelle de la philosophie qui recherche toujours la vérité ? Il passe donc à côté des valeurs d'unité, de synthèse, de cohérence et de rigueur scientifique chères à la réflexion philosophique. N'est-il pas à la frontière de la philosophie ?

Sa pensée fixe les limites de la pensée rationnelle. Son itinéraire suit une évolution en spirale : à partir du cogito, il atteint le Toi absolu. Ainsi, il faut arpenter le « j'existe », le « nous » pour s'ouvrir à la communion avec autrui. Par l'incarnation et l'invocation, nous dépassons la pensée abstraite et impersonnelle pour croire en Toi comme mon recours unique. La pensée rationnelle se heurte à l'entre-deux d'un mystère fondamental. D'une part l'incarnation de l'être au niveau du sentir, et d'autre part, l'insertion de l'être dans les relations spirituelles de l'amour et de la foi. Il faut donc accepter l'humilité afin d'emprunter le chemin du mystère.



Mais les différences surgissent aussitôt. Ce recours au mystère n'oblitére-t-il pas l'expression de l'intelligibilité philosophique ? La réalité mystérieuse s'oppose évidemment à la philosophie ordinairement qualifiée de recherche de la vérité. Cette pensée, influencée par les événements, correspond-elle à cette trilogie unité, synthèse et cohérence qui sied à la philosophie ? La philosophie de l'existence de Marcel se heurte à ces barrières. Entre autre, elle ne réalise pas à trois niveaux. Premièrement, son intelligibilité philosophique ne correspond pas aux rationalités courantes cartésienne, kantienne et hégélienne. Face à Descartes, il soutient que les raisons claires et distinctes survolent la complexité du réel. Face à Kant, il fustige la méconnaissance véritable de l'expérience et les doutes du sujet connaissant. Face à Hegel, il s'oppose à la dialectique qui supprime notre expérience d'être finis et contingents. Marcel critique le rationalisme étroit et plat pour « substituer une rationalité élargie et capable d'intégrer le mystère qui nous porte et en lequel nous sommes<sup>859</sup>. »

Deuxièmement, sa philosophie de la réalité embrasse tout le champ de la philosophie de la vérité. Troisièmement, l'unité d'une philosophie se mesure dans la systématisation cohérente. Peut-on conclure que Marcel ne fait pas œuvre de philosophie ? Pas du tout ! Sa pensée est en chemin. Loin d'être figée, elle se déploie. Son itinéraire philosophique vise la reconnaissance du mystère, l'existence du réel et la réalité de la personne. Nous sommes au cœur d'un discours à la fois ontologique et épistémologique. Parce qu'il distingue problème et mystère, être et avoir, réflexion primaire et réflexion secondaire.

Sa démarche philosophique veut montrer les lacunes qui entourent l'être comme source d'intelligibilité sans être intelligible lui-même. Au regard de cette démarche philosophique, il devient significatif que Marcel développe une métaphysique de l'acte d'exister sans en donner tous les contours. Du coup, elle abandonne l'aspect dialectique pour valoriser l'expérience. Gilson explicite cette vision car : « ... *Cette philosophie première de la vie spirituelle vise plutôt à l'union vécue qu'à la spéculation abstraite, et (...) sonder l'épaisseur du mystère où elle s'engage l'intéresse plus...*<sup>860</sup> ».

Cette philosophie n'épouse pas tous les rouages de la recherche de la vérité. Pourquoi ? Parce qu'elle s'oriente plus sur l'expérience, le fait et le vécu. Elle doit analyser avec rigueur les données de l'expérience pour dégager les assertions intelligibles. Plus attirée par l'union vécue avec le réel, Marcel développe moins le registre de la connaissance que celui du sentiment de l'affectivité et des attitudes. Sa philosophie décrit et s'arrête à

<sup>859</sup> Charles Widmer, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, p. 213.

<sup>860</sup> Etienne Gilson, « Un exemple », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, p. 8.

l'existant ; contrairement aux philosophies de la vérité<sup>861</sup>. Même dans le cadre des philosophies de la réalité, Marcel évite de sombrer dans l'anti-intellectualisme et l'anti-objectivisme. Il fait place à la réflexion seconde qui prône la pensée pensante et la pensée pensée.

Il faut apporter une note explicative sur la pensée pensante. Ayant puisé dans l'esprit de la pensée de Bergson plus que dans le contenu précis, Marcel opte pour la pensée pensante. Cette philosophie de la pensée pensante, loin d'un idéalisme subjectif, est un ravitaillement incessant de la réflexion seconde sur la réflexion primaire tout en gardant l'unité originelle. En soumettant l'expérience vécue de la vie concrète et individuelle à la réflexion, il définit la philosophie comme une explication du témoignage existentiel. On oscille entre l'existence et l'existant.

Marcel, dans le sillage du procès contre l'impérialisme du savoir objectif et les périls issus de la domination technocratique, assigne à la science et à la technique leur place véritable. Mais notons qu'une critique systématique de la pensée dépersonnalisée, une évaluation positive de l'objectivité avec ses différents niveaux font défaut<sup>862</sup>. Est-ce que les médiations objectives ouvrent la porte à la connaissance positive de la technique et des formes sociales pour aboutir à une communion authentique ?

La philosophie de Marcel met l'accent sur le réel sans se détacher de l'intelligibilité. L'existence est ordonnée à l'être, c'est-à-dire à « *cette source d'être universellement donnante*<sup>863</sup>. » Il fonde donc son ontologie sur la générosité créatrice de l'esprit absolu. Peut-on dire que son existence transcende à la fois l'essence et l'existence donnée ? On place Gabriel Marcel dans le contexte de la philosophie restauratrice des puissances du connaître. De ce fait, il épouse quelques thèmes de la pensée thomiste tels que l'incarnation, la communion et l'invocation<sup>864</sup>. Toutefois Gabriel Marcel suit la trace d'Augustin et de Bonaventure. En empruntant la forme du *Journal Métaphysique*, des articles ou des conférences, on serait poussé à dire que la pensée de notre auteur est moins systématique. Or il cherche à rejoindre l'intériorité de l'homme afin de l'ouvrir au transcendant, à cet invérifiable absolu. Quelques incongruités marquent la philosophie de Marcel.

<sup>861</sup> Henri Gouhier, *La philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1947, pp. 23ss.

<sup>862</sup> Gerald Morgan, *Connotational thinking in the philosophy of Gabriel Marcel*, thèse de maîtrise, Université de Montréal, 1955, p. 17. La pensée de Marcel présente de difficultés fondamentales : son recours à la transcendance renvoie à la mystique; tandis que l'usage de la métaphore, à la place de l'abstraction pour communiquer l'expérience rejoint le domaine de l'art.

<sup>863</sup> Henry Dumery, « Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel », in *Regards sur la philosophie contemporaine*, Paris, Casterman, 1956, p. 179.

<sup>864</sup> Jeanne Delhomme, « La philosophie de Gabriel Marcel » dans *Revue thomiste*, 1938, 44, p. 141.

### 9.2.2. Les incongruités dans la philosophie de Gabriel Marcel

Si Marcel indique le seuil infranchissable de la philosophie, il montre du coup les limites. La contingence radicale de l'exister et la gratuité de l'Être sont les deux sources à laquelle la philosophie doit s'abreuver. Elles proviennent de la Révélation. Comme il ne s'appuie pas sur l'ordre de la causalité efficiente, notre auteur ne lie pas la création à la raison. Sa faiblesse principale résulte du fait qu'il rejoint le créationnisme par le biais de la Paternité divine et la causalité par la réflexion sur la générosité divine. La philosophie chrétienne de Marcel est à la fois de type bonaventurien et de type blondélien. Avec Bonaventure, il soutient que la philosophie et la théologie sont distinctes. Mais le philosophe croyant a la latitude d'utiliser à fond sa raison. Avec Blondel, « *la raison s'ouvre à la foi en se renouvelant à son contact*<sup>865</sup> ».

Marcel veut présenter certaines approches concrètes de la Révélation. Située hors de l'ordre logique, « la pensée marcellienne apparaît être de restaurer ces soubassements d'une théologie possible, naturelle et surnaturelle, plus bas que l'argument, au niveau des sentiments et des attitudes qui enracinent la pensée à la fois dans l'existence et dans l'être, dans la chair et dans l'Esprit-, de restaurer « *un certain ordre vivant dans son intégrité*.<sup>866</sup> » Cette philosophie, orientée, s'enlise dans la conscience religieuse. Il cherche à dépasser l'attitude intellectualiste et impersonnelle du penseur qui réduit Dieu à une entité abstraite. S'ouvre alors devant lui la voie des approches expérientielles du Transcendant. Ainsi, il y a accessibilité de la totalité de l'homme, de la plénitude de la personne.

Comment justifier l'itinéraire de l'affirmation de Dieu ? La contingence du monde et les aspirations infinies de l'âme<sup>867</sup> corroborent cet itinéraire. Du coup, il se dégage la victoire de la liberté de réflexion sur la tentation de désespoir et de révolte. L'argument ontologique qui sous-tend cette victoire se fonde sur l'expérience d'un Dieu qui dévoile l'identité de la Perfection et de l'Être<sup>868</sup>. Son cheminement ressemble au mouvement intérieur plus qu'à une preuve ontologique. Au-delà d'une sphère objective, sa démarche sied à la forme d'un approfondissement spirituel pour s'harmoniser avec les exigences de la conscience croyante.

L'identité de l'être et de la perfection autorisent une conception de l'être ouverte et co-esse. La démarche vers le Toi absolu s'inscrit à l'intérieur de l'amour. Cet amour est plénitude d'être et de perfection. Marcel affirme que « *la perfection divine se définit en*

<sup>865</sup> Henry Dumery, *Art. cit.*, p. 178.

<sup>866</sup> Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 108.

<sup>867</sup> Régis Jolivet, « Congrès Descartes. Le thème de la transcendance », in *Revue thomiste*, 1938, 44, p. 178.

<sup>868</sup> Pierre Colin, « La phénoménologie existentielle et l'absolu », in *Philosophies chrétiennes, Recherches et Débats*, n° 10, Paris, Arthème Fayard, 1955, p. 106.

*fonction de l'amour*<sup>869</sup>». Comment ne pas reconnaître la profondeur de l'argument ontologique lorsque l'idée de perfection et l'exigence de sa réalité absolue s'articulent à l'intérieur du mouvement de l'existence ?

Son souci est de dépasser la philosophie formelle- système de concepts. En annulant le primat du concept et de la connaissance, Marcel rejoint l'analyse fidèle de l'expérience existentielle. Il faut rejoindre le vécu et s'en nourrir au maximum. Par conséquent l'existence devient « *la donnée signifiante originaire, c'est-à-dire la voie d'accès au concret*<sup>870</sup>. » Un concret qui ne laisse pas découvrir la totalité de l'être.

En définitive, la philosophie de Marcel se veut un témoignage et un engagement. Face au dilemme ruineux et mortel dans lequel la philosophie rationaliste nous avait conduits, Marcel prône l'existence humaine vécue pleinement. Sa réflexion se caractérise par la prospection et la recherche, il provoque la libération de l'intelligence, restaure l'esprit en explorant les régions du sentiment, de l'affectivité, et l'expression artistique et religieuse. Il retrouve la dignité et le respect de l'homme. En redécouvrant l'homme, Marcel nous aide à redécouvrir Dieu comme partenaire<sup>871</sup>, et non comme adversaire. Cet apport heuristique augure une métaxologie.

La philosophie et la théologie, deux domaines apparemment antithétiques, s'accordent d'un mouvement d'altérité entre eux. Les deux sont porteuses de sens. « *Une raison privée de la foi débouche sur une pensée sans vie. Une foi privée de raison débouche sur une vie sans pensée. Raison et foi sont liées pour faire du sens vécu un sens pensé et du sens pensé un sens vécu*<sup>872</sup>. » Les deux développent une relation unique et paradoxale, faite d'intimité et d'une violente opposition ou une frileuse ou méprisante indifférence. La foi épouse une rationalité spécifique qui recoupe la rationalité philosophique. La philosophie, par le questionnement, se déploie comme recherche de fondement et de concept.

La démarche métaphysique éviterait non seulement la « réduction anthropologique<sup>873</sup> », mais aussi la réduction de Dieu à devenir une réponse toute faite à l'insuffisance de la créature. Il faut se méfier aussi du risque de la réduction phénoménologique. Car du réductionnisme conceptuel au réductionnisme intuitif, la profondeur de l'expérience sera escamotée. Notre conscience est à la fois infinie et absolue.

<sup>869</sup> Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 65.

<sup>870</sup> Albert Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain, Publications universitaires, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 79.

<sup>871</sup> La positivité de l'être selon Thévenaz Pierre dans son article : « Études critiques : la philosophie de M. Gabriel Marcel : une métaphysique de la présence et de la fidélité. <http://doi.org/10.5169/seals-380344>, consulté le 25 avril 2021 à 09h28.

<sup>872</sup> B. Vergely, « La paix avec l'autre. Philosophie de la religion », in *Études*, n° 6 (3706), juin 1989.

