

DE LA QUESTION DU MYSTERE DANS LA PENSEE DE LA QUESTION DE L'ETRE

Joseph Raymond BOGMI

Ph. D., Département de philosophie
Ecole normale supérieure, Université de Yaoundé I
Cameroun
jorabo@yahoo.fr

Résumé

La question : qu'est-ce-que l'être ? Cette question substantielle est restée ouverte depuis l'Antiquité et s'impose de nos jours dans les débats philosophiques à partir des difficultés des différentes périodes de la philosophie quant à la définition de l'être. Bien entendu, chaque période ayant tenté de définir l'être à sa manière, lui a donné plutôt en conséquence un sens tout à fait différent de celui des autres. Nonobstant la divergence des définitions ou l'équivocité des significations, la question de l'être, loin d'être évacuée de toute sa signification, demeure toujours une préoccupation urgente et permanente de telle manière que l'on se demanderait encore si la métaphysique ne se trouverait pas elle-même dans une sorte d'impasse qui renverrait son importance aux calendes grecques, et, partant, la réduirait à une discipline vaseuse et saugrenue. Evidemment, c'est dans ce contexte qu'intervient l'ontologie existentielle de Gabriel Marcel qui, non seulement se réapproprie la question de l'être en le référant au mystère, mais aussi donne un souffle à la métaphysique en l'élaguant de toutes considérations pernicieuses ayant tenté de liquider gracieusement son statut de philosophie première. Ainsi, Gabriel Marcel pense que l'être est mystère et celui-ci ne peut se comprendre dans le contexte marcellien que par le truchement de ses approches concrètes que sont : le recueillement, l'amour et l'espérance. Dès lors, l'erreur de l'ontologie traditionnelle, d'après lui, est d'avoir réduit l'être à un objet logicisable. Pourtant, le mystère en tant que métaproblématique défie toute logicisation.

Mots clés : Être, mystère, ontologie, métaphysique, problème, recueillement, amour, espérance, métaphénomène.

Abstract

The question of being, far from being evacuated of all its meaning, still remains an urgent and permanent concern

Keywords: Being, mystery, ontology, metaphysics, problem, meditation, love, hope, metaphenomenon.

Classification JEL Z0

Introduction

La question de l'être demeure au cœur des préoccupations de la philosophie, en général, et de celle de la métaphysique, en particulier. Amorcée depuis l'Antiquité en passant par le Moyen Age et la Modernité, elle continue d'alimenter les débats jusqu'à nos jours, par-delà toutes les prétentions et velléités agnostiques, positivistes et scientistes qui la réduisent à une réflexion épiphénoménale. Toutefois, pour Gabriel Marcel, elle est une question substantielle à partir de laquelle s'est construit originellement le monde et se bâtit davantage l'édifice de la philosophie occidentale¹. Par ailleurs, l'influence de la phénoménologie et de l'existentialisme sur la période contemporaine a eu des répercussions sur la définition de l'être, au point de lui donner un sens tout à fait différent de celui des courants précédents. Ce sens est précisément le retour aux choses, c'est-à-dire à l'existence concrète. Il s'agit là d'une révolution opérée par la phénoménologie au sein de l'ontologie.

Tout comme ses contemporains que sont Martin Heidegger, Etienne Gilson, Karl Jaspers et surtout Jean Paul Sartre, ici, Gabriel Marcel oriente sa métaphysique vers la critique de l'ontologie classique. Il détermine les limites de la raison quant à la définition de l'être. Cependant, qu'est-ce que l'être, au sens marcellien ? Qu'entend-il par mystère ? De quelles manières celui-ci nous révèle-t-il l'être ? Quel est l'actualité de la pensée marcellienne dans une société postmoderne où le matérialisme et le capitalisme semblent hypothéquer le devenir de l'humanité ? La résolution de cette problématique nous conduira à montrer en substance que l'être demeure un mystère. Celui-ci défie tout effort de rationalisation, c'est-à-dire tout embrigadement intellectuel, toute soumission à la pensée abstractive. Ainsi prendrons-nous d'abord en charge la question de l'être dans l'histoire de la philosophie (I), ensuite la détermination du mystère de l'être et ses approches concrètes dans l'ontologie existentielle marcellienne (II), enfin l'actualité de la pensée marcellienne : une symbiose entre l'ontologie et l'éthique (III).

I. APPROCHE HISTORIQUE DE LA QUESTION DE L'ÊTRE

1. Dans l'Antiquité

En Grèce, c'est la période au cours de laquelle la philosophie a connu son émancipation en se détournant de la tutelle de la magie et de la religion pour rendre possible un questionnement relatif à la compréhension de l'origine des choses. La vérité ne dépend plus de la croyance à un mythe ni à un dogme, mais à un questionnement radical. L'homme est naturellement conduit à réfléchir sur ce qu'il observe, ce qu'il constate pour en comprendre le mécanisme : de quoi les choses sont-elles faites ? Qu'est-ce que l'être ? Pour Parménide « l'être est et le non-être n'est pas » « L'être est et il n'est pas possible qu'il ne soit pas »². Il défend ici l'indivisibilité de l'être, car étant tout entier identique à lui-même ; soit l'être est entier, soit il ne l'est pas. Il découvre donc l'absolue transcendance de l'être qui est au-delà du devenir et de toute corruptibilité. Quant à lui, Platon reprend la perception de Parménide en l'interprétant à partir de sa théorie des Idées. Pour lui, l'être est constitué des Idées Il est immuable et éternel comme le sont les Idées. Le

¹ Gabriel Marcel, *Etre et Avoir*, Paris, Montaigne, 1987, p. 124.

² Jean Beaufret, *Le poème de Parménide*, Paris, PUF, 1955, p. 78.

monde des Idées est le monde parfait, incorruptible, car l'idée ne change pas. Le devenir est donc à mi-chemin entre l'être et le non-être : c'est le monde sensible ou le monde des apparences. La métaphysique aristotélicienne aborde aussi la question de l'être. Celle-ci est, d'après lui, la science de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire la science de l'être en dehors de ses particularités. C'est la science du premier principe, du premier moteur. Aristote pense qu'il y a une signification multiple du mot « être ». Dans le livre VI.E de la Métaphysique, il note :

L'Être proprement dit se prend en plusieurs acceptions : nous avons vu qu'il y avait d'abord l'Être par accident, ensuite l'Être comme vrai, auquel le faux s'oppose comme Non-Être ; en outre il y a les types de catégorie, à savoir la substance, la qualité, la quantité, le lieu, le temps, et tous autres modes de signification analogues de l'Être. Enfin il y a, en dehors de toutes ces sortes d'êtres, l'Être en puissance et l'Être en acte¹.

