



UNIVERSITÉ DE FRIBOURG SUISSE
UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

**LA NOTION DE L'ENGAGEMENT DANS
LE PERSONNALISME COMMUNAUTAIRE
D'EMMANUEL MOUNIER**

**Les racines philosophiques de l'engagement de la personne
humaine**

Thèse présentée par **Hani DANIEL o.p.**

et dirigée par **Professeur Michael SHERWIN o.p.**

2012

Cette thèse a été approuvée par la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg
(Suisse) le 13 décembre 2012 sur la proposition des professeurs Michael Sherwin, O.P.
(1er rapporteur) et Yousif-Thomas Mirkis, O.P. (2ème rapporteur).

Prof. Franz Mali, doyen.

Cette thèse est intitulée :

**LA NOTION DE L'ENGAGEMENT DANS
LE PERSONNALISME COMMUNAUTAIRE
D'EMMANUEL MOUNIER**

**Les racines philosophiques de l'engagement de la personne
humaine**

Présentée par :

Hani DANIEL o.p.

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Prof. Franz Mali, président (Doyen)

Prof. Michael Sherwin, 1^{er} censeur

Prof. Yousif-Thomas Mirkis, *Babel College /Iraq* 2^e censeur

Prof. Benoît-Dominique de La Soujeole, assesseur

Prof. Paul-Bernard Hodel, assesseur

Je dédie ce travail

*- à mes parents et ma famille qui étaient loin
pendant l'élaboration de ce travail, mais
toujours présents ;*

*- à Emmanuel Mounier qui m'a donné la
passion de l'aventure et le goût de la vérité.*

Remerciements

Je tiens à adresser de façon particulière de sincères remerciements à des personnes sans qui ce travail n'aurait jamais trouvé cette forme d'aboutissement :

Le Professeur **Franz MALI**, pour avoir présidé le jury.

Le Professeur **Michael SHERWIN**, pour avoir accepté la charge du directeur de mon travail ; pour ses conseils avisés, sa ferveur dans son engagement pédagogique et sa très précieuse relecture.

Je désire remercier mes rapporteurs pour le temps qu'ils ont accordé à la lecture de cette thèse et à l'élaboration de leur rapport :

Je remercie le Professeur **Yousif Thomas MIRKIS**, pour l'intérêt qu'il a porté à mes travaux et pour son soutien pendant les années passées ensemble au couvent de Bagdad.

C'est également avec plaisir que je remercie le Professeur **Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE**) pour sa disponibilité et sa gentillesse. Je lui suis reconnaissant du temps qu'il m'a accordé.

Je remercie le Professeur **Paul-Bernard HODEL** d'avoir accepté de faire partie de mon jury. Je mesure à sa juste valeur le temps qu'il m'accorde.

Je remercie : mes frères dominicains ; du couvent Saint-Albert le Grand ; de la Province de France, particulièrement ceux des Éditions du Cerf ; les frères irakiens à Mossoul et à Bagdad pour leur soutien. Je n'oublie évidemment pas les frères : Bruno Cadoré, le Maître de l'Ordre des Frères Prêcheurs et Jean-Jacques Pérennès qui, à chaque rencontre, m'encourageaient inlassablement à continuer ce travail.

Je tiens également à remercier les familles françaises qui m'ont aidé d'une manière ou d'une autre à rester fidèle dans mes recherches, particulièrement la famille Cousin.

Mes remerciements à toute ma famille : mes parents, c'est avec émotion qu'à mon tour je leur dévoile le fruit de mes efforts. J'espère être à la hauteur de leur confiance inconditionnelle.

Résumé

Depuis Søren Kierkegaard (1813-1855), la notion de l'engagement a été largement abordée par les philosophies de l'existence pour comprendre l'homme par la façon dont il s'implique au monde. Mounier, existentialiste chrétien, fait de l'engagement le pilier fondateur de l'existence authentique de la personne. Cette approche apparaît aujourd'hui comme une antithèse, car, sous prétexte de la complexité du monde, des structures politiques et économiques, les hommes se replient sur eux-mêmes. Ils fuient la responsabilité d'être communicants et éprouvent la difficulté de s'inscrire dans la durée. Des engagements ponctuels sont, peut-être, les plus fréquents et se concrétisent par la recherche du confort, au détriment du sens ultime de la vie. Ceci provoque un malaise dans les rapports interpersonnels et contribue à l'invasion de l'individualisme qui banalise les rapports communautaires et familiaux.

L'engagement, dans l'optique du personnalisme communautaire de Mounier, se fait par un recueillement dans un processus de libération progressive. Il est alors la condition d'une vie exposée dans laquelle autrui apparaît comme l'authentificateur de la vie engagée. La personne s'expose dans une négation de soi par rejet du confort et, paradoxalement, elle se révèle comme un don. Ainsi, l'engagement est-il toujours tendu entre deux exigences : une inspiration vers l'absolu (S. Kierkegaard) et une praxis dans la matérialité de l'histoire (K. Marx). L'engagement s'établit dans le croisement de l'intériorité et l'extériorité, dans un réajustement constant. Mounier réagit contre les systèmes totalitaires qui aliènent l'existence humaine. La société d'aujourd'hui, post-systèmes totalitaires, disloque l'homme en optant pour l'esthétique et l'extérieur, tout en évinçant le spirituel et l'intérieur. Le spirituel est refoulé dans les fantasmes intimes (post nietzschéisme). Le culte du corps a remplacé son rôle de médiateur dans l'entretien des valeurs humaines. Par l'engagement personnaliste, Mounier revoit le statut de l'homme entier. Cet engagement apparaît comme une pédagogie et une "règle d'une vie saine" où la pensée et l'action sont constamment mises en tension ; il est une matrice des solutions futures. La liberté de la personne se trace un nouveau visage par celle d'autrui ; elle est "conditionnée" par celle-ci. Ainsi, la liberté est alors à la racine de l'engagement et condition de la libération de l'homme dans sa culture.

Abstract

Since Søren Kierkegaard (1813-1855), the notion of commitment has been widely discussed by the philosophies of existence in order to understand man according to the manner in which by he gets involved in the world. Mounier, a Christian existentialist, uses the notion of the commitment as the founding pillar of the authentic existence of the person. Today this approach emerges as an antithesis for men retreat into themselves, on the pretext of the complexity of the world and its political and economic structures. They shun the responsibility for being communicating and the experience difficulty of committing to "duration" as endlessly flowins process. Punctual Commitments are, perhaps, the most common and they come to fruition the seeking of comfort of ultimate life's meaning at the expense. This causes uneasiness in interpersonal relationships, and contributes to the invasion of individualism that trivializes the community and family relationships. Commitment from the perspective of Mounier's communitarian personalism, comes about through meditation, a process of progressive liberalization. Therefore, the condition of an exposed life in which others appears as authenticators of a committed life. The person exposes itself through self-negation, by rejecting comfort, and paradoxically, it reveals itself as a gift. Thus, the commitment remains in tension between two requirements: an inspiration towards the absolute (Kierkegaard) and *praxis* in the materiality of history (Marx). Commitment is establish through constant readjustment at the intersection of interiority and exteriority. Mounier reacts against totalitarian systems such as Marxism, which alienate human existence. Today, post-totalitarianism society and dislocates man, who chooses that which is for aesthetical and exterior, while rejecting the spiritual and interior. The spiritual is repressed in private fantasies (post-Nietzscheism). The cult of the body has replaced its mediating role in the maintaining human values. By means of personalist commitment, Mounier reassesses the status of man as a whole. Thus, commitment proves to be pedagogical and a "rule for a healthy life", where thought and action are constantly in tension with one another, it is a matrix for future solutions. The person's liberty acquires a new countenance by meeting another's liberty and it is "conditioned" by it. Thus, liberty is at the root of commitment and it is essential for the liberation of man in his culture.

Introduction

Pourquoi Mounier a-t-il élaboré une réflexion sur l'engagement ? Quel fut son point de départ : la réalité humaine en la société de son temps ou plutôt son expérience personnelle ? Il semble que ces interrogations furent à la racine de son engagement ; une double expérience : son monde extérieur et son expérience intérieure. Son parcours personnel n'est autre chose qu'un modèle d'une vie engagée, ayant impliqué sa foi chrétienne en sa cause. Cette réflexion est non seulement une réponse à faire provenant d'une personne ayant besoin de se réaliser, mais plus, elle est un désir profond de découvrir, non ce qui est déjà dévoilé sur l'homme, mais ce qui est potentiel chez l'humain, la personne. C'est un vouloir d'affronter soi-même avant même de se lancer vers l'extérieur. Mounier dédaignait le conservatisme de certains milieux chrétiens, voire dénonçant leur pharisaïsme. Il essayait de rester fidèle et attentif aux situations de ses contemporains. Le constat que Mounier fait de la situation de la société dans laquelle il a grandi esquisse, par la suite, les grands traits de son engagement personnel : la constitution des cercles d'intellectuels autour de lui ; la fondation de la revue *Esprit*, des correspondances avec les grands penseurs contemporains, etc. C'est ainsi que Mounier tentait de s'enraciner peu à peu dans les questionnements de ses contemporains, tenant compte de la fragilité de l'humain, et en restant confiant en l'homme. Ainsi, fut-il un homme de dialogue.

Beaucoup de penseurs qualifient la pensée engagée de Mounier comme une pédagogie ou encore une "matrice philosophique" (P. Ricœur) plus qu'un système ou une philosophie systématique. La pédagogie est un terme plus vaste, car l'homme constitue le sujet central de sa réflexion, et donc, cela impose une approche multidisciplinaire lorsqu'on veut parler de lui. Pour Mounier, la notion d'engagement peut embrasser la totalité de l'homme, puisque l'objectif ultime de l'engagement c'est d'éveiller le sens total de l'homme en "moi".

L'Europe des années d'entre-deux-guerres était plongée dans un désordre total : la montée du fascisme en Italie ; la prise du pouvoir par le national-socialisme en Allemagne ; le front populaire en France, la guerre d'Espagne et le stalinisme avec sa

politique répressive entre intimidations et massacres. Et ce mal atteignit son comble, ce déchirement de la société européenne a coïncidé avec son effondrement économique, qui eut comme conséquence directe la consolidation d'un individualisme nourri, dans ses racines, du matérialisme. Cela s'est incarné dans un capitalisme exaltant et exacerbant la propriété individualiste. Pour qualifier cette situation désastreuse en Europe, Mounier use de l'expression "désordre établi" que la société passe sous silence dont elle est inconsciente. Un véritable drame où l'homme est oublié, enfoui sous les décombres des courants totalitaires. Que reste-t-il de l'homme, demande Mounier, s'il est assailli au plus profond de son humanité : dans sa liberté ?

Le capitalisme et l'individualisme sont les deux faces de la même pièce : deux ennemis redoutables, deux graves maladies qui peuvent frapper un groupe d'humains pour le corrompre, au détriment de l'humanité qui doit être "ouverture", "relation" et "partage". Ces tendances exaltaient à l'excès l'empire de l'individu et sa tyrannie, dans une conquête avide et sans limites, condamnant ainsi l'homme à l'isolement et à la mort lente. Il n'a plus rien pour s'engager, plus d'objectif, puisque l'homme a perdu le goût de "l'aventure" à cause de sa situation de dépendance totale à la matérialité, créée par le capitalisme. Dans ces deux tendances, le capitalisme ou le marxisme, l'homme était la victime principale. Victime d'une société qui, installée dans ses faux comforts, sombrait de plus en plus dans des certitudes illusoires en s'appuyant sur sa seule confiance dans l'économie et la précision de la machine de chiffres. L'homme est encore une victime, car on voulait le rassurer et l'entourer de toutes sortes de systèmes et conceptions techniques. La société éteignait en lui son incertitude, source de son élan de devenir et d'aller au-delà, c'est-à-dire, d'échapper à sa machination.

Le progrès technique prônait une nouvelle ère où l'on prétendait jeter de la clarté sur tout ; apporter la transparence à l'opacité de la matière (y compris à l'homme dans son corps). Mounier déplorait l'attitude de ce monde technique d'avoir assimilé, voire réduit le secret et le spirituel au visible et tangible, sous prétexte que la connaissance des sciences positives a tous les moyens nécessaires pour expliquer l'homme et le monde. Asservi sous ce confort éphémère et artificiel, l'homme se posait, dans sa perplexité, davantage de questions. Il souffrait d'une mort intérieure causée par l'extinction de ce

qui l'émouvait : le souci d'aller au-delà de ce que la technologie lui offrait. Ce que Mounier reprochait également aux théoriciens du progrès technique leur prétention d'expliquer l'existence humaine. Or ils ont commis une erreur de calcul : mélanger l'existence de l'homme consciente avec celle des choses inertes. D'après Mounier, les normes que l'on fixait pour cerner la matière des choses ne s'appliqueraient qu'au côté biologique de l'homme. Son esprit ne suit pas les mêmes mesures.

Pourtant, il ne faut pas noircir tout le tableau, car le panorama des penseurs français des années 1920-1950 semble confirmer que, face à ce "désordre établi", une lutte apparaissait à l'horizon, y cherchant une issue. Une lutte s'était engagée contre le sentiment de l'homme d'avoir raté son but et s'être retrouvé vidé de son essence aux profits de la technique ; il avait perdu le goût de s'interroger et d'interroger le monde autour de lui. C'est ce souci qui animait ces penseurs. Mounier fait partie de ces hommes qui cherchaient à diagnostiquer l'origine de ces maux apparus sous forme d'une détérioration des rapports de l'homme à ses semblables et dont la société européenne des années trente fut imprégnée. Dans ce constat, la pensée de Mounier progressait dans deux appréhensions : d'une part, les guerres dévastatrices de la société européenne avaient pour conséquences directes de menacer l'homme dans son intégrité en le réduisant à un instrument de combats ; d'autre part, le progrès technique sur tous les plans, divinisait le pouvoir technique, dévalorisait l'homme et en provoquant ainsi sa chute dans l'oubli. L'homme était instrumentalisé au profit d'une gigantesque machine industrielle. Il faut mentionner aussi des systèmes politiques au penchant économique et matérialiste, comme le marxisme qui, sous la houlette d'un retour au communautaire face au capitalisme, faisaient autant du mal à l'homme en atténuant son fond spirituel transcendant pour l'annexer aux changements économiques.

La réaction des philosophies existentielles se manifesta sur plusieurs fronts. Elle s'est appuyée sur l'urgence de l'éveil de l'homme et l'entretien du souci comme élan fondamental de l'existence humaine. Pascal et Kierkegaard ont construit leurs philosophies sur le souci de cet éveil. Et le personnalisme de Mounier est issu de cette branche chrétienne de l'existentialisme. Nous pouvons qualifier le personnalisme communautaire comme prophétique puisque son fondateur a pu lire les signes de son

temps pour voir clairement la tempête qui allait s'abattre sur toute la société déformée par son totalitarisme. La pensée de Mounier se résume dans cette interrogation existentielle : que veut dire "homme"? De là vient le nom du personnalisme :

« *Personnalisme*, précise Mounier, (...) répond à l'épanouissement de la poussée totalitaire, il est né d'elle, contre elle, il accentue la défense de la personne contre l'oppression des appareils. Sous cet angle, il court le risque d'entraîner de vieilles réactions individualistes ravies de se donner un nouveau blason : aussi bien l'avions-nous dès le début associé à *communautaire* »¹.

D'autant plus, par sa théorie de l'action, Mounier laisse entendre que les hommes de la science, quels que soient leur préoccupation et le champ de leurs études, s'ils veulent saisir l'homme, doivent inévitablement laisser le terrain spéculatif rejoindre le concret, et partir de ces grandes notions : la vie, la mort, la liberté, la volonté, etc. Ainsi Mounier ne voit pas dans la philosophie de l'existence une manière qui tenterait d'élucider l'existence scientifiquement, mais de s'acheminer avec l'homme dans ses interrogations.

C'est au nom du respect de l'homme et de sa dignité que notre auteur se révolte. Il plaide pour un retour aux racines de notre compréhension de l'homme, qui doit être le centre et la fin de nos préoccupations. Faire une sorte de révision totale de nos compréhensions de l'homme et refaire la société signifie prôner une solution radicale et urgente pour remédier à l'esprit individualiste. Cela exige un changement de notre vision abîmée, détériorée de l'homme. Il s'agit de lever l'amalgame souvent fait entre le droit de la personne, qui impose une intersubjectivité des relations, et l'empire de l'individu, sujet solitaire, narcissique et structuré sur un "pour-soi" revendicateur et destructeur.

La problématique qui s'est imposée aux théoriciens de l'engagement se résume donc dans ce projet : esquisser une nouvelle image de l'homme, qui remplacerait ce "pour-soi" que le capitalisme a forgé. Toutefois, aucun de ces théoriciens n'en a souligné l'importance, comme l'ont fait les existentialistes chrétiens lorsqu'ils ont perçu l'engagement comme la seule mesure pour désintoxiquer l'homme et la société de ces deux maladies : le capitalisme et l'individualisme. Tandis que la notion d'engagement chez les existentialistes athées se trouvait impuissante pour répondre aux interrogations,

¹ E. Mounier, « Situation du personnalisme », *Esprit* Janvier 1946, p. 6.

appels et cris venant de l'homme et du monde. Au lieu d'aider l'homme à s'en sortir, les existentialistes athées l'ont condamné au solipsisme et à vivre dans une sorte de labyrinthe, tournant au rond !

Il s'agissait donc pour Mounier d'élaborer une réflexion cohérente et lucide sur la manière dont l'homme doit "s'ex-poser". En se dévoilant, l'homme pose ses actes dans le monde. Alors comment l'homme peut-il entretenir un lien avec le monde extérieur pour récupérer son rôle central dans la communauté des hommes ? Ce questionnement venait comme une suite logique chez Mounier pour concevoir son idée sur l'engagement et qui est, en quelque sorte, une réhabilitation de l'homme dans le monde. Mounier semble déjà esquisser l'entreprise de son personnalisme communautaire dans un mariage de la pensée et de l'action, en tentant de réconcilier la pensée de Kierkegaard et celle de Marx :

« Le marxisme de Marx était un humanisme beaucoup plus qu'un naturalisme. L'existentialisme contemporain se montre soucieux d'intégrer l'existence objective. La pensée contemporaine la plus vivante se cherche sur les chemins qui les relient l'un à l'autre. Le destin des années prochaines est sans doute de réconcilier Marx et Kierkegaard »².

C'est dans cette entreprise que la pensée personnaliste communautaire doit être inscrite. C'est pourquoi, le thème de l'engagement reste un des thèmes favoris chez Mounier, bien que l'articulation qu'il fournit puisse nous sembler un peu implicite³. Toutefois, en parcourant ses œuvres, nous pourrions constater que l'engagement y est présent partout. Le fondateur du personnalisme communautaire jette un regard différent sur ce thème par rapport à d'autres thèmes : l'engagement traverse diagonalement la conception de la personne lors de son articulation progressive. En définissant la personne comme existence en mouvement exigeant de s'affirmer dans une objectivité, Mounier voit dans l'engagement la libération de l'homme et son incarnation dans la totalité de l'histoire. Cette incarnation de l'homme engagé inclut d'autres thèmes comme la vocation, la communion. De là vient son expression "réalisme spirituel" dont nous aurons l'opportunité de donner les principaux traits. Ainsi la personne se réalise-t-elle ou

² E. Mounier ; Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 128.

³ Il l'aborde par des petits chapitres dans trois ouvrages : E. Mounier, Œuvres III : *Introduction aux existentialismes*, pp. 120-127 ; *Qu'est-ce que le personnalisme*, pp. 190-196 ; *Le personnalisme*, pp 498-506.

s'acquiert-elle, car "elle n'est donnée nulle part"⁴. Ce qui laisse l'homme en marche dans un devenir vital.

Mounier ne voulait pas donner une idée exhaustive sur les structures de l'engagement pour une raison claire : ne pas restreindre ce thème et l'enfermer dans un système où l'engagement y figure comme une simple donnée et non pas comme élément fondamental dans la constitution de l'homme.

Cette thèse tente de répondre à ces questions : Qu'entendait Mounier par "un engagement authentique" ? Quels sont les piliers de l'engagement chez lui ? Et comment s'inscrit-il dans l'architecture personnaliste ? L'engagement personnaliste est-il universel et peut-il être appliqué dans d'autres cultures non occidentales ? Insister sur l'agir dans l'engagement ne déboucherait-il pas sur une approche purement pragmatique : une réduction matérialiste et machinale de l'engagement ?

Pour fournir des réponses à ces questions, nous allons esquisser les piliers sur lesquels Mounier établit sa structure de l'engagement. Cette thèse est composée de quatre chapitres :

Le chapitre premier dressera un panorama historique des grands moments de la vie d'Emmanuel Mounier et notamment son engagement concrétisé par la fondation de la revue *Esprit* (1932), au sein du cercle des intellectuels de cette période des années trente. En tentant de trouver les racines du personnalisme communautaire et de le situer dans son milieu, nous avons exposé certaines figures de la pensée en France qui ont marqué la notion de l'engagement de Mounier.

Le chapitre deuxième abordera la problématique d'intériorité et de l'extériorité. Nous allons faire un parcours des courants existentialistes qui ont abordé l'engagement sous différents angles. Car l'engagement est un thème commun à toutes les philosophies existentielles. Cette analyse exposera les positions majeures des courants existentiels dans les deux branches : croyante et athée.

⁴ E. Mounier, Œuvres III, *Le Personnalisme*, p.431.

Tandis que notre troisième chapitre débouchera sur la notion de l'événement, une donnée fondamentale dans la théorie de l'engagement comme action et pensée. Cela nous poussera à voir comment l'événement est à l'origine - comme le note Mounier, "notre maître intérieur" - des données constitutives de tout engagement. Ces données sont dues en partie aux dispositions propres à l'homme et à des éléments constitutifs de son existence. D'autres données viennent de l'extérieur, de l'événement qui est le moteur premier de chaque engagement. Ces données forment le terrain à partir duquel l'existant trouve ses attaches et cela amorcera une analyse sur les conditions primordiales de toute action pour aboutir à un engagement authentique.

Le chapitre quatrième tiendra compte de la portée de la théologie négative chrétienne, puisque la foi est pour Mounier la forme d'engagement par excellence, car c'est une attitude de l'homme face aux événements du monde. La foi redonne à l'homme engagé dans son action un caractère intemporel par sa portée eschatologique autour de laquelle se forment les vertus majeures du christianisme : l'amour, la fidélité et l'espérance.

Le choix d'étudier ce sujet n'est pas le fruit d'un hasard, car cela réduirait et le travail et la pensée d'origine à une simple recherche historique et ferait tomber dans une apathie du passé ou une compassion naïve. C'est encore moins de se vouloir solidaire d'une pensée juste pour en faire la mémoire. Au contraire, il y a derrière ce travail une conviction profonde et sûre que la pensée d'Emmanuel Mounier promet un retour à l'aube du III^e millénaire. Ce siècle est prédit par beaucoup de penseurs et théoriciens comme étant siècle de l'éthique, où philosophes, théologiens et savants, seront amenés à élaborer une pensée sur l'homme et son statut éthique dans la société de consommation et d'éclatement technique.

