

L'amour ou les balbutiements du « vivre-ensemble » chez Jean-Paul Sartre et Gabriel Marcel

Antonin MBA NGUEMA
Université Omar Bongo
antoninmba@yahoo.fr

Résumé

Comment penser le «vivre-ensemble» à partir de l'amour ? Tel est le but cherché dans cet article. L'amour, sensibilité affective qui ouvre et porte l'homme vers l'autre, l'être aimé, est manifestation ontologique de plénitude, du bonheur, de l'existence *avec* et *pour* les autres. En ce sens où, fondamentalement, « *être, c'est aimer* ». Dans la relation amoureuse, dans l'intimité des cœurs qui s'aiment et s'étreignent, il y a liberté et création de vie *en commun*. C'est l'intersubjectivité parfaite que prône Gabriel Marcel. Mais, cette joie de vivre dans l'amour peut devenir aliénante, conflictuelle. C'est la perspective que développe Jean-Paul Sartre.

Mots-clés

Amour – Gabriel Marcel – intersubjectivité – Jean-Paul Sartre – «vivre-ensemble»

Abstract

How to think of "living together" from love? This is the goal sought in this article. Love, the emotional sensitivity that opens and carries man towards the other, the beloved one, is an ontological manifestation of fullness, happiness, existence with and for others. In the sense that, basically, "to be is to love". In the love relationship, in the intimacy of hearts that love and embrace each other, there is freedom and creation of life in common. This is the perfect intersubjectivity that Gabriel Marcel advocates. But, this joy of living in love can become alienating, conflictual. This is the perspective that develops Jean-Paul Sartre.

Keywords

Love - Gabriel Marcel - intersubjectivity - Jean-Paul Sartre - living together

Introduction

Traiter de l'*amour* chez Jean-Paul Sartre et Gabriel Marcel, c'est fondamentalement mettre en évidence deux « regards », deux visions opposées, divergentes, des « relations concrètes » entre les hommes. C'est

aussi redécouvrir deux penseurs, deux « Grandes figures », engagées et en situations, qui ont marqué la philosophie française du XX^e siècle. Penseurs engagés et en situations, ils le furent toute leur vie ; le premier se considérait comme un *existentialiste athée*, le second était considéré comme un *existentialiste chrétien*, même si Gabriel Marcel s'opposait farouchement à cet « affreux vocable » au bénéfice de celui de « néosocratism » ou de « socratism chrétien ». Polémique d'étiquette ? Polémique et divergence dans la conception même de la philosophie ? Assurément, car on sait que Jean-Paul Sartre distinguait, dans *L'existentialisme est un humanisme* (1996 : p. 26.), deux « écoles existentialistes » :

Les premiers, qui sont chrétiens, et parmi lesquels je rangerai Jaspers et Gabriel Marcel, de confession catholique ; et, d'autre part, les existentialistes athées parmi lesquels il faut ranger Heidegger, et moi-même. Ce qu'ils ont en commun, c'est simplement le fait qu'ils estiment que l'existence précède l'essence, ou, si vous voulez, qu'il faut partir de la subjectivité.

On se souvient aussi de la critique acerbe, vigoureuse que Gabriel Marcel adressait à l'endroit de Jean-Paul Sartre au Colloque de la Cerisy-la-Salle (1976 : p. 10-11.)

J'ai à peine besoin de rappeler que la confrontation avec Sartre à laquelle je me suis trouvé soumis pendant la période qui a immédiatement suivi la Seconde Guerre mondiale, a eu ce résultat fâcheux, bien que peut-être inévitable à l'époque, de m'appliquer le contre-étiquetage qui s'est traduit par les mots « existentialiste chrétien ». J'ai employé ici le passif : *j'ai été soumis*, parce que de ma propre initiative il ne me serait jamais venu à l'idée de doctrinaliser, si j'ose dire, l'opposition qui pouvait exister entre Sartre et moi. [...] Tout devait malheureusement se gâter par la suite, et cela très exactement, me semble-t-il, à partir du moment où, dans ma conférence sur *Les Techniques d'aviilissement* (1946, il me semble, ou début 1947), je n'hésitai pas à dire que l'image de l'homme et la condition humaine, présentée par l'auteur de *L'Être et le Néant*, se situaient comme en direction de l'aviilissement tel que je l'avais écrit. Est-ce là une injustice ? En toute sincérité, je ne le pense pas. L'homme qui a posé en principe que « je suis condamné à être libre », a par là même proposé une interprétation dégradée de la liberté qui, bien loin d'être une insuffisance, est et se veut conquête. J'en dirai autant de la présentation infernale du rapport à autrui dans *Huis Clos*. Mais

par la suite l'opposition entre Sartre et moi-même n'a fait que s'accroître ; je le regarde aujourd'hui comme un démagogue.

C'est donc sur ce rapport à autrui, à la lumière de l'amour, que nous voulons confronter les deux penseurs. Car, à travers l'amour et ses balbutiements, le « vivre-ensemble » est toujours une quête permanente de la relation humaine. Quelle place occupe réellement l'amour dans la philosophie de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel ?

I- Jean-Paul Sartre : la relation amoureuse, conflictuelle et aliénante

On sait que les *relations concrètes* avec autrui sont chez Jean-Paul Sartre les moins heureuses ; elles sont, dirons-nous, les plus désastreuses. Chez Jean-Paul Sartre en effet la *liberté* de l'homme, du *pour-soi*, s'exerce dans un monde aliéné. Il l'est d'abord parce qu'il n'est pas seul, de multiples libertés rencontrent la sienne. De plus, le monde est aliéné du fait de l'autre-en-nous sans que l'on puisse s'en rendre compte. Notre liberté en ce sens est toujours *hypothéquée*. Puisque le « surgissement d'autrui » atteint et paralyse le *pour-soi en plein cœur*, puisque ses propres créations sont renvoyées à l'autre qui les altère et ses actes peuvent se tourner par la force des autres contre ce qu'il espérait, à lui donc de prendre garde à ces « contre-finalités » :