La substance est donc pour Aristote la première catégorie de l'être : « l'Être au sens fondamental, non tel mode de l'Être, mais l'Être absolument parlant doit être la Substance... Toutefois, c'est la Substance qui est absolument première, à la fois logiquement, dans l'ordre de la connaissance et selon le temps. »²

1. Dans le Moyen-âge

C'est la période des Pères de l'Église, en l'occurrence Saint Augustin, qui consacre la beauté éternelle du christianisme ou saint Thomas d'Aquin qui distingue nettement philosophie et théologie en séparant les vérités de Raison et celles de Foi, etc. Pendant cette période, l'idéal de rationalité est substitué au modèle de Foi, celle-ci nous permettant d'accéder à la compréhension des révélations et des mystères. Saint Augustin apparaît comme le fondateur du *cogito ergo sum*. Il est celui qui inspira Descartes dans sa révolution philosophique. Bien avant Descartes, Saint Augustin affirmait : « Si je me trompe, je suis, qui n'existe pas certes ne peut pas non plus se tromper. Par suite, si je me trompe, c'est que je suis...puisque j'existais en me trompant même si je me trompais sans aucun doute je ne me trompe pas en ce que je sais que j'existe »³

En effet, Augustin pose le problème de la vérité en le rapportant à la certitude. D'après lui, la vérité atteint son paroxysme dans l'illumination qui est l'autorévélation de Dieu. Par la médiation de la réflexion, à travers une dialectique ascendante qui le mène des ténèbres à la lumière, l'homme atteint Dieu. Sa conception de la vérité repose sur la dialectique platonicienne. En dehors de Dieu, il y a certes des vérités, mais ce sont des vérités partielles tendant toutes vers la vérité absolue : Dieu. Fidèle au néoplatonisme, Augustin accorde une importance particulière à la philosophie de l'homme. Selon lui, tout participe à un certain ordre, rien n'est le fruit du hasard. Si Dieu est à l'origine du monde, il ne peut être soumis à l'ordre du monde ; il transcende le monde.

Chez Saint Thomas, toute la pensée est ramenée à l'être. Il fait apparaître une nouvelle approche de l'être. Revenant à la métaphysique d'Aristote, il développe davantage l'étude de l'existence qui est le fait d'exister, le fait d'être. Ce qui est communément appelé « être » se nomme « Ens »,

¹Aristote, *Métaphysique*, 1026a-1026b, Livre VI. E, Traduction (éd. de 1953) de J. Tricot (1893-1963), Éditions Les Échos du Maquis (ePub, PDF), v. : 1, 0, janvier 2014.

² *Ibid.*, 1028a, Livre VII, Z.

³ Saint Augustin, *Cité de Dieu*, XI, 26, Vol. 35.

c'est-à-dire l'étant, la réalité concrète. Il est différent de « l'Esse » qui se rapproche beaucoup plus de l'existence. La spécificité de « l'esse » thomiste c'est qu'il est l'acte de tous les actes. C'est l'unique acte qui s'impose dans la réalité sans être un contenu propre. Cet acte est sans limite, car « l'esse » thomiste n'est pas une essence. Pour Saint Thomas, l'essence : « C'est ce qu'est une chose, un être, ce par quoi une chose est ce qu'elle est et se distingue de toute autre. C'est ce qui constitue son intelligibilité. »¹ Toutefois, le questionnement sur l'être ne s'achève pas avec les médiévaux, les modernes en faisant un sujet de préoccupation.

2. Dans la modernité

C'est la période au cours de laquelle la philosophie veut s'affranchir de la tutelle de la religion. Son objet d'étude porte sur l'Homme. Ainsi, la pensée devient laïque et se proclame plus ou moins indépendante de toute autorité religieuse. Descartes pense qu'il faut éviter l'usage des termes confus en métaphysique. Son problème est que la métaphysique doit être présentée de façon claire et distincte. En effet, la métaphysique de son temps est considérée comme un lexique philosophique dans lequel sont expliqués les termes philosophiques pour la plupart inutiles. De ce fait, la métaphysique était devenue un catalogue de définitions sans un lien étroit avec la vie, l'existence. Après Saint Thomas, elle tendait à expliquer la réalité à travers des notions sans prise avec le réel. C'est dans cette veine que Descartes note : « J'ai souvent remarqué que les philosophes commettaient la faute d'essayer d'expliquer, par des définitions logiques, des choses très simples qui sont manifestes d'elles-mêmes, ce qui ne faisait que les obscurcir. »² Il balaya les définitions nominales dont était encombrée la métaphysique d'Ecole. Par conséquent, la notion de l'être est rejetée par Descartes qui la qualifie de stérile. A en croire Descartes, la réflexion sur l'être est sans résultat, vaine et inutile. Les idées métaphysiques sont des idées innées, claires et distinctes. L'idée de l'Être parfait ou infini est la toute première. L'Être absolu ou « *causa sui* » c'est Dieu. En tant que vérité éternelle et immuable, il est considéré comme le fondement et la garantie suprême de la vérité des idées.

3. Dans la période contemporaine

Heidegger pense que la métaphysique traditionnelle ne s'est pas intéressée à l'être en tant que tel, mais à l'être de l'étant. Elle « ne répond nulle part à la question sur la vérité de l'être. »³ Cette métaphysique confond l'existant avec l'être : d'où l'oubli de l'être. Aussi déclare-t-il : « C'est oublier le problème de l'être que de chercher comme Saint Thomas ou Leibniz l'origine de tous les étants dans cet étant supérieur qu'on appelle Dieu. C'est là confisquer l'être dans un étant particulier, opérer une dissolution plutôt qu'une solution du problème posé »⁴.

Dès lors, il pose le problème de la condition humaine, c'est-à-dire le « Dasein ». Sans le Dasein, il n'y a pas d'être. Le Dasein est pour ainsi dire le « Gardien de l'être »⁵ ; il fait partie de l'être, l'on ne peut pas aller à l'être sans passer par lui. Il définit cette herméneutique de « l'être-là » comme une analytique de l'existence. C'est pourquoi, d'après lui, l'analyse préparatoire ou

¹ André Léonard, *Métaphysique de l'être, Essai de philosophie*, Paris, Cerf, 2006, p. 236.