<sup>873</sup> Il s'agit de la réduction ontothéologique de Heidegger qui substitue l'être à l'étant.

Ce dont je suis conscient va au-delà de mes limites de ma conscience et de toute perception phénoménale. Le champ est donc ouvert aux principes d'une métaxologie :

- 1) au niveau épistémologique : la dialectique de la connaissance et de l'amour dépasse le cadre religieux pour le domaine philosophique ;
- 2) au niveau onto-phénoménologique : tout phénomène qui apparaît à la conscience est un métaxu c'est-à-dire un phénomène de médiation ;
- 3) au niveau ontothéologique : il y a analogie entre le phénomène de médiation et le phénomène de révélation. Au plan ontologique : le Christ Médiateur est considéré comme le *Vinculum substantiale*<sup>874</sup> de tous les êtres selon Blondel, ou le Médiateur réalisateur de toutes médiations créées selon Simon Weil. Au plan anthropologique : l'analogie favorise une structure naturelle de précompréhension du surnaturel. Au niveau *analogia entes* et *analogia fidei*<sup>875</sup> s'articulent autour des médiations concrètes liant la vérité de la création à l'Incarnation.

Gabellieri forge le concept de métaxologie où l'ontologie dégage la dimension métaphysique de la phénoménalité concrète. Ainsi Marcel prône le passage du phénomène au fondement. *Fides et Ratio*<sup>876</sup> nous rappelle cet appel à l'absolu du fait que « *Partout où l'homme constate un appel à l'absolu et à la transcendance, il lui est donné d'entrevoir la dimension métaphysique du réel : dans le vrai, dans le beau, dans les valeurs morales, dans la personne d'autrui, dans l'être même, en Dieu*<sup>877</sup>. » Cette métaxologie s'appelle aussi méta-phénoménologie. Car la phénoménologie, consciente de ses limites au niveau de l'intuition, affirme un « au-delà ». Parce que la parole de Dieu dépasse l'expérience et la pensée.

Ce mystère ne s'explique pas seulement avec la connaissance humaine. Il faut l'expérience de la grâce. Gabellieri explique davantage que « *La philosophie comme "métaxologie" serait alors, au plan rationnel, le "phénomène" d'un panchristisme qui, en tant que tel, ne peut être affirmé qu'au plan de la révélation*<sup>878</sup> ». Il s'agit de l'analogie de l'être et de la grâce. La liberté joue la médiatrice entre nature et grâce. Par cette philosophie de la liberté, on associe la réception non extrinsèque de la grâce et le don de la nature. Marcel développe donc dans son intégralité une métaphysique de l'action et du don.

---

<sup>874</sup> Un lien substantiel.

<sup>875</sup> *analogia entes* : analogie des êtres ; *analogia fidei* : analogie de la foi.

<sup>876</sup> Encyclique établissant les relations entre la foi et la raison au niveau de la philosophie chrétienne. *Fides et ratio* est l'incipit de l'encyclique publiée le 14 septembre 1998 par le pape Jean-Paul II.

<sup>877</sup> N° 83.

<sup>878</sup> E. Gabellieri, « Blondel, S. Weil et le panchristisme. Vers une métaxologie », in *Maurice Blondel et la quête de sens* (dir. M.J. Contagne), Beauchesne, 1998, p. 65.

Par l'action, il quitte le chemin de l'intuition pure pour une dimension métaphysique, c'est-à-dire ce qu'on ne voit pas. Par le don, il donne une réponse adéquate à la liberté comme don de l'être. Toutes les modalités du don intègre la nature, la liberté et la grâce. Il faut même aller au-delà du don à soi dans la gratuité et la liberté de l'être d'esprit de Bruaire, pour l'absolue liberté illustrée par la kénose du Christ, preuve suprême de la perfection de l'amour.

La métaxologie, philosophie de la relation, valorise un sujet décentré selon S. Weil. Au niveau de la création, il s'agit de la « de-crétion » ; tandis que du côté de Dieu, c'est l'« *amour surnaturel*<sup>879</sup> ». L'interaction universelle entre nature et grâce, loin de les séparer, les rapproche dans la quête de vérité et de sens qui habite l'homme. Gabriel Marcel oriente notre exigence ontologique vers l'Absolu. Quoiqu'invariable par les seules lumières de la pensée, notre désir de l'absolu s'extasie devant le don total du Christ. Cet amour surnaturel rejoint l'amour naturel pour l'ennoblir et combler sa quête eschatologique de l'au-delà. Marcel nous dévoile totalement l'Être Transcendant.

---

<sup>879</sup> Emmanuel Gabellieri, *Être et don, S. Weil et la philosophie*, Peeters 2003, chap. VIII.

## CONCLUSION PARTIELLE

Le discours sur Dieu porte bien les limites de l'humain. L'immanence peine à atteindre la transcendance. En invoquant Dieu, l'homme se représente la transcendance avec ses limites humaines. Dieu ne doit pas être le fruit de notre création humaine. Parce qu'il dépasse l'homme. Ladrière pense que le langage de la transcendance tend vers l'articulation de sens d'un avènement de la foi. Cette foi peut aussi dire Dieu. Mais Gabriel Marcel quitte le discours systématique de la philosophie sur Dieu pour engager la pensée religieuse. Cette irruption de la théologie traduit les limites du discours philosophique et ouvre un chemin religieux. La foi répond aux questions existentielles ultimes que pose la recherche philosophique. Ce qui traduit la faiblesse du raisonnement de Marcel ; et du coup présente sa pensée comme une philosophie de la périphérie. Sa philosophie d'ouverture laisse transparaître un goût d'inachevé tant il est vrai que la systématisation, la cohérence et la vérité caractérisent toute démarche rationnelle.

La philosophie de Marcel occupe la périphérie au double sens de philosophie des limites et les limites de la philosophie. Le premier sens montre une œuvre originale aux multiples noms de « métaphysique de la foi », de « mystique spéculative », etc. L'originalité provient de l'irruption de la théologie dans la réflexion philosophique. L'aspect dialectique de la pensée cède le pas à l'expérience de la foi. S'ouvre pour Marcel la voie des approches existentielles du Transcendant. Le second sens souligne les incongruités de sa philosophie. Engluée dans une théologie positive, naturelle et surnaturelle, la philosophie marcellienne s'enlise. Il faut bien la libérer par la prospection et la recherche. Les bases d'une métaxologie sont visibles. Alors le phénomène d'un panchristisme affirme le plan de la révélation sous l'angle de l'analogie de l'être et de la grâce.

Le passage du phénomène au fondement est réel. L'encyclique *Fides et Ratio* conduit vers cette orientation. Car la parole de Dieu dépasse l'expérience et la pensée. Marcel nous invite à accepter une métaphysique de l'action et du don. Bruaire pousse plus loin vers la perfection de l'amour. Il s'agit de la métaxologie, une philosophie de la relation que porte Marcel malgré les limites de sa systématisation et sa tendance vers la théologie.

## **CONCLUSION GÉNÉRALE**



Dans le contexte philosophique du 20<sup>ème</sup> siècle où la question de Dieu semblait renvoyer aux calendres grecques, Marcel forge un nouveau concept : « l'invérifiable absolu » ; tant pour exprimer son rejet de l'objectivité dans la sphère de l'ontologie que pour traduire sa rupture avec son ancien état de païen ou d'athée, afin d'exhiber sa nouvelle confession religieuse : le catholicisme au cœur d'une France en proie à la dérive religieuse. Ce concept d'« invérifiable absolu » surgit hors du cadre d'un rationalisme défendu par Brunschvicg qui soutient mordicus l'impérialisme de la raison avec son corollaire de conditions : observation, vérifiabilité et expérimentation. Il a fallu donc à Marcel d'emprunter le chemin de la déconstruction de cette théorie de la connaissance. Pour ce faire, il a proposé une épistémologie personaliste sur Dieu. Au passage, il a tiré du cogito cartésien et de la phénoménologie de Husserl des ingrédients susceptibles de soutenir son projet.

La première partie du travail consistait à faire une étude critique de l'épistémologie classique objectiviste, impersonnelle et abusivement rationaliste pour justifier la nouvelle épistémologie personaliste de Marcel. Le premier chapitre présente l'épistémologie rationaliste avec ses limites et ses insuffisances. La question de Dieu domine la réflexion philosophique caractérisée par la raison comme épicycle de toute connaissance. L'épistémologie rationaliste a donné à l'expression du cogito cartésien comme sujet pensant. L'idéalisme privilégie la raison pour toute expérience heuristique. Husserl, dans sa phénoménologie, nous entraîne dans la conscience de quelque chose. Donc la réduction phénoménologique prolonge cette conscience jusqu'à l'intuition des essences.

Cette apologie de l'épistémologie rationaliste soulève bien des dualismes auxquels Marcel tente de surmonter à travers une distinction claire entre problème et mystère, réflexion primaire et réflexion seconde. Dans le rationalisme, l'objectivité prime d'abord. Mais elle ne peut pas se déployer lorsqu'il s'agit de la question de Dieu. Bien plus Marcel propose l'épistémologie personaliste qui s'élève au-dessus du savoir rationnel en exigeant l'expérience personnelle. Désormais il ne faut pas penser l'être, mais penser à l'être.

Le deuxième chapitre nous introduit dans les prolégomènes de l'invérifiable absolu de Gabriel Marcel. La philosophie existentielle de Marcel met l'accent sur la réflexion seconde pour affirmer Dieu par la foi, expression de la présence, du recueillement de la prière pour s'élever vers la transcendance. Dieu est ce mystère qui nous englobe. Même la mort de Dieu n'éloigne pas l'homme de son rapport intrinsèque avec l'être incarné. La philosophie existentielle de Marcel soutient l'hyperphénoménologie pour affirmer l'être comme cet invérifiable absolu. L'ontologie concrète traduit l'orientation marcellienne de l'immanence à la transcendance.

Et le troisième chapitre présente l'ontologie concrète de Marcel où l'itinéraire de l'existence à l'être permet l'ouverture au Toi absolu dans l'invocation et la participation de la communion intersubjective. Le contexte ambiant à la Sorbonne était dominé par le rationalisme avec une raison absolue. Par conséquent la question de Dieu ne suscitait pas l'enthousiasme. Quand bien même on considérait le cogito cartésien, la phénoménologie existentielle de Husserl et l'idéalisme, les voies de connaissance de Dieu se réduiraient à deux : la connaissance immédiate et l'impossible démonstration de l'existence de Dieu. Marcel s'appuie sur la distinction entre problème et mystère, entre réflexion première et réflexion seconde pour montrer les limites de l'une et l'autre approche. Il apparaît difficile d'explicitier la question de Dieu selon la méthode scientifique. Par la méthode de l'invérifiable, Marcel désigne Dieu. Par le concept d'« invérifiable absolu », il fait ressortir la transcendance chrétienne.

Pour justifier au niveau philosophique l'invérifiable absolu, nous nous appuyons sur la philosophie existentielle de Marcel. Il s'arrange à exclure du champ de réflexion le nihilisme de Nietzsche et la mort de Dieu, le rationalisme et le scientisme avec le critère d'objectivation. La réflexion primaire domine le rationalisme et le scientisme. Or la réflexion seconde développe un lien entre la finitude et l'infinitude, entre l'incarnation et la transcendance. Par ailleurs, pour étayer l'invérifiable absolu, Marcel analyse le mystère de l'être, l'hyperphénoménologie. Cette philosophie existentielle révèle comment le mystère ontologique entre le moi existentiel et l'invérifiable absolu emprunte le chemin de l'*Homo Viator* pour communier au Toi absolu. Ainsi, la liberté et la grâce s'articulent dans une double exigence métaphysico-religieuse par les liens de la présence, de la participation, de l'innovation et de la disponibilité du moi devant le Toi absolu. La foi est nécessaire dans la prière où la communion entre l'immanence et la transcendance met en exergue l'acte d'adhésion du moi existentiel libre à une autre liberté, l'invérifiable absolu.

La deuxième partie marque le passage de l'épistémologie métaphysique à l'anthropologie métaphysique où la communion ontologique à Dieu devient le Toi absolu. La meilleure manière d'arracher l'homme aux dangers de la déshumanisation résultant des progrès scientifiques et des applications techniques, il faut faire recours absolu à Dieu. Il s'agit de la communion ontologique. Au niveau anthropologique, Marcel fonde l'individualité existentielle sur l'incarnation comme point central de mon expérience. L'être incarné rapproche le moi à son corps à partir d'une relation réelle et concrète. Le procès de soi face à l'avoir montre les limites des différents avoires pour encourager l'ouverture à l'être. Ainsi, on

commence par l'ouverture à l'amour. Donc l'intersubjectivité conduit à la reconnaissance du transcendant. L'invérifiable absolu englobe le nous et valorise la communion ontologique.