Avant-propos

Après un certain essor, surtout dans les années 50, la pensée d'Emmanuel Mounier s'est éclipsée pendant les années 60 du siècle dernier. La raison en était l'apparition des courants philosophiques comme le structuralisme et la déconstruction, qui ont récusé les données des courants existentialistes dont le personnalisme adoptait beaucoup de thèses issues des deux grandes branches de l'existentialisme ; athée et chrétien. Une vague de courants structuralistes envahissaient les milieux culturels et universitaires en France, tentaient d'occuper la position de l'existentialisme de Sartre, qui n'a pas réussi à répondre aux interrogations soulevées par les étudiants et les jeunes dans les événements de mai 1968. La transition de l'existentialisme au structuralisme a eu lieu après les publications de structuralistes comme Claude Lévi-Strauss (1908-2009) de certains travaux⁵ liés à des concepts de la linguistique structurelle, des programmes phonologiques, ainsi que des théories du psychanalyste Jacques Lacan (1907-1981), des écrits de Michel Foucault (1926-1984) et de Louis Althusser (1918-1990).

L'évolution du structuralisme s'est manifestée par le développement des méthodes de recherche illustrées par les études de la langue, indépendamment des facteurs sociaux. Le linguiste Ferdinand de Saussure (1857-1913) fut le fondateur de cette approche ; il a dissocié le binôme parole et langage, considéré comme absolu, indépendamment du lieu et du temps dans lesquels ce binôme est né. Cela a également été confirmé par le russe Roman Jakobson (1896-1982), pour qui la langue est un des principes fondamentaux de l'esprit humain. La langue est différente du langage, car elle n'est pas soumise à l'impact de la temporalité et de la spatialité, par opposition à l'analyse sociologique de la langue qui la considère comme le résultat de la structure économique, sociale et culturelle.

Un certain déclin de la philosophie existentielle s'est manifesté à cause du succès des idées structurelles de Lévi-Strauss qui attiraient l'attention. Quant aux tentatives des existentialistes comme Sartre, elles ne pouvaient pas sauver le principe d'idéal subjectif

⁵ C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

qui s'appuyait sur la priorité de la conscience individuelle. De son côté, Lévi-Strauss a tenté d'apporter des éléments se substituant à la philosophie de l'existentialisme de Sartre. Avec ce déclin de l'existentialisme, le personnalisme tombera dans l'oubli.

Mais tout a changé aujourd'hui, car la pensée d'Emmanuel Mounier suscite, pour un bon nombre de chercheurs et d'étudiants, un intérêt particulier, non seulement par le désir de se plonger dans une des périodes dont la pensée a eu un essor sans précédent dans l'histoire de France, particulièrement pendant les années trente, mais surtout pour bien montrer que l'histoire est utile lorsqu'elle se conjugue avec le présent. A l'occasion du 50^e de la mort de Mounier, un bon nombre de travaux ont été réalisés et des colloques se sont tenus, retraçant les grands traits du personnalisme communautaire et son originalité⁶. Aujourd'hui, beaucoup de voix s'élèvent, réclamant une réflexion sur l'Europe ; une voix s'était déjà élevée, il y a quelques décennies, celle de Mounier :

« La Révolution française a cru pouvoir unifier l'Europe dans l'idée neuve du bonheur. L'Europe est rassemblée aujourd'hui par le malheur et les situations de salut public. (...) L'Europe, en son sein, a épuisé les tentations hégémoniques. Elle s'est épuisée. Elle ne survivra désormais qu'à la tête d'une croisade contre l'hégémonie »⁷.

Le destin de l'Europe, donc, se trouvait parmi les préoccupations qui animaient Mounier dans son combat contre les systèmes totalitaires européens. Le lendemain de la Seconde Guerre, l'Europe s'est transformée en un vaste chantier de construction sur tous les fronts. Peut-être, plus que toute autre pensée, le courant personnaliste a-t-il contribué à la construction de l'Europe. Mounier n'a peut-être pas élaboré une théorie explicite sur l'Europe, néanmoins une nouvelle génération de philosophes⁸, marqués par ses idées, a assuré le relais, prolongé la réflexion et élargi ses applications dans la société. Cette

⁶ Colloque international à l'UNESCO en 2000, organisé par l'*Association des Amis d'Emmanuel Mounier* avec la participation de P. Ricœur, C. Taylor, G. Vattimo, R. Rémond, O. Mongin. En 2000, Publication aux éditions du Seuil, coll. "Points", de deux volumes reprenant les premiers textes de Mounier. Table ronde à la Sorbonne, organisée par l'*Association des Amis d'Emmanuel Mounier*, avec le concours de la Commission française pour l'UNESCO et le soutien de la revue *Esprit* et de la revue italienne *Prospettiva Persona*. Colloque, tenu à Lyon 2005, intitulé : "Le personnalisme aujourd'hui. Au-delà de Mounier". Colloque tenu à Rennes en 2010 intitulé : « Penser la crise avec Emmanuel Mounier ».

⁷ E. Mounier, Œuvres IV, *Les certitudes difficiles*, p. 211.

⁸ Mentionnons notamment Étienne Borne, Jean Lacroix, Gabriel Madinier, Joseph Vialatoux et beaucoup d'autres.

orientation, promouvant la dignité inaliénable de la personne humaine, gagne aujourd'hui du terrain, permet davantage d'élaborer une pensée plus solide sur les droits de l'homme. Mais, faut-il en déduire que Mounier plaidait en faveur d'une Europe telle que la conçoivent nos contemporains les plus acharnés : une Europe unie et unifiée économiquement et administrativement ? Il est vrai que Mounier centrait ses efforts sur la construction de la société. Cependant la visée de sa réflexion avait pour objet d'arracher l'homme aux aliénations des systèmes purement économiques et techniques, ce qui va de soi pour la construction d'une Europe plus humaine. Or, aujourd'hui, nous constatons que les protagonistes de cette Europe unie ne portent plus leur souci de l'individu et ne prennent en compte que ses deux aspects, économie et coopération technique. Et là, il nous faut distinguer entre ce qui était prôné par les pionniers d'une Europe unifiée, comme Robert Schumann et d'autres, qui partageaient le même souci que Mounier : restauration de l'homme européen dans sa dignité, et les partisans d'aujourd'hui qui pensent autrement. Il serait possible d'attribuer à cela une raison principale : l'effondrement de l'URSS et l'absence d'un concurrent de l'Amérique, qui est apparue ces dernières années comme la superpuissance mondiale. Cela peut constituer un facteur d'équilibre du point de vue économique, mais aussi du point de vue sécurité internationale. D'autre part, l'Assemblée des Nations Unies, formée après la Seconde guerre, et qui était censée gérer les conflits à l'échelle mondiale, s'est trouvée dans l'incapacité de résoudre un bon nombre de ces conflits. Tous ces éléments réunis ont poussé les États européens à reconfigurer l'instance des Nations Unies, non pas comme elle était conçue auparavant, représentant des pays, mais plutôt en termes d'une répartition géopolitique, c'est-à-dire, appartenant purement au continent européen. Par conséquent, les soucis ne sont plus les mêmes qu'il y a 50 ans.

Mais alors pourquoi ce retour à Mounier et à sa pensée chez certains penseurs comme J. Delors, disciple proche de Mounier ? Autrement dit, qu'est-ce qui est encore valable dans cette conception de l'Europe chez Mounier ? A notre avis, c'est sans doute la problématique de l'engagement dont Mounier est un des théoriciens qui ont élaboré une pensée solide, et qui peut être portée dans les débats. Comme la question de l'engagement se posait il y a plus qu'un demi-siècle dans beaucoup de milieux, et mobilisait surtout intellectuels aujourd'hui, nous la reposons dans un tout autre registre

éthique étatique, où les états européens sont en train de mener une réflexion qui les engage dans le monde présent. Plusieurs groupements et associations se sont inspirés de la pensée du fondateur d'*Esprit*. Ce n'est pas par simple curiosité historique, mais par l'urgence d'élaborer une pensée éthique sur l'homme de la fin du XX^e siècle. Toutefois, nous pensons que jusqu'à maintenant le personnalisme communautaire de Mounier n'a encore fait l'objet d'étude à la mesure de l'originalité qu'il porte en lui. Guy Coq⁹, au colloque tenu à l'UNESCO en 2000 - dont nous citons quelques phrases ci-dessous - a abordé le pari du retour à la pensée de Mounier sous plusieurs aspects, comme "l'enjeu anthropologique" qui permet de "dépasser le doute sur l'individu" et fixe la relation comme consistance de la personne. D'ailleurs le retour à la notion de la personne "définit le propre de l'identité individuelle par la relation (...) la notion d'individu sans appartenance n'est évidemment pas une notion sur laquelle on puisse bâtir le social". L'autre contribution que nous notons dans la pensée de Mounier est son apport en matière de politique, puisqu'il est, note G. Coq, "le penseur essentiel du citoyen actif, un des créateurs de la philosophie de l'engagement", mais cette pensée fut exprimée d'une manière indirecte, car Mounier ne voulait pas penser la politique en tant que telle, mais faisant partie des capacités de la personne-citoyen, relationnelle et spirituelle.

Il faut aussi ajouter que l'expression de "personne" n'a pas eu dans la société occidentale un bon écho, car elle s'est présentée - malgré les efforts de Mounier - comme l'antonyme de l'"individu". C'est ce qui a réduit sa pensée, aux yeux des moins avertis, à un système de pensée concurrentielle comme d'autres systèmes, c'est-à-dire, voué à la disparition. Mounier nous adresse un message clair sur la nécessité de distinguer la personne comme existence pouvant se détacher d'un système et toujours neuve, du personnalisme qui lui, jouit d'un rôle historiquement déterminé et voué à la disparition. Car il arrive à son échéance. Il doit disparaître lorsque l'homme est éveillé à sa personne et à son humanité.

La tâche que la pensée mouniériste est ample, puisqu'elle s'appuie sur une approche multidisciplinaire ; ce qui exige d'entreprendre une étude vaste sur le sens total de

⁹ G. Coq : « Emmanuel Mounier, l'actualité d'un grand témoin » in *Emmanuel Mounier, Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, Parole et Silence, T. I, 2003 ; pp. 11-15.

l'homme. Comme tous les groupes des années d'entre -les deux guerres, *Esprit*, mouvement-revue devait se positionner comme une troisième force ou bien choisir "son" camp entre un capitalisme, en plein crise, (Krach boursier de 1929) et un communisme ambigu et portant des aspirations trompeuses, comme le signale le comité de la revue :

« Comme de nombreux groupes, *Esprit* se retrouve alors dans la perspective d'une "troisième force", ni capitaliste ni communiste. Mais, aussitôt, il faut à cette force écarter l'hypothèque que fait peser sur elle le fascisme, ce que ne font pas avec la même vigueur qu'*Esprit* des groupes comme *Ordre nouveau*, Denis de Rougemont, Alexandre Marc »¹⁰.

Le différend de vision entre *Esprit* et *Ordre nouveau* va les séparer en 1934. Car l'approche d'*Esprit* visait davantage plusieurs fronts, à la fois politique et spirituel, ni libéral ni totalitaire. Pour sa part, Mounier appuiera sa pensée par un encadrement communautaire et ainsi naîtra, le personnalisme communautaire, suite à un réajustement nécessaire par rapport à l'*Ordre nouveau* d'Alexandre Marc. Mentionnons deux ouvrages importants de Jean-Louis Loubet Del Bayle¹¹, qui proposent deux visions complémentaires. La première, politique et philosophique, dans *les Écrits sur le personnalisme*, regroupant trois textes fondamentaux de la pensée de Mounier : *Le Manifeste au service du personnalisme*, *Anarchie et personnalisme* et *Qu'est-ce que le personnalisme ?* Le second ouvrage de Del Bayle offre une étude historique sur les différents mouvements de la jeunesse française dans les années 30, tout en se concentrant essentiellement sur les liens entre les revues et mouvements d'*Esprit* (E. Mounier), d'*Ordre Nouveau* (Denis de Rougemont et Alexandre Marc) et de *Jeune Droite* (Jean de Fabrègues).

Il faut avouer que la tentative de démontrer l'existence d'un front uni de la jeunesse française ou du moins des liens idéologiques et politiques entre les différents mouvements nuirait à l'efficacité de la présentation des idées politiques de ces différents groupes. Néanmoins, l'analyse de la question du nationalisme, de l'identité patriotique, et du refus commun du "désordre établi" et du parlementarisme permet de comprendre

¹⁰ *Esprit, Une revue dans l'histoire*, 1932-2002, Comité de la rédaction de la revue *Esprit*, 2002, pp. 11-12.

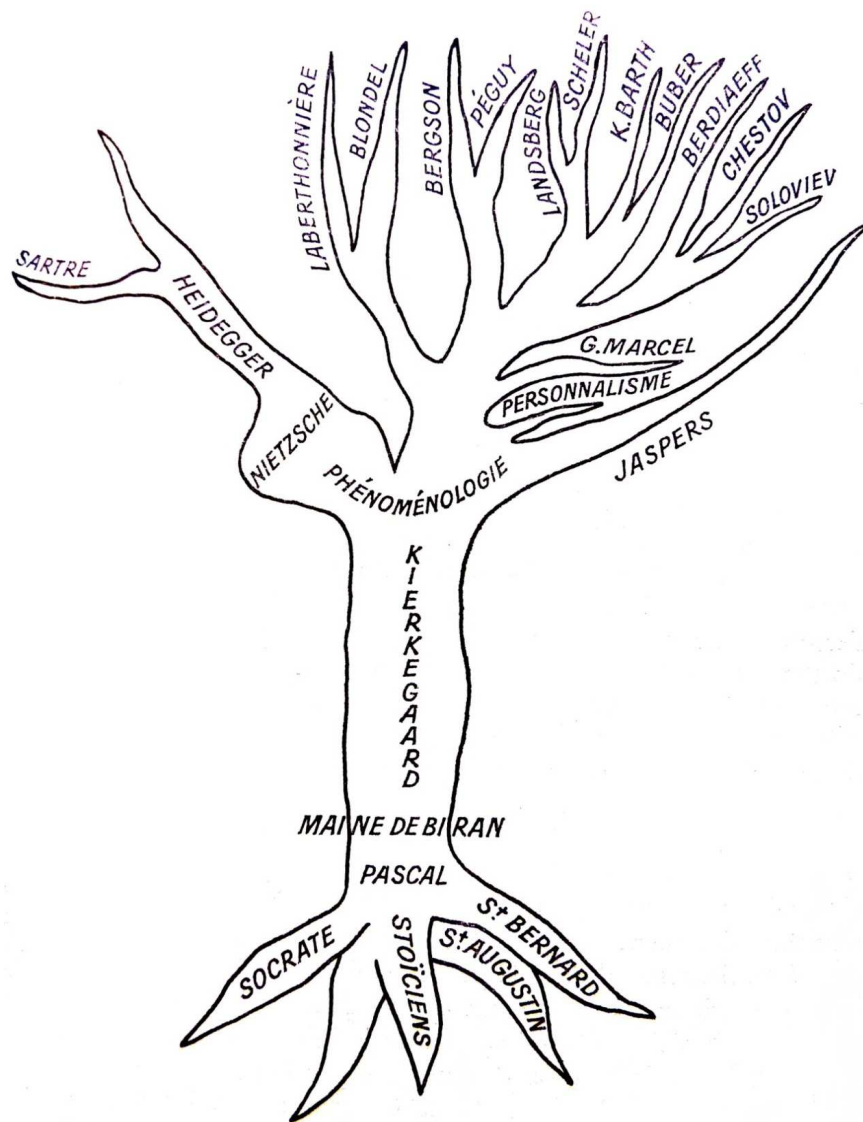
¹¹ *Écrits sur le personnalisme*, Emmanuel Mounier, Seuil, coll. Points Essais, Paris, 2000 et *Les non-conformistes des années 30, Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, 1969, 2^e édition revue Paris, 2001.

comment une partie de ces groupes se retrouve dans la bataille fédéraliste de l'après guerre avec comme chef de file, la personnalité d'Alexandre Marc pour l'action politique et de Mounier pour le positionnement philosophique. *Le personnalisme* (1949) est rédigé dans cette perspective et il constitue un recueil essentiel où Mounier explique les fondements de sa philosophie, le souci de l'homme et le respect de la personne. Refusant les pensées politiques traditionnelles, empreintes de matérialisme ou de spiritualisme exacerbé, Mounier, analyse l'œuvre de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) et de Charles Péguy (1873-1914), et il recherche l'équilibre qui définirait la personne humaine dans l'ensemble de l'organisation sociale. Loin d'être une pensée exclusive ou totalitaire, le personnalisme communautaire est avant tout un positionnement, une méthode d'observation de la société. Il est impossible aujourd'hui de situer le personnalisme d'un point de vue politique. "Ni droite, ni gauche", ce slogan en vogue dans les années trente ne semble pas être dépassé.

Il faut également signaler que la plupart de ces études sur Mounier ont été faites hors de l'hexagone et par des chercheurs étrangers, à cause de son impact à l'étranger, et la raison en serait probablement que leurs cultures se sont bien identifiées à la pensée du fondateur d'*Esprit*. Il ne nous importe pas ici de tracer le parcours de cette pensée dans les pays du monde, mais nous mentionnons simplement la raison de son succès à l'étranger plus qu'en France métropolitaine : son souci "d'éveiller" l'homme à tous les aspects de son existence : politique, économique et religieux. C'est dans cela que réside toute la puissance de cette pensée : ce qui l'intéresse c'est l'homme et non le système qui l'entoure.

« Cette fois, tous les rameaux de l'arbre existentialiste semblent bien puiser à la même sève, et porter le même fruit. Cependant, ici encore, nous discernons un clivage entre deux tendances, qui ne recouvre pas d'ailleurs la ligne de partage entre existentialisme chrétien et existentialisme athée, mais qui s'insinue parfois dans l'un comme dans l'autre ».

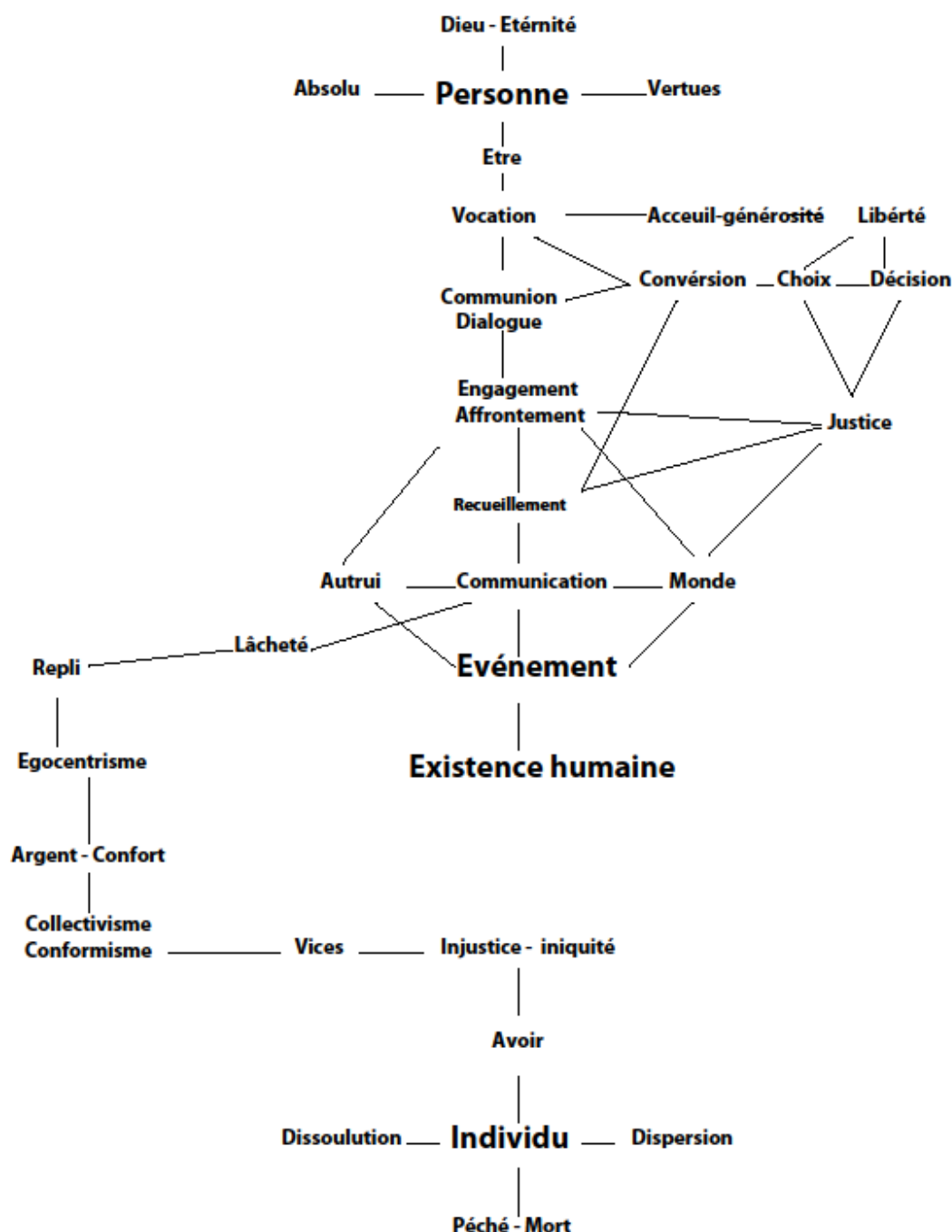
E. Emmanuel, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 125.



Le dessin de l'arbre existentialiste d'après Emmanuel Mounier

E. Emmanuel, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p.71.

La structure de la notion de « Personne » dans le personnalisme communautaire



Chapitre premier

Emmanuel Mounier, témoin d'une civilisation en quête de sens

Nous avons fait, un certain nombre, une expérience. Nous sommes trop sûrs maintenant qu'on ne peut être totalement chrétien, aujourd'hui, si mal le soit-on, sans être un révolté. Les uns après les autres, devant le monde moderne, nous devons accomplir notre chemin de Damas. On sait la question qui est au bout : Seigneur, que faut-il que je fasse ?

E. Mounier, Œuvres I, *Révolution personnaliste et communautaire*, p 382.

Dans ce premier chapitre, il nous est indispensable d'opérer un survol de la vie d'Emmanuel Mounier, dont le parcours, constitué d'une série de ruptures, demeure assez particulier. Ce survol nous permettra, tout d'abord, de situer Mounier dans son époque par rapport à d'autres penseurs croyants ou non, qui menaient une réflexion sur la notion de l'engagement. Ceci nous aidera par la suite à expliquer la manière dont Mounier concevra la problématique de l'engagement à la lumière des événements qui incitent l'homme à se positionner face aux appels du monde.

Lorsque Mounier fait allusion à la notion de "révolte", il y dénonce, en effet, toute attitude réactionnaire réductrice qui identifierait l'action à la rébellion ou à la simple prise de décision ou encore à un agissement sans objectif. L'homme s'inscrit plutôt dans une attitude originelle dans son essence en tant qu'originellement un "être révolté", appelé à répondre par l'engagement, non seulement dans une situation donnée, mais dans

la vie entière, sinon l'engagement se réduirait à un acte isolé et temporaire. Ainsi, cette attitude incarne une position fondamentale de l'homme, engagé constamment face à un monde rigide, pris au piège de systématisation et de dissolution de ce que lui reste d'humain. La société face à laquelle Mounier réagit est construite sur les valeurs bourgeoises capitalistes ou nationalistes. Elle est régie par un "désordre établi"¹², le lieu de la mort lente de l'humain. Car par sa logique, elle ne va pas vers l'homme, mais au contraire, elle lui tourne le dos. De même que Nietzsche annonçait "la mort de Dieu" au XIX^e siècle, de même on aperçoit la mort lente de l'homme au XX^e siècle, au profit de la technique et de la mécanique. Mais si le Dieu mort de Nietzsche fut enterré sous les décombres des combats contre un Être Suprême, l'homme ne peut renoncer à son essence comme être spirituel puisqu'il est esprit. Si nous suivons la logique nietzschéenne, nous nous suivions : contre qui l'homme se battrait-il cette fois ? "C'est le cri, note Mounier, que vous écouterez, puisque la parole ne déchire plus les cieus et les cœurs. Le cri est impur, je sais bien ; mais les cœurs aussi...Entendez ces mille voix en déroute." Si l'homme, poursuit Mounier, bouche les oreilles aux événements du monde extérieur, il n'est pas possible de ne pas entendre le cri jaillissant de ses profondeurs car "leur appel à l'esprit...est plus âpre que l'angoisse. Il sort de la faim et de la soif, de la colère du sang, de la détresse du cœur...situation d'alarme et de révolte" qui "surgit des profondeurs, et sera seule assez forte pour emporter l'universelle indifférence"¹³.