² René Descartes, *Principes philosophiques*, Paris, éd. Adam-Tannery, 1984, p. 8.

³ Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992, p. 56.

⁴ André Vergez et Denis Huisman, *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, éd. Fernand Nathan, Paris, 1966, p. 369.

⁵ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1983, p. 75.

l'ontologie du Dasein « est de rechercher la réponse à la question du sens de l'être en général et tout d'abord la possibilité d'une élaboration radicale de cette question fondamentale de toute ontologie. »¹ Si chaque philosophie est une étape sur le chemin qui conduit la raison humaine vers la conquête du savoir, celle de Gabriel Marcel nécessite d'être à présent examinée.

II. DU MYSTERE AUX APPROCHES CONCRETES DE L'ETRE

1. Le mystère

Dans les religions antiques, le mystère signifie l'ensemble des pratiques, des rites et des doctrines légaux coexistant avec le culte public, mais de nature secrète et réservés à des initiés². En linguistique, le mystère exprime un sens caché sous un symbole. Pascal affirme à cet effet : « toute chose couvre quelque mystère qui ne se laisse pas saisir à perte de vue. »³ Dans la théologie chrétienne, le mystère est une vérité de foi, un dogme révélé auquel le fidèle croit. Cette vérité n'est pas forcément absurde, et c'est d'ailleurs pour cela que la raison cherche à éclairer le mystère sans pourtant prétendre le comprendre totalement⁴. Ceci nous permet de mieux cerner le mystère dans sa dimension religieuse/théologique qui ne se confond pas avec la conception métaphysique marcellienne. Chez Marcel, « le mystère est quelque chose en lequel je suis moi-même engagé et qui n'est par conséquent pensable que comme une sphère où la distinction de l'en moi et du devant moi perd sa signification et sa valeur initiale »⁵. Du coup, nous constatons que Marcel cherche à ôter le mystère de son voile religieux. Avec lui, ce n'est plus forcément une pure donnée théologique, mais une réalité ontologique : le mystère concerne, intègre, implique et engage mon être dans sa dimension holistique ou dans sa totalité.

La différence fondamentale entre le mystère et le problème est donc la suivante : le problème est devant moi, et se distingue de l'en-moi ; le mystère n'offre pas la possibilité de cette distinction entre l'en-moi et le devant moi. Le problème est de la sphère de la connaissance logique. Le mystère est au-delà de cette connaissance logique : irrationnel. Il transcende toute technique. Marcel dit du mystère qu'il est métatechnique, c'est-à-dire synonyme de métaproblématique, alors que le problème est de la sphère du technique ou du problématique. Dans le but de montrer que le mystère est un métatechnique, Marcel insiste fortement sur la corrélation immédiate entre le technique et le problématique : « Tout problème authentique est justiciable d'une technique, et toute technique consiste à résoudre des problèmes d'un type déterminé. »⁶

Pourtant, il n'est pas de technique transcendantale consistant à résoudre par abstraction le mystère. De même, selon Marcel, il faut noter que la réflexion sur le mystère n'est pas l'apanage de la théologie. La peur de réfléchir sur le mystère, du moins l'indifférence, l'abstention des métaphysiciens sur le mystère représente, aux yeux de Marcel, une erreur, un préjugé ou tout simplement une échappatoire inexcusable⁷. L'un de ses principes métaphysiques est que le

¹ *Idem.*, *Être et temps*, Paris, Hachette, 1988, p. 283.

² André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF/Quadrige, 2002, p. 661.

³ Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Hachette, 1989, p. 215.

⁴ Joseph Ratzinger, *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Paris, Plon 1989, p. 67.

⁵ Gabriel Marcel, *Être et avoir*, p. 169.

⁶ *Ibid.*, p. 149.

⁷ *Ibid.*, p. 152.

mystère engage toute l'existence humaine et tout l'être. Il est urgent de lui restituer « son poids ontologique »¹. L'urgence de réfléchir sur le mystère s'impose comme un engagement nécessaire pour la philosophie, ce d'autant plus que « les mystères ne sont pas des vérités qui nous dépassent mais qui nous comprennent. »² Allant plus loin, Marcel identifie le mystère à la vie. Le mystère porte la vie et est lui-même vie. Toute la vie intègre de profonds cette vérité essentielle.

2. L'être comme mystère

Tout comme la plupart des « ontologues », Gabriel Marcel part d'une question fondamentale : qu'est-ce que l'être ? Aussi, ce qu'il reproche à ses prédécesseurs, c'est de vouloir résoudre le problème de l'être comme si c'était une question mathématique, voire logique. Il récuse le fait que l'être soit pensé à la manière d'un problème. Ainsi dit-il : « Là où il y a problème, je travaille sur les données placées devant moi, mais en même temps tout se passe, tout m'autorise à procéder comme si je n'avais pas à m'occuper de ce moi en travail, il n'est ici qu'un présupposé. Il n'en n'est pas de même, nous venons de le voir, là où l'interrogation porte sur l'être. »³

Ceci étant, la question qu'est-ce que l'être ? infère une autre : qui suis-je, moi qui interroge l'être ? ou encore, quel est le statut ontologique de ce questionnement⁴ ? Gabriel Marcel fait un constat qui transcende tout dualisme : la question qui suis-je ? et celle qu'est-ce que l'être ? ne sont pas différentes au point de les séparer. A partir de ce moment, il y a nécessairement prise de conscience du fait que l'interrogeur de l'être se trouve absolument engagé lui-même dans l'être. Il lui devient impossible de l'objectiver et en même temps de le dissocier du moi. A cet effet, ce qui apparaissait au départ comme un problème se déplace en tant que tel et devient un métaproblématique : « Dans la question de l'être et non le problème de l'être, nous réalisons que plus le questionnant interroge l'être, plus il se rend compte qu'il est lui-même engagé dans l'être. Par là, nous pénétrons dans le métaproblématique, c'est-à-dire dans le mystère. »⁵

D'après Gabriel Marcel, le mystère de l'être n'est donc pas une sorte d'échappatoire face à l'amphibologie de l'être. C'est la reconnaissance d'une vérité métaphysique relevant d'une réflexion approfondie ; réflexion qui laisse surtout transparaître qu'« un mystère est un problème qui empiète sur ses propres données, qui les envahit et se dépasse par là même comme problème »⁶. Dans cette intuition de l'être comme mystère, la distinction entre l'en-moi et le devant moi perd la signification qu'elle avait dans la sphère du problème⁷. Elle envahit sans possibilité de dualité celui qui l'interroge, qui réalise, qu'il n'est pas en face de quelque chose de jeté devant lui ou dehors de lui, mais d'une donnée qui lui devient intrinsèque, immanente. Roger Troisfontaines écrit à ce propos :

Le mystère (de l'être) est une réalité où je me trouve engagé, non par quelque aspect déterminé et spécialisé de moi-même, mais tout entier en tant qu'unité qui d'ailleurs ne peut se saisir elle-même comme objet. Le mystère transcende par définition toute

¹ *Ibid.*, p. 149.