La communion ontologique passe par la communion intersubjective et la plénitude de l'humain. Entre le moi et le toi, il n'y a pas lieu de chosifier l'un ou l'autre pour éviter de le transformer à un lui. La relation dyadique insiste sur l'harmonie mystérieuse des libertés qui évoluent vers la communion au toi absolu. Quand le moi se rend disponible à l'autre et au Transcendant, il s'oriente moins vers l'homme de la technique que vers l'homme préoccupé par la question de l'être. L'homme disponible vit dans l'espérance, l'amour et la fidélité créatrice. Alors il se dépersonnalise dans l'amour de Dieu pour revêtir l'immortalité propre à l'invérifiable absolu. De la communion intersubjective à la communion ontologique, il y a l'acte de la foi qui permet que l'immanence atteigne la transcendance par l'adoration au toi absolu.

L'intersubjectivité humaine réalise l'ouverture à l'altérité pour aboutir à l'invérifiable absolu dans la communion ontologique. Marcel explicite la communion ontologique à partir de la relation dyadique : le moi s'ouvre à l'autre qui est le transcendant. La communion intersubjective conduit vers l'amour de Dieu. Par conséquent l'homme vit dans l'espérance, l'amour et la fidélité créatrice. Comme la communion ontologique évolue vers la métaphysique de l'espérance, il y a lieu d'espérer et d'espérer la transcendance. Marcel n'hésite pas à quitter la philosophie pour la théologie. Ce passage montre l'itinéraire de l'*Homo viator*.

La communion ontologique se prolonge dans la métaphysique de l'espérance. Malgré une expérience existentielle marquée par la finitude humaine : l'échec, l'épreuve, le désespoir et le tragique, il faut compter sur l'espérance qui nous oriente vers la Transcendance. Marcel nous plonge dans une philosophie religieuse. Nous utilisons les concepts théologiques tels que la pensée eschatologique, la résurrection, la vie éternelle et l'immortalité. La communion intersubjectivité englobe l'autre et culmine dans la communion ontologique de l'être.

La troisième partie dévoile le chemin de l'immanence à la transcendance, une expérience spirituelle et religieuse spéciale. La relation de l'existence vers la transcendance est jalonnée par l'intériorité et l'extériorité de l'autre et du monde en lien avec l'invérifiable absolu. Mais la relation dyadique entre l'homme et le divin se contextualise dans le courant existentialiste. Il y a d'une part l'existentialisme athée nihiliste de Heidegger et de Sartre ; et d'autre part l'existentialisme chrétien prôné par Chestov, Berdiaeff et Jaspers. Ces trois derniers rejoignent Marcel avec des chemins différents pour traiter la question de l'existence de Dieu.

Le courant philosophique existentialiste repose sur le caractère subjectif de la connaissance. Il valorise la liberté, la responsabilité ; et s'appuie sur l'expérience existentielle. On note un certain humanisme en lien avec la question de l'existence de Dieu. Heidegger insiste sur le *Dasein*, l'être-pour-la-mort ; et Sartre affirme que l'existence précède l'essence. Par-dessus les deux auteurs, il règne un air de mort, d'absurdité et de néant. Par conséquent, ils évacuent la question de l'existence de Dieu. D'où leurs noms d'athées, d'idéalistes et de nihilistes.

Les existentialistes chrétiens reconnaissent que la place de l'homme dans la métaphysique est importante. Parce que la question de l'existence de Dieu oriente l'immanence vers la transcendance. Nous découvrons que la théologie s'immisce dans la philosophie. Ayant circonscris le cadre de la théorie de la connaissance au seul domaine de la science, la déconstruction épistémologique insiste qu'il faille développer une autre rationalité. Marcel s'appuie sur l'expérience religieuse pour justifier comment l'intersubjectivité et la subjectivité de l'amour sont propices à la relation dyadique entre l'homme et Dieu.

Le cheminement de l'*Homo Viator* comprend le théisme existentiel de Marcel qui analyse le concept d'invérifiable absolu. Son ontologie devient religieuse du fait que le mystère de l'être se lit sous l'inspiration de la théologie. Cette nouvelle intelligibilité invite la foi à professer l'invérifiable absolu pour dire Dieu. Certes le langage de l'homme sur Dieu est anthropomorphique, mais il doit se garder de toute projection fantasmagorique qui escamote l'expérience du croyant pour dire Dieu. Donc la transcendance se dévoile en l'homme plein de raison et de foi.

Le discours humain sur Dieu est limité. Alors Dieu ne doit pas être le fruit de l'imagination humaine. Dans son articulation de sens, l'homme utilise le langage de la transcendance pour dire Dieu. Marcel soulève les limites du discours philosophique et engage la théologie. Ce glissement montre les faiblesses de sa pensée. Car on note une absence de systématisation, de cohérence et de vérité. Cette originalité, loin de susciter un esprit critique propre à la philosophie, nous installe dans une sorte de « métaphysique de la foi » ou encore de « mystique spéculative ». Donc nous cédon le pas à l'expression de la foi au lieu de la dialectique systématique. Marcel nous invite à une métaphysique de l'action et du don, une métaxologie présentée comme une philosophie de la relation jusqu'à la perfection de l'amour.

Force est de reconnaître que la transcendance marcellienne prend racine lorsque la perte de sens ontologique valorise la dimension fonctionnelle au détriment de l'homme spirituel. La technique évolue dans le domaine de la réflexion primaire, la question de Dieu relève de la réflexion seconde. Ainsi le mystère de l'être surpasse l'homme en suscitant en lui

la présence et la disponibilité ontologique. L'homme, englué dans l'avoir, doit mener une vie authentique marquée par la foi, l'espérance et l'amour. La critique voit en cette pensée philosophique, les éléments d'une métaxologie et le phénomène d'un panchristisme qui mettent l'accent sur la transcendance à partir de l'ontologie de l'être et de la grâce.

Notre recherche s'achève sur l'éthique marcellienne. La relation dyadique appelle à un bonheur du bien-vivre-ensemble. De l'immanence à la transcendance, il y a bien la question du sens. Elle s'éclaircit dans l'amour incommensurable de Dieu révélé dans l'invérifiable absolu. La fin heureuse de l'homme à la lumière de sa vie orientée vers la loi divine, laquelle n'annule pas la liberté de l'homme, prend tout son sens en Dieu. Elle valorise la dimension spirituelle de l'immanence. Ainsi, l'itinéraire de l'*Homo Viator* commence en l'homme et s'achève en Dieu. La possibilité d'un chemin inverse n'est pas exclue pour autant. Car de Dieu, on arrive aussi à l'homme.

## **BIBLIOGRAPHIE**

## 1. OUVRAGES ET ARTICLES DE GABRIEL MARCEL

### 1.1. Ouvrages de Gabriel Marcel

#### MARCEL, Gabriel,

- *L'Iconoclaste*, Pièce en quatre actes, Paris, Delamain, Boutelleau et Cie, 1923.
- *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927.
- *Le Monde Cassé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.
- *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935.
- *Du Refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940.
- *Home Viator*, Paris, Aubier, 1944.
- *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Introduction par Marcel de Corte, Louvain, E. Nauwelaerts, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1949.
- *Les Hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe, 1951.
- *Le Mystère de l'Être I : Réflexion et Mystère*, Paris, Aubier, 1951.
- *Le Mystère de l'Être II, Foi et Réalité*, Paris, Aubier, 1951.
- *Les cœurs avides*, Paris, La Table ronde, 1952.
- *Le Déclin de la Sagesse*, Paris, Plon, 1954.
- *Qu'est-ce que l'homme ?*, Paris, Pierre Horay, 1955.
- *L'Homme problématique*, Paris, Aubier, 1955.
- *Théâtre et religion*, Lyon, Édition E. Vitte, 1958.
- *Présence et Immortalité*, Paris, Flammarion, 1959.
- *Fragments philosophiques*, Paris, Louvain, E. Nauwelaerts, 1961.
- *La Dignité Humaine et ses Assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964.
- *Essai de philosophie concrète*, Paris, NRF/Gallimard, 1967.
- *Pour la sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968.
- *Coleridge et Schelling*, Paris, Aubier, 1971.

### 1.2. Articles de Gabriel Marcel

#### MARCEL, Gabriel,

- « Existentialisme et pensée chrétienne », in *Témoignages*, Cahiers de la Pierre-qui-vire, 1947, n° 13, pp. 157-169.
- « Theism and Personal Relationship », in *Crosscurrents*, 1950, pp. 35-42.
- « Some reflections on Existentialism » in *Philosophy Today*, Vol 8, 4/4, 1964, pp.248-257.
- « Regard en arrière », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, pp. 291-319.

## 2. OUVRAGES ET ARTICLES SUR GABRIEL MARCEL

### 2.1. Ouvrages sur Gabriel Marcel

#### 2.2.1. Thèses

**ADJOBI Dingui, Vast-Amour**, *L'espérance comme expérience ontologique chez Gabriel Marcel*, Thèse de Doctorat, Université de Rennes 1, 2017.

**ANTABY, Georges**, *Sens et essence de l'être. Une interprétation de l'ontologie à partir de l'éthique chez Gabriel Marcel en s'inspirant de René HABACHI*, Thèse de Doctorat Université d'Ottawa, 2008.

**BENEFIELD, J.J.**, *The place of God in the Thought of Gabriel Marcel*, Thèse de Doctorat soutenue à University of Canterbury-New Zealand, 1973.

**WIDMER, Charles**, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris, Cerf, Thèse de Doctorat, 1972.

### 2.2.2. Mémoires

**DIBI, T. A.**, « La conception de l'homme dans *Être et Avoir* chez Gabriel Marcel », Mémoire de maîtrise, Université de Poitiers, 1977.

**DUCLOS, Gilles**, « Savoir et technique chez Gabriel Marcel », Mémoire de maîtrise en Philosophie, Université d'Ottawa, 1972.

**MORGAN, Gerald**, "Connotational thinking in the philosophy of Gabriel Marcel", mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 1955.

### 2.2.3. Ouvrages

**BAGOT, Jean-Pierre**, *Connaissance et amour, Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1959.

**BIAJILA IFUMBA, Pontien**, (Père) *L'existentialisme chez Gabriel Marcel*, Paris, L'Harmattan, 2011.

**COLIN, Pierre**, *Gabriel Marcel, philosophe de l'espérance*, Paris, Cerf, Coll. « La nuit surveillée », 2009.

**GALLAGHER**, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, New York, 1962.

**GILSON, Étienne**, *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947.

**GINGRAS, Thérèse**, *Mystère de la foi dans la philosophie existentielle de Gabriel Marcel*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1966.

**GOUHIER, Henri**, *Gabriel Marcel et la pensée allemande*, Présence Gabriel Marcel, Cahier 1, 1979.

**HARTSHORNE, Charles**, *The philosophy of Gabriel Marcel*, P.A. Schilpp and L.E. Hahn (ed), 1984.

**MARCEL, L.**, *Marcel's philosophy of the second person. The philosophy of Gabriel Marcel*, P.A., Schilpp and L.E. Hahn (ed), La Salle, 1984.

**MICHEL, Bernard**, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel. Étude critique*, Le Puy, Cahiers du Nouvel Humanisme, 1952.

**NGIMBI NSEKA**, *Tragique et intersubjectivité dans la philosophie de Gabriel Marcel*, Mayidi, Grand Séminaire, 1981.

**PARAIN-VIAL, Jeanne**, *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Paris, Éditions Seghers, 1966.

**PRINI, Pierre**, *Gabriel Marcel et la méthode de l'invérifiable*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

**RICOEUR, Paul**, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Ed. du temps présent, 1948.

**TROISFONTAINES, Roger**, *De l'existence à l'être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, T. II, Namur-Louvain-Paris, Ed. Nauwelaerts, Ed. J. Vrin, 1968.

\_\_\_\_\_, *De l'existence à l'être, la philosophie de Gabriel Marcel*, Tome I, Louvain, Nauwelaerts, Paris, Vrin, 1953.

\_\_\_\_\_, *De l'existence à l'Être*, n° XIX-XX, Tome II, Paris, Nauwelaerts, 1968.

**VETÖ, Miklos**, *Gabriel Marcel, les grands thèmes de sa philosophie*, Paris, Harmattan, 2014.

\_\_\_\_\_, *La métaphysique de la paternité*, Paris, l'Harmattan, 2014.