Cette révolte évoquée par Mounier, répond à un "appel" de l'homme et à ses cris et elle exige une réponse et un engagement devant ce monde moderne. Que répondons-nous à cet "appel" sinon par l'engagement-réponse qui s'inscrit dans un cheminement personnel, et est accueilli au sein d'une communauté de personnes non pas dans une société où la voix et le cri n'auront que des échos en retour. Mounier définit bien cette manière de répondre ; il ne s'agit pas d'entreprendre "une œuvre de salut biologique ...c'est infiniment plus qu'une civilisation ou le maintien de l'espèce

¹² Expression d'Alexandre Marc, fondateur du mouvement *Ordre Nouveau*, "vraisemblablement empruntée à Denis de Rougemont, qui s'en sert dès 1929 dans son essai *Les méfaits de l'instruction publique*", (cf. C. Roy: Inscription dans une histoire : « Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personnalisme » in *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, éd. Parole et Silence, T. I, 2003, p. 38).

¹³ E. Mounier, « Refaire la Renaissance », *Esprit*, Octobre 1932, pp. 5.

noble"¹⁴. C'est l'homme dont l'appel est marqué par des retentissements, des clameurs et des cris des humains de son temps. Aussi faut-il un engagement né du sens de la responsabilité et de la fidélité à cet appel et qui serait capable d'y répondre dans l'authenticité et la justesse. C'est un appel à double aspect : un appel de l'homme au sauvetage de sa dissolution et un appel de la société devenue elle-même le bourreau et la victime. Mounier conçoit ces deux appels comme indissociablement liés dans l'unité de leur urgence : arracher l'homme à cette dissolution signifie "revoir" et "refaire" les structures de sa société.

Mounier vit ces appels personnellement ; il renonce tout d'abord à la médecine, ensuite, il abandonne une brillante carrière universitaire de professeur de philosophie. Nous nous demandons pourquoi le fondateur d'*Esprit* a été amené à faire ces sacrifices et ces concessions. En d'autres termes, en vertu de quoi renonce-t-il à ce type d'engagement d'intellectuel universitaire ? Aurait-il éprouvé du dégoût pour ce milieu ? Qu'est-ce qui a pu déterminer sa décision en vue de s'engager autrement ?

Il se désengage académiquement, pour trouver une forme d'engagement dans des actions plus cruciales qui exigent des prises de positions vis-à-vis des hommes politiques comme Maurras, des prélats du magistère et des penseurs chrétiens comme Maritain, Massis et d'autres. L'instinct premier de Mounier fut basé sur le partage et le respect d'autrui dans une communauté de valeurs qui met l'homme au centre de ses préoccupations. Son engagement fut total ; intellectuel, politique et spirituel, prouvant non seulement son rôle, comme le dit Paul Ricœur, "un acteur de l'histoire au milieu du XX^e siècle"¹⁵, mais témoin et animateur de son époque. Pour donner une réponse fondée, il nous faut avant tout revoir son parcours personnel et le situer dans le contexte historique de l'époque où la France d'entre-deux-guerres témoignait d'un foisonnement intellectuel sans précédent. Cela nous permettra de repérer les racines et les perspectives -"ce chemin de Damas"-, qui vont donner naissance au personnalisme communautaire et qui sera désormais lié au nom d'Emmanuel Mounier. Parler donc de la notion d'engagement chez Mounier nécessite d'entreprendre une double orientation :

¹⁴ E. Mounier, « Refaire la Renaissance », p. 6.

¹⁵ P. Ricœur : « Mounier et Esprit au milieu du XX^e siècle » in *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, éd. Parole et Silence, T. 1, 2003, p. 245.

1. Une étude sur l'histoire du militantisme que Mounier, intellectuel engagé sur tous les plans nous orientera vers une réflexion sur l'histoire des groupes militants qui se sont inspirés de lui. Ces groupes étaient réunis pour une cause : promouvoir la personne et ses implications comme axe dans une société européenne jugée en crise, éclatée en entités hostiles.

2. Un essai de situer Mounier parmi d'autres penseurs chrétiens et non-chrétiens, avec des hauts et des bas et des controverses sur la position de ces penseurs sur beaucoup d'autres questions qui sont restées en suspens au cœur du débat entre l'Église et la société. Nous sommes donc conscients de l'ampleur de la tâche à laquelle nous consacrons ces pages, mais au moins, nous aurons parcouru une période, celle de l'entre-deux-guerres qui, sans doute, est aussi l'une des périodes les plus difficiles dans l'histoire de l'Europe en général, et tout particulièrement en France.

I. Qui est Emmanuel Mounier ?

Mounier est né le 1^{er} avril 1905 à Grenoble. Issu d'une famille modeste aux origines paysannes¹⁶. Un homme de terrain, Mounier se forge une personnalité marquée par la générosité et la patience. Il hérite ces traits de ses quatre grands-parents, comme il le décrit peu avant sa mort dans une lettre datée du 1^{er} mars 1950, à Xavier de Virieu :

« Je suis un intellectuel. Ceci appelle un certain nombre d'atrophies et de tics. Je me garderai de m'en croire exempt. Mais souvent je me retourne avec reconnaissance vers mes quatre grands-parents paysans, des vrais tous quatre, avec de la terre à leurs souliers, le lever à trois heures et la tranche de saucisson dans les doigts. Quand je me sens tout de même, vu de l'intérieur, si étranger à ma *gens*, comme *gens*, quand je bondis aux fausses grâces, aux mots enflés, aux pirouettes ou, sur l'autre versant (l'Université) à l'épouvantable esprit de sérieux, je sens un grand-père réagir en moi, sa santé me couler dans les veines, l'air de ses champs me purifier les poumons, et je rends grâce comme tant d'autres »¹⁷.

¹⁶ E. Mounier, « Lettre à Jacques Chevalier de 25 mai 1928 », in P. Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, préf. G. Coq, Saint-Maur, Parole et Silence, 2000. P. 34.

¹⁷ P. Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, p.13.

Nous comprenons que, par la suite, ce caractère réaliste et généreux l'aidera, sans doute, à mûrir son projet : mener une réflexion juste et équilibrée sur la personne, comme existence spirituelle et pour la réhabiliter dans la société.

Mounier entreprend ses études universitaires à Grenoble où il aura ses premiers contacts avec la pensée de Henry Bergson (1859-1941)¹⁸, par les cours qu'il suit chez Jacques Chevalier (1882-1962), avec lequel il se lie d'amitié, et à travers sa lecture de l'œuvre de Charles Péguy (1873-1914). Il sera marqué par la philosophie réflexive française qui met l'accent sur le "Cogito" cartésien, le néo-kantisme français et Maine de Biran (1766-1824). Mounier y cherche "l'unité du cogito cartésien, acte d'un sujet intelligent et celui de Maine de Biran, communicatif"¹⁹, et qui "avait affirmé l'autorité de l'existence engagée dans l'effort contre l'aplatissement de l'homme par les philosophies sensualistes du XVIII^e siècle"²⁰. Ce courant avait préparé le terrain devant le fondateur d'*Esprit* pour élaborer sa conception de la personne, comme sujet à la fois capable d'une autoréflexion et sujet actif dans le monde qui l'entoure, de sorte qu'il n'y ait point de confusion entre le sujet conscient et son action. C'est pour cette raison que Mounier usera des fondements de la philosophie réflexive qui met davantage la réflexion en mouvement : la faute, l'échec et la solitude, expériences fondamentales qui engendrent l'expansion du moi²¹. Ceci ne se réalisera qu'à l'intérieur des drames humains où la souffrance apparaît comme le moyen le plus efficace pour éveiller l'homme à ses responsabilités. Cependant, Mounier cherche d'autres appuis chez ces philosophes, visant ainsi, un élargissement de l'horizon de la pensée réflexive. Et pour ce faire, il n'hésite pas à accroître ses contacts lorsqu'il fréquente des cercles d'intellectuels comme celui qui fut animé par Jacques Maritain dans sa maison à Meudon. Plus tard on le voit s'entourer d'un bon nombre de philosophes, comme Jean-Louis Landsberg (1901-1944), ce jeune philosophe allemand émigré en France. Déchu de sa nationalité allemande, Landsberg est naturalisé français en 1939²². Il fut disciple de Max Scheler. De même, il

¹⁸ J. Conilh, *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, Histoire d'un engagement*, 1989, p. 5.

¹⁹ *Dictionnaire de l'éthique et de philosophie morale*, article : « Mounier Emmanuel, 1905-1950, Mounier et le Personnalisme », G. Lurol, sous la dir. de M. Canto-Sperber, PUF, 1996, p. 1006.

²⁰ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes », *Esprit*, Avril 1946, p. 521.

²¹ J. Lacroix, *Panorama de la Philosophie Française contemporaine*, 2^e éd. PUF, 1968, Paris, p. 14.

²² J.-F. Petit, *Petite vie d'Emmanuel Mounier*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008, p. 65.

reçoit la collaboration de l'espagnol José Maria de Semprun y Guerra²³, allant jusqu'à s'approcher des partisans de tel ou tel parti.

En 1927, Mounier part pour Paris en vue de participer au concours d'agrégation en philosophie à la Sorbonne. Il sera reçu, après avoir brillamment passé le concours (second après Raymond Aaron). Il voulait faire une deuxième thèse sur Jean des Anges, un mystique espagnol de XVI^e siècle, il fut découragé par son directeur Jean Baruzi et ce projet n'aboutira jamais. Voici des extraits de la lettre à Baruzi :

« Vous seriez amené à donner à une thèse sur Jean des Anges un caractère nettement hispanisant autant et plus peut-être que philosophique, car toute une critique de texte et de langue serait nécessaire pour tirer au clair le problème des fragments apocryphes. De plus, la biographie de Jean des Anges est très mal connue. Vous auriez de longues recherches embêtantes à faire à ce sujet, et il faudrait un séjour prolongé en Espagne »²⁴.

Son attachement à cette thèse et le découragement de Baruzi ne l'ont pas pour autant empêché de s'investir dans la question mystique :

« Devant ces réserves, je dis à Baruzi mon premier projet. Faire une deuxième thèse sur Jean des Anges et une thèse principale philosophique sur une grande question mystique, autour du problème de la personnalité, du renoncement, de la théopathie »²⁵.

Mounier cherchait par le biais mystique, du renoncement et du don de soi, non pas une étude proprement dite sur la mystique, mais une base anthropologique dans l'attitude mystique où le spirituel, par son caractère généreux, commanderait toute action dans l'acte de la contemplation. Ceci constituera le noyau autour duquel une controverse entre Mounier et Alexandre Marc, le fondateur du mouvement Ordre Nouveau, se déclenchera plus tard.

²³ Ancien gouverneur de Santander et de Tolède qui a rejoint *Esprit* entre 1935-1936 au tout début de la Guerre d'Espagne.

²⁴ E. Mounier, « Avec Jean Baruzi pour ma thèse » Lettre de 17 novembre 1929, in P. Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, préf. G. Coq, Parole et Silence, Saint-Maur, 2000, p. 52-53.

²⁵ *Ibid.*

Malgré le succès de son agrégation, notre auteur n'a pas trouvé ce qu'il cherchait ; au contraire, il est grandement déçu par le climat universitaire dont le résultat, comme il le décrit lui-même est un "simple laboratoire" où les professeurs n'étaient que des scientifiques, abordant les problèmes de l'homme et de la société seulement sous un regard scientifique. Il déclare :

« Je suis décidément incapable de l'attitude objective de ces jeunes hommes qui se placent devant les problèmes comme devant une pièce d'anatomie, et devant leur carrière, comme devant un mécanisme à monter méthodiquement jusqu'au point réglé. Il serait d'ailleurs à savoir si ce n'est pas un abus de langage qu'appeler objectivité cette mutilation et cette myopie »²⁶.

Dans cet extrait, Mounier diagnostique un désengagement explicite de ces corps universitaires qui identifiaient l'engagement à une simple fonction, et pour employer les termes de Mounier, une *démission* de la tâche originelle de ces lieux, qui devraient abriter le noyau formateur des jeunes penseurs, engagés profondément dans la réflexion sur le monde et la société. C'est une irresponsabilité devant la tâche première du philosophe : réconcilier les choses et la vie elle-même²⁷. C'est pour cette raison que Mounier prend ses distances avec l'enseignement universitaire. Il a une autre vision de la tâche de la philosophie autre que celle qui est enseignée aux universitaires. Il cherche une philosophie engagée et engageante dans les tourments du monde et les problèmes concrets de l'homme. Alors que, la philosophie présente est réduite à une simple activité intellectuelle. C'est à partir de cette déception concernant l'enseignement universitaire qu'une nouvelle voie s'ouvre devant lui : l'urgence d'un engagement tenant compte de la situation de l'homme dans une société où il n'y a plus rien qui puisse être solide, où il n'y a plus rien à espérer, sauf des idées avancées par des courants existentiels athées. Ainsi, il se lance dans la réflexion sur la manière dont il pourrait personnellement s'engager.

Dans les années vingt apparaissent les premiers symptômes d'une crise qui va frapper, de plein fouet, le monde occidental et en particulier les Européens. Ceux-ci, à peine

²⁶ E. Mounier, « «A Madeline Mounier » Lettre de 25 mai 1928, dans P. Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération*, p. 33.

²⁷ P. Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, préf. G. Coq, Saint-Maur, Parole et Silence, 2000. p. 34.

sortis du désastre de la Première Guerre mondiale, souffraient cruellement sur tous les plans, mais plus visiblement sur le plan économique. Ceci coïncidera plus tard avec la chute économique en Amérique. Au cours de l'année 1929, Mounier découvre une grande figure chrétienne, celle de Charles Péguy qui influencera énormément le fondateur d'*Esprit*, au point que celui-ci lui consacre son premier ouvrage *La Pensée de Charles Péguy* (1931) avec l'aide de son fils Marcel Péguy et de Jacques Maritain.

L'influence de Péguy accompagnera toujours Mounier, car peu avant sa mort, Mounier résumera sa pensée sur les thèmes majeurs du personnalisme²⁸, où Péguy occupe une place importante. Cette influence de Péguy dépassera une simple direction spirituelle, et elle s'incarnera chez Mounier au niveau de son engagement total : l'abandon d'une chaire universitaire pour se donner entièrement à la réflexion plus libre, comme Péguy l'avait fait auparavant. Mounier avant sa mort reviendra sur l'affirmation de sa filiation à la pensée de Péguy déployée dans *La Pensée de Charles Péguy* dans son livre *Le Personnalisme* (1949) collection *Que sais-je ?*, où on lit ceci : " Péguy fait jaillir de son lyrisme tous les thèmes que nous allons aborder... "²⁹. D'autres sources d'inspirations philosophiques viendront enrichir l'idée de Mounier de trouver un instrument efficace auquel, depuis 1932, la revue *Esprit* donne une continuité : le renouveau existentialiste et le renouveau marxiste, qui exercent deux passions latérales³⁰. A partir de ces deux renouveaux, une ouverture d'horizon va dans deux directions chez Mounier :

« Le premier a très largement contribué à ranimer des problèmes personnalistes : la liberté, l'intériorité la communication, le sens de l'histoire. Le second provoque toute la pensée contemporaine à se dégager des mystifications idéalistes, à prendre pied sur la condition commune des hommes, et à lier la plus haute philosophie aux problèmes de la cité moderne »³¹.

Ce n'est qu'en 1932 que cet engagement "aux problèmes de la cité moderne" prendra forme, lors de la parution du 1^{er} numéro de la revue *Esprit* en octobre, d'une part, et la

²⁸ J.-M. Pallier, « Mounier, le christianisme, l'antiquité » dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse, t. 102, 2001, p. 73.

²⁹ E. Mounier, Œuvres III, *Le Personnalisme*, p. 438.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

formation d'un mouvement d'autre part. La fondation d'une revue avait pour objectif de soutenir un mouvement qui posséderait une double orientation : évaluer la crise diagnostiquée et devenir l'organe de l'action et de l'application des mesures proposées par la revue *Esprit*³². Nous saisissons à quel point Mounier tenait à consolider ultérieurement le lien entre la revue et le mouvement. Il s'agissait de concrétiser les analyses élaborées et de les appliquer dans la société. C'est dans cette unité de la pensée et de l'action que l'engagement de Mounier naîtra et prendra chair dans la réalité de l'homme. À travers la revue, Mounier voulait sonner l'alarme, non selon la vision étroite des doctrines politiques de ces années trente, concernant une crise économique uniquement- celle de *Wall Street*- venant du nouveau continent, mais alerter à propos d'une crise de la civilisation, une crise morale où l'homme ne jouit plus de ses valeurs fondamentales. Cette crise avait déjà bien commencé. Le mouvement *Esprit* se formera dans des cercles des amitiés d'hommes conscients de ce malaise, tels J.M. Domenach, H. I. Marrou, G. Izard, A. Deléage, P.-L. Landsberg et d'autres, venant d'horizons différents, comme le note P.-A. Touchard :

"*Esprit*, grâce à Mounier, à sa pureté, à son courage, à sa loyauté intellectuelle, a été un centre de rassemblement des hommes de bonne volonté, comme il n'y en a peut-être pas eu d'autre exemple dans l'histoire de la pensée contemporaine"³³.

Une seule et même cause réunira ces intellectuels : le combat contre la crise que Mounier qualifiera de "désordre établi". Tous ces hommes étaient conscients de l'urgence d'une action à l'intérieur de la civilisation qui semblait s'assombrir dans une crise totale. Beaucoup d'entre eux voyaient dans le mouvement *Esprit* un engagement en quelque sorte communautaire, car on constatait l'absence du partage dans la société. Ils ont constitué un front. Ce type d'engagement était répandu en cette période où l'on se réclamait de l'appartenance ou pas à un groupe ou à un parti politique. Car la quête de beaucoup d'hommes et de femmes se focalisait dans la cette interrogation : comment faut-il s'engager ?

³² Dans ce premier numéro d'octobre 1932, Mounier consacre son long éditorial au « Refaire la Renaissance » qui sera l'emblème de la revue et portera l'objectif de son affrontement avec la société.

³³ P.-A. Touchard, « Dernier Dialogue », *Esprit*, Décembre 1950, p. 787.

II. Les aspects de l'engagement mouniériste

II.1. *Esprit* : revue et mouvement

L'histoire de la revue *Esprit* est liée à Mounier et à son engagement personnaliste et communautaire. L'histoire de cet engagement exige donc de prendre en compte l'histoire de ses deux formes : un mouvement, et une revue. La revue *Esprit* est fondée en 1932, en pleine crise économique. Le constat que Mounier en fait lui révèle un autre aspect quasi-ignoré ou enfoui, ce fut toute la crise morale devant l'ampleur du krach économique aux États-Unis d'Amérique, en 1929, et parvenu en Europe vers 1930. Ce krach fut révélateur de la "fragilité du capitalisme et de sa vision libérale, de l'individu. Le libéralisme est donc considéré comme un système en crise"³⁴, et écrit J. Droz :

« C'est un fait que le libéralisme, construit à la mesure du XIX^e siècle, s'avère incapable de résoudre les grands problèmes économiques qui se posent depuis trente ans et qui ont développé dans la société, surtout depuis la crise de 1929, une inquiétude anxieuse »³⁵.

Cela aggravait la situation de l'Europe, déjà marquée par de multiples problèmes : la guerre d'Espagne, la montée du fascisme en Italie et la propagande nazie. Et ce qui était encore plus désolant, d'après Mounier, c'était l'absence d'une conscience qui s'en rendrait compte et condamnerait vigoureusement cette anomalie, ce "désordre établi". Cependant, Mounier réfléchissait, en même temps, à mettre en place un organe qui soit à la hauteur du problème pour défier cette crise. Cet organe était une revue, soutenue par un mouvement pour former un courant de pensée qui irait au fond du problème et atteindrait l'homme d'abord, enfoui sous les décombres de cette crise. Mounier fonde donc la revue *Esprit*. Mais, pourrions-nous dire que la revue avait pour rôle de vulgariser la pensée de son fondateur et sa vision personnelle de la société ?

Il est vrai que Mounier publiait régulièrement des articles dans *Esprit*, pourtant la revue n'a été son instrument personnel que dans la mesure où elle traitait du personnalisme communautaire. Mounier, dès la fondation de la revue, s'est résolu à faire

³⁴ *Esprit, une revue dans l'histoire 1932-2002*, Ensemble écrit par D. Landsberg, O. Mongin, M.-O. Padis, J. Roman et J.-L. Schlegel, Paris, 2002, p. 9.

³⁵ J. Droz, *Histoire des doctrines politiques en France*, PUF, coll. *Que sais-je ?*, Paris, 1948, p. 114.

front à la crise de société sous forme d'un mouvement qui pourrait porter le combat sur des horizons plus larges. Ainsi, il s'entoure d'intellectuels brillants de cette période qui, eux aussi, réagissaient pour la même cause : faire face à ce "désordre établi". Ces hommes furent animés par une double préoccupation :

« Protester contre un monde moderne qui voit s'affirmer la domination d'un matérialisme individualiste, d'où le choix du titre *Esprit* ; d'autre part, cette protestation s'inscrit dans ma perspective d'une révolution, moyen de convoquer ici la politique en même temps que le spirituel »³⁶.

Cette double préoccupation a suscité un débat au sein duquel beaucoup de penseurs se sont affrontés. Ce front de gens soudés dans une équipe, cherchaient des réponses à l'intérieur d'eux-mêmes, une sorte de lumière :

« Parfois jusqu'à leur itinéraire spirituel, plusieurs ont relaté comment, l'ayant rencontré dans un moment d'épreuve ou de recherche, ils ont trouvé réconfort ou lumière dans sa lucidité. Sa position (Mounier) de leader est incontestée, il sait d'ailleurs en jouer pour maintenir l'unité dans la diversité »³⁷.

Mounier savait qu'agir individuellement pourrait compromettre la cause pour laquelle il menait le combat, voire la perdre. Il s'agissait donc d'agir avec prudence au sein d'un mouvement contestataire, constitué de l'ensemble de ces intellectuels. L'action unifiée et unie paraissait aux yeux de notre auteur comme la plus appropriée et la plus efficace. Cette unité ne signifiait pas pour autant l'uniformité, mais une recherche commune d'hommes venant d'horizons très différents pour la même cause : "des croyants, chrétiens ou juifs, avec des agnostiques", car le fondateur d'*Esprit* voyait venir une tentation de regroupements sectaires ou confessionnels. C'est pour cela qu'il a rejoint "ses amis catholiques qui ont voulu échapper au "ghetto" que le monde catholique est toujours tenté de former, consciemment ou non"³⁸. Ce malaise de l'homme occidental représentait un défi que le monde catholique ne pouvait affronter ou contenir tout seul. Le recours de Mounier à ces horizons non-catholiques, voire agnostiques, exigeait du fondateur d'*Esprit* une largesse d'esprit et un effort considérable pour trouver un terrain

³⁶ J. Droz, *Histoire des doctrines politiques en France*, p. 114.