² *Ibid.*, p. 205.

³ *Ibid.*, p. 230.

⁴ *Ibid.*, p. 241.

⁵ *Ibid.*, p. 242.

⁶ *Ibid.*, p. 245.

⁷ *Ibid.*, p. 147.

critique convenable et la philosophie qui le reconnaît doit être pensée comme une métacritique et une métatechnique¹.

Le mystère de l'être nous révèle que l'être est immorcelable, irréfiable, inexhaustible, indémontrable. L'être résiste à une analyse exhaustive. C'est à juste titre que Gabriel Marcel parle de « l'être comme principe d'inexhaustibilité »² : l'être résiste à tout inventaire, c'est la consécration même de l'inventoriable dans l'ontologie contemporaine. Une statistique de l'avoir est possible, mais celle de l'être serait une entreprise rébarbative, déplacée et répréhensible. De surcroît, s'il est évident que l'être est un mystère, toute confusion entre le mystère et l'inconnaissable doit être éludée :

L'inconnaissable, écrit Marcel, n'est en effet qu'une limite du problématique qui ne peut être actualisée sans contradiction. La reconnaissance du mystère est au contraire essentiellement un acte positif de l'esprit, l'acte positif par excellence et en fonction duquel il se peut que toute possibilité se définisse rigoureusement³.

Le vocable de reconnaissance est très significatif pour Gabriel Marcel. La reconnaissance du mystère de l'être est indissociable de la reconnaissance du mystère en tant que lumière. C'est justement parce qu'il est lumière, souligne Marcel, qu'il est authentiquement mystère⁴. Seulement, il est impossible de le regarder empiriquement comme, par exemple, un ballon ou une bille placée devant moi. C'est lui qui rend possible tout regard de l'intérieur et favorise même l'éclosion de la connaissance. La lumière du mystère inonde l'univers et lui donne un sens. Elle éclaire par essence le connaissant et lui révèle l'infinité de l'être⁵. De même que la lumière du soleil permet la croissance d'un arbre ou l'épanouissement d'une fleur, de même aussi la lumière du mystère, pourrions-nous dire, permet la croissance de la métaphysique et lui révèle qu'il y a un mystère de l'union de l'âme et du corps, de la présence du bien et du mal. Pour ce qui est du mystère de l'union de l'âme et du corps, cette unité est moins donnée que donnante, parce qu'elle est la racine de la présence en soi-même.

3. Approches concrètes du mystère de l'être

D'après Gabriel Marcel, l'être est mystère. Cependant, le mystère, entendu comme métaproblématique n'est pas logicisable par la pensée. De ce fait, il récuse la méthode logique ou épistémologique pour lui préférer celle qu'il qualifie d'« existentielle »⁶. La méthode existentielle ou expérientielle⁷ vise donc à approcher concrètement l'être par les plus grandes « expériences cardinales »⁸ de la vie, à savoir : le recueillement, l'amour, l'espérance, etc.

¹ Roger Troisfontaines, *De l'existence de l'être*, Louvain, Nauwelaerts, 1968, p. 148.

² Gabriel Marcel, *Être et avoir*, p. 148.

³ *Ibid.*, p. 149.

⁴ *Id.*, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 54.

⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁸ *Ibid.*, p. 29.

a. Le recueillement

Le recueillement au sens marcellien n'a rien à voir avec ce qu'enseigne la foi chrétienne. Il ne s'agit pas d'un recueillement religieux¹, plutôt d'une méthode métaphysique qui permet l'accès au mystère de l'être ou mystère ontologique. C'est « une récupération de synthèse »² qui vise la réconciliation de soi-même, l'ouverture à l'autre en tant qu'homme et mystère de l'être³. Ce recueillement n'est pas une abstraction intellectuelle qui me sépare du monde et des autres, mais il permet de m'évaluer, de me rejoindre et de rejoindre l'être⁴. Si Gabriel Marcel conçoit le recueillement comme une « récupération de synthèse et voie d'auto-réconciliation »⁵, c'est parce que, dans l'agitation du monde, l'homme se laisse emporter par la distraction et s'éloigne au quotidien de l'être. Heidegger, dans son « ontologie fondamentale »⁶, défend aussi cette position lorsqu'il affirme : « Nous ne sommes pas toujours en adéquation avec ce que l'être est et ce que nous devons être. Plongés dans la bougeotte de l'ek-sistence et l'inauthenticité du bavardage, nous exilons alors à notre défaveur l'être qui se présente dans notre monde. »⁷.

Si tant est que l'être est présent et que c'est plutôt l'homme qui est distrait et agité, il est donc clair que par le recueillement, l'homme expérimente la rencontre de l'être : une rencontre qui est mystère et qu'il faut reconnaître. Le recueillement va donc au-delà de toute représentation idéaliste propre à Descartes, Fichte, Hegel... Il demeure l'acte par lequel « on se retourne vers, sans rien abandonner »⁸. Dans cette logique, c'est l'unité de mon être qui va à la rencontre de l'être et non une partie. L'idée ici est que l'être se définit par la présence. Mais, il s'agit d'une présence presque voilée. Dès lors, c'est le recueillement qui permettrait le dévoilement intérieur de l'être en lequel nous sommes engagés. Dans cette « réflexion seconde qui est une intuition voilée »⁹ et qui valorise la reconnaissance du mystère de l'être, l'homme transcende l'opposition monde-moi, sujet-objet, corps-esprit, empirisme-rationalisme. Avec le recueillement, le réel est finalement saisi comme une unité substantielle, une totalité : « Le verbe anglais to recollect one self est ici révélateur : il participe du sentiment fondamental où se refait l'unité »¹⁰. En plus, Gabriel Marcel précise encore qu'il n'y a pas de recueillement :

A proprement parlé en face d'un problème. Au contraire, le problème me met en quelque sorte dans un état de tension intérieure, au lieu que le recueillement est plutôt détente ; abandon. Si l'on s'interrogeait sur ce que peut être la structure métaphysique d'un être capable de recueillement, on progresserait beaucoup vers une ontologie concrète¹¹.