## 2.2. Articles sur Gabriel Marcel

- CÉLIS, Raphaël**, « La philosophie contre l'esprit d'abstraction », in *Revue de théologie et de philosophie*, Troisième série, Vol. 125, n°4 (1993), pp. 383-391
- COLIN, Pierre**, « Existentialisme chrétien », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, pp. 42-43.
- COLIN, Pierre**, « La phénoménologie existentielle et l'absolu », in *Philosophies chrétiennes, Recherches et Débats*, n° 10, Paris, Arthème Fayart, 1955, pp. 91-107.
- DE CORTE, Marcel**, « L'ontologie existentielle de M. Gabriel Marcel », in *Revue néo-scholastique de philosophie*, Deuxième série, N° 38, 1935, pp. 470-500.
- DELHOMME, Jeanne**, « La philosophie de Gabriel Marcel », in *Revue thomiste*, 1938, 44, p. 129-145.
- DELHOMME, Jeanne**, « Témoignage et dialectique », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, pp. 117-201.
- FARGES, Jules**, « "L'hyperphénoménologie" et le "métaproblématique". Remarques sur les limites de la phénoménologie dans la pensée de Gabriel Marcel », in *Gabriel Marcel et la phénoménologie, Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, Paris, 2012-2013, pp. 23-52.
- PARAIN-VIAL, Jeanne**, « Être et essences dans la philosophie de Gabriel Marcel », in *Revue de théologie et de philosophie*, deuxième semestre, Lausanne, Suisse, 174, n° 2, pp. 81-98.
- RICOEUR, Paul**, « Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel », in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 49-67.
- SWEENEY, Leo**, « Gabriel Marcel's Position on God », in *The New Scholasticism*, Vol XLIV, n°1, pp. 101-124.
- THIBON, Gustave**, « Une philosophie de la communion : l'existentialisme de Gabriel Marcel », in *Revue de philosophie*, Paris, Tequi, 1946, pp. 144-146
- WAHL, Jean**, « Le journal métaphysique de Gabriel Marcel », in *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 1932, p. 226.

## 3. AUTRES OUVRAGES CONSULTÉS

- ATAL SA ANGANG, Dosithée**, et Al., *Religions traditionnelles africaines et projet de société*, Actes du 5<sup>e</sup> colloque international du C.E.R.A., Kinshasa, Cahiers de Religions africaines, Vol 31, n°61-62, 1977.
- ATEBA EYENE, Charles**, *Stratégies de corruption et de détournement des fonds publics comme logique de coup d'état. Remèdes*, Yaoundé, Éditions Saint Paul, 2006.
- AUGUSTIN**, *Confessions*, XIII, 31, 46 (PL 32, 865).  
 \_\_\_\_\_, *Les Confessions*, Paris, Flammarion, 1964.  
 \_\_\_\_\_, *Sermo 97, 3 ; 3* (PI 38, 590).
- BEAUFRET, Jean**, *Introduction aux philosophes de l'existence, De Kierkegaard à Heidegger*, Éditions Denoël, Paris, 1971.
- BELANGER, Gérard**, *L'amour, chemin de la liberté, Essai sur la personnalisation*, Paris, Éditions Ouvrières, 1965.
- BERDIAEFF, Nicolas**, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1946.  
 \_\_\_\_\_, *Cinq méditations sur l'existence, solitude, société et communication*, Paris, Aubier, 1936.  
 \_\_\_\_\_, *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, Paris, Ed. « Je sers », 1933.

- BLAIS, M.-L., et al.**, *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Paris, Bayard, 2002.
- BITBOL, Michel**, *La conscience a-t-elle une origine ? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque des savoirs », 2014.
- BOLLNOW, Otto**, *Französischer Existentialismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965.
- BOROS, Ladislaus**, *The Moment of Truth, Mysterium mortis*, Burns and Oates, London, 1967.
- BRUAIRE, Claude**, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Une éthique pour la médecine*, Paris, Fayard, 1978.
- BRUNSCHVICG, Léon**, *Essais de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, 1999.
- \_\_\_\_\_, *La Modalité du jugement*, Paris : Les P. U. F., 1964.
- \_\_\_\_\_, *Introduction à la vie de l'esprit*, Paris, Alcan, 1920.
- BUBER, Martin**, *Je et Tu*, France, Aubier, 1992.
- \_\_\_\_\_, *L'Homme et le Philosophe*. Ouvrage collectif publié par le Centre National de Hautes Études Juives de l'Institut de Sociologie de l'Université de Bruxelles, 1968.
- CHALLONER, J.**, *L'intelligence artificielle : Un guide d'initiation au futur de l'informatique et de la robotique*, Pearson Education, 2006.
- CHESTOV, Léon**, *Les commencements et les fins, L'Age d'Homme*, Lausanne, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Les grandes veilles, L'âge d'Homme*, Lausanne, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Athènes et Jérusalem*, Aubier, 1967.
- \_\_\_\_\_, *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche. Philosophie et prédication*, trad. Par Raget-Chestoc et Georges Bataille, Vrin, Paris, 1949.
- CLÉMENT, Olivier**, *Anachroniques*, Desclée, Paris, 1990.
- COUJOU, Jean-Paul**, *Le vocabulaire de Suarez*, Ellipses, Paris, 2001.
- COPELSTON, Frederick Charles**, *Contemporary philosophy*, London, Burns and Oates, 1965.
- DASTUR, François**, *Comment affronter la mort ?*, Paris, Bayard, 2005.
- DE ROSNY, Éric**, *les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays Douala (Cameroun)*, Paris, Plon, 1981.
- De SCHLOEZER, Boris**, « Lecture de Chestov », in Léon Chestov, *La philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*, trad. Par Boris de Schloezer, Flammarion, Paris, 1966.
- DERRIDA, Jacques**, « La Différence », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- DESSANTI, Jean-Toussaint**, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2005.
- DESCARTES, René**, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 1959, (Règle III).
- \_\_\_\_\_, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », traduction D. Moreau, 2009.
- DUMERY, Henry**, *Regards sur la philosophie contemporaine*, Paris, Casterman, 1956.
- DONDEYNE, Albert**, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain, Publications universitaires, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.
- DWORKIN, Ronald**, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1993.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien**, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination. Essai*, Paris, Présence Africaine, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Les conférences nationales en Afrique Noire, une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.
- ELIADE, Mircea**, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 2<sup>e</sup> édition, 1983.
- EVDOKIMOV, Paul**, *Les âges de la vie spirituelle, Des Pères du désert à nos jours*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.

- FLORIDA, R. E.**, « Buddhist Approches to Abortion », *Asian Philosophy*, 1, 1991.
- FONDANE, Benjamin**, « Rencontres avec Chestov », in Léon Chestov, *Le Pouvoir des chefs*, trad. Par Boris de Schloezer, Flammarion, Paris, 1967.
- FONTAINE-DE VISSCHER, Luce**, « Un débat sur l'humanisme. Heidegger et E. Grassi », in *Revue philosophique de Louvain*, 4<sup>e</sup> série, tome 93, n° 3, 1995.
- GABELLIERI, Emmanuel**, « Blondel, S. Weil et le panchristisme. Vers une metaxologie », in *Maurice Blondel et la quête de sens* (dir. M.J. Contagne), Beauchesne, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Être et don, S. Weil et la philosophie*, Peeters 2003.
- GEORGES, André, et Al.**, *Les Grands Appels de l'homme contemporain*, Paris, Ed. du temps présent, 1947.
- GILSON, Etienne**, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1972.
- GRONDIN, Jean**, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2007.
- GOUHIER, Henri**, *la philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1947.
- \_\_\_\_\_, *Présence de Gabriel Marcel*, Cahier 1, Gabriel Marcel et la pensée allemande, Nietzsche, Heidegger, Ernest Bloch, 1979
- GREFFE, Claude**, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, (« CogitatioFidéi »), Paris, Cerf, 1983.
- GREISCH, Jean**, *La Parole heureuse, Martin Heidegger entre les mots les choses*, Paris, Beauchesne, 1985.
- GRENET, G.**, *Ontologie*, Paris, Beauchesne, 1963. Post-scriptum.
- GRENET, Paul-Bernard**, *Ontologie analyse spectrale de la Réalité*, Beauchesne et ses Fils, Paris, 1959.
- GUSDORF, Georges**, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1953.
- HABACHI, René**, *Notre civilisation du Tournant, III*, Beyrouth, Cénacle Libanais, 1958-1959.
- HALL, James**, *Knowledge, Belief, Transcendence*, Houghton Miffling Company, 1975.
- HARDY, Edward Rochie, et Richardson, Cyril C.**, *Christology of the later fathers*, Vol III of the library of Christian Classics, London, SCM, 1954.
- HEBGA, Meinrad Pierre**, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995.
- \_\_\_\_\_, *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris-Montréal, 1998.
- HEIDEGGER, Martin**, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1957.
- \_\_\_\_\_, *Phénoménologie de la vie religieuse*, traduction J. Greisch, Paris, Gallimard, coll. « PUF », 2011.
- HOBLI, M. A.**, *Religions au contact en Afrique Noire, cultes anciens/ cultes nouveaux chez les Peda du Sud Togo*, Paris, Thèse d'anthropologie, 1992.
- HUSSERL, E.**, *Avant-propos à la phénoménologie de la perception 1945*, Paris, Gallimard, (Tel 4), 1976.
- \_\_\_\_\_, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, tome premier : Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. Fr. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.
- \_\_\_\_\_, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, La Haye, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Recherches logiques, II- Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie : Recherches III, IV, et V*, trad. Fr. Par H. Elie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1961.

- \_\_\_\_\_, *L'idée de la phénoménologie*, traduction A. Lowit, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010.
- \_\_\_\_\_, *La philosophie comme science rigoureuse*, traduction M. B. De Launey, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2005.
- \_\_\_\_\_, *Philosophie première*, Tome 2, traduction A. L. Kelkel, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2001
- HOUSSET, Emmanuel**, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Points, coll. « Essais », 2000.
- JACQUES, Fr.**, *Dialogiques*, Paris, PUF, 1979, et *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier, 1982.
- JAMES, William**, *The will to beleive* New York, Longmano Green, 1909.
- JANKELEVITCH, V.**, *Philosophie première*, Paris, Coll. Quadrige, 2011.
- JOLIVET, Régis**, *L'homme métaphysique*, Paris, Fayard, 1958.
- \_\_\_\_\_, « Congrès Descartes. Le thème de la transcendance », in *Revue thomiste*, 1938.
- \_\_\_\_\_, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean Paul Sartre*, Abbaye de S. Wandrille, Ed. De Fontenelle, 1948.
- KÄ MANA**, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Bousculer l'imaginaire africain, Essai d'éthique politique*, Paris, Cerf, 1991.
- \_\_\_\_\_, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993.
- \_\_\_\_\_, *L'Afrique, notre projet. Révolutionner l'imaginaire africain*, Ed. Terroirs "penser l'éducation", Yaoundé, 2009.
- KANGUE EWANE, Fabien**, *Défi aux africains du III<sup>ème</sup> millénaire*, Yaoundé/Sénégal, Clé/NENA, 2014.
- KANT, Emmanuel**, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, traduction par Victor Delbos, revue et annotée par Ferdinand Alquié, dans Kant, *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985.
- KOENIG, Gaspard**, *La fin de l'individu. Voyage d'un philosophe au pays de l'intelligence artificielle*, Col. De facto-L'Observatoire, Paris, 2019.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean**, *Dieu aujourd'hui. Cheminement rationnel. Décision de liberté*, Paris, Desclée, 1977.
- LABURTHE TOLRA, P.**, *Initiation et sociétés secrètes au Cameroun, essai sur la religion Béti*, Ed. Karthala, 1985.
- LACROIX, Jean**, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme*, Paris, P.U.F., 1949.
- LADRIÈRE, Jean**, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Cerf, 1970.
- \_\_\_\_\_, *L'Articulation du sens I. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Cerf, 1984.
- LAGARDE, André et autres** : *XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bordas, coll. "Textes et Littérature", 1965.
- LE ROY, E.**, *Essai d'une philosophie première*, E. I., Paris, 1956.
- LELOC, D.**, *L'Afrique du troisième millénaire. Sortir du sous-développement*, Ed. Présence chrétienne, Yaoundé, 1996.
- LEVINAS, Emmanuel**, *Difficile liberté*, Paris, Éditions Michel Albin, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 1983.
- POTIFEX, M., and TRETOWAN, I.**, *The meaning of existence : A metaphysical enquiry*, 1953.
- MAKRIS, Nikolas**, *Protologie grecque*, 45, 17, Saint Grégoire de Nysse.
- MANSFIELD, Katherine**, *Lettres*, Paris, Stock, 1948.
- MARION, Jean-Luc**, *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.