³⁷ J.-F. Petit et R. Vallejo, *Agir avec Mounier, une pensée pour l'Europe*, Chronique Sociale, coll. *Savoir penser synthèse*, 2006 Lyon, p. 20.

³⁸ *Ibid.* p. 20.

commun en vue de relever ce défi du siècle ; un terrain qui promet l'homme comme la plus haute valeur spirituelle, comme personne comme le note J.-F. Petit :

« Ce choix est pour une part stratégique, lié à la conviction que l'âge de la chrétienté (fût-ce la "chrétienté profane" de Maritain) est révolu et que l'état du monde exige un rassemblement par-dessus les croyances...cette option, alors difficilement comprise et tolérée dans l'Église, est source de suspicion et de critique, avec la menace, écartée à plusieurs reprises, d'une condamnation par les autorités catholiques »³⁹.

Dès les premiers numéros de la revue, Mounier chercha à préciser sa fonction : "témoigner" d'une volonté fidèle pour agir au nom de l'homme ; parler et se vouer entièrement à l'Être, comme il l'exprime, lui-même :

« Qui oserait formuler un homme ? Zérapha m'admire comme homme d'action, pour la rapidité avec laquelle j'ai conçu certaines décisions concernant l'administration d'*Esprit*. (...) je ne saurais jamais m'intéresser qu'à l'Être, jamais à la réalisation, comme telle. Laisse à moi-même, je passerais ma vie à faire d'*Esprit* un pur témoignage, je donnerais ma vie pour que ce témoignage ne cesse pas ; mais organiser une tactique, des attaques, une révolution, (...). Cela ne m'intéresse pas en soi (je ne dis pas que je ne m'intéresse pas au sort des hommes que la révolution concerne, donc sa venue par amour pour eux, mais combien de révolutionnaires, malgré l'entraînement des mots, pensent plus à agir pour la révolution qu'à ce qui sera ensuite). Je ne pense pas au succès. Je mourrais sans regret de ne pas voir réalisé ce que nous voulons »⁴⁰.

Esprit fut ce lieu que Mounier a créé pour accueillir toute pensée profitable et servant l'homme, car son choix d'auteurs ne fut pas limité à un cercle d'intellectuels chevronnés, mais il accueillait aussi de jeunes auteurs. En d'autres termes, Mounier voulait en faire un lieu initiateur où toute parole vraie trouverait son écho et pourrait se faire entendre ; comme l'exprime P. Fraisse :

« *Esprit* avait ce visage même de ses amis. Il n'a jamais choisi ses collaborateurs pour leurs titres, leur passé, leur réputation littéraire où

³⁹ *Ibid.* p. 21.

⁴⁰ E. Mounier, « Entretien VIII » Lettre de 5 juin 1934, dans P. Mounier, *Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, préf. G. Coq, Parole et Silence, Saint-Maur, 2000, p. 150.

politique, se souciait d'abord de savoir si un homme avait quelque chose à dire. Dans ce cas il ouvrait sa revue au jeune auteur, parfois pour l'article de sa vie, parfois pour un essai et celui-ci allait continuer dans d'autres chemins une œuvre commencée à *Esprit* »⁴¹.

Nous comprenons donc l'ampleur de cette crise dont Mounier fut non seulement un témoin mais aussi un ouvrier devant faire face à la réticence des autorités ecclésiastiques. Il devait avoir une conviction très profonde de l'urgence de son action, même si cela lui a coûté parfois très cher : affrontement avec les catholiques, prison sous Vichy. Cette force lui venait sans doute des racines humaines et rationnelles dues à diverses sources intellectuelles.

III. Les origines de la pensée de Mounier

Nous nous contenterons de présenter des figures qui ont longtemps marqué Mounier et lui ont permis ainsi de mûrir son projet et d'affiner son personnalisme auquel il consacra toute sa vie. Nous aborderons dans les pages suivantes l'influence de Charles Péguy, puis nous tenterons d'explorer la collaboration entre Mounier et Maritain. Mais, essayons d'aborder les racines profondes du personnalisme communautaire qui aboutissent au conflit Mounier - Maritain.

III.1. La ligne intellectuelle de Mounier

Afin de comprendre la crise de l'homme et de la cerner, Mounier puise dans plusieurs sources philosophiques : son arrière fond culturel et philosophique est assez riche, et ses écrits en témoignent. Les analyses minutieuses qu'il élabore abordent l'homme sous tous ses aspects : sociaux, psychologiques et spirituels, et dévoilent, sans doute, chez lui une profonde maturité humaine et spirituelle. Et cela n'est pas étranger à un homme dont le parcours ressemble à celui du fondateur d'*Esprit* ; un parcours peu commun. La diversité de milieux que fréquentait Mounier et les personnes avec lesquelles il entretenait des liens d'amitié ou de travail sont assez variées. Malgré la courte durée de sa vie (il meurt à 45 ans), Mounier a réussi à former un réseau d'amis qui le soutiendra plus tard dans son projet du personnalisme communautaire en vue de "refaire la société". Mais, comme

⁴¹ P. Fraisse, « Puissance d'accueil », *Esprit*, décembre 1950, p. 795.

Christian Roy le décrit dans son intervention au colloque tenu à l'UNESCO en 2000, le personnalisme de Mounier était différent "des personnalismes" des années 30, même s'il est né à l'intérieur dans cette mouvance⁴², car Mounier faisait partie d'une génération d'intellectuels qui remettra en question :

« L'opposition politicienne droite/gauche, préférant reprendre à neuf les questions de la vie personnelle et collective pour faire face directement à la crise de civilisation occasionnée par la transition rapide et chaotique à l'ère industrielle avancée. Le personnalisme est donc apparu en France dans le contexte d'une critique radicale du monde moderne, selon une démarche qui ne s'inscrivait pas d'emblée dans le cadre habituel du progressisme, pas plus qu'elle n'était propre aux milieux catholiques »⁴³.

Cette génération se composait de philosophes, de enseignants, et de religieux ou de personnes engagées politiquement. Mounier y trouvera exactement ce dont il avait besoin pour édifier l'architecture de sa pensée. Nous le voyons puiser chez son maître Jacques Chevalier le souci d'assigner à la métaphysique la morale comme fin légitime. Le père Pouget, un lazariste spécialiste de la Bible, sera pour lui un guide spirituel. C'est auprès de ce prêtre qu'il trouvera une profonde inspiration chrétienne, qui sera par la suite consolidée lorsque Mounier découvrira Charles Péguy grâce auquel cette inspiration profonde s'enracinera dans le goût et l'espérance du concret.

D'autre part, Mounier s'appuiera sur les thèses de certains philosophes comme Max Scheler, chez qui il va chercher un éclaircissement sur les rapports entre la personne et la communauté dans une dimension éthique⁴⁴. Chez Jacques Maritain, il trouvera la distinction entre personne et individu, alors que Nicolas Berdiaeff lui révélera la différence entre le personnalisme créatif et existentiel. Mounier n'hésitera pas à se plonger dans l'existentialisme sartrien ou heideggérien dont la notion d'"être en situation" lui apportera beaucoup sur le plan herméneutique de l'existence. Sans oublier la notion d'engagement, concept, cher à notre auteur, dont il trouvera les racines dans les

⁴² C. Roy : « Inscription dans une histoire : Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personnalisme », in *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, éd. Parole et Silence, T.1, 2003, p. 20.

⁴³ *Ibid.* p. 19.

⁴⁴ *Ibid.* p. 24.

réflexions de Paul-Louis Landsberg, et de beaucoup d'autres penseurs⁴⁵, qui lui ont révélé les éléments de base qui vont servir de base à cette architecture personaliste. Comme Mounier le rappelle dans une notice inédite, publiée récemment dans *Esprit* :

« ...il ne s'agit pas d'ailleurs que de greffer sur des circonstances concrètes une réflexion qui n'est pas neuve- celle de Pascal dans le "Vous êtes embarqués...", celle de Marx dans son humanisme de la praxis, celle de Jaspers chez les uns, de Heidegger chez les autres, sur la "mise en situation de l'homme et de ses problèmes, la critique nietzschéenne de l'objectivité, et bien d'autres pensées éparses encore »⁴⁶.

Le nom du "personalisme" sera lié à Mounier et à son mouvement *Esprit* et se distinguera du reste "des personalismes" - comme celui d'Alexandre Marc - grâce à la revue qui "a assuré un rayonnement international au personalisme"⁴⁷. Mounier devait plus tard se situer dans le foisonnement de ces courants personalistes et des partis politiques de cette période, issus de différents courants philosophiques. Mais distinguons deux grandes tendances que Mounier devra prendre en compte et affronter : d'un côté, celle des partis de gauche (à laquelle se range Mounier⁴⁸), marxistes et communistes et, de l'autre côté, l'Église, les philosophes chrétiens comme Maritain et les mouvements de l'extrême droite française comme l'*Action Française*. Essayons de voir comment notre auteur traitera ce dilemme, sans faire de concessions, et fidèle à ses principes jusqu'au bout.

Il ne s'agit pas pour Mounier, nous semble-t-il, d'une prise de position suivant la logique du "pour" et du "contre". Étant attentif, notre auteur se garde de ne pas céder à une telle tentation, au contraire. Il serait injuste de réduire sa pensée à une simple compilation de pensées et d'idées. Ce qui pousse Mounier, c'est son désir d'approfondir l'originalité de l'homme pour la promouvoir comme valeur centrale dans toute société. C'est ainsi que, par respect de la divergence d'approches, Mounier ne rejette pas les manières de penser différentes de la sienne et même celles qui furent refusées

⁴⁵ E. Mounier, Œuvres III, *Le Personalisme*, p. 438.

⁴⁶ E. Mounier, « Sur l'engagement » (inédit), *Esprit*, Octobre 2002, p. 7.

⁴⁷ C. Roy : « Inscription dans une histoire : Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personalisme » in *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, éd. Parole et Silence, T.1, 2003, p. 19.

⁴⁸ *Ibid.*

catégoriquement par l'Église. Il frôlait parfois des positions difficiles et des sentiers dangereux. Que ce soit dans l'appartenance politique ou religieuse, Mounier trouve un terrain propice pour dialoguer et réaliser ainsi le sens même d'une recherche de la vérité avec d'autres - qui ne partagent pas forcément son appartenance- car la vérité ne se cherche qu'à l'intérieur de la communauté des hommes. Ainsi, le personnalisme fédéraliste intégral d'Alexandre Marc (1904-2000) eut-il la même racine que le personnalisme communautaire du fondateur *d'Esprit*.

III.2. Le personnalisme de l'Ordre Nouveau : Alexandre Marc

Les non-conformistes des années 30 est le titre de l'ouvrage de Loubet del Bayle⁴⁹, qui fait allusion à des générations d'intellectuels français qui tentaient de faire face à ce qu'ils percevaient comme une "crise de civilisation", entre 1928 et 1934. Dans cet ouvrage, del Bayle décrit la position des jeunes intellectuels qui présentaient, malgré certaines divergences de la gauche, mais plus encore de la droite, un "front commun", en rupture avec le "désordre établi" que leur semblaient représenter les institutions capitalistes et parlementaires d'une société libérale et individualiste. Cette tendance fut incarnée dans des partis, des associations, des mouvements et des idéologies dont les fondements institutionnels leur paraissaient aussi fragiles et "inhumains" que les fondements culturels en proie à un matérialisme et un nihilisme destructeurs. Pour remédier à cette "crise de l'homme au XX^e siècle", ces générations d'intellectuels français refusaient parallèlement les tentatives d'"étatisme" de type de réponse "totale" du communisme ou du fascisme. Elles avaient l'ambition de susciter une "révolution spirituelle", transformant simultanément les choses et les hommes. Pour ce faire, cette révolution qui trouver son inspiration philosophique dans une conception "personnaliste" de l'homme et de ses rapports avec la nature et la société, et se traduire par la construction d'un "ordre nouveau", au-delà de l'individualisme et du collectivisme et orienté vers une organisation "fédéraliste", "personnaliste et communautaire" des rapports sociaux.

⁴⁹ J.-L. Loubet del Bayle, *Les Non-conformistes des années 30*, Seuil, coll. Points histoire, 1969.

On peut distinguer trois courants dans ce mouvement "non-conformiste" : 1) La revue *Esprit* et son mouvement qui se constitue à partir de 1932 autour d'Emmanuel Mounier, et auquel on tend parfois aujourd'hui à réduire le personnalisme des années 1930. Avec ce courant, il faut mentionner la collaboration de Maritain jusqu'au 1936 ; 2) *L'Ordre nouveau* créé sous l'impulsion organisatrice d'Alexandre Marc à partir d'une base théorique, fondée particulièrement sur la réflexion de Robert Aron et d'Arnaud Dandieu ; 3) Ce que Mounier appellera la "Jeune Droite" qui rassemble de jeunes intellectuels plus ou moins dissidents de l'Action française, Jean de Fabrègues, Jean-Pierre Maxence, Thierry Maulnier, autour de revues comme *Les Cahiers*, *Réaction pour l'ordre*, *La Revue Française*, *La Revue du Siècle*.

Parmi ces intellectuels "non-conformistes" des années 30 figure le nom d'Alexandre Marc, fondateur de *l'Ordre Nouveau*, un émigré d'origine juive russe qui, en réaction contre le marxisme et son matérialisme, cherche une définition de l'homme comme sujet autonome. Le projet d'A. Marc se focalisait sur une mise des institutions au service de la personnalité ; il subordonne ainsi l'État à l'homme. En s'inspirant notamment de Kierkegaard, de Proudhon, de Nietzsche par le biais de son collaborateur Arnaud Dandieu et de Péguy, ces perspectives vont se traduire chez Marc par une orientation personnaliste au plan philosophique et une orientation fédéraliste au plan social et politique. Ce faisant, le dernier aspect approchait les attentes de Mounier de celles préconisées par un autre mouvement, "Troisième force", fondé par G. Izard, un proche collaborateur de Mounier, et un intellectuel dont les inspirations rejoignaient celles du fondateur d'*Esprit*.

Il importe donc à présent d'examiner ce lien entre le personnalisme et le mouvement "Troisième force"⁵⁰, qui cherchait à se situer dans un débat entre des tendances partisans pour un monde traditionnel et intransigeant à l'égard de la nouvelle conjoncture politique et économique. En effet, le personnalisme est né d'une crise ou plutôt un blocage où les personnalistes prospectaient de placer leurs engagements en

⁵⁰ Mounier évoque les noms de ses premiers collaborateurs " ...Izard, Galey, Duveau ont choisi d'appeler le mouvement, *La Troisième Force* (1. Capitalisme- 2. Communisme.), ne cachant pas ses craintes de l'incertitude de son mouvement dans l'avenir, que « cette appellation ne soit peu populaire en France ». (E. Mounier, « Entretien VI » dans : P. Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, préf. G. Coq, Parole et Silence, Saint-Maur, 2000, p. 109.)

dehors de ce binôme stérile de "pour" et "contre". Le terme "personnalisme" n'apparaîtra chez Mounier qu'à la suite de ses contacts avec le groupe *Ordre Nouveau*, dont le fondateur Alexandre Marc avait élaboré un manifeste du groupe, *l'Appel* le 31 mars 1931 où les membres exprimaient ses orientations ainsi :

« traditionnalistes, mais non conservateurs, réalistes, mais non opportunistes, révolutionnaires, mais non révoltés, constructeurs, mais non destructeurs, ni bellicistes, ni pacifistes, patriotes, mais non nationalistes, socialistes, mais non matérialistes, personnalistes, mais non anarchistes, humains, mais non humanitaires »⁵¹.

Ce personnalisme, dans sa forme française politisée, fut différent du personnalisme métaphysique de Charles Renouvier (1815-1903), forgé quelques décennies auparavant, et qui n'avait pas beaucoup d'échos⁵². Renouvier insistait sur la perspective relationniste dans une société qui promeut la personne au premier rang, et il écrit :

« D'après ce principe (relativité), la nature de l'esprit est telle que nulle connaissance ne peut être atteinte et formulée, et par conséquent nulle existence réelle conçue autrement qu'à l'aide de ses relations, et, en elle-même, comme un système de relation »⁵³.

Ce personnalisme de Renouvier était une réaction au positivisme, et tentait de redéfinir le rôle de l'État dans la formation de la personne et de son épanouissement moral, comme le note Jacques Droz :

« Le progrès n'a, selon lui (Renouvier), rien de nécessaire ni de fatal ; il n'y a pas de loi de progrès, mais seulement "des faits de progrès", dus au libre-arbitre humain, "postulat nécessaire de toute morale", quand à la société, considérée comme un être réel, c'est fiction pure et simple »⁵⁴.

⁵¹ C. Roy : « Inscription dans une histoire : Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personnalisme » in *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, Parole et Silence, T. 1, 2003, p. 22.

⁵² *Ibid.* p. 21.

⁵³ C. Renouvier, *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, éd. Félix Alcan, Paris, 1901, p. 11.

⁵⁴ J. Droz, *Histoire des doctrines politiques en France*, éd. PUF, coll. *Que sais-je ?*, Paris, 1948, p. 106.

Le souci de Renouvier fut orienté vers la morale dans la société positiviste. Ce qui l'a amené à réfléchir sur la personne humaine et son statut dans la société ; et Droz poursuit :

« Il s'agit, de trouver le système qui respectera le mieux le droit et la dignité de la personne et qui lui fournira les moyens de devenir davantage elle-même, c'est-à-dire un être autonome et raisonnable (...) Comme Rousseau, Renouvier ne donne de pouvoir à l'État que dans l'intérêt de l'individu, que pour lui assurer les conditions les plus favorables à l'égard du développement de sa personnalité morale »⁵⁵.

Il y avait d'autres formes de personnalisme, mais celui qui fut prôné par l'*Ordre nouveau* et Mounier s'est enraciné dans une dimension communautaire où la personne engagée trouve ses attaches et son épanouissement. Dans son intervention au colloque sur Mounier, Christian Roy associe le personnalisme français à l'héritage révolutionnaire russe du XIX^e siècle dont Alexandre Marc serait le synthétiseur⁵⁶. L'expression "socialistes, mais non matérialistes, personnalistes, mais non anarchistes", employée par Marc, exprimait en effet son opposition au régime marxiste qui, selon lui, a détourné la revendication du peuple russe dans sa révolution socialiste initiale vers un matérialisme inhumain. A ses yeux, le marxisme a donc bafoué toutes les ambitions de la population en les instrumentalisant dans une portée matérialiste et utilitariste. Ce matérialisme est inhumain, car il est dépourvu de l'esprit au profit d'une action réduite à sa dimension matérielle. Pour sa part, Marc affirme l'unité de la pensée et de l'action, avec une primauté de cette dernière, dont il trouve l'appui dans la philosophie de Maurice Blondel, que Marc considérait comme un maître⁵⁷.

Cette théorie de l'action dans la philosophie de Blondel permettra à Marc de trouver un raisonnement chrétien possible autre que le thomisme qui régnait en maître comme la doctrine officielle de l'Église. Marc s'est converti au christianisme en 1933, et est devenu un fervent défenseur du renouveau de la pensée catholique en France. Il

⁵⁵ J. Droz, *Histoire des doctrines politiques en France*, pp. 106-107.

⁵⁶ *Ibid.* pp. 23-24.

⁵⁷ C. Roy : « Inscription dans une histoire : Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personnalisme » in *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, Parole et Silence, T. 1, 2003, p. 25.

collaborera avec des maisons d'édition chrétiennes comme avec les Dominicains du Cerf dans leur revue *La Vie intellectuelle* et surtout l'hebdo *Sept*⁵⁸. Le personnalisme prôné par Marc mettait en évidence l'aspect intérieur de la personne dans son rôle de personnalité créatrice⁵⁹. Ce personnalisme s'appuyait sur une métaphysique de la personne différente de la métaphysique classique, jugée par le fondateur de *l'Ordre Nouveau* comme impersonnelle, où l'être de l'homme se confondait avec celui des choses⁶⁰.

Bien que Marc soit proche de Mounier dans ses inspirations, des points de discordance vont apparaître entre eux autour d'une problématique cruciale : A qui faut-il accorder la primauté : à la pensée et au spirituel qui en découle ou à l'action ? Pour Marc ce fut l'action, or Mounier optera pour la pensée. Le refus de Mounier de subordonner le spirituel à l'action, est fondé sur le penchant net de Marc vers le nietzschéisme qu'il hérita d'A. Dandieu, pas très catholique aux yeux de Maritain, proche collaborateur d'*Esprit* et mentor de Mounier⁶¹. Inquiet pour la revue et son orientation principale, Mounier va être obligé de mettre Marc en garde et de lui demander d'adoucir le ton de ses écrits dans *Esprit*. La situation semblait irrémédiable *l'Ordre Nouveau* aux yeux de Mounier. Dans une lettre adressée à Nicolas Berdiaeff, datée du 15 février 1936, Mounier accuse *l'Ordre Nouveau* de "fascisme"⁶², et tâche de clarifier la ligne d'*Esprit* par son engagement autour d'un groupe, avec l'aide de Paul-Louis Landsberg, élève et connaisseur de Scheler qui avait inspiré le fondateur de *l'Ordre Nouveau*, A. Marc :

« Je vous expliquerai moi-même, ou Maritain, si vous le voyez avant, ce conflit avec *L'Ordre Nouveau*. Vous verrez ses raisons profondes. Le mouvement s'oriente nettement vers un fascisme anti-ouvrier et une technocratie petit-bourgeois que nous ne pouvons admettre. Ne manquez pas de me faire signe dès que vous prévoirez pour une date précise un travail de vous. Je vais organiser des d'études, notamment avec un élève de Scheler, exilé à Paris,

⁵⁸ *Ibid.* p. 26.

⁵⁹ *Ibid.* p. 23.

⁶⁰ *Ibid.* p. 24.

⁶¹ *Ibid.* p. 38.

⁶² J. Droz, *Histoire des doctrines politiques en France*, éd. PUF, coll. *Que sais-je ?*, Paris, 1948, p. 119.

Landsberg un groupe pour définir la philosophie personnaliste communautaire de notre mouvement... »⁶³.

Mounier a recours à Landsberg car il ne veut pas rejeter l'apport de la philosophie de Max Scheler (présente chez Marc), mais dénoncer le penchant fasciste dans la pensée de Marc et de ses engagements dans *l'Ordre Nouveau*. Ceci signifiera que pour Mounier il est urgent de prendre ses distances par rapport à Marc et à *l'Ordre Nouveau* et de redéfinir "son personnalisme" par rapport au personnalisme fédéraliste de Marc. La collaboration se consumera par l'insistance de Mounier sur le caractère spirituel et communautaire de son personnalisme.

Un autre point de divergence entre *Esprit* et *Ordre Nouveau* réside dans leur manière d'interpréter ce "non-conformisme" prôné par les deux mouvements et de l'incarner dans leurs engagements respectifs. En effet, les partisans *d'Esprit*, et Mounier le premier, voient la personne comme une *révolution* ; toutefois, cela ne signifie pas -comme l'on a souvent compris dans *l'Ordre Nouveau*- de faire table rase à la manière du nihilisme nietzschéen où, pour construire, il faut opérer une rupture radicale avec le passé. Mounier définit de prime abord, l'engagement de la personne comme essentiel dans des situations "impures". L'affluence du nietzschéisme sur la philosophie de Marc provient-nous l'avons précédemment évoqué - des contacts de Marc avec Arnould Dandieu. Celui-ci affirme une certaine volonté créatrice de l'homme et une puissance d'autocréation et capacité de dépassement : "son personnalisme, note Mounier, une affirmation fondamentale de la puissance de création de la personne humaine, nietzschéenne, en un sens, il l'admit"⁶⁴. Cette autocréation gêne Mounier dans sa conception même de la "personne" et déforme, en conséquence, la notion d'engagement. L'homme nietzschéen, par son penchant à réaliser tout ce qu'il désire, évacue toute référence à la transcendance et à Dieu. Mounier tâche de clarifier sa position chrétienne que Marc semble ignorer, et il reproche à Marc sa conception de Dieu :

⁶³ E. Mounier, « Nicolas Berdiaeff » Lettre de 15 février 1936 in P. Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, préf. G. Coq, Parole et Silence, Saint-Maur, 2000, p. 180.