Et comme l'existence d'autrui me révèle l'être que je suis, sans que je puisse ni m'approprier cet être ni même le concevoir, cette existence motivera deux attitudes opposées : autrui me *regarde* et, comme tel, il détient le secret de mon être, il sait ce que je *suis* ; ainsi, le sens profond de mon être est hors de moi, emprisonné dans une absence ; autrui à barre sur moi. Je suis donc tenté, en tant que je fuis l'en-soi que je suis sans le fonder, de nier cet être qui m'est conféré du dehors ; c'est-à-dire que je puis me retourner sur autrui pour lui conférer à mon tour l'objectivité, puisque l'objectivité d'autrui est destructrice de mon objectivité pour autrui. Mais, d'autre part, en tant qu'autrui comme liberté est fondement de mon être-en-soi, je puis chercher à récupérer cette liberté et à m'en emparer, sans lui ôter son caractère de liberté : si je pouvais, en effet, m'assimiler cette liberté qui est fondement de mon être-en-soi, je serais à moi-même mon propre fondement. Transcender la transcendance d'autrui ou, au contraire, englober en moi cette transcendance sans lui ôter son caractère de transcendance, telles sont les deux attitudes primitives que je prends vis-à-vis d'autrui. (J.-P. Sartre, 2006, p. 403).

On voit que, par ailleurs, dans la mesure où le surgissement de l'être du *pour-soi* est *surgissement en présence d'autrui*, dans la mesure où il est *fuite poursuivante et poursuivant poursuivi*, il est, à la racine même de son être, « projet d'objectivation » ou d'assimilation d'autrui. C'est pourquoi le *pour-soi* est fondamentalement *épreuve d'autrui* : tel est le fait originel qui caractérise les relations concrètes avec l'autre. De plus, les deux attitudes que l'homme prend vis-à-vis d'autrui visent, chacune d'elles, « la mort de l'autre », car l'échec de l'une motive l'adoption de l'autre. Il ne peut donc avoir de dialectique dans nos relations avec autrui, mais un « cercle », puisque chacune de ces attitudes engendre nécessairement la perte de l'autre. Il faut donc conclure avec Jean-Paul Sartre ce fait :

Tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui. Pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui, autrui tente de se libérer de la mienne ; pendant que je cherche à asservir autrui, autrui cherche à m'asservir. Il ne s'agit nullement ici des relations unilatérales avec un objet-en-soi, mais de rapports réciproques et mouvants. Les descriptions qui vont suivre doivent être envisagées dans la perspective du *conflit*. Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui (*Ibid.*, p. 404).

Si le conflit est le sens originel de nos relations avec les autres, la relation amoureuse est nécessairement *conflictuelle* et *aliénante*. L'unité avec autrui est ici « irréalisable » au sens où l'assimilation du *pour-soi* et d'autrui dans une même transcendance entraînerait nécessairement la disparition du caractère d'altérité d'autrui. Ce projet d'unité est effectivement source de conflit en ce sens que le *pour-soi* qui s'éprouve comme objet pour-autrui, projette de l'assimiler dans et par ce conflit. Or, autrui qui, de son côté, le saisit aussi comme objet au milieu du monde, ne projette pas de s'assimiler à lui. On voit donc que ce projet d'unification – cet *idéal irréalisable* – est l'idéal même de l'amour, son motif et sa fin, sa « valeur propre ». C'est sur ce fond de « radicale hostilité » que Jean-Paul Sartre va développer sa pensée :

L'amour sera dominé par le dilemme : être regardé-possédé ou regarder-posséder. Car le pouvoir qu'a autrui de me clouer sur place, de me figer en objet, il ne tient qu'à moi de l'exercer sur lui, cependant qu'un nouveau regard suffit à renverser la situation. Les relations amoureuses sont vécues dans l'appréhension de ce renversement. Elles seront essentiellement affût, ruse, menace. (S. Lilar, 1967, p. 99.)

Pour le *pour-soi*, en tant que non-coïncidence avec soi, étant manque et désir manifestant ce manque, l'amour ne pourra apparaître que comme un « palliatif trompeur » à cette situation tragique dans laquelle il se trouve

engagé. Par l'amour en effet le *pour-soi* essaie d'obtenir la *justification de son être* ; il n'est donc pas désintéressé, mais correspond au contraire à la nature même du *pour-soi* :

Ainsi, dans la mesure où je me dévoile à moi-même comme responsable de mon être, je revendique cet être que je suis ; c'est-à-dire que je veux le récupérer ou, en termes plus exacts, je suis projet de récupération de mon être. Cet être qui m'est présenté comme mon être, mais à distance, comme le repas de Tantale, je veux étendre la main pour m'en emparer et le fonder par ma liberté même. (J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 404.)

Ce projet de récupération de notre être n'est réalisable que si nous nous emparons de la liberté de l'autre, que nous la réduisons à être une liberté soumise à la nôtre. Jean-Paul Sartre explique, par ailleurs, que l'amour peut à certains moments, comme la voie d'une « identification future » de l'autre et du *pour-soi*. Nous voulons en effet être l'objet de l'autre puisque nous voulons qu'il nous aime ; nous voulons donc qu'il soit *sujet*. Or, l'autre veut également que nous l'aimions, que nous fassions de lui notre objet. Quand nous acceptons de perdre nos prérogatives de *sujet*, l'autre accepte que nous soyons *sujet*, son *sujet*. L'existence des deux sujets devient alors possible dans une situation d'*équilibre*, de « bienveillance réciproque », de « pure générosité » :

Au lieu que, avant d'être aimés, nous étions inquiets de cette protubérance injustifiée, injustifiable qu'était notre existence ; au lieu de nous sentir « de trop », nous sentons à présent que cette existence est reprise et voulue dans ses moindres détails par une liberté absolue qu'elle conditionne en même temps – et que nous voulons nous-mêmes avec notre propre liberté. C'est là le fond de joie d'amour, lorsqu'elle existe : nous sentir justifiés d'exister. (*Ibid.*, p. 411.)

Pourtant, il s'agit là d'une pure illusion. En effet, si l'autre nous aime, il nous déçoit par son amour même. Nous voulons être son objet privilégié, mais en fait, il nous éprouve comme un sujet dont il est l'objet et non l'inverse. Et, Jean-Paul Sartre déclare :

Le problème de mon-être-pour-autrui demeure donc sans solution, les amants demeurent chacun pour soi dans une subjectivité totale ; rien ne vient les relever de leur devoir de se faire exister chacun pour soi ; rien ne vient lever leur contingence ni les sauver de leur facticité. (*Ibid.*, p. 416.)