- \_\_\_\_\_, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010.
- MARITAIN**, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936.
- MATTEI, Jean-François**, *De l'indignation*, Paris, Table ronde, 2005.
- MBUKA, Cyprien**, *Les sectes à Yaoundé*, ETSC, Ngoya, Mai 1982.
- MERLEAU-PONTY, Maurice**, *Sens et Non-Sens*, Paris, Nagel, 1948.
- \_\_\_\_\_, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1990.
- MESSI METOGO**, *Dieu peut-il mourir en Afrique ?*, Paris, Karthala, 1997.
- MESSOMO ATEBA, Augustin Germain**, « *Mémoire blessée* » et « *Église du peuple* » : à la recherche des fondements d'une ecclésiologie africaine », Université Marc Bloch, Faculté de théologie catholique, (Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, nouveau régime, Inédit), 2002.
- MEYER, Philippe**, *Leçons sur la vie, la mort et la maladie*, Paris, Hachette Littératures, 1998.
- Mgr ATANGANA Espoir**, « L'enflure de l'irrationnel dans l'Afrique actuelles », in *Religion, rationalité et croyance à la sorcellerie en Afrique. Défis théologiques et pastoraux*, Yaoundé, UCAC, 2017.
- MORIN, Edgar**, *Science avec conscience*, Paris, Ed. Seuil, coll. « Points », 1982.
- MOUNIER**, *Personnalisme*, Paris, Aubier, Coll. « Esprit », 1936.
- MUDIMBE, Vumbi Yoka**, *L'autre face du Royaume. Une introduction à la Critique des langages en folie*, Lausanne, L'Age d'homme, 1973.
- MÛNSTER, A.**, *Le principe dialogique*, Paris, Kimé, Poche de Buber et Levinas, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich**, *Ainsi parlait Zarathoustra, IV, « De l'homme supérieur »*, Paris, Ed. Gallimard, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Aurore*, aphorisme 95, Œuvres philosophiques complètes, Ed. Gallimard, 1967.
- \_\_\_\_\_, *le Gai savoir*, aphorisme 125, Œuvres philosophiques complètes, Ed. Gallimard, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Vie et vérité*, Paris, PUF, coll. « Les grands textes », 1971.
- \_\_\_\_\_, *Le Gai savoir*, aphorisme 125, Œuvres philosophiques complètes, Ed. Gallimard, 1967.
- ONDOUA, Pius**, *Existence et valeurs II. L'irrationnelle rationalité*, Yaoundé, L'Harmattan, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Existence et valeurs III. Avenirs pluriels*, Yaoundé, L'Harmattan, 2009.
- PAISSAC, Hyacinthe**, *Le Dieu de Sartre*, Éditions B. Arthaud, 1950.
- Pape Benoît XVI**, *Deus caritas est*, Librairie Vaticane, Rome, 2006.
- PAREYSON, L.**, *Ontologia della liberta. II male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995.
- PASCAL, Blaise**, *Pensées*, (183) (253). (Ed. L. Lafuma), Point-Seuil, n° 94, Paris, 1962.
- Petit Larousse en couleurs*, Paris, Librairie Larousse, 1980.
- PERLER, Dominik**, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, coll. « Conférences Pierre Abélard », 2003.
- PHILONENKO, A.**, *La Philosophie du malheur, I*, Paris, Vrin, 1998.
- PITRAT, J.**, « L'intelligence de la machine et l'intelligence de l'homme », in *L'intelligence*, J. Lautrey et J.-F. Richard (dir.), Éd. Hermes Science, Paris, 2005.
- RAHNER, Karl**, Œuvres, tome 4 : *L'auditeur de la parole. Écrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie*, texte établi sous la direction d'Olivier Riaudel et Yves Trocheres, édition critique autorisée avec une préface de Jean Greisch, Éditions du Cerf, Paris, 2013.
- RICŒUR, Paul**, *La Métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Lectures, la contrée des philosophies*, Paris, Ed. du Seuil, 1992.

- RODIS-LEWIS, Geneviève**, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2013.
- RUSS, Jacqueline**, *Philosophie les auteurs les œuvres*, France, Bordas, 1996.
- SARTRE, Jean-Paul**, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- \_\_\_\_\_, *L'existentialisme est un humanisme*, Ed. NAGEL, Paris, 1946.
- SHAKESPEARE**, *Hamlet*, Acte III, Scène I, V. 78-80, traduction par Yves Bonnefoy, 1962.
- SONNET, Jean-Pierre**, *La Parole consacrée, théorie des actes de langage, linguistique de l'énonciation et parole de la foi*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1984.
- SOPHOCLE**, *Antigone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, les Belles Lettres, 1955.
- SPIR, A.**, *Pensée et réalité*, traduction par A. PENJON, Paris, Alcan, 1896 ; *Nouvelles esquisses de la philosophie critique*, Paris, Alcan, 1899, *Esquisses de la philosophie critique*, Paris, Alcan, 1930.
- STENGERS, I.**, *La volonté de faire science*, 2<sup>ème</sup> éd., Les Empêcheurs de la pensée en rond, Paris, 1992.
- TEMPELS, Placide Frans**, *La Philosophie Bantoue de l'être*, Paris, Présence Africaine, 1945.
- THOMAS, Louis-Vincent**, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique Noire*, Paris, Payot, 1982.
- THOMAS, D'Aquin**, *Quaestiones disputatae*, tome 3, *De Veritate*, q. XXII, a.2, ad 1m., commissio Leonina, 2006.
- TINE, Antoine**, *La Parole paradoxale : Dire Dieu*, Dakar, Centre St. Augustin, N°5, 1998-1999.
- TRACY, David**, *L'herméneutique de la désignation de Dieu*, in *Interpréter. Hommage amical à Claude Greffé*, Paris, Cerf, 1992.
- TROISFONTAINES, Roger**, *Existentialisme et pensée chrétienne*, Paris/Louvain, 2<sup>ème</sup> édition, Vrin/Nauxelaerts, 1948.
- VERGELY, B.**, « La paix avec l'autre. Philosophie de la religion », in *Études*, n° 6 (3706) Juin 1989.
- VERNEAUX, Roger**, *Leçons sur l'existentialisme et formes principales*, Paris, Pierre Téqui, s.d.
- \_\_\_\_\_, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1960.
- VETÖ, Miklos**, *Structure de l'espérance, Dieu vivant*, 1951.
- WAJTYLA, Karol**, *Personne et acte*, traduit par Gwendoline JARCZYKI, Ed. Centurion, Paris, 1983.
- WEBER, Alfred et HUISMAN, Denis**, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, P.U.F., 1968.
- WEIL, Éric**, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1971.
- WOODROW, A.**, *Les nouvelles sectes*, Seuil, Paris, 1997.

#### 4. DICTIONNAIRES

- BARAQUIN, N. et J. LAFFITE, J.**, *Dictionnaire de Philosophie*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Armand Colin/HER, 2002.
- Collectif d'auteurs**, *Petit Larousse en couleurs*, Paris, Librairie Larousse, 1980.
- Collectif d'auteurs**, *Dictionnaire Larousse Maxipoche*, Paris, 2009.
- EMOUT, A., et MEILLET, A.**, *Dictionnaire étymologique de la langue Latine. Histoire des mots*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Klincksieck, 1959.
- FOULQUE, Paul**, *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris, 1962.

**LALANDE, André**, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F. /  
Quadrige, 1926 (Novembre 2010) 3<sup>e</sup> édition.  
\_\_\_\_\_, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2006.

## 5. WEBOGRAPHIE

- [https://www.persee.fr/doc/thlou\\_0080-2654\\_1999\\_num\\_30\\_4\\_3034](https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1999_num_30_4_3034), consulté le 29/03/2018 à 10 h 46.
- [https://www.perse.fr/doc/thlou\\_0080\\_2654\\_1999\\_num\\_30\\_43043](https://www.perse.fr/doc/thlou_0080_2654_1999_num_30_43043), consulté le 12/09/2019. 15h13.
- <https://www.universalis.fr/encyclopedie/fideisme/ce>, consulté le 23 novembre 2020.
- <http://doi.org/10.5169/seals-380344>, consulté le 25 avril 2021 à 09h28.
- <https://www.jstor.org/stable/41084324>, consulté le 30 juillet 2021 à 12h21.
- <https://id.erudit.org/iderudit/203112ar>, consulté le 10 septembre 2021 à 10 h28.

## GLOSSAIRE

**Ambiance concrète** : par le sentir, notre être au monde adhère à une ambiance dans laquelle il participe immédiatement.

**Amphibologie** : proposition qui présente un double sens.

**Avoir-implication** : attribution à son corps des propriétés en termes de puissance ou d'efficacité détenue et maîtrisée. Caractéristique universelle à l'avoir.

**Avoir-possession** : possession d'un objet. La chose possédée est reliée à un possesseur situé plus haut.

**Besoin métaphysique / appétit métaphysique** : disposition permanente à rechercher le principe et le fondement de toutes choses.

**Coesse** : coexistence, être avec.

**Communauté première** : celle qui est constituée de la relation avec soi, avec les autres et avec le monde.

**Communauté seconde** : celle qui englobe le moi avec Dieu dans une participation créatrice et la foi concrète.

**Communion ontologique** : au-delà de l'objectivité qui sépare, l'existence se maintient dans l'immédiation. La valeur de la sensation et des expériences métaphysiques est reconnue. Donc l'être est incommensurable avec l'avoir. La trilogie relationnelle se fait du moi avec son corps, puis avec le monde et des autres êtres pour s'ouvrir au Toi absolu.

**Concepts synidésiques** : dans la réflexion philosophique

**Connaissance apophatique** : une approche de la connaissance de Dieu par ce qu'il n'est pas. Elle se développe dans le cadre de la théologie négative.

**Connaissance ontique** : connaissance relative à ce qui est, qui existe, de l'être en-soi, à l'étant, au monde, à Dieu.

**Connaissance thétique** : connaissance qui pose quelque chose en tant qu'existant

**Conscience phénoménologique théorétique** : miroir de soi-même et des expériences pour dégager les structures propres et fondamentales.

**Créationnisme** : mystère de paternité, « je suis voulu pour ».

**Dasein** : être-là.

**Doute méthodique** : opération fondamentale de la méthode philosophique de Descartes. Elle consiste à remettre tout en question pour accepter que ce qui est indubitable.



**Empirisme** : philosophie de l'immédiat, inverse d'un principe d'intelligibilité.

**Esse** : l'être irréprésentable et inépuisable concret, permanent qui dure. Ce qui ne se laisse pas dissoudre par la dialectique de l'expérience, ce qui résiste à une analyse exhaustive portant sur les données de l'expérience.

**Exigence de l'être / exigence ontologique** : aspiration à un plus être qui se révèle intrinsèquement inscrite en l'homme ouverte à la transcendance.

**Existentiels, existentialistes** : c'est pour spécifier les philosophes chrétiens qui traitent de la question de Dieu.

**Exister** : être entièrement à soi.

**Fidélité** : centre de tout développement métaphysique, elle se réfère à la fidélité créatrice. Elle est liée à la connaissance d'une permanence ontologique qui dure et implique l'histoire. Ainsi, il existe la fidélité envers soi-même, envers autrui et envers Dieu. Elle renvoie au Toi absolu parce qu'il nous situe dans l'axe d'un acte de foi.

**Foi** : elle est l'invérifiable absolu. Elle participe de l'immédiation, de l'infailibilité de la sensation.

**Grâce** : les conditions de l'acte de foi exigent la présence de l'absolu divin. Dans une correspondance à Mauriac qui lui demande : *Mais enfin, Monsieur Marcel, pourquoi n'êtes-vous pas des nôtres?* Il voit l'appel de la grâce et accepte de rencontrer Dieu. Il demande et reçoit le baptême.

**Hyperphénoménologie** : dans le sillage de la philosophie critique et réflexive, Marcel se rapproche de Heidegger avec une réflexion herméneutique comme auto-compréhension existentielle du Dasein d'une part, et d'autre part de Husserl pour qui la description phénoménologique « se meut intégralement dans des actes de la réflexion.

**Immédiat non-médiatisable** : immédiat inobjectivable.

**Immédiation** : situation fondamentale de l'homme et l'attitude qu'elle appelle par rapport à l'existence. Cet immédiat restauré entrevoit une immédiation analogue sur le plan spirituel : rencontre de l'autre à Dieu.

**Incarnation / être incarné** : phénomène originel, primitif, qui résiste à l'analyse et dont l'explication est sans fondement. Parce qu'elle est à la source de toute explication. *Je suis mon corps* exclut toute relation objective entre mon corps et moi. Ma situation d'être incarné est inintelligible dès que je substitue ce terme à une relation entre des concepts dissociés. Par exemple, dans l'être incarné, apparaît comme corps, comme ce corps-ci, sans pouvoir s'identifier à lui et sans pouvoir non plus s'en distinguer.

**Indisponibilité / aliénation** : le fait de se sentir indispensable, être préoccupé de soi afin de donner prise à son outrecuidance. L'autre nom est l'aliénation.

**Indubitabilité /indubitable existentiel** : il ne s'agit pas d'un demonstrandum, mais d'une assurance massive, globale et identique à la réalité sur laquelle il porte : l'existence.

**Instantanéisme** : courant philosophique qui privilégie l'instant, le moment.

**Introspection** : méthode psychologique qui soumet le sujet à des expériences afin que celui-ci décrive son état d'esprit pendant ces épreuves. Un retour vers son propre passé.

**Introversion** : mouvement libre de la personne vers l'autre, l'intersubjectivité de la conversion.

**Intuition eidétique** : intuition des idées, des formes ou des essences.

**Invérifiable absolu** : la foi, développant la relation de la liberté humaine et la liberté divine, devient un invérifiable absolu. Au-dessus de l'exigence de vérification.

**L'en-soi** : ce qu'est une chose dans sa nature propre et véritable : essence.

**L'existence-deuxième-manière** : existence mystifiée où la participation de fait est propre aux êtres finis. Elle dégage une relation continue de l'être fini avec l'Être infini.

**L'existence-première-manière** : existence objectivée

**L'existentialisme** : philosophie de la réalité existentielle.

**L'idéalisme** : la tendance philosophique qui ramène toute l'existence à la pensée. Son farouche précurseur fut Hegel avec son esprit absolu.