Ainsi, seul un être capable de recueillement pourra donc accéder à l'ontologie dite concrète. L'être perméable au désespoir, à la trahison et au suicide qui sont des négations de l'être, dévoile

¹ *Ibid.*, p. 28.

² *Id.*, *Être et avoir*, p. 214.

³ *Ibid.*, p. 215.

⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁵ *Id.*, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 64.

⁶ Martin Heidegger, *Être et temps*, p. 143.

⁷ *Ibid.*, p. 343.

⁸ Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 61.

⁹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁰ *Ibid.*, p. 64.

¹¹ *Id.*, *Être et avoir* p. 164.

au plus profond de lui l'incapacité à se recueillir afin que l'être soit reconnu¹. Pour Paul Ricœur, par sa méthode de recueillement, Gabriel Marcel nous porte extraordinairement vers une ontologie plus vivante, plus existentielle, plus vitale en ce sens que le recueillement est vécu et non pensé, pratique et non théorique. Grâce à cette voie expérientielle, l'être n'est pas affirmé, mais il s'affirme, il n'est pas donné par la réflexion, mais il se donne à l'être de l'homme. L'être n'est pas démonstration de la logique thomiste, mais il est monstration dans la phénoménologie marcellienne².

Par voie de conséquence, en tant que notion fondamentale dans l'ontologie marcellienne, le recueillement apparaît comme une approche concrète du mystère ontologique. Il n'est pas abstrait comme la dialectique platonicienne, mais expérientielle, car l'être lui-même n'est pas abstrait, mais concret, existant, réel.

b. L'amour

Le mystère de l'amour est intimement lié à la métaproblématique qu'est le mystère de l'être. L'amour est une réalité mystérieuse qui engage la totalité même de l'être. Il ne s'agit pas ici de l'amour éros, mais agapé (charité)³, celui qui s'ouvre à l'autre sans prétention de le posséder, de le caractériser. En effet, caractériser l'autre, c'est le considérer comme un « lui »⁴, c'est énumérer un ensemble de propriétés, les plaçant les unes les autres comme des parpaings⁵. En ce sens, l'être apparaît comme un lui. Le lui c'est l'autre qui ne me concerne pas, que je n'aime pas, avec qui je ne communique pas, mais que j'intellectualise, je pense et réifie. L'être est souvent considéré comme un lui, et donc une affaire des seuls métaphysiciens.

Pourtant, « l'amour en tant que subordination de soi à une réalité supérieure, cette réalité qui est au fond de moi plus que moi-même, est, écrit Marcel, la donnée ontologique essentielle. L'ontologie ne sortira de l'ornière scolastique qu'à condition de prendre elle-même une pleine conscience de cette priorité absolue »⁶. Dans l'amour, le lui que j'objectivais devient un « tu »⁷, c'est-à-dire un être qui commence à exister pour moi, avec qui je peux établir une relation éthique : son langage m'enrichit, grâce à l'ouverture extériorisée par et dans « la communication »⁸. Le vocable communication est fondamental dans l'ontologie de Gabriel Marcel. L'être est communication : il communique avec l'autre. En ce sens, l'être est coesse⁹, c'est-à-dire un être avec. Sur ce point bien précis, il serait intéressant de mettre en perspective l'ontologie de Gabriel Marcel avec celle de Heidegger. En réalité, Heidegger parle de « l'être avec »¹⁰ le (Mit-zein) qui n'est pas seul dans le monde, mais qui existe avec les autres étants déterminants dans « l'historialité de son ek-sistence »¹¹. La coesse marcellien comme le Mit-

¹ Marcel De Corte, *Le théisme existentiel, la philosophie concrète de Gabriel Marcel*, Paris, Montaigne, 1996, p. 154.

² Paul Ricœur, *La philosophie de Gabriel Marcel et de Karl Jaspers, philosophie du mystère et du paradoxe*, p. 54.

³ Marcel De Corte, *Op. cit.*, p. 123.

⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁶ Gabriel Marcel, *Être et avoir*, p. 244.

⁷ *Ibid.*, p. 234.

⁸ *Ibid.*, p. 233.

⁹ *Ibid.*, p. 236.

¹⁰ Martin Heidegger, *Être et temps*, p. 240.

¹¹ *Ibid.*, p. 241.

zein heideggérien nous révèlent que l'existence est en fait une coexistence des êtres, et que notre présence est une co-présence, une présence avec¹. Par ce fait même, l'amour devient le motif d'une ontologie existentielle qui valorise l'intersubjectivité sans frelater la sacralité absolue du mystère ontologique.

Chez Gabriel Marcel, l'amour est donc la dénégation radicale des philosophies de l'égo et des tendances égotistes, narcissiques et xénophobiques de notre monde contemporain. Un être incapable de cette ouverture court le risque de s'égarer dans l'orgueil et l'autosuffisance. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il est l'un des présupposés fondateurs du principe d'une métaphysique ouverte à l'interdisciplinarité.

c. L'espérance

C'est une réalité qui renforce l'être dans certaines situations dramatiques de l'existence. Gabriel Marcel pense que c'est un palliatif efficace contre la souffrance. Il faut donc toujours y recourir dans les circonstances critiques. C'est dans cette perspective qu'il note : « En tant que j'espère, je me dégage du déterminisme intérieur...par lequel je risque, en présence de l'épreuve, de me muer en quelques-unes de ses expressions désagréables, partialisés, et pour finir somnambuliques, de la personne humaine qu'engendre le désespoir parce qu'il est avant tout fascination ».²

Pour user des termes relevant de la médecine, l'espérance apparaît comme un vaccin contre toute tentation au désespoir, celui-ci étant compris comme une gangrène de l'âme. Le désespoir peut aussi être saisi comme l'une des causes de la dégradation de la personne humaine. Il entraîne la mutilation de l'être fondamental. De ce fait, l'espérance devient une thérapie de l'âme.