Tel est l'équilibre de l'amour : deux sujets qui demeurent à l'intérieur d'eux-mêmes sans s'atteindre, mais qui, comme ils sont deux sujets, se sentent en équilibre dans l'illusion d'être deux sujets et deux sujets seulement. Il n'y a non seulement conflit dans l'amour, mais aussi une duperie. C'est pourquoi l'amour est une attitude de *mauvaise foi*, de ruse par laquelle le *pour-soi* tente de soumettre l'autre sans pour autant vouloir que cette soumission soit l'œuvre de sa propre force. Il désire que la liberté de l'autre se soumette librement à la sienne, car, ainsi, il pourra enfin s'approprier sa liberté.

On voit bien que chez Jean-Paul Sartre l'amour est cette tentative par laquelle l'autre doit nous permettre de combler le manque qui est en nous, le manque qui nous ronge et qui nous fait éprouver notre injustifiable existence. Il est un mode particulier d'appropriation de la liberté de l'autre en vue d'une fin que nous envisageons, c'est-à-dire *totaliser* l'être-en-soi-pour-soi : « Mais cela implique justement un certain mode d'appropriation : c'est de la liberté de l'autre en tant que telle que nous voulons nous emparer. Et non par volonté de puissance. » (*Ibid.*, p. 407.) L'amant cherche à envôuter la liberté de l'autre afin qu'il décide librement de se donner pour limite l'aimé. Mais il ne faut pas que l'amour se limite à n'être qu'un libre engagement, car il pourrait se faire qu'il devienne simplement un mécanisme. Il faut que dans l'amour l'aimé ne cesse de revendiquer son amour comme une décision libre constamment réaffirmée :

Ainsi l'amant ne désire-t-il pas posséder l'aimé comme on possède une chose ; il réclame un type spécial d'appropriation. Il veut posséder une liberté comme liberté. Mais, d'autre part, il ne saurait se satisfaire de cette forme éminente de la liberté qu'est l'engagement libre et volontaire. Qui se contenterait d'un amour qui se donnerait comme pure fidélité à la foi jurée ? Qui donc accepterait de s'entendre dire : « Je vous aime parce que je me suis librement engagé à vous aimer et que je ne veux pas me dédire ; je vous aime par fidélité à moi-même ? » (*Ibid.*)

Le *pour-soi* veut donc « captiver » une liberté pour la conquérir, mais il refuse que l'autre se transforme en objet. Pour cela, il demande à l'aimé de conserver son identité tout en exigeant de lui des preuves de son libre engagement. En d'autres termes, l'amant veut posséder une liberté qui, en s'aliénant, conserve son caractère de liberté – ce qui ne peut d'ailleurs que provoquer une attitude conflictuelle avec l'autre et l'échec de son projet :

L'amant demande le serment et s'irrite du serment. Il veut être aimé par une liberté et réclame que cette liberté comme liberté ne soit plus libre. Il veut à la fois que la liberté de l'autre se détermine elle-même à devenir amour – et cela, non point

seulement au commencement de l'aventure, mais à chaque instant et, à la fois, que cette liberté soit captivée *par elle-même*, qu'elle se retourne sur elle-même, comme dans la folie, comme dans le rêve, pour vouloir sa captivité. Et cette captivité doit être démission libre et enchaînée à la fois entre nous mains. (*Ibid.*)

Dans cette captivité libre et enchaînée, on ne peut ignorer toute l'entreprise de *séduction* qui s'y développe. Pour arriver à ses fins, en effet, le *pour-soi* essaye de *séduire* l'autre en se faisant *objet fascinant*. Il doit, pour cette raison, se servir de son corps-pour-autrui. Dès lors, il se rend compte qu'il est une sorte d'objet *magique* qui consiste à *charmer* l'autre :

L'amant doit donc séduire l'aimé ; et son amour ne se distingue pas de cette entreprise de séduction. Dans la séduction, je ne tente nullement de découvrir autrui ma subjectivité : je ne pourrais le faire, d'ailleurs, qu'en *regardant* l'autre ; mais par ce regard je ferais disparaître la subjectivité d'autrui et c'est elle que je veux m'assimiler. Séduire, c'est assumer entièrement et comme un risque à courir mon objectivité pour autrui, c'est me mettre sous son regard et me faire regarder par lui, c'est courir le danger *d'être vu* pour faire un nouveau départ et m'approprier l'autre dans et par mon objectivité. Je refuse de quitter le terrain où j'éprouve mon objectivité ; c'est sur ce terrain que je veux engager la lutte en me faisant *objet fascinant*. (...) La séduction vise à occasionner chez autrui la conscience de sa néantité en face de l'objet séduisant. (*Ibid.*, p. 411-412.)

Ce qui est manifeste ici, c'est que la fascination ne parvient pas d'elle-même à occasionner l'amour d'autrui. Celui-ci aimera seulement le *pour-soi* lorsqu'il *projettera* d'être aimé par lui. L'amour est pour ainsi dire *projet de se faire aimer*. Et, c'est ici que l'on retrouve le véritable idéal de l'entreprise amoureuse sartrienne : la *liberté aliénée*.

Mais c'est celui qui veut être aimé, qui, en tant qu'il veut qu'on l'aime, aliène sa liberté. Ma liberté s'aliène en présence de la pure subjectivité de l'autre qui fonde mon objectivité ; elle ne saurait du tout s'aliéner en face de l'autre-objet. Sous cette forme, en effet, l'aliénation de l'aimé dont rêve l'amant serait contradictoire puisque l'aimé ne peut fonder l'être de l'amant qu'en le transcendant par principe vers d'autres objets du monde ; donc cette transcendance ne peut constituer à la fois l'objet qu'elle dépasse comme objet transcendé et comme objet-limite de toute transcendance. Ainsi, dans le couple amoureux, chacun veut être l'objet pour qui la liberté de l'autre s'aliène dans une

intuition originelle ; mais cette intuition qui serait l'amour à proprement parler n'est qu'un idéal contradictoire du pour-soi ; aussi chacun n'est-il aliéné que dans la mesure exacte où il exige l'aliénation d'autrui. Chacun veut que l'autre l'aime, sans se rendre compte qu'aimer c'est vouloir être aimé et qu'ainsi en voulant que l'autre l'aime il veut seulement que l'autre veuille qu'il l'aime. (*Ibid.*, p. 415-416.)