**La conscience** : l'intuition que l'esprit a de ses états et de ses actes. L'objet de la conscience coïncide avec le vécu de la conscience. Elle est conscience de quelque chose.

**La réduction** : méthode phénoménologique qui réduit la connaissance à la seule conscience. Par exemple, la totalité du monde devient le corrélat de la conscience.

**La sensation** : une participation immédiate de ce que nous appelons le sujet à une ambiance totale.

**Le cogito cartésien** : il vient du « cogito, ergo sum ». Évidence fondamentale : l'existence du sujet pensant.

**Le poids ontologique** : le poids d'être quant à l'être.

**Le pour-soi** : le sujet conscient : l'existence.

**Le principe d'identité** : la forme générale d'une appréhension intentionnelle d'une existence particulière.

**Le psychologisme** : elle étudie les faits relatifs et contingents.

**Liberté** : au-delà de la liberté de choix, il y a la véritable liberté. En effet, c'est une possibilité de nous ouvrir à la vérité, d'accueillir ce qui nous est proposé, de consentir à l'être et à nous engager à devenir ce que nous sommes.

**Métacritique** : la critique de la critique, autodestruction de la raison, La rupture avec l'orthodoxie dans la perspective philosophique.

**Métaproblématique** : au-delà du problématique compris comme ce qui se trouve devant moi. Il épouse le développement du concept de mystère.

**Méta-problématique** : la réflexion philosophique se place non plus en face du donné mais face à du donnant, en l'occurrence la mystérieuse présence de l'être à laquelle je me découvre participer.

**Métaxologie** : l'ontologie dégage la dimension métaphysique de la phénoménologie concrète. C'est la méta-phénoménologie c'est-à-dire la phénoménologie consciente de ses limites au niveau de l'intuition, pour affirmer un au-delà. La parole de Dieu dépasse l'expérience et la pensée.

**Modalité théorétique** : modalité de la conscience intentionnelle, l'essence des phénomènes.

**Monisme** : courant philosophique qui vise à réduire l'ensemble des choses à l'unité. Idéalisme anglais d'origine hégélienne du concept de l'univers. Son défenseur est Bradley.

**Moniste idéaliste** : c'est une notion philosophique Métaphysique selon laquelle tout ce qui existe - l'univers, le cosmos, le monde - est principalement Un, sans second, et par conséquent, il est constitué d'une seule substance (réalité principale qui n'a besoin que d'elle-même pour exister). Le monisme s'oppose à l'ensemble des philosophies dualistes, qui séparent le monde matériel et le monde spirituel (l'au-delà).

**Mystère ontologique / exigence métaphysique** : l'homme est ainsi travaillé par l'exigence ontologique comme poussée absurde. Baignant dans un monde où tout se ramène autour de lui-même comme simple faisceau de fonctions, l'homme est face à l'exigence d'être parce que d'une part la personnalité se fractionne ; et d'autre part, *le tout naturel triomphe*.

**Mystère** : quelque chose en quoi je suis moi-même engagé, et qui n'est par conséquent signification et valeur. Ou encore, c'est le problème qui empiète sur ses propres données, parties corrélatives du mystère : négation de la distinction de l'en soi et du devant moi, de l'objet et du sujet. En définitive, le mystère est métacritique et métaproblématique.

**Nexus** : ce qui unit le moi à son univers, manière d'être ou de sentir. Être incarné (relation d'un type de celles que j'entretiens avec mon corps).

**Objectivité / objectivation** : le fait de traiter l'autre comme objet, le considérer comme un outil. Il y a une double identification de l'être : notre être s'assimile à ce que nous en

connaissions et nous ne voyons en cet être qu'une somme de qualités ou de fonctions sur lesquelles nous pouvons exercer des techniques multiples.

**Ontologisme de cognition** : tendance vers l'ontologie c'est-à-dire recherche des caractères et de la nature de l'être en soi.

**Panchristisme** : affirmation de la transcendance sous l'angle de l'analogie de l'être et de la grâce. Il assume la dimension méta-problématique ou hyper-phénoménologique de l'ontologie issue de la métaphysique de la phénoménologie concrète.

**Participation créatrice** : relation de la liberté humaine à la liberté divine au cœur du mystère central de la religion chrétienne. Contrairement au platonisme qui l'assimile à la communication d'une même nature à différents individus, il s'agit du rapport spirituel de deux libertés qui s'acceptent l'une l'autre dans le respect de chaque personnalité.

**Participation immédiate/créatrice** : En refusant d'accorder à la sensation le double sens de message ou de communication entre deux postes distincts, elle devient le phénomène originel puisqu'il est l'immédiat médiatisant toute notre connaissance. Il s'agit de communier à la réalité en devenant la chose sentie elle-même et y participer immédiatement. Cette conception de l'immédiation exclut tout rapprochement en termes d'objets. Nous sommes au cœur de la fonction médiatrice de la sensation.

**Penser à l'être** : entre l'être et moi existent une intimité, une communauté où disparaissent l'espace et la mort.

**Penser l'être** : reconnaître une structure, et la traiter comme objet de pensée.

**Phénoménologie pure** : philosophie descriptive. P. 35.

**Phénoménologie** : méthode et système philosophique de Husserl. Par méthode, elle appréhende les essences à partir des faits empiriques ; par système, elle cherche à mettre en lumière le principe ultime de toute la réalité.

**Philosophie concrète** : approche concrète du mystère ontologique entre le moi existentiel et l'invérifiable absolu.

**Présence au monde** : double sens : la présence du moi au monde : le monde devient l'épaisseur ; la présence du monde au moi ; le moi devient l'ambiance créatrice. Elle est participation immédiate et créatrice.

**Principe d'identité moniste** :

**Principe d'identité** : la signification d'un concept doit demeurer identique ou univoque tout au long du discours.

**Principe d'immanence** : La connaissance constitue le monde qui est pour nous le monde.

Au-delà il n'y a rien : une chose qui serait au-delà de la connaissance serait par définition l'inaccessible, l'inconnaissable, c'est-à-dire qu'elle équivaldrait pour nous au néant. »

**Problème** : quelque chose que je rencontre, que je trouve tout entier devant moi, mais que je suis par là-même cerner et réduire. Il faut distinguer ici, l'en soi et du devant soi, le sujet de la connaissance et l'objet à connaître. C'est-à-dire le dédoublement quand l'objet à connaître est moi-même. D'où un lien étroit entre le problématique et la technique.

**Prospection** : Connaissance directe, pensée orientée vers le concret. Elle dépasse ses propres positions pour s'orienter vers la venir.

**Quête métaphysique** : faculté de questionnement en l'homme qui le pousse à prendre conscience de soi-même comme être parmi les êtres du monde.

**Réalité absolue** : l'Être divin : Dieu.

**Réalité concrète/existentielle** : l'expérience humaine concrète.

**Recueillement** : conversion religieuse plus radicale. L'acte par lequel le sujet de la réflexion se ressaisit lui-même à l'occasion dans toute son épaisseur charnelle, historique et personnelle.

**Réduction transcendantale** : c'est la pensée où je fonde la science

**Réduction** : intuition d'essence où il y a adéquation entre la signification et l'expression.

**Réflexion première** : l'acte par lequel la réflexion se définit comme telle. Ici, la conscience se pense comme empirique. L'acte par lequel l'expérience tout entière devient objet de pensée. Il s'agit du cogito : connaissance objective, c'est-à-dire la pensée pensante.

**Réflexion seconde** : elle s'exerce sur une réflexion initiale. Dans son développement, nous apercevons la trace d'une épistémologie personaliste de G.M. Elle est la pensée pensée, c'est-à-dire une réflexion à la deuxième puissance qui s'appuie sur une expérience de présence débordant toute idée, toute représentation possible, l'objet et le problématique. G.M. postule d'abord le concept d'intuition qu'il trouve éclairante, mais pas totalement. Ainsi, il utilise le concept de *recueillement dans la mesure où il est capable de se penser lui-même*.

**Relation dyadique** : la foi ou l'amour sont des formes de relation dyadiques que dénature l'introduction du tiers ou un observateur étranger.

**Relation triadique** : relation entre la pensée en général et son objet tout en incluant l'arbitrage d'un tiers.

**Révélation philosophique** : ou révélation ontologique, est l'ensemble des connaissances humaines issues de la raison critique.

**Révélation théologique** : elle est l'ensemble des vérités de foi.

**Science eidétique** : science qui dit les choses telles qu'elles sont.

**Science théorétique ou science intuitive** : la phénoménologie est une science théorétique.

Elle est une science intuitive qui tente de saisir les essences contenues dans la raison comme les objets de la perception sensible.

**Sensation** : manière d'être au monde à la fois indubitable et insuffisante. Par elle, le monde se révèle à moi ; et elle est limitée dans l'espace et dans le temps. Reprise par Merleau-Ponty, cette thèse, dans *La Phénoménologie de la perception*, considère la sensation comme communion.

**Sentir** : être affecté d'une certaine manière.

**Synéidétique** : comme ontologie de Marcel se transforme facilement en théologie naturelle, le processus de réveil englobe la totalité de l'être. C'est l'acte par lequel un ensemble est maintenu sous le regard de l'esprit.

**Toi absolu / Recours absolu** : nous sommes en présence de la relation dyadique où il y a participation à un infini. Dieu est ce Toi absolu vers lequel seul l'humain s'élève par la prière. Dieu est le recours absolu saisi seulement par la foi.

**INDEX ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS****A**

ADJOBI, 77, 86, 228  
ANTABY, 65, 66, 354  
ATAL SA ANGANG, 352  
ATEBA EYENE, 162  
AUGUSTIN, 59, 60, 80, 95, 150, 169, 201, 205, 229, 247, 326, 351  
AVONYO, 295

**B**

BAGOT, 48, 52, 53, 57, 109, 129, 216  
BARAQUIN, 350  
BEAUFRET., 278  
BELANGER, 186  
BENEFIELD, 74, 131, 255  
BERDIAEFF, 4, 61, 266, 270, 297, 298, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 321, 322, 380  
BIAJILA IFUMBA, 10, 85  
BRUAIRE, 3, 338  
BRUNSCHVICG, 17, 43, 61, 111, 151, 169, 170, 174, 200, 247, 311, 378  
BUBER, 69, 93, 137, 195, 204, 317

**C**

CHALLONER, 347  
CHESTOV, 4, 266, 270, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 321, 380  
CLEMENT, 298  
COLIN, 7, 97, 129, 150, 221, 232, 238, 250, 251, 252, 253  
COUJOU, 343

**D**

DASTUR, 339  
DE CORTE, 11  
DE ROSNY, 352  
DELHOMME, 71, 180, 181  
DERRIDA, 291, 293  
DESCARTES, 16, 18, 19, 20, 45, 55, 61, 275, 278, 303, 310, 326  
DIBI, 316  
DUCLOS, 6, 53  
DWORKIN, 337

**E**

EBOUSSI BOULAGA, 162  
ELIADE, 99  
EMOUT, 335

**F**

FARGES, 87  
FLORIDA, 337  
FONDANE, 299  
FONTAINE-DE VISSCHER, 292  
FTCK, 327

**G**

GALLAGHER, 315  
GILSON, 6, 9, 68, 84, 117, 118, 225, 228, 230, 235, 237, 239  
GREFFE, 99  
GRENET, 55, 116  
GUSDORF, 62

**H**

HABACHI, 64, 65, 354  
HEBGA, 162, 181, 352  
HUSSERL, 17, 45, 48, 57, 87, 88, 89, 139, 221, 276, 298, 378, 379, 394, 397

**J**

JACQUES, 328  
JAMES, 93  
JOLIVET, 59, 323

**K**

KANT, 3, 46, 48, 52, 60, 61, 107, 152, 174, 247, 281, 298, 304, 309, 312, 314, 326, 336, 338,  
339  
KOENIG, 347

**L**

LABURTHE TOLRA, 352  
LACROIX, 10, 85  
LADRIERE, 98, 107, 343, 344, 348  
LAGARDE, 4  
LALANDE, 4, 121  
LANLADE, 3  
LE ROY, 20  
LEVINAS, 173, 195, 200, 209, 338, 339



## M

MAKRIS, 125

MANSFIELD, 203, 328

MARCEL GABRIEL, iii, iv, v, vi, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 21, 22, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 266, 270, 271, 273, 274, 283, 285, 286, 287, 289, 290, 292, 294, 295, 297, 299, 300, 301, 302, 307, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 342, 343, 347, 353, 354, 378, 379, 380, 381, 394, 399

MARION, 98

MARITAIN, 70, 95, 201

MATTEI, 335

MAZALIAK, 301

MERLEAU-PONTY, 48, 58, 59, 106, 150, 156, 283

MEYER,, 340

MICHEL, 10

MORIN, 347

MOUNIER, 201, 296

MUDIMBE, 97

MÛNSTER, 328

## N

NGIMBI NSEKA, 10

NIETZSCHE, 4, 14, 55, 63, 71, 72, 73, 74, 75, 100, 137, 139, 232, 271, 272, 273, 283, 295, 298, 299, 307, 308, 309, 320, 348, 379