⁶⁴ P. Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, préf. G. Coq, Parole et Silence, Saint-Maur, 2000, p. 104.

« En Dieu, il voit littéralement une opposition à la création humaine, celui qui brimerait la personne, parce qu'il est toujours le premier créateur, au fond de son acticité ou au moins de sa création. Marc sauve les choses par la vision catholique de l'univers où Dieu est personne vivante dans le Christ et par son Corps mystique en nous-mêmes. Si bien que notre personne n'est que surélevée au sein de la personnalité par la motion divine du Médiateur. Il croit rejoindre ainsi à la fois Dieu et Dandieu »⁶⁵.

Mounier note que le problème fondamental dans la pensée de Dandieu est son refus de ce binôme "créateur et créature", qui constitue le centre même du dogme chrétien. Il ajoute :

« Dandieu (qui s'oppose surtout au Dieu protestant, pur objet face à l'âme indigne) admet que le catholicisme de A. Marc traduise sa pensée, mais lui refuse l'orthodoxie. J'admets l'orthodoxie, mais refuse la fidélité de l'interprétation marciste à la pensée de Dandieu. Car il reste toujours pour le chrétien (Dandieu trouve la formule excellente) un face à face entre Dieu et la créature, même dans le surnaturel et la béatitude. Or Dandieu voit l'homme créateur et ne l'admet pas créature. Je lui fais remarquer que s'il refuse le problème avec Dieu, il se pose à lui dans les rapports de ses personnes entre elles. Il ne me répond pas nettement... »⁶⁶.

Dans le fond, ce personnalisme est conçu sous l'impulsion de l'esprit nietzschéen, sous l'influence de Dandieu, devenu le maître à penser de marcisme et qui le demeurera même après sa mort⁶⁷.

Mounier veut que son personnalisme soit réellement et clairement inspiré du christianisme. Cette ambiguïté dans la conception marcienne du personnalisme comporte un athéisme implicite, pourtant nuisible par son caractère dangereux pour les chrétiens ayant adhéré aux impulsions du non-conformisme. Ce naturalisme philosophique, déjà condamné par le pape Léon XIII (Encyclique *Libertas praestantissimum* de 20 juin 1888) est présent chez Marc, qui repousse la notion de création et nie indirectement

⁶⁵ *Ibid.* pp. 104-105.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ C. Roy : « Inscription dans une histoire : Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personnalisme » in *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, éd. Parole et Silence, T.1, 2003, p. 29.

l'existence d'une cause créatrice extérieure à la nature⁶⁸ ; celle-ci existe par elle-même et possède en elle-même son propre principe organisateur (qui est l'homme). Ainsi, le terme "spirituel" dans la pensée de Marc semble vague, et sa signification est différente de celle de Mounier dans le contenu et la fonction. Le personnalisme de Marc rassemblait, en effet, les attentes confessionnelles et politiques réclamant "la primauté d'un spirituel en dehors de toute référence expresse au religieux"⁶⁹. Un spirituel fictif et pragmatique subordonné à l'action. L'entreprise philosophique de Marc qui voulait faire fusionner le christianisme et le nietzschéisme, s'avérait aux yeux de Mounier dangereuse, car elle compromettait une partie religieuse de la foi chrétienne en la réduisant à une simple disposition spirituelle, non pas comme une orientation de la totalité de la foi chrétienne. Marc avait, en effet, puisé dans une tentative de Dandieu qui, dans un ouvrage collectif intitulé *Homme debout*, avait fait le rapprochement de l'homme nietzschéen et du réalisme incarné dans la personnalité de Jésus et ses implications sociales, "Ecce homo" ; cet homme pragmatique et d'action réaliste. Cette sécularisation de la foi chez Marc partait d'une erreur faite par un amalgame de Dandieu ; confusion du sens du spirituel avec la pensée bourgeoise, tel que Mounier décrit la position de ces deux maîtres de *l'Ordre Nouveau* :

« Dandieu se ceint de l'intelligence-épée et part à la conquête de la personne dont il semble ne pouvoir parler, se plaçant ainsi dans l'essentiel péché du monde moderne, qu'en termes de "revendication" et d'"agressivité". Nous avons de notre côté, cherché à saisir plus profond l'exigence spirituelle : primauté du spirituel, précisons-nous, ne signifie nullement primauté de la "pensée bourgeoise" ; non plus "cléricature des intellectuels", mais "communion de tout l'être, l'intelligence et la volonté, au principe de toute création »⁷⁰.

C'est donc l'action en tant qu'incluant le "spirituel", était à l'origine de la divergence entre Marc et Mounier. C'est ce que Mounier tente plus tard de clarifier dans une lettre adressée à *l'Ordre Nouveau* affirmait que les institutions d'un ordre social et humain nouveau, prônés par Marc, rejoignaient la préoccupation *d'Esprit*, mais qu'elles

⁶⁸ Théo, *Nouvelle encyclopédie catholique*, éd. Droguet et Ardant/Fayard, Paris, 1989, p. 796.

⁶⁹ C. Roy : « Inscription dans une histoire : Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personnalisme » in *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, p. 29.

⁷⁰ E. Mounier, « Chroniques du monde barbare », *Esprit*, Janvier 1933, p. 670.

causaient des déviations dans certains écrits des membres de *l'Ordre Nouveau* notamment d'Arnauld Dandieu, collaborateur dans la fondation de *l'Ordre nouveau* et de son théoricien ⁷¹:

« Les dix-huit numéros parus d'*Esprit* ne contiennent "d'effort vraiment créateur pour dégager les lignes de force de la Révolution, pour mettre en lumière les principes et les institutions d'un ordre social et humain nouveau, que les articles rédigés par les membres de l'Ordre Nouveau". –Précisons pour nos lecteurs : deux articles de Dandieu, deux de Rougemont, quelques chroniques d'Alexandre Marc, une note de Robert Aron. (...) Arnaud Dandieu, dont nous avons cité sur un point des réserves, n'était pas sans inclination pour certaines autres tendances maîtresses de l'hitlérisme » ⁷².

A la fin de la guerre de 1939-1945, A. Marc assigne une nouvelle orientation à son engagement. Il devient un militant convaincu de la construction d'une Europe unie, sous la forme d'une fédération dotée de pouvoirs supranationaux. Dans les mouvements pro-européens qu'il contribue à fonder et auxquels il donne une impulsion décisive, il prolonge, en fait, ses luttes antérieures (en focalisant davantage les fins): il prône un fédéralisme global basé sur l'Homme libre et harmonieusement intégré dans des ensembles économiques, politiques, sociaux, eux-mêmes librement articulés jusqu'à la Fédération européenne, voire mondiale. C'est l'homme concret, donc agissant, qui s'incarne et dont le spirituel tient la place d'une impulsion secondaire, sujette à l'action où se soude et s'unit l'action à la contemplation ; donc une suprématie de l'action sur la contemplation, car "l'être n'existe que dans notre action. Et on ne connaît l'être qu'en tant qu'on le réalise" ⁷³, affirmait Marc, et il poursuit :

« Pourtant il est important de comprendre qu'il est un "ordre de l'action" irréductible à tout autre "mode d'existence", obéissant à des lois qui non seulement sont "autonomes", mais qui impliquent même une certaine primauté de l'action sur les autres modes d'être, une prépondérance de l'existence par

⁷¹ E. Mounier, « Le personnalisme de la pureté », *Esprit*, Janvier 1946, p. 7.

⁷² E. Mounier, « Les événements et les hommes, réponse à l'Ordre Nouveau », *Esprit*, Avril 1934, p. 199.

⁷³ C. Roy : « Inscription dans une histoire : Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personnalisme » in *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, éd. Parole et Silence, T.1, 2003, p. 25.

rapport à l'essence, du concret par rapport à l'abstrait, de l'homme vivant par rapport à la pensée »⁷⁴.

Mounier, avec le soutien de Maritain, va rejeter cette position de Marc en inversant cette équation d'abord et ensuite en redéfinissant le spirituel, puisque le temporel est, en quelque sorte, le social incarné dans le politique et l'économique et ne peut en aucun cas subvenir aux besoins spirituels de la personne, cette réalité existentielle spirituelle. Maritain tentera, quelques années plus tard, d'en évoquer les traits dans son *Humanisme intégral*, puisque la société politique n'a pas pour office de conduire la personne humaine à sa perfection spirituelle et à sa pleine liberté d'autonomie (c'est-à-dire à la sainteté, à un état d'affranchissement proprement divin, parce que c'est la vie même de Dieu qui se vit alors en l'homme). La société pour Maritain est un lieu d'où :

« la personne humaine est ordonnée directement à Dieu comme à sa fin ultime absolue, et cette ordination directe à Dieu transcende tout bien commun créé, bien commun de la société politique et bien commun intrinsèque de l'univers »⁷⁵.

La confusion des rôles du spirituel et du temporel dans la pensée d'A. Marc laissera une profonde méfiance chez Mounier à l'égard du terme "spirituel" tel qu'il est compris par Marc. Cette divergence dans la hiérarchie entre le spirituel et l'action conduira à la rupture inévitable entre Marc et Mounier. Car l'orientation commune s'avérerait impossible puisque les moyens employés devaient être différents pour atteindre les fins divergentes. Mounier plaidait sans cesse pour une primauté de la contemplation sur l'action, ce que rejetait A. Marc, dont le ton révolutionnaire, décrit par Mounier, relevait du nietzschéisme :

« pas très catholique donc - que donnent les contributions de l'*Ordre Nouveau* à une revue conçue dans le but de désolidariser les catholiques français des intérêts propriétaires de la droite d'ordre moral, et qui risque au contraire d'effaroucher maints de ceux qu'aurait dû séduire un tel projet, en plus de

⁷⁴ *Ibid.* p. 27.

⁷⁵ J. Maritain, *La personne et le bien commun*, DDB, Paris, 1947, p. 11.

contribuer à corrompre la jeunesse en encourageant son penchant pour les chambardements intempestifs »⁷⁶.

Esprit et *Ordre Nouveau* ont tous les deux atteint un carrefour qui devait inévitablement les séparer dans leurs orientations. Mounier voulait à tout prix garder l'intégrité de la foi chrétienne contre le syncrétisme du spirituel de Marc, associé à l'athéisme de l'homme nietzschéen chez *Ordre Nouveau*. C'est ainsi que la rupture sera consommée entre *Esprit* et *Ordre Nouveau*.

Cette divergence faisait partie d'un débat plus général sur le mystique et le temporel-politique, présent déjà dans l'œuvre de Charles Péguy. Ce débat reflétait un malaise à la fin des années vingt entre deux générations d'intellectuels chrétiens : ceux qui sont nés vers la fin du XIX^e siècle et qui étaient formés par l'avant-guerre et ceux qui abordèrent la vie intellectuelle après l'armistice. Il y avait une incompréhension grandissante : aux aînés, leurs cadets semblaient rabâcher en revenant à des maîtres qu'ils avaient, eux, mesurés depuis quinze années. "Aux cadets, les aînés paraissaient coupés de leur temps, injustes envers les vraies valeurs"⁷⁷. Et le meilleur exemple qui illustre ce débat générationnel est celui de Maritain et Mounier. Mais avant d'entamer ce débat, il est important de faire un retour à la pensée mystique de Péguy, qui est en quelque sorte à l'origine de la vocation spirituelle et philosophique de Mounier.

III.3. Mounier et l'héritage spirituel de Charles Péguy

Aux racines de l'engagement de Mounier, nous pouvons remarquer une profonde expérience spirituelle, due sans doute à sa fréquentation de l'œuvre de Péguy. Dans les chapitres suivants, nous verrons comment, d'après notre auteur, le concept d'engagement est à la fois, au croisement de l'action et de la pensée, et comment se réalise dans l'homme. C'est ce que Mounier nommera l'incarnation de l'homme ou le "réalisme spirituel". Cependant, ce croisement ne peut révéler l'homme par une simple combinaison de ces deux éléments : pensée et action. Mounier trouve chez Péguy une

⁷⁶ C. Roy : « Inscription dans une histoire : Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personnalisme » in *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, Parole et Silence, T. 1, 2003, p. 38.

⁷⁷ J.-P. Maxence, *Histoire de dix ans, 1927-1937*, Gallimard, Paris, 1939, p. 54.

inspiration première à laquelle il reviendra très souvent lorsqu'il tentera de resituer chaque fois sa conception de l'engagement, et il cherchera à l'ajuster à la concrétude des événements. Essayons de fixer les articulations fondamentales de cette inspiration.

L'influence que Péguy a exercée sur Mounier est celle d'initiateur à l'engagement sur deux plans, un défi que Mounier devra relever : l'articulation du mystique et du politique. Il y a une ressemblance entre le parcours des deux hommes. C'est pour cette raison qu'il ne s'agit pas seulement d'une simple initiation qui se concrétisera par la fondation d'*Esprit*, comme Péguy l'avait fait auparavant avec ses *Cahiers de la Quinzaine* (dès janvier 1900)⁷⁸, mais surtout d'une expérience spirituelle dont Péguy, lui-même a éprouvé l'efficacité. C'est l'expérience de tout homme affronté au dilemme action-esprit. Il nous est nécessaire de situer cette expérience individuelle de nature dans l'ensemble de l'expérience humaine et de sa condition tragique. Il nous importe enfin d'esquisser les traits de cette expérience spirituelle pour en approcher le contenu dont Mounier se servira plus tard.

Ce qui préoccupait Péguy, c'était le souci de définir le rôle de la réflexion dans la vie et de la replacer ensuite dans l'ensemble de la condition humaine. Autrement dit, il tentait d'élaborer une révision radicale, qui comprenait sans doute une critique du statut de la pensée et de son rôle dans l'expérience humaine. Il dénonçait "la pensée toute faite", c'est-à-dire dogmatique et dogmatisante et la manière dont on apercevait l'activité intellectuelle. Péguy cherchait, en effet, à éviter ce dogmatisme théorique construit sur des schémas immuables, rigides et étouffants. C'est ainsi qu'il va chercher son inspiration chez Henri Bergson (1859-1941), même si Mounier n'avait pas volontairement voulu vraiment assimiler Péguy à un simple interprète du langage bergsonien :

« Car à son habitude, en effet, Péguy n'est pas parti de Bergson pour regarder le monde à travers les formules qu'il apportait, mais d'un ensemble d'aspirations humaines qui cherchaient, après coup, un langage. Sans Bergson il eût même été Péguy, (...) je crois bien que Péguy aima avant tout, dans la

⁷⁸ J.-M. Pailler, Mounier, « le christianisme, l'Antiquité », BLE, Toulouse, CII, I, p. 74.

philosophie nouvelle (le bergsonisme), des paroles de jeunesse et de liberté, un climat plus qu'une doctrine, le climat du printemps qu'il portait en lui »⁷⁹.

Ce langage auquel Mounier fait allusion sera sans doute le même langage qui va traduire et exprimer ses aspirations personnelles plus tard : conjuguer la pensée et l'action, sans que la fonction de chacune d'elle n'erre dans un dogmatisme ou dans un matérialisme dépourvu d'esprit. Péguy réagit contre un intellectualisme réduit à un jeu conceptuel et prétendant apporter une certaine clarté contre l'obscurité du pathétique ou de la passion. Sa réaction semblait légitime, puisque l'intellectualisme, à force de vouloir abstraire la réalité humaine et la conceptualiser, a fini par la marginaliser, voire la corrompre. Péguy décrit ainsi le bergsonisme :

« La philosophie bergsonienne n'est point une physique du transfert, une mécanique, une cinématique de la translation. C'est une organique. Et même une réorganique. Et c'est une dynamique. Il y a des ordres, il y a des royaumes, il y a des *règles*, il y a des disciplines. Il y a la foi ; il y a l'amour ; il y a l'art ; il y a la philosophie ; il y a la morale ; il y a la science »⁸⁰.

Mounier saisit le souci de Péguy qui ne veut pas disloquer l'homme en entités assujetties à des disciplines superposées. Cette manière d'apercevoir l'homme ne conduit qu'au désordre. Au contraire, il y cherche une unité fondatrice de l'expérience humaine. "Péguy se méfiait des ordres étalés qui trop souvent n'ont pour office que de couvrir la stérilité de l'inspiration"⁸¹. Il puise ce souci d'unité dans la pensée de Bergson puisque Péguy, note Mounier, est "fidèle jusqu'au bout à sa première philosophie, d'une fidélité d'abord jeune et enthousiaste qui se fit plus amère et batailleuse quand vint l'entraînement des polémiques"⁸².

Cette notion de "désordre" chez Péguy, constituée d'une série d'ordres disciplinaires dans la société, trouvera un écho chez Mounier et rejoindra la préoccupation du groupe "non-conformistes" du début des années trente, auquel le personnalisme de Mounier est associé. Elle sera désignée par le groupe comme un "désordre établi", ordre superposé où

⁷⁹ E. Mounier, Œuvres I, *La pensée de Charles Péguy*, pp. 28-29.

⁸⁰ C. Péguy, *Œuvres en prose*, (1909-1914), *La Pléiade*, Gallimard, 1957, p. 1259.

⁸¹ E. Mounier, Œuvres I, *La pensée de Charles Péguy*, p. 26.

⁸² *Ibid.* p. 27.

la réalité humaine devient déchirée et répartie dans des disciplines. Nous comprenons que, pour Péguy aussi bien que pour Mounier, ce "désordre établi" est donc le produit d'un intellectualisme, d'un abus de la pensée. Mounier consacrera un long chapitre dans son livre *La pensée de Charles Péguy* pour dénoncer "la pensée toute faite", conséquence inéluctable du "désordre établi". Il tente dans ce chapitre de voir comment Péguy interroge le discours philosophique sur sa vocation vis-à-vis de la réalité humaine et il écrit :

« Brouiller les fonctions de connaissance, et les fonctions de l'action, écrivait encore Péguy au plus fort de son activité politique, c'est méconnaître à la fois la vie et la science, l'impérieuse nécessité de la vie et de la liberté totale de la science »⁸³.

Alors, cette réalité faite de raison, de sagesse mais aussi d'amour, s'est retrouvée oubliée au profit des schémas court-circuités et des systèmes morts, contre lesquels Mounier nous met en garde. Ayant été réduite à de purs concepts ou à de simples recherches, la réalité se voit ainsi trahie comme la pensée, offusquée dans sa fonction.

C'est cette intuition principale que Mounier semble bien hériter de Péguy : la pensée comme fondamentalement "acte" animé par le "désir" de justice et du raisonnement "abstrait" qui semble déconnecté de la réalité humaine. Et comme ce raisonnement abstrait est lié à une manière d'être, il doit concevoir un engagement mutilé, face aux événements, car il aperçoit l'homme uniquement sous un seul angle de l'observation. Et ceci, nous le trouvons clairement exprimé chez Mounier, pour qui cette distinction permettra de se libérer de faux problèmes et de se confronter directement aux vrais obstacles, qui font avancer l'homme dans sa situation tragique. Un autre avantage de cette distinction, c'est qu'elle a permis au fondateur d'*Esprit* d'éviter de succomber dans des pseudos soucis qui pourraient lui masquer la vraie quête.

Il y a donc chez Péguy une priorité accordée à l'expérience humaine sur la pensée théorique. Il faut également ajouter que Mounier comme Péguy esquisse les traits d'une vraie attitude philosophique : la fidélité à la réalité. C'est dans ce sens que G. Lurol interprète le rapport entre la réalité humaine et son approche théorique :

⁸³ *Ibid.* p. 53.

« Ce qui compte, c'est donc une certaine fidélité à la réalité. Ce n'est pas que chaque philosophie soit sans reproche, l'important est qu'elle soit sans peur et qu'elle reste elle-même, qu'elle ne joue pas sur deux tables et deux jeux contraires. A partir de là, elle pourra jouer sa note dans l'éternel concert, étant, dans son ordre, mot encore éminemment pascalien, reflet du réel »⁸⁴.

Cette attitude de fidélité servira Mounier pour mener sa critique face aux idéalistes et aux courants politiques, en attirant l'attention sur le fait que l'activité intellectuelle doit servir la réalité humaine, non pas l'enfermer dans des catégories rigides. C'est ainsi, qu'il cherche une "philosophie humaine où l'homme et Dieu ne se seraient pas exclus ni situés en relation extrinsèque l'un avec l'autre"⁸⁵. Il va de soi que Mounier opte pour cette donnée sur la pensée, puisque il sait bien que Péguy, ne voulait pas dévaloriser les idées, mais tentait plutôt d'éviter qu'elles ne deviennent absolues, comme le rappelle Mounier : "la lutte contre la pensée toute faite n'est donc pas dirigée ni contre la vigueur de la raison ni contre le désintéressement de l'*Esprit*. Mais elle est un désir de justesse et est animée par un désir de justice"⁸⁶.

Ce que Péguy exige donc de la pensée, c'est une attitude fidèle, c'est-à-dire, qui accueille les réalités telles qu'elles s'offrent à nous et non pas telles que nous les concevons. Et c'est cette attitude qui constitue la première étape de l'engagement auquel les réalités viennent se confronter sous formes d'événements. Lorsque nous les interprétons, il nous faut une certaine humilité pour ne pas imposer nos propres idées à ces réalités événementielles. Ces événements surviennent en forme des situations qui accentuent le tragique de la réalité humaine lorsqu'ils en dévoilent la finitude. Cela peut paraître pour beaucoup comme un échec (Sartre). Mais Mounier, à l'instar de Péguy, ne voyait en cela qu'un échec temporel-révéléateur, qui, dans l'espérance du salut, change et revêt une tout autre signification :

« Ne pas croire au salut, ou simplement ne pas penser au salut, c'est accepter de vivre chaque jour une vie au prix inférieur à celle que vécurent les temps révolus, c'est faire du temporel la loi exclusive de l'univers, et singulièrement

⁸⁴ G. Lurol, *Emmanuel Mounier, Genèse de la personne*, la Harmattan, Paris, 2000, p. 180.

⁸⁵ *Dictionnaire de l'éthique et de philosophie morale*, article : « Mounier Emmanuel, 1905-1950, Mounier et le Personnalisme », G. Lurol, sous la dir. de M. Canto-Sperber, PUF, 1996, p. 1006.

⁸⁶ E. Mounier, Œuvres I, *La pensée de Charles Péguy*. p.53.

la loi de l'éternel (...) Le socialiste est un homme qui croit au salut temporel par le progrès indéfini de l'humanité. Mais nous savons que le temporel ne porte pas même en lui la force de se maintenir, encore moins peut-il être, sans secours, son propre rédempteur »⁸⁷.

Ce temporel se révèle par rapport à l'éternel et l'absolu humain, porté dans le divin. La foi affirme que Dieu apporte sa grâce, qui s'inscrit non pas dans un monde déjà installé dans les sécurités du temporel et faisant de ce dernier la norme absolue et exclusive, mais dans les fissures de cette vie et de sa misère. C'est dans cette perspective de contraste que Mounier interprète le rapport entre le mystique et le politique, abordée Lurol qui écrit :

« L'opposition de la mystique est pour Mounier un lieu essentiel de compréhension de la pensée de Péguy (...) Une mystique, c'est une centre de rassemblement des forces vives d'une âme et l'esprit mystique est le sens même du spirituel. (...) or la politique est située alors comme le produit de décomposition d'une mystique »⁸⁸.