Le *pour-soi* est donc toujours dans une situation incertaine lorsqu'il croit être justifié d'exister grâce à l'amour que lui porte autrui. L'inquiétude peut renaître à tout moment puisqu'il ne peut être assuré de l'amour éternel de l'aimé. Le charme, la séduction, la fascination ne sont qu'éphémères. Car, à chaque instant, chacune des consciences aimantes peut se libérer de ses « chaînes » et contempler l'autre comme un objet : « Alors l'envoûtement cesse, l'autre devient moyen parmi les moyens, il est objet perpétuellement transcendé ; l'illusion, le jeu de glaces qui fait la réalité concrète de l'amour, cesse tout d'un coup. » (*Ibid.*, p. 416.) Par ailleurs, chacune des consciences peut chercher à mettre son être-pour-autrui à l'abri de la liberté de l'autre. Cela suppose que l'autre est par-delà le monde comme pure subjectivité, comme « l'absolu » par quoi le monde vient à l'être. Or, le couple d'amants n'est jamais seul ; le caractère de « référent absolu » qu'il veut s'attribuer réciproquement peut à tout moment être *relativisé* par un *regard extérieur*. Autrement dit, il suffit que surgisse le regard d'un *tiers* pour que tout s'écroule, car sous le regard du tiers, les amants deviennent objets et ne peuvent plus apparaître uniquement comme pur sujet de l'autre :

Il suffit que les amants soient *regardés* ensemble par un tiers pour que chacun éprouve l'objectivation, non seulement de soi-même, mais de l'autre. Du même coup l'autre n'est plus pour moi la transcendance absolue qui me fonde dans mon être, mais il est transcendance-transcendée, non par moi, mais par un autre ; et mon rapport originel à lui, c'est-à-dire ma relation d'être aimé à l'amant, se fige en morte-possibilité. Ce n'est plus le rapport éprouvé d'un objet-limite de toute transcendance à la liberté qui le fonde : mais c'est un amour-objet qui s'aliène tout entier vers le tiers. Telle est la vraie raison pourquoi les amants recherchent la solitude. C'est que l'apparition d'un tiers, quel qu'il soit, est destruction de leur amour. [...] L'amour est un absolu perpétuellement *relativisé* par les autres. Il faudrait être seul au monde avec l'aimé pour que l'amour conserve son caractère d'axe de référence absolu. (*Ibid.*, p. 417.)

Dans l'amour, on se donne l'illusion d'être deux sujets, mais le regard du tiers nous met en évidence que nous sommes deux objets, que la situation

conflictuelle de deux êtres sujets et objets subsiste. Autrement dit, un couple solitaire peut, sur le mensonge, édifier un équilibre plus ou moins stable ; mais avec le tiers, l'illusion se dissipe nécessairement vite, comme l'illustre le trio de *Huis Clos* : l'amour est impossible à trois, « *l'enfer, c'est les Autres.* » (J.-P. Sartre, 2007, p. 93.) Ainsi, l'amour réel et non idéalisé ne peut qu'osciller entre deux extrêmes : le *masochisme* (où le *pour-soi* se fait objet) ou le *sadisme* (où il se fait sujet) et le désir « moyen » ou « normal » est toujours *sadomasochiste*. Mais quoi qu'il en soit, conclut l'auteur de *L'Être et le Néant* :

Le masochisme, comme le sadisme, est assomption de culpabilité. Je suis coupable, en effet, du seul fait que je suis objet. Coupable envers moi-même, puisque je consens à mon aliénation absolue, coupable envers autrui, car je lui fournis l'occasion d'être coupable, c'est-à-dire de manquer radicalement ma liberté comme telle. (*op. cit.*, p. 418.)

Nous voilà donc revenus à notre point de départ, puisque les attitudes que peut prendre le *pour-soi* face à autrui sont toutes vouées à l'échec. Il est contraint d'errer de tentative en tentative sans pouvoir jamais échapper au « cercle vicieux » des relations avec l'autre. Pour notre part, bien que les analyses sartriennes soient riches d'un certain point de vue critique, existentiellement, elles ne peuvent nous satisfaire. Sa vision dépréciative de l'amour reste inféconde, stérile, avide de vie. Les rapports humains ne sont pas que menaces, conflits et morts. Comme l'a si bien souligné Suzanne Lilar (1969, *op. cit.*, p. 69.):

Tout le monde connaît les axiomes de Sartre : « Autrui est un scandale », « L'enfer, c'est les autres », « Le bourreau, c'est chacun de nous pour les autres. » [...] Chez Sartre la communication est manquée par définition, car elle est le conflit absurde de deux libertés qui cherchent mutuellement et vainement à s'aliéner et à se fasciner.

On peut se demander si l'humanisme dont se réclame Jean-Paul Sartre n'est pas en vérité un *antihumanisme* ; un antihumanisme qui, en chosifiant l'homme à outrance, le déshumanise considérablement. Or, l'humanisme véritable, n'est-il pas celui qui fait de l'amour le fondement de l'*intersubjectivité parfaite* entre les hommes ? Loin de méconnaître qu'il existe effectivement dans ce monde des tensions entre les hommes, il est cependant fallacieux de prétendre que ces tensions sont l'*essence* des relations entre les hommes. L'amour est avant tout une ouverture, une disponibilité, un don de création d'un *nous* entre l'amant et l'aimé. Car, comme l'a si bien vu Roger Troisfontaines (1945, p. 46) :

Ce que j'aime d'abord, ce n'est ni moi, ni l'autre : c'est notre communion. Ni égoïsme, ni « amour pur » : je n'asservis pas l'autre et je ne m'annihile pas en lui ; mais nous participons tous deux à un « nous » ontologiquement supérieur, à un « nous » qui assume le « moi » et le « toi » dans leur réalité de personnes.

C'est la raison pour laquelle l'amour comme « donnée ontologique essentielle », comme réalisation du *nous*, du *coesse*, du *Mitsein*, est au principe de la philosophie de Gabriel Marcel.