Être pris dans le désespoir, c'est tout simplement croire que je ne suis rien. Ainsi, je m'y installe et pleurniche sans me battre. C'est un refus de combattre ce qui est susceptible de corrompre l'âme. En d'autres termes, c'est être dans le fatalisme : « attitude qui considère tous les événements comme irrévocables. »³ Une telle attitude peut ravir la joie de l'être humain, voire paralyser toutes les initiatives. Toutefois, c'est dans de pareilles circonstances que naît l'espérance, moyen efficace de restauration de l'être bouleversé. Et Gabriel Marcel de dire : « A la base de l'espérance, il y a la conscience d'une situation qui nous invite à désespérer (maladie, la perte, etc.) »⁴. Il y a donc comme un lien entre le désespoir et l'espérance. Seulement, l'espérance transcende le désespoir car « espérer, c'est faire crédit à la réalité, affirmer qu'il y a en elle de quoi triompher de ce péril. »⁵ En outre, en tant qu'elle « porte toujours sur la restauration d'un certain ordre vivant dans son intégrité »⁶, l'espérance est, selon Gabriel Marcel, liée au salut. Autrement dit, l'espérance et le salut sont indissociables ; ils se présupposent mutuellement. En effet, « toute espérance est espérance du salut, et qu'il est tout à fait impossible de traiter l'un sans traiter de l'autre. »⁷ Entendu comme intégrité, restauration et plénitude de l'être, le salut ne peut provenir que de l'espérance. Par l'espérance, l'être peut assumer, puis

¹ Marcel De Corte, *Op. cit.*, p. 151.

² Gabriel Marcel, *Homo viator*, Paris, Aubier, 1945, p. 55.

³ Didier Julia, *Dictionnaire de philosophie*, Larousse, 1990, p. 92.

⁴ Gabriel Marcel, *Être et avoir*, p. 92.

⁵ *Ibidem*

⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁷ *Ibid.*, p. 94.

dépasser sinon transcender les épreuves qu'il rencontre au cours de son « pèlerinage » existentiel.

III. ACTUALITE DE LA PENSEE MARCELLIENNE : UNE SYMBIOSE ENTRE L'ONTOLOGIE ET L'ETHIQUE

L'actualité de Gabriel Marcel est manifeste de par l'importance qu'il accorde sur les rapports de l'ontologie et de l'éthique. Nous pouvons situer ces rapports à trois niveaux : d'abord de l'ontologie à l'éthique identitaire, ensuite de l'ontologie à l'éthique relationnelle, enfin de l'ontologie à l'éthique théologique.

S'agissant du rapport de l'ontologie à l'éthique identitaire, notons qu'une triple expérience du sujet se dégage de l'ontologie comme une éthique identitaire : celle de l'existence, de mon existence et du temps. La première révèle que l'existence est un point de départ et non pas un point d'aboutissement. De même, le « je suis » n'est pas un fait mais la donnée à partir de laquelle un fait est possible. C'est le fait de se saisir dans sa réalité d'être, se connaissant comme être au monde qui cherche à définir son rapport à l'univers. La deuxième porte sur la sensation et le corps qui sont une manifestation de l'être. La troisième révèle que le temps n'est pas lié aux idées mais à la réalité. Le monde est enraciné dans le temps. C'est un champ ouvert à la liberté.

Gabriel Marcel pense qu'être libre c'est coïncider avec soi-même, demeurer soi-même dans le temps présent. C'est en ce sens qu'une éthique peut être identitaire, puisqu'elle devient l'identité de l'être même. Dans cette perspective, l'être ne forme pas avec lui-même un tout compact et autonome mais il est exposé à..., ouvert à..., porte vers..., un projet non-définissable. En tant qu'être situé, je suis influençable, perméable au donné circonstanciel, je présente une certaine incohésion structurelle qui rend possible une réceptivité à l'égard de mon horizon existentiel. Ma liberté préside à ce processus d'intériorisation de mes contours existentiels, processus d'un homme itinérant qui chemine vers l'être, vers la découverte de « ... cette lumière éternelle dont un reflet n'a cessé de nous éclairer depuis que nous sommes au monde, cette lumière sans laquelle nous pouvons être assurés que jamais nous ne nous serions mis en route »¹. La conscience itinérante n'est donc maintenue à l'état d'éveil que chez celui qui, par un acte radical de liberté, a posé comme enjeu de sa vie la quête de l'être. Mais cet enjeu peut être perdu à tout moment, récusé au nom d'une sagesse désillusionnée qu'offre l'expérience quotidienne. Pourtant, on ne peut jamais se cantonner dans une certitude inébranlable portant sur la réalité de cet enjeu et la possibilité de l'atteindre. En effet, mon corps n'est pas seulement le repère privilégié de mon orientation dans le monde, il est aussi ce qui véhicule l'épreuve dans ses spécifications infinies, le lieu de la captivité, de la souffrance, de l'exil, de la séparation et de la mort. La densité charnelle de mon corps qui est mon adhérence au monde, devient ainsi le côté vulnérable de mon être, la faille par où s'introduit l'épreuve. A travers ces trois expériences, celle de l'existence, de mon existence et du temps, l'homme prend conscience de son intériorité comme lieu de la relation. Ce qui nous conduit à présent à l'actualité de la pensée marcellienne comme rapport de l'ontologie à une éthique relationnelle.

L'éthique relationnelle vise à préciser que pour se repérer soi-même, il faut sortir de soi dans un acte qui est le coesse. En ce sens, exister signifie une ouverture. L'être n'accède à son « je » qu'en

¹ *Id.*, *Mystère de l'être*, tome II : *Foi et réalité*, Paris, Aubier, 1951, p. 217.

s'ouvrant au « tu ». Il y a une rencontre, un engagement fidèle. Cet engagement fidèle et libre soutient en lui un acte d'amour qui signifie une manifestation de l'existence et une affirmation de l'autre. Celui-ci se vit dans la disponibilité qui signifie être consacré à une valeur, manifester sa présence. L'homme n'est pas seulement en relation d'adhésion au monde par l'ouverture fondamentale du sentir de son être incarné au sein de l'existence. Dans ses relations avec autrui, il y a place pour deux types de rapports : la communication ou l'échange et la communion ou la communauté. Le premier type se situe dans le registre du lui, le second, dans le registre du toi et du nous.