Faut-il comprendre cette opposition comme une sorte de dégradation de la mystique qui engendre la politique ? Cela peut être vrai lorsque la mystique s'installe dans les confort ; elle oublie ainsi, son rôle prophétique. Et le rôle prophétique accompagne le mystique qui tente de se détacher de toutes les vérités partielles pour se tourner vers la Vérité unique et universelle. Dans cette quête de vérité, le mystique se désintéresse de la connaissance purement intellectuelle puisque celle-ci ne lui fournit que des "instruments" pour mener une quête sur soi. Cette quête s'éveille dans un double aspect : la conscience de sa finitude et sa capacité de transcender les événements quotidiens :

« Toute expression de l'existence sortant de l'ineffable est donc ambiguë et trompeuse. Une fois qu'il a rencontré cette vérité fondamentale, l'homme abandonne la passion du savoir, poursuite épuisante d'ombres vaines et de solitudes loquaces ; pour la passion nourrissante du non-savoir ; il délaisse la philosophie du jour pour la philosophie de la nuit »⁸⁹.

⁸⁷ *Ibid.* pp. 110-111.

⁸⁸ G. Lurol, *Emmanuel Mounier, Genèse de la personne*, pp. 182-183.

⁸⁹ E. Mounier, *Œuvres III, Introduction aux existentialismes*, p. 161.

Mounier nous place ici au cœur même de la mystique lorsqu'il use des expressions telles que, "nuit", "jour", "non-savoir"⁹⁰, qui renvoient à la mystique traditionnelle, surtout dans sa démarche apophasique. Malgré, ces aspects de ressemblance entre la pensée de Mounier et celle de Péguy, il faut néanmoins, ajouter que Mounier avait aussi sa propre vision des choses. Il a envisagé une continuité de cette pensée de Péguy ; pourtant il ne cautionne pas toute sa vision sur la mystique. Ceci apparaît dans un entretien avec Maritain sur le manuscrit d'un chapitre du futur livre *La pensée de Charles Péguy*, que Mounier avait remis à Maritain pour le revoir. Mounier cite Maritain :

« Il (Péguy) donnait aux mots un sens très limité, local. Un mot, c'était en général une personne ; la politique, c'était Jaurès ; son avis sur la vie contemplative variait suivant que ça marchait bien ou mal avec Baillet, et ainsi tout de suite »⁹¹.

Le nationalisme de Péguy fut basé, d'après Mounier, sur une "victoire temporel" et pour cela Jeanne d'Arc, rétorque Maritain, fut l'emblème de la pensée de Péguy, une spiritualité fondée sur une "mission temporelle". C'est ici que, note Maritain, Péguy n'a pas bien compris que :

« Dieu néglige les moyens temporels. Le Christ ne les a jamais employés. Péguy, qui ne comprenait pas la vie monastique, ne voyait pas bien cela...Il semblait ainsi confondre le moyen et la condition, et se diriger vers une sorte de « temporel d'abord »⁹².

Et Maritain poursuit ses notes sur le manuscrit :

« Ne s'est-il pas dégagé complètement de l'idée socialiste du salut temporel...Il faut que le saint gagne la bataille et réussisse. Il ne semble pas qu'il aurait compris un saint comme saint Jean de la Croix dont toute la vie temporelle est une défaite »⁹³.

⁹⁰ L'auteur les a mis en italiques pour mettre en évidence leur importance.

⁹¹ J. Petit, *Maritain et Mounier 1929-1939*, Desclée de Brouwer, coll. Les grandes correspondances, Paris, 1973, p. 19.

⁹² *Ibid.* p. 20.

⁹³ *Ibid.*

Les deux hommes sont d'accord sur le penchant visible de Péguy pour le temporel plus que le spirituel. Pour Péguy le vrai spirituel a du succès toujours et point de défaite – bien entendu temporelle- et ce succès temporel vérifie l'authenticité du spirituel. Ce qui réduit le mystique chez Péguy aux réussites temporelles.

Un autre point de divergence entre Mounier et Péguy se manifeste en la manière dont les deux hommes abordent l'histoire. Chez Mounier le souci de l'avenir était plus que son attachement aux racines et au passé, un défi à la mémoire. C'est un philosophe chrétien et non pas un historien, philosophe hanté par l'actualité ; un pédagogue de l'Homme. Or, Péguy fait le contraire, il utilisait toute l'antiquité pour bâtir son socialisme. Mounier, lui, lisait dans les événements la venue de l'ère nouvelle ; c'est dans ce sens que nous attribuerons à sa pensée un rôle prophétique. L'exigence de la pensée actuelle ne lui laissait aucun choix, sinon celui de s'engager dans les données nouvelles surgissant des situations.

Maritain et Mounier sont en connivence sur l'insuffisance de la vision dans la pensée mystique de Péguy. Pourtant, si Mounier a fait recours aux éclaircissements de Maritain, il devait, par la suite, faire face à sa vision nostalgique du christianisme dans la nouvelle société. La divergence entre les deux n'apparaîtra qu'au fur et à mesure lorsque leur coopération prendra une forme plus engageante dans l'orientation d'une revue.

III.4. Charles Maurras et l'Action Française

L'Europe se trouvait affaiblie et tourmentée jusqu'à l'épuisement, dont les symptômes vont apparaître sous forme de conflits étatiques extérieurs -les deux Guerres- et troubles intérieurs. Le continent entier était malade : l'Espagne sous de régime dictatorial et répressif de Franco ; Hitler montait en pouvoir et avec lui se dessinait un nationalisme social antisémite et discriminatoire ; l'Italie était marquée par la plaie du fascisme de Mussolini ; la France voyait monter le Front Populaire de la Gauche, qui se fera en contre-réaction à toute la ligue de Droite et, derrière elle, à l'Action Française. Pour pouvoir situer l'engagement de Mounier et l'émergence de la doctrine du personnalisme communautaire, il est primordial de reconstituer la carte politique de la France.

Dans les pages qui suivent, nous tentons de signaler les prises de positions de divers mouvements qui sont à l'origine de la grande division entre deux tendances politiques majeures en France : la droite et la gauche. Cela nous permettra de voir comment l'Action Française est née d'une crise générale en France, comme conséquence d'un malaise qui a persisté depuis la Révolution française (1789), et du durcissement de la position de l'Église vis-à-vis de l'héritage intellectuel, politique et humaniste des XVIII^e-XIX^e siècles, sous un nom commun "le modernisme". Ce fut une véritable crise qui ne s'est pas manifestée uniquement à l'intérieur de la République, mais surtout au sein de l'Église, parmi les catholiques, comme le constate l'historien Jacques Prévotat :

« L'incapacité de s'adapter à des temps nouveaux, fertiles en bouleversements politiques, pousse des catholiques, de plus en plus nombreux, à chercher des remèdes à leur désarroi dans des solutions qui mêlent nostalgie de l'âge d'or et rêve de restauration de la chrétienté. Tous les ingrédients sont ainsi réunis pour forger la mythologie nécessaire à la fuite hors du temps, qui caractérise l'idéologie de combat de tant de catholiques de ce début du XX^e siècle »⁹⁴.

Mais d'abord il faut revenir aux racines du mouvement *Action Française* comme résultant d'une affaire purement anodine : le cas de l'officier Alfred Dreyfus.

III.4.1. L'Affaire *Dreyfus* et le nationalisme intégral

Toute la problématique de la sphère politique en France était portée à l'origine sur la manière d'agir et de mener une action dans une France vaincue par la guerre de 1870 ; c'était un vrai malheur, car toutes les cartes étaient mêlées comme les intentions profondes de chacun, comme pour chaque mouvement qui naissait. De ce fait, il était difficile d'entrevoir les intentions profondes de chacun pour pouvoir déterminer un avis et un vis-à-vis. Ce fut un grand piège dans lequel beaucoup d'intellectuels, croyants ou pas, ont failli tomber. Ils adhéraient à une idéologie qui soutenait :

« (...) une forme nouvelle de nationalisme militariste, clérical, antiparlementaire, bientôt antisémite, qui s'appuie sur la droite et bouleverse ses valeurs traditionnelles. Cette nouvelle idéologie conjugue le culte de

⁹⁴ J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939*, préf. de R. Rémond, Fayard, coll. *Pour une histoire du XX^e siècle*, 2001, Paris, p. 18.

l'armée, l'aspiration à l'ordre, la volonté de réformes sociales hardies, inspirées du socialisme, l'hostilité au juif et à l'étranger, le désir d'unité et de rassemblement autour de la patrie »⁹⁵.

Un événement qui a suscité de vives réactions face à l'engagement, qui a laissé ses empreintes dans la sphère politique française qui aboutira à la division et à la distinction des tendances politiques majeures fut sans doute celui de l'*Affaire Dreyfus*⁹⁶ qui servira "de catalyseur à ces énergies"⁹⁷. Cette affaire a provoqué de vives réactions dans tous milieux et si elle n'a pas été en soi le centre de la crise, mais, elle a déclenché cette crise dans laquelle la France de la III^e République vivait ; un certain antisémitisme devant lequel la République se montrera tolérante et incapable d'apporter une solution. Ce sera inadmissible aux yeux de beaucoup d'intellectuels, dont un bon nombre prendront positions et traduiront leurs réactions par l'adhésion à des courants et mouvements dreyfusards et antidreyfusards. Les antidreyfusards vont constituer :

« des groupes peu coordonnés, dont le ciment négatif est fait d'un antidreyfusisme quasi viscéral et que domine la figure de Barrès, soucieux de donner une doctrine au nationalisme. C'est à cette fin que se constitue, en avril 1898, sous l'impulsion de Henri Vaugois et de Maurice Pujo, le premier comité d'Action française »⁹⁸.

Charles Maurras (1868-1952), proche de Barrès, fut un de ces antidreyfusards de Droite⁹⁹, dont l'histoire est liée à son génie intellectuel, son puissant mouvement l'*Action Française* avait une faible tendance royaliste, peu efficiente et traditionnelle. L'*Action Française* a exercé longtemps une influence considérable dans la constitution des partis politiques, institutions ecclésiastiques et mouvements dans la France d'entre-les deux

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Un officier juif d'origine alsacienne, Alfred Dreyfus, est condamné à tort pour espionnage, par un conseil de guerre, à la déportation perpétuelle dans une enceinte fortifiée (1894). Il aurait livré des documents à l'Allemagne. Il a sans cesse protesté de son innocence qui se révélera vraie par la suite. Autour du procès s'est déclenchée une vague de protestations et d'indignations dans l'armée et la presse accusant la société française d'antisémitisme et de discrimination raciale. Au-delà du scandale judiciaire, "l'Affaire" révéla les profonds clivages politiques et idéologiques de la France d'avant 1914. L'affaire Dreyfus dura plus de dix ans, de septembre 1894, date de la découverte des fuites à l'état-major, au 12 juillet 1906. En Aout 1898, le colonel Henry avoue avoir créé de faux documents pour condamner Dreyfus pour espionnage au profit de l'Allemagne. Ce fut le début du processus qui innocentera Dreyfus et provoquera sa réintégration à l'armée en 1906.

⁹⁷ J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939*, p. 17.

⁹⁸ *Ibid.* p. 18.

⁹⁹ J.-D. Bredin, *L'Affaire*, Fayard/Julliard, Paris, 1993, p. 861.

guerres. Les partisans de ces mouvements seront amenés plus tard à se positionner par rapport à l'*Action Française* et à son idéologie.

III.4.2. L'Action Française

L'idéologie de l'*Action Française* se veut profondément rationnelle : restaurer les institutions intermédiaires entre l'homme et le pouvoir central, qui assuraient la liberté. Comme la survie de la nation dépend d'une restauration monarchique rapide, tous les moyens sont bons, y compris la violence, puisqu'elle est justifiable. Cette idéologie concilie royalisme et avant-gardisme. Aucun de ses membres n'appartient, en effet, aux mouvements royalistes classiques (les idées principales sont le "nationalisme intégral", le respect de l'ordre).

Charles Maurras, fondateur du mouvement, voyait dans l'Église une organisation institutionnelle propice bien structurée, et faisait retour aux héritages grecs de sa culture. D'après lui, l'Église, inspirée de ces modèles de l'Antiquité et porteuse de leurs prestiges, avait joué le rôle du maintien et de la transmission de cette culture en vertu de son ordre institutionnel. Elle pouvait donc assurer le succès du projet maurrassien. Une grande partie de l'activité de l'*Action Française* se concentrait sur le monde du travail. En effet, selon Maurras, l'individualisme égalitaire a contribué à détériorer une société jusque là unie, conduisant ainsi à l'anarchie morale. Pour y remédier, il faut donc une entente entre le Travail et le Capital par le biais du corporatisme chrétien qui avait un rôle de charnière dont les penseurs sont Albert de Mun ou René de la Tour du Pin. Ce conservatisme, auquel l'Église s'est greffée, a provoqué une vague de contestations et a poussé des opposants à l'individualisme et à l'anarchisme. Le positivisme scientifique, sous l'influence d'Auguste Comte, prédominait en France pendant la période de 1910-1914, jusqu'à l'arrivée d'un grand spirituel, Henri Bergson, qui a haussé le ton et éveillé beaucoup de penseurs au plan spirituel, qui avait été bafoué par le matérialisme du siècle des Lumières.

De son côté, l'*Action Française* recrutait ses défenseurs parmi les officiers et les religieux, mais aussi parmi les ouvriers et les commerçants. On note la présence de quelques protestants et de quelques Juifs, malgré un antisémitisme incontrôlé. En effet,

le maurrassisme prêchait un antisémitisme raisonné et fondé sur l'absence d'intégration des Juifs, dont la loyauté envers leurs coreligionnaires l'emportait sur celle due à la France et fut constamment mise en doute. Mais, selon Maurras, les Juifs ne sont pas irrémédiablement des ennemis. Chez la plupart des militants du mouvement, pourtant, l'antisémitisme est plus passionnel que rationnel et athée, comme le note Guy Boissard :

« Si par certains aspects, les objectifs de Charles Maurras attiraient leur sympathie – une société où seraient rétablis l'ordre et l'intelligence contre le "démocratisme de Rousseau", et le recours à une philosophie de l'être – l'athéisme du fondateur de l'Action française et surtout son nationalisme outrancier ne les rassuraient guère »¹⁰⁰.

Et c'est dans ce sens que Jacques Prévotat interprète l'idéologie maurrassienne comme "un dualisme qui accorde une part importante à l'imaginaire, au mythe, à l'ésotérisme et se rapproche d'une sorte de manichéisme"¹⁰¹. Ce caractère institutionnel et peu évangélique de *l'Action Française*¹⁰² a obligé l'Église, malgré l'influence considérable du mouvement dans les milieux intellectuels catholiques et parmi les évêques, à prendre ses distances par rapport à elle. Pie XI a fini par la condamner, le 29 décembre 1926, en lui reprochant de subordonner la religion au politique et au nationalisme. Il craignait l'emprise de la Ligue de *l'Action Française* sur la jeunesse, et établissait un parallèle avec la situation italienne. Paralysée par la division dont elle souffrait entre socialistes et communistes, la Gauche, dans ses différents courants a fini par fusionner en formant le Front Populaire en 1936. Au lendemain de la libération, la France la plus forte était marxiste, adhérant à une sorte de "religion mondiale". Nous serions tentés de convertir les fameuses proclamations de la Révolution, Liberté-Égalité-Fraternité, en Travail-Famille-Patrie.

Quel type d'engagement fallait-il entreprendre, faces aux événements qui conditionnaient l'atmosphère politique en France ? Les réactions opposées, qui se sont formées autour de la création de *l'Action Française*, furent multiples. Nous croyons que *l'Action Française* a joué un rôle de détonateur de l'identité politiques et son

¹⁰⁰ Collectif, G. Boissard, « Résistance aux totalitarismes », dans *Charles Journet, un témoin du XX^e siècle*, Faculté de théologie : actes de la semaine théologique, coll. Parole et silence, 2003, pp. 191-192.

¹⁰¹ J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939*, p. 524.

¹⁰² Certains écrits de Maurras sont d'une tendance agnostique.

appartenance à la société, suite à une crise majeure sous la III^e République. Elle est née de l'*Affaire Dreyfus* entre dreyfusards¹⁰³ et antidreyfusards¹⁰⁴ qui se sont affrontés.

Dans les années 20 du siècle dernier une crise a éclaté à l'intérieur des milieux intellectuels catholiques à cause de la condamnation de *l'Action Française* par le Pape Pie XI, conséquence de l'apparition d'un antimodernisme dans l'Eglise. Il importe donc de comprendre davantage ce passage crucial de l'antimodernisme catholique de 1914 au progressisme chrétien de 1945, dont *l'Action Française* fut le nœud¹⁰⁵.

La position de l'Eglise vis-à-vis des nouvelles thèses scientifiques s'est considérablement durcie depuis la condamnation du modernisme. Avec l'Encyclique *Pascendi Dominici Gregis* de 8 septembre 1907¹⁰⁶, le Pape Pie X déplorait chez : "un grand nombre de catholiques laïques, et, ce qui est encore plus à déplorer, de prêtres, qui, sous couleur d'amour de l'Eglise, absolument courts de philosophie et de théologie sérieuses, imprégnés au contraire jusqu'aux moelles d'un venin d'erreur puisé chez les adversaires de la foi catholique, se posent, au mépris de toute modestie, comme rénovateurs de l'Eglise". Beaucoup de catholiques, en effet, adhèrent à des mouvements sociaux porteurs de nouvelles idées humanistes héritées des siècles du Lumières, et des apports scientifiques furent appliqués sur les textes bibliques par des exégètes et prêtres. Il y a donc un "âge d'or" et florissant de la pensée chrétienne. Pour comprendre cela, il faut aborder une problématique cruciale qui éclairera ce passage de l'antimodernisme chez les penseurs chrétiens au progressisme.

L'Action Française des années 1925-1927 constitua le nœud principal de cette problématique. La condamnation du modernisme par le magistère de l'Eglise, a "obligé les catholiques soumis à l'influence maurrassisme à reprendre d'une manière nouvelle les

¹⁰³ En signe de son opposition, Émile Zola publiera dans le journal *Aurore* de Georges Clemenceau une lettre ouverte *J'accuse*, adressée au président de la République, dans laquelle il dénonçait le déni de justice commis par l'armée et ses complices, hommes politiques et magistrats (janvier 1898). Il fut inculpé et condamné (cf. G. Minart, Clemenceau journaliste (1841-1929), *Le combat d'un républicain pour la liberté et la justice*, L'Harmattan, 2005, p. 125-130.).

¹⁰⁴ P. Déroulède, antidreyfusard, avait même tenté un coup d'État (23 février 1899).

¹⁰⁵ P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain, une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, le Cerf, Paris, 1999.

¹⁰⁶ Pour plus de détails voir : J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939*, pp. 69-72.

rapports entre la foi, la raison et la politique"¹⁰⁷, et à se positionner selon les exigences pressantes de l'Église. L'influence de Maurras dans *l'Action Française* rejoignait la volonté de trancher avec "la vieille histoire des idées" qui semblait caduque aux yeux de cette nouvelle génération d'intellectuels chrétiens, ou même déconnectée de la réalité nouvelle puisque cette la vieille histoire apparaissait "trop désincarnée pour être prise au sérieux, qu'avec une histoire sociale réductrice et marxiste, en voie d'essoufflement"¹⁰⁸. Cette jeune génération d'intellectuels chrétiens tentait de trouver une place parmi ces conceptions de l'histoire, de la vie sociale et de politique dans une forme d'engagement tenant compte de la foi chrétienne en fonction de la nouvelle réalité. E. Weber les écrit¹⁰⁹ :

« Des esprits non politiques, des savants incontestables comme Billot ou le Père Thomas Pègues, ne voyaient que son opposition déterminée aux forces mondaines du modernisme, les facultés catholiques regorgeaient d'admiration de Maurras, tendant, tel l'abbé Maisonneuve de Toulouse à considérer comme infaillibles ses idées politiques antilibérales. On peut dire, en particulier des Dominicains comme les Pères Georges de Pascal, Jacques Vallée et Garrigou-Lagrange (...) Bernanos en fut. Raïssa et Jacques Maritain en furent. Les Assomptionnistes de la croix en furent. Des Jésuites aussi »¹¹⁰.

Le nationalisme intégral que portait *l'Action Française* dans ses inspirations touchait de plus en plus les groupes de jeunes chrétiens, comme l'*Association Catholique de la jeunesse française* (ACJF) qui se voyaient soustraire leurs adhérents au profit de ce nationalisme intégral. Cette affaire alarmante s'aggrava et entraîna la condamnation par Rome. Pour les classes intellectuelles des chrétiens dans les facultés et instituts catholiques, l'adhésion ou la simple sympathie envers le maurrassisme, avaient des raisons philosophiques. Le thomisme surtout fut au centre des débats dans ces milieux. Il fut la philosophie la plus adaptée face au modernisme et au kantisme. Cet affrontement du thomisme et du kantisme symbolisait, en effet, l'image de la guerre de la France

¹⁰⁷ P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain, une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, p. 9.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 10.

¹⁰⁹ E. Weber, *L'Action française*, trad., de l'anglais par M. Chrestien, Paris, Stock, 1962.

¹¹⁰ J.-Y. Calvez, *Chrétiens penseurs du social, Maritain, Mounier, Fessard, Teilhard de Chardin, de Lubac*, le Cerf, Histoire de la morale, Paris, 2002, pp. 21-22.

catholique contre l'Allemagne protestante¹¹¹. Après la déclaration du thomisme comme la doctrine officielle de l'Église, par le pape Léon XIII dans son encyclique *Aeterni Patris* (1879), suivi par le discours du pape Benoît XV dans son encyclique *Fausto appentente die* le 29 juin 1921, "l'Église a proclamé que la doctrine de saint Thomas d'Aquin est la sienne propre"¹¹², et il fut abondamment enseigné dans les institutions ecclésiastiques (Paris, Louvain, Fribourg)¹¹³. En revanche, le kantisme représentait, aux yeux de certains penseurs chrétiens comme Maritain, une forme du surhumain et donc un antihumanisme dû à ses origines :

« Bref, disons que le vice radical de l'humanisme anthropologique a été d'être anthropocentrique et non pas d'être humaniste. Nous sommes amenés ainsi à distinguer deux sorte d'humanisme : un humanisme théocentrique ou véritablement chrétien et un humanisme anthropocentrique, dont l'esprit de la Renaissance et celui de la Réforme sont premièrement responsables. (...). La seconde sorte d'humanisme croit que l'homme lui-même est le centre de l'homme, et donc de toutes choses. Il implique une conception naturaliste de l'homme et de la liberté. Si cette conception est fausse, on comprend que l'humanisme anthropocentrique mérite le nom d'humanisme inhumain »¹¹⁴.

L'idéalisme transcendantal allemand représenté par la philosophie de Kant fut l'héritier de ce courant anthropocentrique ; il était vu comme coupable, d'après le Cardinal Mercier, qui dans son discours de réception à l'Académie des sciences morales et politiques, le 13 décembre 1919, accusait l'idéalisme transcendantal :

« d'avoir séparé le droit et la morale et d'avoir ainsi disloqué l'unité de l'homme intérieur, ébranlé la stabilité de sa conscience morale et favorisé, par la suit, les compromissions intéressées, et aux grandes heures de crise, les abdications »¹¹⁵.

Le thomisme apparaissait alors comme la philosophie la plus adaptée par les intellectuels chrétiens, puisqu'il fut soucieux d'ajuster les données de la raison à celles de la foi. Car une lecture aristotélicienne de saint Thomas a montré qu'on pouvait

¹¹¹ P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain, une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, le Cerf, Paris, 1999, p. 18.