II- Gabriel Marcel, ou la recherche de l'amour véritable

Considérant les analyses faites par Jean-Paul Sartre à propos du *nous-objet* et du *nous-sujet*, Gabriel Marcel montre qu'elles sont orientées vers cette affirmation massive :

La communion est en fin de compte vouée à l'échec, que si je me saisis comme voué à l'échec, que si je me saisis engagé dans un nous-sujet, c'est par exemple dans la marche cadencée des soldats, ou encore dans le travail rythmé d'une équipe, ce rythme étant produit par moi, et se fondant en même temps avec le rythme de travail ou de marche de la communauté concrète dont je fais partie. Mais, en ce qui concerne le nous-sujet authentique, celui de l'amour ou de l'amitié, il faut avouer que la pensée de Sartre se révèle radicalement agnostique, voire nihiliste. (G. Marcel, 1981, p. 69.)

L'amour chez Gabriel Marcel manifeste au sens le plus fort l'*intersubjectivité* parfaite. L'âme qui s'ouvre est un *acte d'amour*. L'homme qui est en *situation* dans le monde – donc limité – est constamment en attente et en appel ; c'est dans la mesure qu'il reconnaît sa situation qu'il comprend celle des autres. Être limité, « emmuré », son seul recours pour ouvrir des brèches dans les murailles d'une existence déficiente ontologiquement est d'aspirer et d'accéder au *nous*, à la communion ontologique et spirituelle. Car, *être ici, c'est aimer*, c'est faire le saut dans l'intimité de la *rencontre*. Dans la rencontre non seulement l'homme ne se ferme pas à l'autre, mais se rend *disponible*, favorise en même temps l'expression de la véritable liberté de l'autre, sa faculté de créer. Ici, l'amour est indissociablement lié à la création, ce sont les deux formes les moins imparfaites de l'intersubjectivité. Ce qui, pour Gabriel Marcel, a fortement échappé à Jean-Paul Sartre :

L'amour affecte réellement le sujet lui-même. En s'élevant au niveau supérieur de la relation à l'autre, celui-ci accède vraiment à un état nouveau. On peut parler ici d'une certaine

création d'un sujet dans l'amour. Mais ce surgissement d'un sujet conquérant à une réalité supérieure n'est cependant pas absolu. Il reste intérieur à l'être ; il est sa vie même, loin d'en être la négation, comme le pose J.-P. Sartre. On voit donc que, loin d'être négatrice d'une véritable métaphysique réaliste, la dialectique spirituelle par laquelle l'amant se fait être, ne se comprend qu'intérieurement à elle. (J. Bagot, 1958, p. 145.)

L'homme ne se saisit vraiment comme tel, comme *je*, que dans cette communion avec un *toi* qui est création du *nous*. C'est pourquoi l'amour marcellien est *dyadique* ; il réalise l'intimité existentielle et ontologique entre deux sujets. Mais, qu'est-ce que vraiment l'amour ? Objectivement parlant, l'amour est indéfinissable, il relève du *mystère*. Et, il n'y a qu'une seule façon de penser et de vivre l'amour, c'est d'aimer. Dans l'amour se crée une véritable « communion dans l'ineffable » qui atteint dans l'autre une lumière mystérieuse. C'est pourquoi l'amour, en tant que subordination de soi à « une réalité supérieure – cette réalité qui est au fond de moi plus moi-même que moi-même – en tant que rupture de la tension qui lie le même et l'autre, est à mes yeux ce qu'on pourrait appeler le donné ontologique essentiel. » (G. Marcel, 1991, p. 120.)

L'autre devient donc une *présence* en des rapports inobjectivables qui enveloppent toujours le mystère. L'être que nous aimons est aussi peu un *tiers* pour nous, au sens où on parlerait de *quelqu'un* dans la foule, d'un *lui*. En même temps qu'il nous découvre par l'efficacité de sa présence, nous devenons, à son égard, de moins en moins un *lui*, un *il*. Dans l'amour, nos défenses intérieures tombent en même temps que les cloisons qui nous séparaient dans la sphère du tiers, de l'objectivation. Nous devenons ainsi *nous*, *coesse*, co-présence, et c'est la valeur de l'*outarkia*, de la complaisance de soi-même à soi-même, qui se trouve transcendée.

Dans l'amour, les amants s'élèvent à un être nouveau, à un *coesse* authentique, à un *Mitsein* pour emprunter l'expression de Martin Heidegger. Si l'être est *coesse*, la portée ontologique de l'amour est alors indéniable, indubitable ; c'est dans le *nous* que réside fondamentalement l'Être qui nous fait *être*. Nous sommes donc ici aux antipodes de la déclaration éléphantique de *L'Être et le Néant* : « L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit. » (J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 470.) Dans l'amour effectivement, les amants ne sont plus seuls ; par la rencontre, il y a renouvellement absolu, renaissance et création : « L'amour, écrit Roger Troisfontaines, c'est la vie qui change d'axe. » (1947, p. 252.) Plus les hommes sont capables d'aimer, plus ils sont *disponibles* ; plus ils sont capables de *donner*, plus ils savent *recevoir*. L'être disponible est celui qui a la capacité d'être tout entier avec l'autre lorsque celui-ci a besoin de lui. Il en

résulte que c'est un être libre, réceptif, accueillant. Selon Gabriel Marcel, l'âme la plus disponible est aussi la plus *consacrée*, la plus *intérieurement dédiée*, dévouée.

Notre philosophe distingue ainsi l'*amour de soi* comme *disponible*, c'est-à-dire l'amour de ce que Dieu peut faire de nous, de l'*amour de soi* comme *indisponible* qui est enveloppé dans une certaine *appétence de la mort*. Ce qui est manifeste ici, c'est que la disponibilité marcellienne est essentiellement une *capacité de don*, de donner, ou mieux encore, de *se donner*. Le don manifeste cet état de « réceptivité créatrice », et cette réceptivité active suppose que le sujet n'est pas semblable au vase que l'on remplit ; il *participe* intimement à cette réception, il y est fortement engagé. Par conséquent, aux yeux de Gabriel Marcel, personne ne semble avoir jamais été moins capable que Jean-Paul Sartre de comprendre ce que peut être pour une conscience de *recevoir*, et corrélativement, ce que c'est que le don :

Au fond, pour Sartre, un être libre – ceci me paraît extraordinairement important : c'est là que nous voyons à nu cette disposition qui est vraiment l'orgueil métaphysique – pour Sartre, un être libre répugne à recevoir ; on dirait même qu'il est tenu de nier vis-à-vis de lui-même qu'il ait reçu. Mais je me demande si l'auteur de *La Nausée* ne se rend pas ici coupable de l'erreur la plus grave qui puisse être imputée à l'idéalisme dans son ensemble. (G. Marcel, 1981, *op. cit.*, p. 80.)