Le règne du pur lui est le règne de l'indépendance de l'objet : nous n'admettons pas que nous soyons pour lui et qu'il soit pour nous. Le toi est ce qui est susceptible de me répondre, d'entrer en dialogue avec moi et c'est ce qui fait qu'une personne est souverainement blessée lorsqu'en sa présence, je parle d'elle à la troisième personne car, au fond, je la traite comme un objet. L'amour implique un don, il est révélation. Se limiter à ne voir dans la réponse qu'une source de renseignements, conduit à considérer autrui comme un répertoire. L'analyse de l'idée de réponse, loin de nous livrer la clef permettant de découvrir le toi véritable, ne nous fournit que sa forme dégradée en lui. Cette distinction entre le toi et le lui rejoint celle qui fut instituée entre l'existence et l'objectivité et qui lui est postérieure, mais dont elle n'est au fond qu'une application. Le passage du lui au toi s'opère souvent de façon lente, de façon presque imperceptible. Le mot « avec » est susceptible d'exprimer une intimité croissante. L'expérience de communion réciproque est une expérience d'une richesse inépuisable, d'une évolution perpétuelle qui est le contraire même de l'ennui. Ce qui est important dans cette expérience de la communion, c'est le passage du lui au nous qu'on ne saurait expliquer mécaniquement. En me rappelant à moi-même, en me montrant que je suis dans l'impossibilité de me traiter jusqu'au bout comme un lui, l'émotion aurait une valeur proprement ontologique. Si la communion va au-delà de la communication, de l'objectif, il n'en faudrait pas conclure qu'elle n'a pas besoin des déterminations objectives comme médiations de l'amour. La relation de présence du moi au toi requiert un donné et l'on peut dire paradoxalement que le donné amorce la présence, que l'objet est une introduction à l'amour qui deviendra présence au sommet de sa réalisation.

En réalité, si Gabriel Marcel cherche à dégager l'amour dans toute sa pureté, il ne cesse pas pour autant d'être conscient du fait qu'on ne le rencontre pas souvent sous cette forme achevée : « Je sens pourtant confinement que les hommes ont tout fait pour que cette expérience se raréfie »¹. Cette relation que l'amour instaure entre les êtres n'est pas statique mais dynamique et créatrice. L'amour me personnalise en m'amenant à considérer les autres comme des personnes ayant valeur absolue, étant des fins en soi et non assimilables à leur tâche ou à des moyens à mon usage. Toute rencontre authentique implique ce double don, grâce auquel il se produit un véritable échange créateur. Chacun se révèle à l'autre, chacun transforme l'autre car l'amour est renouvellement absolu et même reconnaissance. Ainsi prend naissance une relation d'être à être, personnelle, qui transcende les déterminations parce qu'elle porte sur un infini, sur ce qui est unique. Ainsi s'instaure un commerce spirituel, un dialogue fonde sur une intimité, sur une unité sentie, sur un coesse. Ce sentiment d'être ensemble, d'être avec, tout en n'étant pas objectivable, vérifiable, ne se réduit pas à une simple attitude de l'âme, à une disposition subjective sans portée réelle. L'amour engage mon être. Je suis mon amour. Le type de rapport que l'amour enveloppe est mystérieux et l'on ne gagne rien à vouloir scinder et mutiler par la réflexion ce qui est expérience indivisible. Le nous créé par la rencontre et donnant naissance à l'amour ne peut donc

¹ Id., *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, p. 164

donner lieu à une vérification objective. Il a une portée ontologique : c'est en lui seul que réside l'être, puisque l'être n'est vraiment immanent qu'à la pensée aimante. L'amour atteint véritablement l'être, car dans l'optique de Gabriel Marcel l'être est communion. De plus, si l'amour est désintéressé, s'il résiste à la tentation du désir qui ferait de l'être aimé un moyen et le convertirait en objet, il peut exercer une action sur l'être aimé, affecter son être. L'éthique relationnelle, la relation de l'être à autrui se fait donc par la disponibilité de l'être à autrui. En revanche, le renversement de cette relation consiste dans l'indisponibilité, dans le changement de l'être en avoir. C'est une double objectivation : de soi et de l'autre. Ce n'est que par le dialogue qu'une ouverture profonde pourra avoir lieu et cette ouverture, c'est la rencontre, c'est être un autre, « être avec », « être à côté de », ou encore ce que Gabriel Marcel appelle le « coesse ».

Il y a lieu de constater que la possibilité de l'être d'être en relation à soi, ce que nous avons appelé éthique identitaire, surgit dans la réflexion du sujet sur soi, qui est le recueillement ; la possibilité de l'être d'être en relation à l'autre, soit l'éthique relationnelle, surgit dans la disponibilité, acte d'engagement fidèle et d'amour ; la possibilité de l'être d'être en relation à l'Autre, l'éthique théologique quant à elle surgit comme nous allons le voir, dans la dépossession de soi.

L'éthique théologique est la charnière de la pensée de Gabriel Marcel : c'est l'expérience spirituelle et religieuse qui révèle pour lui le principe de transcendance de l'être. Autrement dit, la relation de l'être à la Transcendance s'est montrée comme l'expérience fondatrice de l'être qui lui révèle, à la fois, son intériorité et l'extériorité de l'autre et du monde. Elle est le nœud des deux relations et irréductible à toute objectivation. La relation de l'être à la Transcendance repose donc sur trois voies : un mouvement de la vie à la pensée, puis un autre qui vise à redescendre de la pensée au vécu, et enfin à éclairer le vécu par la pensée. Ces deux mouvements, ascendants et descendants, traduisent à la fois une soif qui vient d'un être avide de l'Absolu et un Dieu Amour qui se révèle dans une donation gratuite.