¹¹² *Ibid.* p. 13.

¹¹³ *Ibid.* p. 17.

¹¹⁴ J. Maritain, *Humanisme intégral*, Aubier-Montaigne, Paris, 1947, pp. 35-36.

¹¹⁵ P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain, une génération intellectuelle catholique*, p. 24.

s'appuyer sur "l'autonomie de la raison et la perfection de l'ordre naturel, qui a permis le rapprochement des catholiques avec *l'Action Française*"¹¹⁶ avant la condamnation de celle-ci par l'Église. C'est dans ce sens de l'aptitude du thomisme comme une doctrine qui ne sera jamais démodée et pourra rejoindre les mutations de la société que le P. Émile Peillaube, doyen de la faculté de philosophie à Paris, déclarait que "la philosophie péripatéticienne et thomiste n'est pas un système fermé, achevé de tous points, ne contenant que du définitif. Nous avons à le repenser avec un sens profond de ses principes et des progrès de la science"¹¹⁷. Une autre lecture plus augustinienne de saint Thomas a mis l'accent sur la primauté du spirituel et l'inachèvement de l'ordre naturel. Ceci a permis de revenir à une nouvelle forme du thomisme moins aristotélicienne de la pensée. Ce retour du thomisme exigeait de différents milieux intellectuels chrétiens, tôt ou tard, le besoin de clarifier leurs positions. Un passage obligé apparaissait à l'horizon : les thomistes devaient sortir des cercles cléricaux comme études académiques dans les séminaires à la philosophie au sens large du terme, comme pensée naturelle de l'esprit humain. Certaines de ces thomistes furent proches de la pensée maurrassienne et, comme le note J. Prévotat :

« Les thomistes ont l'avantage de reconnaître la doctrine d'Action française et, pour certains d'entre eux, de la reconnaître de l'intérieur car ils sont des sympathisants et des lecteurs quotidiens (...) Aux yeux de ces théologiens, l'école d'Action française avait opéré le début d'un incontestable redressement moral, lorsqu'elle avait opposé pendant l'affaire Dreyfus la "France réelle" à la "France idéale" des individualistes révolutionnaires. L'abbé Daniel Lallement, professeur de sociologie à l'Institut catholique de Paris, ne cache pas la sympathie que lui inspirent les ligueurs du mouvement, mais rappelle les avertissements qu'il leur adressait "depuis longtemps" en raison d'un "manque de rectification" sur des points essentiels »¹¹⁸.

Ce que la pensée de Maurras avait comme potentiel, c'est cette mise en valeur de la dimension purement temporelle qui, d'après le magistère de l'Église, "a pour motif et objet de parer aux dangers d'ordre spirituel"¹¹⁹. Cette primauté de l'ordre spirituel

¹¹⁶ *Ibid.* p. 14.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 23.

¹¹⁸ J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939*, pp. 430-431.

¹¹⁹ *Documentations Catholiques*, 1927 II, col. 460.

bafouée en quelque sorte par le chef de l'*Action Française*, s'éclairera davantage chez beaucoup de catholiques plus ou moins maurrassiens. La condamnation de l'*Action Française* permettra une "conversion" de ces derniers. Car la réaction de l'Église lèvera l'ambiguïté, d'une part, sur son attitude vis-à-vis du modernisme qui régnait dans la sphère intellectuelle chrétienne, et d'autre part, éclairera sa position par rapport aux nouvelles thèses des maîtres de l'*Action française*.

Maritain, et avec lui Etienne Gilson, se présentèrent dans un thomisme qui n'était pas encore exploré et exprimé par les disciples de saint Thomas, à savoir un thomiste quittant la scholastique des séminaires et s'intéressant aux problèmes de son temps. Ainsi Maritain et Gilson cherchaient un thomisme engagé. Mais, il fallait, de prime abord, pour Gilson, réhabiliter la pensée de saint Thomas et des penseurs médiévaux, et ceci comme exigence honnête vis-à-vis de l'histoire, car "il est invraisemblable que l'on puisse considérer plusieurs siècles de spéculation philosophique comme totalement inexistantes"¹²⁰. Donc pour Maritain et Gilson, ce retour signifiait un engagement, mais il faut s'expliquer sur le sens de cet engagement qui n'est autre que social et politique. Maritain va même mettre en cause la fidélité des thomistes après le "docteur angélique" et il va leur reprocher d'avoir sciemment négligé ce champ sociétal du thomisme. Même si par la suite cette entreprise thomiste Maritain-Gilson aura une certaine divergence. Gilson prônait un thomisme radical, à l'inverse de Maritain qui tempérait davantage le ton. Il s'agissait pour Maritain, dans un premier temps, de prendre distance avec des foyers du néothomisme comme la faculté de théologie de l'université de Fribourg, avant 1914, (où la *Revue Thomiste* a vu le jour en 1893, fondée par les PP. Cocconier et Mandonnet¹²¹, et aussi à l'Angelicum et le P. Lagrange et le Saulchoir). Les Pères Dominicains faisaient remarquer qu'une application pratique du thomisme est possible. Ce thomisme fut poussé par l'"enthousiasme" des jeunes pères du Saulchoir en espérant établir "une manière de triomphe social" de la pensée pratique de saint Thomas, rejoignant l'effort intellectuel de Maritain ou de Gilson pour affranchir le thomisme, après 1926, de toute hypothèque réactionnaire et maurrassienne¹²². De même, Maritain

¹²⁰ P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain, une génération intellectuelle catholique*, p. 36.

¹²¹ *Ibid.* p. 27.

¹²² *Ibid.* p. 31.

se focalisait sur le retour à l'esprit de saint Thomas. Pour cela, il fallait garder sa distance avec la position de certains néothomismes de Louvain puisqu'il s'agissait, d'après eux, d'annexer le thomisme à un système de pensée contemporaine plutôt qu'"assimiler à lui les richesses éparses qu'avait produites le monde moderne dans les domaines de l'art, de la science et de la culture"¹²³. Ainsi importait-il pour Maritain de ramener la culture occidentale à l'intérieur du thomisme et non l'inverse. Cette synthèse thomiste s'est réalisée chez Maritain par une conceptualisation "en termes thomistes de la différence entre individu et personne dans son livre de 1925 sur les *Trois Réformateurs : Luther, Descartes, Rousseau*"¹²⁴. A Meudon, Mounier sera proche de Maritain. Il aura des contacts avec ce cercle qui lui apporte la richesse "des échanges dans un climat de spiritualité rayonnante, ouverte aux problèmes de la politique démocratique après la rupture de Maritain avec *l'Action française*"¹²⁵. Ce cercle rassemblait des personnalités venant de divers horizons intellectuels, écrivains et artistes. Mounier cependant il n'adhère pas au thomisme strict prôné par Maritain et ses amis.

III. 5. Mounier face à aux adhésions politiques : *Feu la Chrétienté*

Mounier retient la leçon qu'il a apprise de Péguy sur la nécessité de faire face à un événement qui envahissait le monde occidental chrétien, à savoir la sécularisation de la pensée. Cette leçon voulait dire : "la prise de la conscience généralisée de l'autonomie de l'homme, avec ce corollaire tragique d'une responsabilité vertigineuse, non seulement envers soi-même, mais envers le cosmos lui-même"¹²⁶. Mounier adopte l'attitude du vrai prophète, veilleur et lecteur sans concession ni repos. Comment faut-il réagir face à ces nouvelles données, indispensables pour l'homme moderne, et quelle est la responsabilité de la pensée en général et tout particulièrement de la pensée chrétienne ? Dans les premières pages de son livre *Feu la Chrétienté* (1950), Mounier évoque les difficultés principales de la pensée chrétienne :

¹²³ *Ibid.* p. 33.

¹²⁴ C. Roy : « Inscription dans une histoire : Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personnelisme » in *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, Parole et Silence, T.1, 2003, p. 21.

¹²⁵ J.-F. Petit et R. Vallejo, *Agir avec Mounier, une pensée pour l'Europe*, Chronique Sociale, coll. *Savoir penser synthèse*, Lyon, 2006, p. 18.

¹²⁶ M. Montbarut, « Emmanuel Mounier et la crise de l'Eglise », dans *Christus*, n° 47 octobre 2000, Paris, p. 507.

« Le procès intenté à la pensée chrétienne, entre 1880-1914, par ce qu'on appelait curieusement la 'pensée indépendante' est un procès de compétence. (...) La pensée chrétienne, de ce point de vue, apparaissait aux hommes de la première avant-guerre comme frappée d'une triple incapacité. Elle persistait à traîner dans ses bagages, avec une conception du monde anthropocentrique et figé, de pseudo-faits, mythiques ou magiques, incompatibles avec les résultats et surtout avec l'*Esprit* de la science constituée »¹²⁷.

Dans cette lecture de l'histoire, Mounier distinguait bien le christianisme dans son esprit évangélique qui, par sa conception de l'homme, demeure valable pour toujours, de ce qu'il nommait "chrétienté" ou "le monde occidental chrétien", qui sont des formes sociales et historiques du christianisme. S'appuyant sur ces interrogations, le fondateur d'*Esprit* interpellera la chrétienté occidentale, alors que celle-ci est déjà embarrassée et paralysée par la critique athée du siècle des Lumières. La réaction de l'Église fut, en général, défensive et réticente, notamment dans ses déclarations lors de la crise moderniste, condamnée par le pape Pie X (1907), et plus tard dans l'interdiction aux chrétiens d'adhérer au Parti communiste ou de le soutenir. Cette chrétienté avait "ses bagages" des temps passés et n'était plus en mesure de répondre efficacement aux attentes de l'homme. Elle se trouvait dans le champ de mire des courants critiques. Mounier parlait d'un "procès" fait à l'Église, qui portait ses traditions et ne répondait plus aux attentes de l'homme moderne. Comme si elle portait en quelque sorte en elle le destin de l'humanité et là, comme si elle s'arrêtait brusquement, se détachant ainsi de sa responsabilité s'acheminant avec l'homme dans nouvelles évolutions de la sécularisation. Le magistère de l'Église s'enfermait dans un dogmatisme rigide et stérile, comme moyen de défense et subissait ainsi, vivait une agonie, décrite par Mounier en ces termes :

« Le scandale n'est pas qu'elles soient nées hors du monde chrétien car toute argumentation du patrimoine spirituel de l'humanité fait partie, pour le chrétien, de la catholicité de l'Église. Le scandale est que la catholicité ou la chrétienté comme groupe social n'aient pas contribué à leur naissance (les

¹²⁷ E. Mounier, Œuvres III, *Feu la Chrétienté*, pp. 569-571.

valeurs), qu'elles les aient mal assimilées, et qu'elles leur soient encore si peu familières »¹²⁸.

Mounier déplorait l'attitude de certains journaux chrétiens, soutenus par des intellectuels catholiques, qui prenaient une position intégriste, comme *La France catholique*¹²⁹, qui, sous une couverture religieuse, rejetait les valeurs nouvelles du monde moderne. Mounier se demandait : pourquoi ce rejet, si ces valeurs peuvent servir l'homme présent ? Il a analysé cette position et l'a démasquée en y voyant un mal exacerbant, un scandale, car il y reconnaissait une démission flagrante des chrétiens dans une période de l'histoire de leur rôle de porteurs d'un amour sans partage pour la vérité, même au-delà des frontières de l'Église. Cet amour est, par conséquent, révélateur de toute valeur profitable à l'homme.

III.6. Mounier et Jacques Maritain

Les œuvres de H. Bergson et son héritage, repris par Péguy, furent pour les intellectuels chrétiens et notamment pour Mounier et Maritain¹³⁰, une des sources de débat sur le rapport mystique-politique, en vue de définir lequel d'entre les deux doit avoir la supériorité. Il semble, d'après Mounier, qu'il y ait une vraie confusion chez Péguy sur la place du mystique. Et il s'explique :

« Je vois cette tendance chez tous les hommes de sa génération : Maurras, Massis. Mais autant la "Politique d'abord" de Maurras va contre le christianisme, autant le temporel d'abord de Péguy est dirigé dans le même sens que le christianisme ; seulement il n'en était encore qu'à une étape de sa pensée »¹³¹.

Ce binôme mystique-politique sera donc le noyau des débats entre ces penseurs chrétiens et conditionnera leurs engagements à tous les niveaux. Le meilleur exemple qui illustre ce débat sans doute est celui entre Maritain (1882-1973) et Mounier (1905-1950) ; deux intellectuels catholiques, qui ont travaillé sur un projet commun, la revue

¹²⁸ E. Mounier, Œuvres III, *Feu la Chrétienté*, p. 539.

¹²⁹ *Ibid.* p. 540.

¹³⁰ Sur l'influence de Péguy sur Maritain, voir : R. Mougél et R., Préf. de J. Bastaire, *Péguy au porche de l'Église, Correspondance inédite Jacques Maritain-Dom Louis Baillet*, le Cerf, Paris 1997.

¹³¹ E. Mounier, «Entretien II» Lettre de 25 mai 1928, in Paulette Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, préf. G. Coq, Parole et Silence, Saint-Maur, 2000, p. 59.

*Esprit*¹³², puisque dès l'apparition du 1^{er} numéro, Maritain tâchera de préciser pour Mounier quelques points importants qui détermineront la ligne générale de la revue ; Mounier entendra bien les consignes de Maritain. Mais la collaboration entre le fondateur d'*Esprit* et Maritain ne durera pas longtemps après la création de la revue et du mouvement. La collaboration de Maritain dans *Esprit* a largement contribué à la rupture entre Mounier et l'*Ordre Nouveau* de A. Marc, et la précision de sa position vis-à-vis du mouvement *Troisième force*, fondé par G. Izard, concernant la "purification des moyens"¹³³, et à clarifier les rapports chrétiens-incroyants, ambigus aux yeux de Maritain. Mounier reconnaît la justesse de l'empreinte de Maritain dans ses interventions et conseils dans la jeune revue *Esprit*. Une correspondance importante entre Maritain et Mounier a précédé la fondation d'*Esprit*. Elle a duré 10 ans. Elle commença vers 1928 se termina vers 1939, date où Mounier sera mobilisé et où Maritain partira aux États-Unis. Durant cette période Maritain jouera le rôle d'"aîné", puisque il approchait de la cinquantaine et était en pleine activité intellectuelle. Or Mounier n'avait que 23 ans et débutait à peine sa carrière intellectuelle. Maritain fut le penseur chrétien le plus lu et le philosophe qui avait le plus de crédit aux yeux de la hiérarchie ecclésiale après son divorce avec l'*Action Française*. Maritain fut disciple de Bergson, familier de Péguy, ami intime de Psichari, socialiste révolutionnaire et ardent dreyfusard il se convertit en 1906 avec son épouse Raïssa venue de Russie et de l'errance juive¹³⁴. Il devint la figure emblématique d'un thomisme offensif. Cette réputation de penseur et de philosophe lui attira des ennuis. Il souffrait des attaques d'autres penseurs chrétiens et notamment de la presse de droite qui amplifiait les réactions de Maritain et suscitait des réactions violentes et hâtives de certains penseurs chrétiens comme Claudel¹³⁵.

Proche de l'*Action Française* au début de sa formation intellectuelle, Maritain passa ensuite à la démocratie chrétienne¹³⁶. Ce passage l'approcha d'une position intransigeante, voire antilibérale envers toute pensée extérieure à la foi chrétienne. Des

¹³² J. Petit, *Maritain et Mounier 1929-1939*, Desclée de Brouwer, coll. Les grandes correspondances, Paris, 1973, pp. 65-69.)

¹³³ *Ibid.* p. 12.

¹³⁴ M. Fourcade, « Jacques Maritain, philosophe et mystique », dans *Histoire du Christianisme*, n° 1, Juin 1999, pp. 22-23.

¹³⁵ *Ibid.* p. 10.

¹³⁶ Collectif sous la direction de P. Capelle, *Dieu et la Cité, Le statut contemporain du théologico-politique*, dans Philosophie et théologie, le Cerf, Paris, 2008, p. 119.

divergences vont donc apparaître dans les conceptions de Maritain et de Mounier. La question qui s'est posée plus tard entre des deux hommes portait sur la manière d'envisager le christianisme et sa place au sein d'une culture nouvelle dont le foisonnement de toutes sortes de partis et de mouvements politiques fut d'actualité. Autrement dit, quel type d'engagement peut-on assigner au christianisme dans ce monde moderne ? Y-t-il une politique proprement chrétienne qui réunirait la foi chrétienne et les pouvoir temporel ? Ce fut donc la problématique de l'engagement et sa forme qui a été à l'origine du désaccord entre les deux hommes.

Mounier fut proche disciple de Jacques Chevalier dont il a hérité la critique de la volonté réactionnaire chez certains penseurs chrétiens. Ceux-ci cherchaient une continuité trompeuse entre l'Antiquité païenne et le christianisme. Cette tendance se manifestait dans les tentatives de Maritain et Gilson d'un retour à une orthodoxie aristotélico-thomiste¹³⁷. Mounier a adopté cette méfiance de son maître Chevalier, même si Mounier, comme il le confie à Maritain dans une lettre datée de 7 mars 1930, ne cache pas sa reconnaissance envers Chevalier¹³⁸ mais ne cautionne pas :

« ses maladresses de méthode, et que parfois son ardeur pour la bonne cause l'entraîne, en toute pureté d'intention et toute droiture, à quelques turbulence. Je pensais à lui en reproduisant ce que Péguy dit des dangers qui menacent les « âmes nobles, inconsidérées »¹³⁹.

Néanmoins, Mounier tentait de suivre la logique de Chevalier et son "ardeur pour la bonne cause", pour mener une réflexion sur la raison à ne pas se référer à ce passé chrétien qui, à vrai dire, était adéquat à des périodes de l'histoire parce qu'il est né de leurs propres circonstances. Ne faut-il pas plutôt accueillir le temps présent comme un événement porteur de nouvelles formes de nos valeurs passées ? Il y a une urgence de penser l'homme à partir de ce qu'il a atteint comme statut dans les nouvelles constitutions : États et régimes. Même si le christianisme demeure la référence majeure à laquelle il est important de se référer constamment, Mounier voulait dépasser la vision

¹³⁷ P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain, une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, le Cerf, Paris, 1999, p. 216.

¹³⁸ J. Petit, *Maritain et Mounier 1929-1939*, Desclée de Brouwer, coll. Les grandes correspondances, Paris, 1973, p. 23.

¹³⁹ *Ibid.*

étroite de certains courants chrétiens. Il les appelait à accueillir et à collaborer avec la société moderne. C'est ici que réside, d'après nous, le fond de l'engagement auquel Mounier se référait en postulant l'interpénétration de l'homme et du monde et cette idée clé : chacun des deux (l'homme et le monde) n'existe que par et dans l'autre. Le monde chrétien a besoin des valeurs de l'époque contemporaine autant que celle-ci se réclame de la présence de ce monde chrétien. Mounier notait un retard dans le monde chrétien par rapport à ce que le monde profane avait réalisé. C'est ce qui a engendré le malaise du christianisme chez les antimodernistes, suite au nationalisme maurrassien. C'est ainsi que notre auteur ne prenait pas le parti des intellectuels et théologiens chrétiens français comme Maritain, ceux de la droite chrétienne ou même de l'extrême droite. Mis à un carrefour difficile au sein des groupes des penseurs chrétiens : opter pour un enfermement face à ce monde non-chrétien et persister dans une inertie désengagée ou bien se ranger avec les intransigeants et antilibéraux qui dénigrent ce pauvre monde, Mounier se range parmi les partisans de l'ouverture, proches de la gauche.

Si nous jetons un premier regard sur l'approche de Maritain concernant le rôle du christianisme, nous constatons que son souci ne se différenciait pas de celui de Mounier : la configuration du christianisme et son enracinement dans les sociétés européennes d'entre-les deux Guerres. Les deux hommes venaient de milieux différents, cependant ils furent animés d'une foi fervente. Mounier avait des racines catholiques tandis que Maritain se convertit et effectua un passage de l'anarchisme au christianisme, sous l'influence du cardinal Mercier qui l'initia au néo-thomisme, dont il devint plus tard le représentant éminent. Il tenta d'inventer un existentialisme catholique qui s'appuierait sur l'approche d'un dogmatisme thomiste antilibéral :

« Derrière ce dogmatisme se découvre un faisceau d'exigences liées à la défense de la rigueur : valeurs d'intelligence, réalité indissoluble du fait historique, transcendance de la vérité (...) son influence la plus étendue, à travers un Jacques Maritain, par exemple, semble parallèle, *mutatis mutandis*, à celle d'un Karl Barth dans le protestantisme. Toutes deux sont nées d'une réaction antilibérale et ont vécu d'un retour à l'intégralité d'une pensée originellement chrétienne »¹⁴⁰.

¹⁴⁰ E. Mounier, Œuvres III, *Feu la Chrétienté*, pp. 573-574.

Le rêve de Maritain et de beaucoup d'intellectuels chrétiens de tendance antilibérale s'inscrivait dans la perspective d'établir un Empire chrétien inspiré par "l'utopie théocratique"¹⁴¹, comme s'il fallait instaurer un état constantinien des temps modernes. Parce que d'après lui le moyen-âge chrétien avait bien réussi à conduire le monde à son meilleur état. Ainsi devait-il rester le meilleur exemple du succès de la foi chrétienne en harmonie avec le monde, car cette foi est inséparable de la politique qu'elle porte, une politique chrétienne, basée sur la pensée de Saint Thomas et son aristotélisme. Maritain partait de cette expérience du moyen-âge chrétien sur laquelle il fondait sa conception pour créer une structure nouvelle pour la société en Europe. Mais, pour construire une nouvelle société, il ne suffisait pas d'après Mounier, de faire référence aux héritages du christianisme, il fallait, au contraire, tenir compte de l'apport des non-chrétiens comme le rappelle Gérard Lurol :

« Ce faisant, Mounier avait fait le choix de la présence à la modernité non pas, comme Maritain encore, pour une restauration de la civilisation chrétienne, mais pour une réinvention commune, chrétiens et non chrétiens associés, d'une civilisation à *naître et à inventer, dont le visage ne serait pas connu d'avance*, qui constituerait en quelque sorte *l'insu des uns et des autres, en pleine égalité humaine* »¹⁴².

Maritain met Mounier en garde de peur que sa revue ne devienne un lieu pour que les non-chrétiens, les athées, exposent leur pensée, mais il faut plutôt que *Esprit* garde une ligne chrétienne :

« Vous n'êtes pas une revue neutre. Et vous êtes perdu si vous laissez, sous un prétexte ou un autre, le moindre germe de neutralité ou d'interconfessionnalisme s'insérer en vous. Votre seule force véritable, nous l'avons dit mille fois, c'est la Foi et l'Évangile »¹⁴³.

Cette partialité exigée par Maritain pour une référence exclusivement religieuse poussa Mounier à se demander ce que signifiait cette neutralité impliquant des sources non-chrétiennes. Maritain croyait, en effet, qu'elle voulait dire "des compromis" que Mounier

¹⁴¹ *Ibid.* p. 690.

¹⁴² G. Lurol, *Emmanuel Mounier, Genèse de la personne*, l'Harmattan, Paris, 2000, pp. 18-19.