Quand nous disons, par exemple, d'une personne qu'elle sait recevoir, nous voulons montrer que non seulement elle sait recevoir, mais qu'elle sait mettre en valeur les capacités de ceux qu'elle reçoit. D'où s'établit immédiatement une communication entre elle qui reçoit et ceux qui sont reçus. Tel est ici le sens fort et significatif du don : *donner, c'est donner à un être*. Bien plus, *donner, c'est recevoir*. Ce que Jean-Paul Sartre n'a nullement saisi. Pour l'auteur de *L'Être et le Néant*, en effet, la *générosité* comme le don n'est qu'une forme indirecte et comme hypocrite de la *destruction* (2006, *op. cit.*, p. 640) :

Ainsi la générosité est avant tout fonction destructrice. La rage de donner qui prend à certains moments certaines gens est, avant tout rage de détruire, elle *vaut* pour une attitude de forcené, un « *amour* » s'accompagnant de bris d'objets. Mais cette rage de détruire qu'il y a au fond de la générosité n'est pas autre chose qu'une rage de posséder. Tout ce que j'abandonne, tout ce que je donne, j'en jouis d'une manière supérieure par le don que j'en fais ; le don est une jouissance âpre et brève, presque sexuelle : *donner, c'est jouir possessivement de l'objet qu'on donne, c'est*

un contact destructif-appropriatif. Mais en même temps le don envoûte celui à qui l'on donne, il l'oblige à recréer, à maintenir à l'être par une création continuée ce moi dont je ne veux plus, que je viens de posséder jusqu'à l'anéantissement et dont il ne reste finalement qu'une image. *Donner, c'est asservir.*

On voit bien que Jean-Paul Sartre est resté à un niveau inférieur et n'a pas saisi l'importance de ce que Gabriel Marcel a appelé la *consécration*. Donner, c'est une certaine façon de *se consacrer à...* Et, ce don se situe dans une dimension supérieure qui est celle du témoignage, de la fidélité, de l'amour et de la liberté :

Mais le don ne supprime pas la liberté : il n'est autre chose que le rayonnement de l'amour suscitant l'amour. Qu'est-ce que donner ? Donner, ce n'est pas agir en vue d'une fin déterminée ; ce n'est pas vouloir provoquer chez l'autre une attitude qui nous convienne ; ce n'est pas même volonté de séduire, si l'on entend par là le désir dominateur de s'attacher celui à qui l'on donne par les liens de la reconnaissance. Donner, c'est répandre, c'est se répandre. L'âme du don, c'est la générosité, et la générosité est comme une lumière qui serait joie d'être lumière. (J. Bagot, *op. cit.*, p. 225.)

Le don qui nous donc fait n'est pas destructeur comme le prétend Jean-Paul Sartre ; il est au contraire l'amour suscitant et faisant jaillir l'*Amour créateur*. Chez Gabriel Marcel, par et à travers le *nous* authentique, les hommes peuvent désormais marcher ensemble main dans la main dans la paix et la *fraternité*. Mais la fraternité, n'est-ce pas la possibilité que nous avons d'*humaniser* les rapports entre les hommes ? N'implique-t-elle pas l'intersubjectivité entendue comme *Agapè* ou *philia* ? Si l'amour est de l'ordre du mystère, la communion ontologique l'est aussi ; si l'amour porte sur l'être, il se fixe inexorablement sur ce fond *non caractérisable de l'Être* :

L'amour est substantiel, l'amour est enraciné dans l'être, l'amour est sans commune mesure avec ce qui est évaluable, ou encore « marketable » comme disent les Anglais, et peut-être en réalité une réflexion suffisamment profonde sur la nature de l'amour permettrait-elle à elle seule de reconnaître l'impossibilité d'une philosophie des valeurs. Car l'amour lui-même n'est pas une valeur et, d'autre part, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de valeurs sans amour. Mais une métaphysique de l'amour, pourvu qu'on fasse intervenir, sans peut-être d'ailleurs l'ériger en absolu, la distinction que beaucoup de théologiens contemporains ont adoptée à la suite du Suédois Nygren entre l'*eros* et l'*agapè*, ne

peut que culminer dans une doctrine du Corps Mystique. (G. Marcel, 1991, p. 116.)

Les âmes qui s'aiment œuvrent pour la fraternité. Selon notre penseur, l'homme fraternel est lié à son *prochain* de telle sorte que ce lien, ce *nexus* ne l'enchaîne pas, mais le libère de lui-même. L'homme fraternel s'enrichit en quelque sorte de tout ce qui enrichit son *frère*. Cependant, dans un *monde cassé et disloqué* comme le nôtre, chacun de nous est pour ainsi dire tenu de multiplier autour de lui les rapports *d'être à êtres* et de lutter par la même occasion contre ce que Gabriel Marcel appelle « l'espèce d'anonymat dévorant » qui prolifère autour de nous à la façon d'un « tissu cancéreux » : la techno-science quand elle devient source de *déshumanisation* de l'homme. Notre philosophe montre, par ailleurs, qu'il faut renoncer une fois pour toutes à l'espèce de conjonction qui a été faite par des « esprits dépourvus de puissance réflexive » entre *égalité* et fraternité. L'égalité traduit en effet une sorte d'affirmation spontanée qui est celle de la *prétention* et du *ressentiment* : « je suis ton égal, je ne vaux pas moins que toi ». Autrement dit, l'égalité est centrée sur la *conscience revendicatrice de soi*, alors que la fraternité est axée sur l'autre :

Tu es mon frère. Ici tout se passe comme si la conscience se projetait vers l'autre, vers le prochain. Ce mot admirable, le *prochain*, est un de ceux que la conscience philosophique a trop négligés, le laissant en quelque sorte dédaigneusement aux prédicateurs. Mais, lorsque je pense fortement « mon frère » ou « mon prochain », je ne m'inquiète nullement de savoir si je suis ou si je ne suis pas son égal, précisément parce que mon intention n'est pas du tout crispée sur ce que je suis ou sur ce que je peux valoir. On pourrait dire encore que l'esprit de comparaison est étranger à la conscience fraternelle. (*Ibid.*, p. 126.)