Par ailleurs, par l'acte de l'espérance, Gabriel Marcel cherche à retrouver l'élan qui nous ouvre aux autres et à l'Autre. C'est un acte de l'être qui prouve sa liberté. Nous remarquons ici qu'il rejoint la conception augustinienne selon laquelle l'essence de la liberté réside dans la libération de « soi » par « le poids de l'Amour » divin ou mieux, par l'accueil de sa grâce. Pour Saint Augustin, aussi bien que pour Gabriel Marcel, la liberté est d'autant plus grande et plus parfaite que l'âme se donne plus totalement à Dieu, c'est-à-dire en somme que sa foi est plus profonde. Aussi Paul Ricœur a-t-il raison d'écrire que la liberté marcellienne se situe « au carrefour du j'existe et du je crois »¹ ; de même qu'un carrefour appartient et participe aux différentes routes qu'il réunit, la liberté est inséparable de l'existence et de la foi qu'elle tend à conjuguer mais sans pouvoir jamais les confondre. Bien que la foi soit de l'être, qu'elle soit mon être, qu'elle soit vraiment le fond de ce que je suis, une adéquation totale entre elle et lui ne peut jamais exister. Je ne peux pas considérer ma foi comme étant une possession, elle risque de me paraître suspecte. Seul Dieu, dans le mystère de l'au-delà, réalise cette identification en arrachant de nous tout ce qui s'oppose à sa présence. L'importance de l'espérance est désormais manifeste. Elle rend à l'homme blessé l'élan qui lui permettra de reprendre sa marche en avant. A ce titre, l'espérance apparaît comme une condition de possibilité de la liberté. La liberté redevient efficiente à travers cette dynamique retrouvée. Or, cela révèle de la relation forte que Gabriel Marcel établit entre liberté et être. On voit donc la place essentielle que joue l'espérance dans son ontologie de la liberté.

¹ Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, Temps présent, 1947, p. 221.

Notons enfin que la voie de la métaphysique ne contredit pas la voie de la révélation et vice-versa. Autrement dit, la voie de la métaphysique ne se confond pas avec la révélation et ne fait pas de la métaphysique un exercice spirituel. En ce sens, l'éthique théologique, dans le langage marcellien, vient éclairer l'ontologie dans le sens où l'être par le principe de transcendance, cherche sa liberté et trouve les mouvements nécessaires pour vivre son essence.

CONCLUSION

Somme toute, nous avons constaté que la question de l'être / sa définition dans l'ontologie traditionnelle est restée problématique, parce que celle-ci avait restreint sa compréhension à la dictature de la méthode purement logique ou intellectuelle. Par conséquent, l'être est devenu objet de logification et même réduit à une sorte de décomposition chimique. Cependant, l'ontologie existentielle de Gabriel Marcel, aux antipodes de cette méthode traditionnelle, affirme que l'être demeure un mystère qui défie toute logification. Bien entendu, l'esprit de cet article a pour objectif de contribuer modestement au débat toujours actuel sur la question de l'être. Ainsi, nous nous sommes attelés à faire une enquête historique de la notion de l'être depuis l'Antiquité jusqu'à l'ontologie marcellienne, ceci en passant par la pensée médiévale et moderne. Toutefois, considérant chaque philosophie comme une étape sur le chemin qui conduit la raison humaine vers la conquête du savoir, l'opportunité nous a été donnée ensuite d'examiner celle de Gabriel Marcel par la présentation du mystère de l'être et de ses approches concrètes. Ainsi, l'être est, en langage marcellien, un métaproblématique, c'est-à-dire un mystère ou un problème qui empiète sur ses propres données et se dépasse par là même comme problème. Le mystère de l'être, et non le problème de l'être selon Marcel, n'est pas advenu donc comme un avatar de l'agnosticisme, mais il nous révèle derechef que nous participons tous de l'être tant il est indubitable que le mystère est ce en quoi je suis moi-même engagé, moi qui pose la question : qu'est-ce que l'être ? et qui ne projette l'être devant moi que par une sorte de prestidigitation intellectuelle¹. C'est dans cette veine que nous avons pensé que la méthode marcellienne d'accession à l'être n'est pas d'ordre purement logique, comme dans l'ontologie traditionnelle, mais plutôt d'ordre concret, existentiel, vital et expérientiel. Et c'est précisément cette méthode qu'il a lui-même qualifiée d'approches concrètes du mystère ontologique comme le recueillement, l'amour, l'espérance. Evidemment, il nous a été donné de retenir que la portée actuelle de la pensée marcellienne se caractérise par le maintien du lien substantiel entre l'ontologie et l'éthique. La connivence de l'Idée de l'Etre et de l'Idée du Bien ouvre ainsi la dimension éthique de l'ontologie.

BIBLIOGRAPHIE

- LEONARD, André, Métaphysique de l'être, Essai de philosophie, Paris, Cerf, 2006.
- VERGEZ, André, et Huisman, Denis, Histoire des philosophes illustrée par les textes, Paris, éd. Fernand Nathan, 1966.
- ARISTOTE, Métaphysique, Livre VI. E, Traduction (éd. de 1953) de J. Tricot (1893-1963), Éditions Les Échos du Maquis (ePub, PDF), v. : 1,0, janvier 2014.
- PASCAL, Blaise, Pensées, Paris, Hachette, 1989.
- MARCEL, Gabriel, Homo viator, Paris, Aubier, 1945.

¹ Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, p. 210.

- Idem- Le mystère de l'être, tome II, Paris, Aubier Montaigne, 1978.
- Idem- Position et approches concrètes du mystère ontologique, Paris, Aubier Montaigne, 1979.
- Idem- Etre et Avoir, Paris, Montaigne, 1987.
- BEAUFRET, Jean, Le poème de Parménide, Paris, PUF, 1955.
- WAHL, Jean, Le journal métaphysique de Gabriel Marcel, Paris, Vrin, 1982.
- RATZINGER, Joseph, Foi chrétienne, hier et aujourd'hui, Paris, Plon 1989.
- DE CORTE, Marcel, Le théisme existentiel, la philosophie concrète de Gabriel Marcel, Paris, Montaigne, 1996.
- HEIDEGGER, Martin, Lettre sur l'humanisme, Paris, Aubier, 1983.
- Idem- Être et temps, Paris, Hachette, 1988.
- Idem- Qu'est-ce que la métaphysique, Paris, Gallimard, 1992.
- RICŒUR, Paul, Entretiens Paul Ricœur-Gabriel Marcel, Paris, Aubier Montaigne, 1968.
- Idem-La philosophie de Gabriel Marcel et de Karl Jaspers, philosophie du mystère et du paradoxe, Paris, Temps présent, 1987.
- DESCARTES, René, Principes philosophiques, Paris, éd. Adam-Tannery, 1984.
- TROISFONTAINES, Roger, De l'existence de l'être, Louvain, Nauwelaerts, 1968.
- THONNARD, Précis d'Histoire de la philosophie, Paris, Desclée, 1974.
- LALANDE, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, PUF/Quadrige, 2002.
- JULIA, Didier, Dictionnaire de philosophie, Paris, Larousse, 1990.