## O

ONDOUA, 54

## P

PAISSAC, 295

Pape BENOÎT XVI, 320

PARAIN-VIAL, 56, 69, 150

PAREYSON, 107

PASCAL, 93, 150, 230, 302, 336, 349, 350  
PHILONENKO, 301  
PITRAT, 347  
PRINI, 7, 56, 96, 318

## R

RICOEUR, 71, 88, 99, 315, 334, 337  
RUSS, 345, 346

## S

SARTRE, vi, 58, 62, 73, 74, 75, 122, 229, 261, 270, 271, 277, 283, 284, 285, 286, 288, 290,  
291, 293, 294, 295, 296, 297, 315, 317, 320, 321, 328, 340, 350, 351, 380, 381  
SKAKESPEARE, 339  
SONNET, 98, 107  
SOPHOCLE, 337  
SPIR, 49  
STENGERS, 300, 301  
SWEENEY, 83

## T

TEMPELS, 352  
THIBON, 216  
THOMAS, 59, 70, 95, 97, 169, 201, 247, 315, 352  
TINE, 97, 98  
TRACY, 99  
TROISFONTAINES, 9, 10, 57, 64, 95, 145, 153, 207, 216, 245, 255, 271, 328

## V

VALLIN, 107  
VERNEAUX, 83  
VETÖ, 7, 136, 137, 175, 177, 259, 261, 318, 319

## W

WAHL, 96, 97, 129, 166  
WAJTYLA, 351  
WEBER, 44  
WEIL, 339  
WIDMER, 10, 168, 205, 214, 254, 280, 327

## INDEX ALPHABÉTIQUE DES CONCEPTS CLÉS

### A

Aliénation, 53, 62, 68, 148, 158, 160, 163, 164, 191, 198, 207, 214, 226, 241, 282, 296, 331, 395  
 Ambiance concrète, 145, 155, 178, 190, 393  
 Appétit métaphysique, 4, 393  
 Avoir-implication, 159, 393  
 Avoir-possession, 159

### B

Besoin métaphysique, 3, 393

### C

Coesse, 46, 114, 116, 117, 118, 128, 138, 144, 181, 187, 188, 189, 218, 393  
 Communauté première, 101, 142, 145, 172, 173, 185, 393  
 Communauté seconde, 393  
 Communion ontologique, iii, 70, 76, 78, 79, 96, 100, 111, 117, 124, 138, 140, 143, 144, 145, 150, 164, 171, 178, 179, 180, 182, 185, 188, 189, 209, 210, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 224, 241, 252, 255, 257, 262, 263, 324, 327, 329, 379, 380, 393  
 Concepts synidésiques, 393  
 Connaissance ontique, 393  
 Connaissance thétique, 393  
 Conscience phénoménologique théorétique, 393  
 Créationnisme, 393  
 Créatrice, iii, 17, 21, 70, 101, 105, 110, 115, 118, 123, 127, 142, 144, 145, 151, 156, 166, 173, 175, 176, 178, 179, 181, 183, 185, 187, 188, 189, 190, 192, 196, 206, 211, 212, 213, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 225, 231, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 245, 250, 257, 261, 263, 292, 320, 323, 329, 332, 380, 393, 394, 397

### D

Dasein, 88, 275, 276, 277, 279, 280, 289, 291, 313, 316, 320, 321, 381, 393, 394  
 Doute méthodique, 393

### E

Empirisme, 15, 46, 47, 48, 52, 54, 87, 137, 210, 310, 394  
 En-soi, 284  
 Esse, 114, 116, 117, 118, 128, 138, 144, 164, 186, 189, 218, 235, 275  
 Être incarné, 150, 394

Exigence, iii, 5, 6, 43, 51, 60, 61, 66, 81, 86, 88, 89, 90, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 111, 117, 119, 122, 136, 138, 139, 142, 152, 169, 171, 176, 188, 192, 193, 200, 205, 214, 218, 221, 231, 239, 246, 250, 251, 259, 282, 315, 320, 326, 327, 332, 333, 379, 394, 395, 396  
 Exigence de l'être, 394  
 Exigence métaphysique, 396  
 Exigence ontologique, 81, 192, 332, 394  
 Existentialistes, iii, 266, 271, 295, 320, 321, 323, 381, 394  
 Existentielle, iii, v, 4, 7, 11, 17, 46, 57, 58, 63, 66, 70, 83, 84, 85, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 99, 100, 103, 104, 106, 107, 108, 132, 135, 136, 139, 144, 145, 146, 147, 151, 155, 160, 162, 167, 173, 178, 182, 193, 204, 217, 221, 222, 224, 225, 241, 245, 257, 261, 263, 266, 270, 273, 278, 284, 287, 289, 297, 298, 306, 307, 311, 312, 313, 314, 315, 319, 320, 321, 322, 323, 326, 331, 332, 343, 347, 349, 379, 380, 381, 395, 398  
 Existentiels, 61, 266, 270, 271, 297, 394  
 Exister, 7, 8, 11, 22, 59, 103, 116, 125, 136, 148, 149, 156, 166, 172, 177, 283, 286, 288, 294, 296, 313, 314, 322, 340, 341, 394, 396

## F

Fidélité, iii, 45, 69, 77, 93, 101, 105, 110, 111, 118, 119, 123, 128, 135, 138, 142, 166, 179, 180, 189, 190, 196, 204, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 244, 245, 250, 254, 258, 261, 263, 316, 323, 327, 329, 342, 349, 380, 394  
 Foi, iii, 4, 9, 10, 14, 21, 22, 46, 48, 61, 65, 66, 68, 71, 76, 78, 80, 84, 85, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 144, 145, 152, 171, 180, 185, 188, 189, 191, 193, 194, 205, 209, 211, 213, 215, 218, 219, 220, 225, 228, 231, 232, 235, 236, 238, 239, 240, 243, 244, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 258, 259, 263, 266, 267, 268, 271, 281, 285, 286, 287, 298, 301, 302, 303, 307, 308, 309, 310, 316, 318, 322, 330, 331, 332, 333, 339, 343, 344, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 379, 380, 381, 382, 393, 394, 395, 398, 399

## G

Grâce, ii, iii, 5, 45, 56, 69, 76, 91, 92, 93, 94, 95, 101, 102, 104, 106, 107, 110, 111, 118, 120, 128, 130, 133, 134, 136, 138, 139, 142, 146, 152, 171, 172, 173, 182, 183, 188, 194, 206, 215, 216, 218, 219, 228, 229, 236, 238, 240, 244, 256, 258, 260, 286, 302, 319, 334, 353, 379, 382, 394, 397

## H

Hyperphénoménologie, 86, 87, 92, 100, 139, 205, 255, 379, 394

## I

Immédiat non-médiatisable, 173, 394  
 Immédiation, 394  
 Implications concrètes, 66

Incarnation, iii, iv, 63, 64, 65, 66, 68, 75, 82, 100, 102, 104, 105, 106, 110, 123, 138, 139, 145, 147, 148, 150, 151, 153, 160, 169, 171, 172, 173, 178, 188, 189, 196, 246, 263, 326, 379, 394

Indisponibilité, 110, 145, 157, 158, 161, 168, 195, 199, 207, 208, 217, 219, 246, 259, 329, 353, 395

Indubitabilité, 90, 395

Indubitable existentiel, 45, 395

Instantanéisme, 233, 234, 395

Introspection, 395

Introversion, 69, 79, 395

Intuition eidétique, 395

Invérifiable absolu, 10, 14, 15, 66, 83, 97, 129, 130, 378, 379, 395

## L

L'en-soi, 395

L'existence-deuxième-manière, 395

L'existence-première-manière, 395

L'existentialisme, 10, 85, 280, 283, 293, 295, 297, 321, 351, 395

L'idéalisme, 10, 11, 15, 16, 17, 20, 44, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 57, 59, 60, 61, 63, 66, 67, 68, 86, 92, 95, 111, 124, 139, 145, 146, 155, 160, 169, 170, 182, 200, 210, 218, 292, 293, 298, 304, 312, 318, 322, 379, 395

La conscience, 77, 395

La réduction, 395

La sensation, 154, 395

Le cogito cartésien, 395

Le poids ontologique, 192, 193, 332, 395

Le pour-soi, 395

Le psychologisme, 395

Liberté, iii, 4, 5, 16, 22, 43, 44, 52, 58, 59, 60, 61, 65, 66, 69, 70, 72, 84, 93, 94, 95, 97, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 129, 130, 131, 136, 138, 139, 142, 152, 158, 171, 174, 175, 176, 177, 183, 185, 186, 188, 189, 195, 216, 217, 218, 222, 223, 224, 225, 226, 235, 237, 238, 247, 249, 251, 255, 267, 270, 272, 276, 277, 278, 284, 285, 286, 287, 288, 294, 295, 296, 297, 298, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 314, 316, 317, 320, 321, 323, 324, 326, 327, 328, 335, 336, 340, 341, 342, 343, 350, 351, 352, 354, 379, 381, 382, 395, 396, 397

## M

Metacritique, 396

Métaphysique, 2, 3, 43, 53, 64, 88, 115, 191, 192, 196, 274, 293, 331, 393

Métaproblématique, 68, 75, 77, 81, 82, 87, 91, 110, 187, 396

Méta-problématique, 50, 51, 78, 82, 90, 121, 214, 397, 396

Metaxologie, 353, 382, 396

Modalité théorétique, 396

Monisme, 16, 48, 49, 54, 133, 315, 396

Moniste idéaliste, 396

Mystère, iii, v, 3, 6, 10, 45, 46, 50, 51, 53, 54, 55, 57, 59, 62, 63, 65, 66, 70, 71, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 138, 139, 142, 143, 145, 147, 148, 151, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 171, 172, 173, 174, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 194, 198, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 214, 216, 218, 220, 223, 224, 225, 227, 228, 230, 234, 235, 242, 243, 244, 245, 249, 251, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 266, 267, 268, 274, 277, 291, 301, 302, 310, 313, 314, 317, 322, 323, 326, 334, 329, 339, 340, 348, 353, 379, 381, 393, 396, 397

Mystère ontologique, 51, 81, 185, 396

## N

Nexus, 145, 151, 155, 172, 195, 201, 396

## O

Objectivation, iii, iv, 6, 7, 9, 14, 22, 44, 62, 64, 70, 79, 83, 86, 90, 93, 110, 114, 126, 129, 135, 139, 144, 145, 147, 148, 151, 156, 160, 165, 166, 171, 172, 183, 187, 237, 250, 270, 271, 312, 313, 314, 317, 323, 379, 396

Objectivité, iii, v, 6, 7, 10, 11, 21, 22, 49, 53, 57, 63, 66, 70, 75, 83, 92, 100, 108, 113, 129, 131, 136, 137, 138, 139, 145, 146, 147, 150, 157, 160, 171, 184, 189, 205, 207, 274, 276, 288, 297, 300, 304, 305, 308, 313, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 378, 393, 396

Ontologisme, 57, 61

Ontologisme de cognition, 397

## P

Panchristisme, 353, 382, 397

Pape Benoît XVI, 320

Participation créatrice, 144, 397

Participation immédiate, 55, 64, 145, 146, 154, 155, 156, 166, 173, 395, 397

Penser à l'être, 397

Phénoménologie, 156, 159, 250, 397, 399

Phénoménologie pure, 397

Philosophie concrète, 397

Présence au monde, 173, 397

Principe d'identité, 397

Principe d'identité moniste, 397

Principe d'immanence, 398

Problème, iii, 3, 6, 8, 44, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 68, 71, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 88, 93, 103, 105, 122, 139, 145, 149, 158, 159, 163, 164, 168, 173, 192, 197, 198, 224, 225, 243, 271, 276, 283, 311, 313, 315, 331, 379, 396, 398

Prospection, 11, 398

**Q**

Quête métaphysique, 2, 398

**R**

Réalité absolue, 398

Réalité concrète, 398

Recueillement, 398

Réduction, 398

Réduction transcendantale, 398

Réflexion première, 398

Réflexion seconde, 398

Relation dyadique, iii, 93, 102, 105, 112, 128, 138, 142, 152, 181, 184, 189, 194, 204, 217, 219, 220, 263, 286, 317, 319, 320, 321, 328, 353, 354, 380, 381, 382, 398, 399

Relation triadique, 398

Révélation philosophique, 398

Révélation théologique, 399

**S**

Science eidétique, 399

Science théorétique ou science intuitive, 399

Sensation, 151, 399

Sentir, 54, 399

Synéidétique, 399

**T**

Toi absolu, iii, 6, 12, 14, 46, 71, 82, 83, 85, 86, 94, 101, 102, 105, 111, 113, 114, 123, 128, 135, 137, 138, 139, 142, 150, 152, 163, 167, 175, 180, 189, 190, 203, 205, 210, 218, 219, 220, 224, 225, 228, 230, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 248, 250, 251, 252, 253, 255, 257, 258, 259, 262, 263, 270, 274, 285, 294, 302, 318, 320, 321, 324, 326, 327, 343, 379, 380, 393, 394, 399

## TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE.....	i
REMERCIEMENTS .....	ii
RÉSUMÉ.....	iii
ABSTRACT .....	iv
Avant-propos .....	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : LES LIMITES DE L'ÉPISTÉMOLOGIE RATIONALISTE FACE À L'INVÉRIFIABLE ABSOLU.....	13
INTRODUCTION PARTIELLE .....	14
CHAPITRE 1 : L'ÉPISTÉMOLOGIE RATIONALISTE ET OBJECTIVISTE.....	15
1.1. LES CARACTÉRISTIQUES DE L'ÉPISTÉMOLOGIE OBJECTIVISTE ET RATIONALISTE .....	16
1.1.1. L'observation des phénomènes est extérieure.....	18
1.1.2. L'idéalisme en question.....	20
1.2. LA PHÉNOMÉNOLOGIE COMME VARIANTE OBJECTIVISTE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE RATIONALISTE.....	23
1.2.1. Husserl et le doute cartésien.....	24
1.2.2. Husserl et l'intentionnalité de Brentano.....	26
1.2.3. La phénoménologie husserlienne .....	28
1.2.3.1. Les concepts préparatoires : attitude et époque.....	30
1.2.3.2. Les trois réductions : phénoménologiques, eidétique et transcendantale.....	33
1.2.3.2.1. Réduction phénoménologique .....	33
1.2.3.2.2. Réduction eidétique.....	36
1.2.3.2.3. Réduction transcendantale.....	37
1.2.4. La phénoménologie heideggerienne.....	39
1.2.4.1. La méthode phénoménologique de Heidegger.....	39
1.2.4.2. L'analytique du Dasein avec la réduction phénoménologique .....	41
1.3. LES PROBLÈMES DE L'ÉPISTÉMOLOGIE RATIONALISTE ET OBJECTIVISTE.....	43
1.3.1. L'échec de l'épistémologie rationaliste et l'exigence de son dépassement .....	52
1.3.2. Le nouvel ordre d'intelligibilité .....	54
CHAPITRE 2 : GABRIEL MARCEL ET LA THÈSE DE L'EXISTENCE DE L'INVÉRIFIABLE ABSOLU.....	58
2.1. DIEU : L'INVÉRIFIABLE ABSOLU CHEZ GABRIEL MARCEL .....	58



2.1.1. De la question de l'existence de Dieu .....	62
2.1.2. Incarnation et transcendance .....	63
2.2. LA CRITIQUE MARCELLIENNE DE L'IRRÉLIGION ET DU NIETZSCHÉISME ...	67
2.2.1. Marcel et l'irréligion .....	67
2.2.2. Marcel et le problème de la mort de Dieu .....	71
2.3. L'APPROCHE MARCELLIENNE DANS LA DISTINCTION ENTRE RÉFLEXION PRIMAIRE ET RÉFLEXION SECONDAIRE, ENTRE PROBLÈME ET MYSTÈRE.....	75
2.3.1. De la Réflexion primaire à la Réflexion seconde.....	76
2.3.1.1. La Réflexion primaire .....	79
2.3.1.2. La Réflexion seconde .....	79
2.3.2. Du problème au mystère .....	80
2.3.2.1. Problème.....	80
2.3.2.2. Mystère.....	81
2.4. THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE CHEZ GABRIEL MARCEL .....	84
2.4.1. Marcel et l'exigence ontologique .....	86
2.4.2. Hyperphénoménologie .....	87
2.4.2.1. Le recueillement .....	88
2.4.2.2. La présence.....	92
2.4.3. L'existence de l'invérifiable absolu .....	96
CHAPITRE 3 : LA PROBLÉMATIQUE DE L'INVÉRIFIABLE ABSOLU DANS L'ONTOLOGIE CONCRÈTE GABRIEL MARCEL.....	101
3.1. LA NOUVEAUTÉ DE L'APPROCHE ONTOLOGIQUE DE L'INVÉRIFIABLE ABSOLU.....	102
3.1.1. S'ouvrir au « Toi Absolu ».....	103
3.1.2. Co-présence ontologique et transcendance .....	105
3.1.3. Double exigence métaphysico-religieuse : liberté et grâce .....	106
3.2. LA QUESTION DU RAPPORT AU « TOI ABSOLU » DANS L'ONTOLOGIE CONCRÈTE DE GABRIEL MARCEL .....	111
3.2.1. La prière comme réponse à toute inquiétude métaphysique .....	111
3.2.2. S'unir au « Toi Absolu » .....	114
3.2.2.1. « Esse » et « Coesse » .....	116
3.2.2.2. Mystère ontologique du recours absolu .....	121
3.2.3. Relation au « Toi Absolu » .....	123
3.3. LA FOI COMME VOIE D'ACCÈS À L'INVÉRIFIABLE ABSOLU .....	129
3.3.1. Foi inobjectivable .....	129
3.3.2. Foi en Dieu .....	135

CONCLUSION PARTIELLE.....	139
DEUXIÈME PARTIE : L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE L'EXISTENTIALISME PERSONNALISTE DE GABRIEL MARCEL .....	141
INTRODUCTION PARTIELLE .....	142
CHAPITRE 4 : L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE ET COMMUNION ONTOLOGIQUE CHEZ GABRIEL MARCEL.....	144
4.1. LA PLACE DE L'INDIVIDUALITÉ EXISTENTIELLE DANS L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE GABRIEL MARCEL .....	145
4.1.1. Incarnation : fait original et point central de mon expérience.....	147
4.1.2. Être et incarnation .....	150
4.1.3. Participation immédiate et créatrice .....	153
4.1.4. Présence au monde : ambiance concrète .....	155
4.2. LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÊTRE ET DE L'AVOIR DANS L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE GABRIEL MARCEL .....	157
4.2.1. Procès de Soi face à l'Avoir .....	157
4.2.2. Différentes formes d'avoir .....	161
4.2.2.1. Corps comme avoir-type .....	161
4.2.2.2. Avoir-possession .....	161
4.2.2.3. Avoir mental ou avoir spirituel .....	163
4.2.2.4. Passage de l'Avoir à l'Être.....	163
4.2.3. Être et Avoir .....	164
4.3. LA PHILOSOPHIE DE LA PERSONNE DANS L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE GABRIEL MARCEL .....	167
4.3.1. La personne humaine.....	167
4.3.2. Rapport du Moi à son corps et à son univers .....	171
4.3.3. La réalisation de la personne humaine .....	173
CHAPITRE 5 : LA QUESTION DE L'INTERSUBJECTIVITÉ DANS L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE GABRIEL MARCEL .....	180
5.1. L'INTERSUBJECTIVITÉ COMME COMMUNION .....	180
5.1.2. La communion de Je et du Tu .....	184
5.1.3. L'existence du Nous.....	187
5.2. LA PROBLÉMATIQUE DE LA PLÉNITUDE DE L'HUMAIN DANS L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE Gabriel MARCEL .....	190
5.2.1. La condition humaine.....	191
5.2.2. Les difficultés d'une philosophie de la personne .....	194
5.2.3. La dépersonnalisation dans l'amour de Dieu .....	198

5.2.4. Disponibilité et personnalisation .....	204
5.3. L'EXISTENTIALISME PERSONNALISTE : UNE ÉTAPE VERS LA PLÉNITUDE DE LA COMMUNION ONTOLOGIQUE AVEC L'INVÉRIFIABLE ABSOLU .....	209
5.3.1. Les approches existentielles du Transcendant dans la fidélité et l'espérance .....	211
5.3.2. La plénitude humaine dans la relation d'amour avec Dieu .....	215
5.3.3. La contemplation totale en Dieu .....	217
CHAPITRE 6 : LA PLACE DE L'ESPÉRANCE DANS L'ONTOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE GABRIEL MARCEL .....	221
6.1. LA TRAGÉDIE DU DÉSESPOIR .....	222
6.1.1. La tentation du désespoir.....	223
6.1.2. La condition humaine éprouvée .....	225
6.1.3. Le tragique devient la transcendance .....	226
6.1.4. La mort : socle de l'existence concrète, révélée par la transcendance .....	228
6.2. FIDÉLITÉ ET CRÉATION .....	231
6.2.1. La fidélité comme union à Soi .....	232
6.2.2. L'union aux autres.....	234
6.2.3. La communion à Dieu .....	238
6.3. ESPÉRANCE ET AMOUR .....	240
6.3.1. L'analyse de l'espérance .....	241
6.3.2. L'espérance comme recours absolu .....	243
6.3.3. L'espérance en Dieu.....	246
6.3.4. La nouvelle approche de Dieu.....	250
6.4. ONTOLOGIE MÉTAPHYSIQUE DE GABRIEL MARCEL ET ESCHATOLOGIQUE... 253	
6.4.1. La résurrection.....	255
6.4.2. La vie éternelle .....	256
6.4.3. Espérance et immortalité.....	259
CONCLUSION PARTIELLE.....	263
TROISIÈME PARTIE : LA PROBLÉMATIQUE DE L'INVÉRIFIABLE ABSOLU DANS DE L'IMMANENCE À LA TRANSCENDANCE .....	265
INTRODUCTION PARTIELLE .....	266
7.1. LA PARTICULARITÉ DE L'EXISTENTIALISME DE MARCEL.....	271
7.1.1. Le nihilisme.....	272
7.1.1.1. La vérité de l'Être.....	274
7.1.1.2. L'Être et le temps .....	277
7.1.2. L'athéisme .....	280

7.1.2.1. L'athéisme devient la science.....	280
7.1.2.2. L'athéisme dans la politique .....	282
7.1.2.3. De l'athéisme à la morale.....	283
7.1.3. L'athéisme sartrien.....	283
7.1.3.1. L'Être en-soi.....	284
7.1.3.2. L'Être pour-soi .....	285
7.1.3.3. L'Être pour-autrui .....	287
7.2. L'HUMANISME HEIDEGGÉRIEN .....	289
7.2.1. Redonner sens au mot « humanisme » .....	290
7.2.2. De l'ontologie à l'éthique.....	291
7.2.3. L'humanisme anthropocentriste de Heidegger .....	292
7.2.4. L'humanisme sartrien.....	293
7.3. L'EXISTENTIALISME CHRÉTIEN .....	297
7.3.1.1. L'ontologie personnifiée .....	300
7.3.2. Subjectivité et objectivité pour dire Dieu selon Jaspers.....	304
7.3.2.1. L'existence .....	305
7.3.2.2. La métaphysique .....	307
7.3.3. Nicolas Berdiaeff et la théosophie chrétienne.....	310
7.3.3.1. L'homme au cœur de la question de l'Être .....	311
7.3.3.2. La critique de l'idéalisme .....	312
7.3.3.3. Exister.....	313
7.3.4. La philosophie de Gabriel Marcel .....	315
7.3.4.1. La métaphysique de Marcel .....	315
7.3.4.2. De l'objectivation à l'invérifiable absolu.....	318
CHAPITRE 8 : L'HUMANISME DE L'EXISTENTIALISME DE GABRIEL MARCEL .	323
8.1. DE L'IMMANENCE À LA TRANSCENDANCE .....	324
8.1.1. Au niveau intellectuel.....	325
8.1.2. Au niveau éthique.....	327
8.1.3. Au niveau spirituel .....	329
8.2. L'HUMANISME DE L'EXISTENTIALISME DE GABRIEL MARCEL.....	330
8.2.1. L'humanisme marcellien.....	334
8.2.1.1. De la dignité ontologique .....	335
8.2.1.2. La dignité en éthique ou dignité-décence.....	338
8.2.1.3. De la dignité à la liberté .....	341
8.2.1.4. La mort .....	341

8.2.2. L'articulation de la question du sens et de la liberté aujourd'hui .....	343
8.2.2.1. Le langage scientifique.....	343
8.2.2.2. Le positivisme de Comte.....	345
8.2.3. Le langage de la foi comme quête de sens .....	347
CHAPITRE 9 : LES LIMITES DE LA PHILOSOPHIE DE GABRIEL MARCEL SUR L'INVÉRIFIABLE ABSOLU.....	355
9.1. LIMITES DU LANGAGE HUMAIN SUR DIEU .....	356
9.1.1. L'invérifiable absolu dans le théisme existentiel de Marcel .....	359
9.1.2. La foi sonne-t-elle les limites de la raison ?.....	361
9.1.3. L'invérifiable absolu au-delà des critiques. ....	363
9.2. GABRIEL MARCEL ET LA PHILOSOPHIE DE LA PÉRIPHÉRIE.....	368
9.2.1. La pensée de Gabriel Marcel : une philosophie d'ouverture .....	369
9.2.2. Les incongruïtés dans la philosophie de Gabriel Marcel .....	372
CONCLUSION PARTIELLE.....	376
CONCLUSION GÉNÉRALE .....	377
BIBLIOGRAPHIE .....	383
GLOSSAIRE.....	393
INDEX ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS .....	400
INDEX ALPHABÉTIQUE DES CONCEPTS CLÉS .....	404