Il est en outre tout à fait évident que si cette conscience fraternelle nous habite, nous ne pouvons qu'éprouver une véritable joie qui ne présente aucun caractère « basement masochiste » – comme chez Jean-Paul Sartre – à reconnaître la supériorité de notre frère sur nous. D'ailleurs, ce qui nous semble paradoxal et ambigu chez l'auteur de *L'Être et le Néant*, c'est le fait de soutenir, en même temps, une vision apocalyptique de la relation amoureuse et un effort permanent de vaincre l'« inertie » et la passivité de cette vision fataliste de l'amour. Illusion ou nouvel échec ? Pour Yvan Salzmänn, il semblerait que le projet sartrien soit aussi intimement lié à une « bienveillance réciproque », toujours réalisable à constituer des « *îlots de fraternité* » :

De fait, la relation sociale, dont le caractère original pour l'homme apparaît maintenant très clairement, reste ambiguë « puisque chaque pensée divise autant qu'elle unit, puisque toute parole rapproche parce qu'elle exprime et isole ce qu'elle fait ». Il faut supporter lucidement cette ambiguïté inquiétante parce qu'elle peut-être en elle-même à l'origine d'une réflexion purifiante sur l'intersubjectivité et parce qu'elle est le lot de toute *fraternité en situation dans la société et dans l'histoire*. (Y. Salzmann, 2000, p. 179.)

Comment alors fonder cette *cet îlot de fraternité* lorsqu'on sait par avance que chez Jean-Paul Sartre l'amour et le *nous* sont considérés comme des idéaux *irréalisables* ? Il y a lieu de se demander, sérieusement, si ce n'est pas le projet sartrien qui est, lui-même, un idéal irréalisable. Dans la fraternité que défend au contraire Gabriel Marcel, l'homme se voit éclairé par l'amour qui est *Agapè*. L'*Agapè* est essentiellement ouverture et acceptation illimitée de l'autre, inséparable de la conscience de notre propre *humilité*. L'*Agapè* s'oppose ainsi à toute forme de réduction de l'autre, de comparaison, qui ne serait, au fond, qu'une *disqualification* du sujet lui-même. Paul Ricœur a parfaitement vu que l'*Agapè* rend inutile toute référence aux « équivalences » dans la mesure où elle ignore précisément l'esprit de comparaison et de calcul ; elle se tient plutôt dans un *permanent qui dure* ; c'est pourquoi elle est *éternelle*. L'*Agapè* qu'on a pu dire étrangère au désir, car étant sans privation, ne comporte qu'un seul désir : celui de *donner*, c'est l'expression de sa générosité, c'est pourquoi elle exprime merveilleusement le chant de l'amour :

Car l'*Agapè* parle, aussi étranges que soient ses expressions, elles s'offrent à la compréhension commune ; le discours de l'*Agapè* est avant tout un discours de louange... La louange est, dans le vocabulaire de Charles Taylor, une « évaluation forte » émise sous le mode du chant. (P. Ricœur, 2004, p. 323.)

Si l'*Agapè* est chant, celui-ci est l'expression par excellence de l'intersubjectivité spirituelle marcellienne. Ce chant, qui est l'*hymne à l'amour*, élève les amants vers le mystère de l'*espérance*. Car, il n'y a, en fin de compte, d'espérance véritable qu'au sein du *nous* : Gabriel Marcel note à ce propos (1968, p. 209.) : « J'ai tenté de montrer autrefois – et c'était justement aux heures les plus sombres, peut-être, de notre histoire – qu'il n'y a pas d'espérance qui ne se constitue à travers un nous, et pour un nous. Je serais très tenté de dire que toute espérance est, en son fond, chorale. » Dans l'intersubjectivité existentielle et spirituelle, l'autre, qui est *notre visage*, n'est ni l'esclave qui nous appartient comme un objet, ni l'ennemi avec lequel nous rentrons en conflit. Il est cette *liberté* qui me délivre du cercle égologique et

égocentrique dans lequel je m'enferme. Sans *toi*, je ne peux être réellement *moi* ; c'est pourquoi l'intersubjectivité est fondamentalement *co-présence* parce que *co-liberté* : l'autre n'est pas *l'enfer*, il est plutôt *le ciel* qui illumine nos *cœurs*. (S. D. Kiddet J. W. Kidd, 1989, p. 281-282.) :

Seule cette liberté nous permet de comprendre que l'existence d'autrui ne nous restreint pas, ne nous enlève pas notre liberté – donc que l'enfer ce ne sont pas les autres, comme le prétend Sartre –, mais qu'elle nous féconde et nous enrichit, nous permettant de reconnaître par le mystère de l'autre qui diffère de nous ce que nous ne *sommes* pas et ce que nous *n'avons* pas et de savoir que le monde est plus que tous les mirages que nous sommes capables de refléter. Ainsi, sans être obligés de nous éviter les uns les autres, nous pouvons échapper à la tentation de voir en l'autre un diable ou encore dans ce qui nous est propre une idole ou même simplement un absolu, cause profonde de la discorde qui règne entre les hommes et les nations. (G. Marcel, 1968, p. 209.)

En tant que « foyer d'aimantation » de la présence, l'autre est le *frère*, le *prochain*, avec qui nous communions ; il est le *toi* que nous *saluons* et *invoquons*.

Conclusion

Au terme de cette recherche, nous ressentons, dans notre for intérieur, un sentiment de profond bouleversement, de déboussolement, du fait du grand fossé qui s'est créé entre les conceptions sartriennes et marcelliennes de l'amour. Le «vivre- ensemble» amoureux est balbutiant. Nous ne pouvons dire que Jean-Paul Sartre soit le défenseur de l'amour, ni du *nous*, ni même de l'autre. Chez lui, l'amour revêt un aspect purement négatif au sens où il le conçoit comme un projet de récupération, de domination de notre être-pour-autrui. Loin de nous faire sortir de ce « cercle vicieux » de nos relations avec l'autre, l'amour vient entériner la totale séparation qui existe entre les hommes. L'illusion est donc totale. Si, « *l'enfer, c'est les Autres* », cela ne signifie pas que le *pour-soi* soit seul le *paradis* ; il est, lui aussi, pris dans le cercle infernal du *regardant-regardé*, du *reflétant-reflété*. N'étant donc pas une conscience isolée, mais un être-pour-autrui, il est toujours un sujet menacé d'aliénation. Toutefois, si les analyses de Jean-Paul Sartre sont quelques fois pertinentes, il n'en demeure pas moins que l'humanisme amoureux qu'il nous présente dans *L'Être et le Néant* est plus une exaltation au mépris, à la violence, à la destruction et la mort de l'autre :

Je l'ai dit en commençant, il me paraît surtout essentiel de se demander si cette philosophie ne s'oriente pas vers les abîmes où les puissances d'autodestruction risquent de plonger aujourd'hui notre malheureuse espèce. J'en suis, pour ma part, fermement convaincu, et c'est sur ce point central qu'il me faut insister au terme de mon exposé. J'ai surpris et même scandalisé des admirateurs de Sartre en rangeant récemment sa philosophie parmi les « techniques d'aviilissement », c'est-à-dire les techniques qui, de façon plus ou moins délibérée, aboutissent à une dépréciation systématique de l'homme. Ceci, je le reconnais, paraît d'abord tout à fait paradoxal ; Sartre ne semble-t-il pas au contraire exalter sans cesse l'homme, la liberté humaine, en face de l'absurdité fondamentale de l'univers ? Mais rappelons-nous la façon dont ont procédé les dictatures fascistes en Allemagne, en Italie et ailleurs ; là aussi il semblait bien que le peuple fût encensé sans mesure et à peu de frais ; quel mépris cachait cependant toute cette rhétorique louangeuse ! (G. Marcel, 1981, *op. cit.*, p. 84.)

Si, pour Jean-Paul Sartre, *l'enfer*, c'est réellement les *Autres*, – définition qui prend son sens plénier dès qu'il n'y a que des *moi* en présence –, pour Gabriel Marcel, au contraire, « *le paradis c'est les autres* ». Comme l'écrit parfaitement Pierre Colin (2009, p. 49) :

Le théâtre est particulièrement apte à mettre en scène ce côté sombre de la relation entre les hommes. Dans *Huis clos*, l'un des personnages de Sartre profère cette sentence : « L'enfer, c'est les autres. » On raconte que, sortant de la représentation, Gabriel Marcel aurait dit : « Pour moi, le ciel, c'est les autres. »

Dans cette perspective, nous retournons incontestablement dans la forme de l'*intersubjectivité dégradée* tant décrite par Gabriel Marcel. Car, en définitive, l'*intersubjective parfaite* est celle qui nous ouvre à la *lumière* :

L'*intersubjectivité*, on pourrait dire que *c'est le fait d'être ensemble dans la lumière* ; et ici comme toujours c'est peut-être en procédant négativement qu'on peut approcher l'essence positive vers laquelle il s'agit d'orienter la réflexion. Si en présence de l'autre, je suis encombré d'arrière-pensées à son sujet, ou si, ce qui revient exactement au même, je lui prête à lui des arrière-pensées à mon endroit, il est de toute évidence que nous ne sommes pas ensemble dans la lumière. Je me fais ombre à moi-même. Du coup, il cesse de m'être présent, et

réciproquement je ne puis pas non plus être présent pour lui. (G. Marcel, 1968, p. 256.)

Bibliographie

BAGOT, Jean-Pierre, (1958). *Connaissance et Amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne et ses Fils, coll. « Bibliothèque des archives de philosophie ».

COLIN, Pierre, (2009). *Gabriel Marcel, Philosophe de l'espérance*, Paris, Cerf, coll. « La Nuit Surveillée ».

KIDD, S. D. et KIDD, J. W., (1989). « Le cœur humain intersubjectif », *Gabriel Marcel*, Colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et l'Association "Présence de Gabriel Marcel" du 28-30 Septembre 1988, Textes réunis par Michèle Sacquin, Paris, Bibliothèque Nationale, p. 281-282.

LILAR, Suzanne. (1967). *À propos de Sartre et de l'Amour*, Paris, Grasset.

MARCEL, Gabriel. (1991). *Être et Avoir*, nouvelle édition annotée et préfacée par Jeanne Parain-Vial, Paris, Éditions Universitaires, coll. « Philosophie européenne ».

MARCEL, Gabriel. (1991). *Les Hommes contre l'humain*, Préface de Paul Ricœur, Paris, Éditions Universitaires, coll. « Philosophie européenne ».

MARCEL, Gabriel. (1968). *Présence et Immortalité. Journal Métaphysique 1938-1943 et Autres Textes*, Paris, Flammarion/Union Générale d'Éditions, coll. « 10/18 », 1968, 311p

MARCEL, Gabriel. (1968). *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon.

MARCEL, Gabriel. (1981). *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, Présentation de Denis Huisman, *Gabriel Marcel, lecteur et juge de Jean-Paul Sartre*, Paris, Vrin, coll. « Varia ».

MARCEL, Gabriel. (1976). « De la recherche philosophique », *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Neuchâtel, La Baconnière, coll. « Langages », p. 9-19.

RICŒUR, Paul. (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, coll. « Les essais ».

SALZMANN, Yvan. (2000). *Sartre et l'authenticité. Vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Genève, Labor et Fides – Paris, Éditions du Cerf, coll. « Le Champ Ethique ».

SARTRE, Jean-Paul. (2006). *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

SARTRE, Jean-Paul. (1996). *L'existentialisme est humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».

SARTRE, Jean-Paul. (2007). *Huis Clos* suivi de *Les Mouches*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».

SCHMID, Carlo (Vice-Président du Bundestag). (1965). « Laudatio de Carlo Schmid », in G. MARCEL, *Paix sur terre. Deux Discours, une Tragédie*, Paris, Aubier, 1965, 177p, p. 4-19.

TROISFONTAINES, Roger. (1945). *Le Choix de J.-P. Sartre. Exposé et Critique de L'Être et le Néant*, Paris, Aubier, coll. « Centre de Recherches philosophiques et spirituelles ».

TROISFONTAINES, Roger. (1947). « La notion de *Présence* chez Gabriel Marcel », *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Présentation d'Étienne Gilson, Paris, Plon, coll. « Présences », p. 203-267.