¹⁴³ Cité par J.-Y. Calvez, (cf. *Chrétiens penseurs du social, Maritain, Mounier, Fessard, Teilhard de Chardin, de Lubac*, le Cerf, Histoire de la morale, Paris, 2002, p. 68).

ne devait pas faire avec la pensée athée. Ceci nous conduit à poser cette question : *L'humanisme intégral* prôné par Maritain n'exclurait-il pas réellement, sous prétexte "non-chrétien", une partie de l'humanité, prétendue athée ? Et par conséquent, elle enlèverait à l'engagement un caractère essentiel ; sa totalité embrassant l'existence humaine. Le fondateur d'*Esprit* sentait que la vocation de son engagement était de relier en une certaine universalité la pensée humaine dans ses différentes couleurs. Il assignait à son engagement une double mission :

« C'est l'axe de ma vocation que de faire travailler ensemble les uns et les autres, communiquer aux non chrétiens quelques images moins grimaçantes de la pratique chrétienne, obliger les catholiques ou les chrétiens à ne plus vivre en vase clos, repliés non sur leur foi, mais sur une projection sociologique de leur religion »¹⁴⁴.

Dans ses multi-façades, l'humanité, selon Mounier est le lieu où le visage de l'Homme éternel se révélera dans l'histoire, incarné dans les civilisations et cultures. C'est dans ce sens comprend que Mounier, dans un entretien daté du 5 novembre 1932, parle de Maritain :

« Mon cœur lui (Maritain) donne entièrement raison : il faudra proclamer au plus tôt le Christ et je quitterais plutôt mes amis... mais il pense en ermite. Faisons une œuvre monastique, ce sera peut-être plus fécond qu'*Esprit*. Mais si nous faisons œuvre temporelle, de grâce, comprenons que nous avons à créer notre public de toutes pièces et qu'un catholicisme affiché nous déconsidérera aux yeux d'un grand nombre tant que nous n'aurons pas fait la preuve que l'on peut être à la fois catholique intégralement et sincèrement révolutionnaire »¹⁴⁵.

Cet extrait montre bien la lignée de démarcation entre les projets des deux hommes car Maritain "pense en ermite" et le public auquel il songeait adresser son discours était différent de celui de Mounier, un "public de toutes pièces". C'est cette œuvre temporelle qui arrache l'homme engagé aux rêveries. En vertu de cela, Mounier tenta un dialogue avec le monde moderne, en mettant de côté tous les préjugés qu'il pouvait y avoir de la

¹⁴⁴ E. Mounier, «A un abonné inconnu ; extrait adressé par un tiers » Lettre de 19 septembre 1934, in P. Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, préf. G. Coq, Parole et Silence, Saint-Maur, 2000, p. 155.

¹⁴⁵ E. Mounier, « Entretien VI », dans P. Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, p. 106.

part des intellectuels chrétiens. Même la nature de ce dialogue de chacun des deux hommes fut un point de discord : Maritain cherchait un dialogue qui soit dans le bercail chrétien, point de terrain neutre ou commun ne pouvant être envisagé. Or Mounier tentait de "créer" ou construire un terrain à partir d'une base commune à tous, l'humanité. Mais, Mounier avoue en même temps que cette entreprise de prouver "que l'on peut être à la fois catholique intégralement et sincèrement révolutionnaire" est périlleuse¹⁴⁶. Ce dialogue avec l'humanité toute entière était la condition première de l'engagement que Mounier voulait entreprendre.

Nous sommes en présence de deux visions différentes dans la manière dont il faut procéder face aux problèmes du monde profane. Maritain et Mounier sentaient la nécessité d'une action urgente, et elle fut la raison qui les a réunis dès le début et poussera, par la suite, Maritain à soutenir la revue *Esprit*.

« Le premier essai de Mounier, qui paraîtra en 1936 après être paru en avril 1934 sous forme d'article dans *Esprit* ; *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, atteste pleinement de l'impact de Maritain sur sa pensée en lui permettant notamment de fonder le droit de la propriété humaine, qui restera le fondement socio-juridique de la personne et de la communauté »¹⁴⁷.

Mounier refusait de faire d'*Esprit* une revue confessionnelle parlant au nom de la foi chrétienne, idée que Maritain, lui-même exigeait d'*Esprit*. Lurol s'explique sur cette divergence de vision des deux hommes en signalant qu'elle n'est pas seulement due au parcours de chacun, à sa maturité et à l'appartenance à une autre génération, ni aux différences théoriques et pratiques, mais elle qui est signe d'un tournant plus profond dans la crise de la conscience des problèmes religieux et de leur pratique, tant par les chrétiens que par les incroyants de toute une époque¹⁴⁸. C'est dans ce sens que Paul Ricœur analyse également le personnelisme de Mounier. Cette divergence se manifeste dans les rapports entre la philosophie et la foi chrétienne. Ricœur fait appel aux recherches de Gabriel Marcel lorsque celui-ci, s'appuyant sur l'aspect éthique, interprète

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ G. Lurol, *Emmanuel Mounier, Lieu de la personne*, l'Harmattan, Paris, 2000, p.68.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 64.

le rôle permanent de la foi chrétienne dans la structure éthique de l'homme et dans sa communauté :

« Par le christianisme l'homme éthique, l'homme capable de civilisation, est ouvert à ses propres anticipations. S'il en est ainsi, le christianisme ne sera ni un confusionnisme du côté chrétien, ni un éclectisme du côté non chrétien. C'est en ce sens, me semble-t-il, qu'Emmanuel Mounier parle de "valeurs" (...) il comprend les valeurs comme les exigences permanentes, mais inaccessibles en dehors de l'histoire qu'écrivent les personnes. Le personnalisme implique donc une éthique concrète, relativement indépendante de la foi chrétienne, indépendante quant à ses significations, dépendante quant à son surgissement de fait dans telle ou telle conscience »¹⁴⁹.

Dans son livre *Feu la Chrétienté* (1950), Mounier se démarque explicitement du milieu démocrate chrétien, représenté par Maritain. Les intellectuels chrétiens de ce milieu songeaient à réitérer le prestige de la renaissance chrétienne, à partir de laquelle ils pourraient reconfigurer la société contemporaine, effondrée, disloquée et sans repères. Le fondateur d'*Esprit* tentait d'esquisser de nouvelles frontières plus larges pour le christianisme en réinterprétant son rôle ; c'est celui qui conduit l'humanité tout entière. C'est une responsabilité totale que le christianisme doit assumer.

Mounier fut déçu de l'apport de la Renaissance chrétienne ; elle sera même la cause de son éloignement du milieu démocrate chrétien qui lui reproche sa référence négative aux visions des intellectuels chrétiens de la Renaissance et la nécessité de se référer au médiéval chrétien, non pas comme à une expérience positive à méditer, mais plus, comme un ratage. Mais pourquoi cela fut-il un ratage, d'après Mounier ?

« Le catholicisme a toujours été mis aussi mal en point, au cours de son histoire, par les raideurs de ses réactions à l'adversaire que par l'adversaire lui-même. La contre-réforme nous a valu bien des durcissements de politique de pensée, (...) la contre-révolution française nous encombre encore avec les résidus de la réaction théocratique, (...) Pendant vingt ans enfin, au début de ce siècle, la pensée et l'action catholiques ont été engourdies par l'intégrisme auquel la lutte contre le modernisme avait donné occasion »¹⁵⁰.

¹⁴⁹ P. Ricœur, « Une philosophie », *Esprit*, Numéro Spécial de 1950, pp. 869-870

¹⁵⁰ E. Mounier, Œuvres III, *Feu la Chrétienté*, pp. 563.

Cette référence aux valeurs du monde non-chrétien chez Mounier a, d'après J. Petit, des racines dans la "vieille querelle des mystiques et du politique, on l'a vu (Mounier), (...), était moins sensible aux distinctions nécessaires, moins que J. Maritain toutefois"¹⁵¹. Car ce qui importait pour Mounier c'est de savoir s'il existe, en réalité, une "politique chrétienne" qui aurait tout ce qui lui permet de se séparer d'une politique non-chrétienne. Le terrain d'action chez Mounier semblait plus large que celui de Maritain. "*La Troisième force* (entre le communisme et le capitalisme) devait disposer d'une "chronique" régulière dans *Esprit*, ouverte aux non-catholiques. Mounier ne voulait pas faire preuve d'intransigeance. Cela déplaisait à Maritain"¹⁵². Celui-ci recherchait une "révolution" dans la chrétienté de son temps mais négligeait ouvertement d'aborder le monde non-chrétien. Or, pour Mounier la révolution devait se faire dans le monde avec le soutien des valeurs évangéliques et la collaboration des intellectuels non-chrétiens.

Mounier semblait plaider pour une séparation du politique et de l'inspiration religieuse. C'est ce qui fâchera Maritain qui cherche par le moyen d'un système de pensée bien ficelé – le néothomisme – à lier indissociablement politique et inspiration chrétienne. Autrement dit, Maritain cherchait à ramener le monde "impur" à ce système chrétien. Or Mounier y pensait autrement, voire inversement lorsqu'il tentait d'"aller" vers ce monde, jugé impur aux yeux de beaucoup de penseurs chrétiens comme Maritain. Aller vers ce monde signifiait l'accueillir et dialoguer avec lui pour une révélation juste et fidèle de l'Homme éternel dont le visage restera incomplet tout au long de l'histoire et sera trahi si l'on suit la logique du "pur et impur". C'est le sens du terme cher à Mounier : l'incarnation du spirituel. L'engagement n'est vrai que s'il naît à l'intérieur des situations humaines diverses. Puisque l'homme vit dans le monde, il ne vit et ne s'engage que dans des situations impures, disait Mounier.

Lorsque nous tentons de réutiliser les expériences du passé, fussent-elles chrétiennes, quel type de difficultés rencontrons-nous ? Est-ce une tiédeur des esprits nostalgiques des prérogatives de l'identité chrétienne ou une difficulté de s'impliquer dans la nouvelle

¹⁵¹ J. Petit, *Maritain et Mounier 1929-1939*, Desclée de Brouwer, coll. Les grandes correspondances, Paris, 1973, p. 53.

¹⁵² J.-Y. Calvez, *Chrétiens penseurs du social, Maritain, Mounier, Fessard, Teilhard de Chardin, de Lubac*, le Cerf, Histoire de la morale, Paris, 2002, p. 678.

société ? L'attitude de Mounier fut claire face à ce penchant vers la Renaissance chrétienne. A notre avis, ce qui le dérangeait dans ce mouvement c'était la répétition qui se traduisait par le manque de créativité. Le rabâchage risque de mettre dans des cadres préétablis. Il est difficile d'utiliser le passé dans un autre but que d'en prendre leçon pour le moment présent et pour l'avenir. C'est dans cet esprit que Mounier renonça à ce recours au passé politique chrétien médiéval. Il est vrai que ce passé peut attirer notre attention sur le dysfonctionnement d'un système déjà existant, pourtant il demeure limité, voire incapable de prévoir des solutions toutes faites à ce qui ne s'est pas encore produit dans la vie.

Cependant, Mounier n'ignorait point les craintes et les mises en gardes de Maritain à l'égard de la *Troisième Force*. Il fut attentif à ce que ce mouvement ne détourne pas le projet d'*Esprit*.

« Longue lettre de Maritain. J'étais étonné que personne n'ait encore relevé, dans cette chronique de la *Troisième Force* de mai, le "nous pourrons faire d'abord la révolution collectiviste avec les communistes, puis nous ferons notre révolution personnaliste". "Niaiserie kerenskyste", me dit Maritain qui montre que "la Troisième force" n'est qu'une Force Deux bis. Comme habituellement, il prend les grands chemins et me demande de publier une lettre de lui qui serait une catastrophe (elle apparaîtrait aux regards sommaires comme un désaveu du catholicisme officiel) en même temps que de rompre avec la *Troisième force*, ce qui serait l'envoyer au néant, alors que mon devoir, celui d'*Esprit*, est de penser pour elle et de la maintenir collée à sa mission »¹⁵³.

Même si Mounier fut convaincu que tôt ou tard, il lui faudrait se positionner plus nettement vis-à-vis de la *Troisième force* : "La rupture avec la *Troisième Force*, je l'estime inévitable, à échéance plus ou moins lointaine, pour notre mission même". Cependant, Mounier ne voulait pas lâcher le mouvement et l'abandonner à son sort. "Il faut leur donner une habitude de lumière afin qu'ils en gardent quelque chose après la rupture. Et pour cela il faut encore du temps"¹⁵⁴.

¹⁵³ E. Mounier, Œuvres IV, *Recueils posthumes correspondance*, p. 531.

¹⁵⁴ E. Mounier, « Entretiens VII » 23 mai 1933, dans J. Petit, *Maritain et Mounier 1929-1939*, Desclée de Brouwer, coll. Les grandes correspondances, Paris, 1973, p. 85.

IV. Le personnalisme communautaire et ses mouvements ultérieurs

Après avoir présenté les racines intellectuelles et les figures qui ont marqué la pensée de Mounier, et qui l'ont préparé ainsi dans son projet d'un personnalisme à visage communautaire, nous suggérons dans les pages qui suivent un bref résumé des fondements de ce projet que nous allons retrouver, tout au long de notre étude.

IV.1. Qu'est-ce que le personnalisme communautaire ?

Le personnalisme communautaire prôné par Mounier défend l'intégrité de l'homme en récusant son instrumentalisation au service de la gigantesque machine qu'est le progrès technique. Nous définissons ce personnalisme à partir de l'idée principale du fondateur d'*Esprit* : la révélation du sens total de l'homme par la création d'un univers des personnes conscientes communicatives, réelles, libres, actives et engagées, non seulement envers elles mêmes, mais aussi envers le monde qui les entoure. Le personnalisme se situe donc comme porteur d'utopies négatives, c'est-à-dire exprimant ce qu'il faut éviter de faire (Guy Coq)¹⁵⁵. Pour cela Mounier propose un personnalisme qui soit communautaire, fondé sur une quadruple dimension : l'appel, l'incarnation, la communion et la transcendance.

L'appel est comme une alarme venant de l'extérieur, du monde, et qui nous interpelle constamment et nous incite à agir. Ce qui nous habite est un secret, l'homme, que les cadres logiques des systèmes ne peuvent contenir. Et de ce fait cet appel vient de ce secret. L'homme, pour agir, doit d'abord réunir ses forces et les unifier pour une vraie réponse et action. La souffrance est alors présente, car entre ouverture et enfermement apparaît un déséquilibre. Quoi que nous fassions, nous serons donc toujours en prospection poussés et exposés vers le futur, car nous sommes habités par le souci d'établir un équilibre, c'est-à-dire, de combler le vide résultant de ce déséquilibre. D'après Mounier, ce déséquilibre est la condition assurant la révélation de l'homme au monde : son incarnation.

¹⁵⁵ G. Coq : « Emmanuel Mounier, l'actualité d'un grand témoin » in *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, Parole et Silence, T.1, 2003, p. 14.

L'homme se trouve exposé à l'action qui dévoile progressivement son humanité ; ainsi s'incarne-il dans le monde dans un milieu, une famille, une patrie, sans qu'il ne les ait choisis. Mounier pose donc ce choix et cette décision de s'exposer comme la condition de notre existence. Le "oui" et le "non" manifestent une réaction et un signe de vie, en opposition à beaucoup d'hommes qui, envoûtés et submergés par les soucis superficiels, ont perdu leur liberté par paresse, par indifférence : "Une négation- et il a y des *non* nécessaires- n'est valable que si elle se réduit à un des aspects d'une affirmation pleine, riche, plus occupée à créer qu'à détruire, à donner qu'à refuser, à réussir que de débattre"¹⁵⁶. Les hommes sont asservis par les systèmes et prisonniers de leur confiance aux fausses sécurités, dont le bien être et le confort sont les critères suprêmes, et aussi soumis à un certain individualisme, une maladie qui a envahi la société occidentale. Il s'agit, selon Mounier, non seulement de restaurer la dignité de l'homme et sa place au sein de cette société, mais aussi de concrétiser cela par la réinvention de nouvelles formes d'engagements, tentant compte de l'évolution de l'homme au XXI^e siècle.

Mais alors, établir une société de personnes contre la tyrannie de la pensée capitaliste individualiste signifie élaborer une pensée sur le statut d'autrui qui vient compléter cette architecture personnaliste et n'y figure donc pas comme un objet parmi d'autres, servant à mon confort personnel. Mounier, révolté contre le capitalisme et la bourgeoisie, y voit l'ennemi premier de l'homme : l'individualisme, car je ne me révèle comme homme responsable, un "moi", que par et sous le regard d'autrui, un "tu", pour parvenir à l'univers des personnes, c'est-à-dire, ouvert, accueillant, disponible et transparent. Cette communion avec autrui procure au "moi" la vie et la joie, une force pour continuer. Mounier va pousser loin son raisonnement sur la place de l'autre en affirmant que l'homme n'existe que par et pour autrui¹⁵⁷. L'existence n'est autre chose que l'amour. Aimer, c'est le synonyme d'exister, et c'est pour cela que la vie mérite d'être vécue, car par elle, j'aime et donc je me réalise.

Une question reste en suspens, et c'est la même qui va intriguer et hanter Kierkegaard : cette dimension horizontale, la vie avec autrui, la communauté, peut-elle, en effet, se

¹⁵⁶ E. Mounier, « Pour une charité de l'unité française », *Esprit*, Aout 1941, p. 693.

¹⁵⁷ Nous allons développer davantage cette thématique sur la place d'autrui dans l'univers personnaliste dans notre troisième chapitre.

suffire à elle-même et répondre à la quête fondamentale de l'homme : pourquoi est-ce que j'existe ? Et qu'en est-il de mon avenir ? Quels sont les critères sur lesquels nous fondons nos valeurs humaines et en quoi nous croyons ?

Partant des ces interrogations, Mounier nous renvoie à un autre type de valeurs émanant de l'Absolu de l'homme et de Dieu, qui devraient être à l'origine de nos valeurs. D'après lui, l'homme ne pourra jamais accéder à sa pleine stature d'homme sans ce rapport vital à Dieu. Cela signifie que toute action humaine, pour être crédible, doit s'inscrire dans ce rapport humain-divin, relatif-absolu. Cette action devra prendre sur son compte le dynamisme qui provient du fait que l'homme oscille inlassablement entre ces deux pôles : temps et éternité. C'est ce qui constitue son existence comme secret. Ainsi, le personnalisme communautaire inscrit la personne humaine dans une dimension verticale, indispensable à l'autoréalisation de l'homme et à son épanouissement.

Dans cette quadruple dimension, que nous venons brièvement d'exposer, notre auteur entendait trouver le chemin où l'homme peut éviter un idéalisme dangereux, proche de l'idéalisme kantien ou hégélien, surtout lorsqu'il aborde les valeurs suprêmes, c'est pour cela que Mounier focalise toute son attention sur l'agir humain et ses conditions concrètes. C'est l'engagement qui, en effet, assure un réalisme spirituel, entretient la fidélité de l'homme et le libère des raisonnements chimériques.

IV.2. Mouvements issus de l'inspiration du personnalisme communautaire

La mort prématurée de Mounier n'a pas pour autant empêché la continuation et la prolongation de sa pensée personnaliste¹⁵⁸. Elle a trouvé un écho chez des hommes et des femmes en rejoignant leurs attentes. Ainsi, le personnalisme communautaire s'incarnera dans de nouvelles formes et prises de positions : partis politiques, associations humanitaires, cercles d'amitié. Nous remarquons que beaucoup de ces groupes et mouvements portent les empreintes du fondateur d'*Esprit*. Il y a deux types d'influences qu'a exercés cette pensée : d'un côté, la création des mouvements issus directement de l'inspiration du personnalisme communautaire comme *La Vie Nouvelle*, et d'un autre

¹⁵⁸ Il meurt en 1950 à l'âge de 45 ans à Châtenay-Malabry.

côté, un impact indirect sur des courants philosophiques, théologiques et politiques dont les grands représentants, à l'instar de Paul Ricœur, de Jean-Paul II, de Jacques Delors, se réclament directement ou indirectement de la filiation personaliste.

IV.2.1. L'association *Vie Nouvelle*

La *Vie Nouvelle* s'est formée en 1947, mais ses racines remontent un peu plus loin, dans les années 20-40. Elle est née des premiers rassemblements autour du personalisme communautaire. Les membres furent principalement chrétiens et plus précisément catholiques, et ils entendaient entamer une réflexion sur l'engagement des laïcs pour les faire participer à l'apostolat proclamé par le Concile Vatican II, et dont le pape et les évêques sont les premiers responsables, comme en témoigne la Charte du mouvement de 2007 :

« La Vie Nouvelle est un Mouvement de femmes et d'hommes rassemblés par la conviction que chaque être humain est une personne unique, libre, créatrice, qui se réalise par la reconnaissance et l'acceptation mutuelle des autres. Au sein d'une société poussée à l'individualisme, La Vie Nouvelle favorise le développement personnel de chacun et incite ses membres à s'engager, pour construire avec d'autres une société à laquelle chacun trouve un sens, où chacun trouve sa place. La Vie Nouvelle est un Mouvement d'éducation populaire, pluraliste, indépendant et libre de tout parti, syndicat ou Eglise. La Vie Nouvelle conduit sa réflexion et ses engagements selon trois axes philosophique, politique, spirituel. Ils sont indissociables pour rendre compte de la globalité de la personne »¹⁵⁹.

Les mouvements très variés qui ont tenté de mettre en œuvre ce dessein, se sont développés principalement sous le pontificat de Pie XI. Mentionnons notamment ceux qui sont issus de la Seconde Guerre mondiale et qui recrutent dans les classes moyennes, comme la *Vie Nouvelle*, qui occupait une place privilégiée grâce au paternalisme de ses fondateurs, premiers compagnons de Mounier comme Jean Lacroix et Jean Lestavel. La *Vie Nouvelle* est issue des *Amitiés scout*, elles-mêmes prolongement de la *Route*, branche aînée du scoutisme catholique. Elle puise ses pulsions à deux origines en partie contradictoires : le scoutisme, introduit au sein du catholicisme français au début des

¹⁵⁹ Consulter le site sur internet du mouvement : <http://www.lvn.asso.fr>.

années vingt, et dont l'éthique chevaleresque, le goût des hiérarchies "naturelles" et un projet d'éducation marqué par le modèle militaire, font un mouvement politiquement réactionnaire qui se reconnaît en 1940 dans le projet vichyssois et fournit un nombre de cadres à la Révolution nationale. Les *Amitiés scouts* reproduisent le modèle des mouvements de jeunesse catholique et se poursuivent à travers des mouvements familiaux adultes, à l'image du MPF (*Mouvement Populaire des familles*) pour, la JOC (*Jeunesse Ouvrière Chrétienne*) avec l'idée de "faire des ouvriers les apôtres des ouvriers"; d'autre part, les classes moyennes sont le "ventre mou" de l'Action catholique spécialisée, en dépit des efforts de la Jeunesse indépendante chrétienne, ce qui laisse place à d'autres expériences. Ainsi s'éclaire l'expression de "mouvement inclassable" accolé à la *Vie Nouvelle* par Jean Lestavel. Modeste dans ses effectifs, le mouvement joue un rôle de carrefour entre engagement social et engagement politique :

« Alors que la vie revue *Esprit* est considérée comme un lieu de production d'idées à l'origine du mouvement personnaliste, de théories développées par un groupe d'intellectuels, La Vie nouvelle se veut un lieu de mise en pratique, un genre de laboratoire de microsociété où sont mises en application les réflexions élaborées par Emmanuel Mounier et son équipe »¹⁶⁰.

Marqué donc, par l'utopie communautaire et personnaliste, le groupe de *Vie Nouvelle* témoigne au cours des années cinquante de l'émergence d'un militantisme catholique ouvert à la modernité, qui a pris ses distances avec le catholicisme intransigeant traditionnel, tout en demeurant à l'écart de la tentation progressiste du compagnonnage avec le communisme. Pour la génération des militants de l'après-guerre, le Concile Vatican II est un aboutissement après les difficultés des années cinquante. Il ouvre la voie à un engagement plus directement politique : la *Vie Nouvelle* joue un rôle essentiel dans l'émergence de la "deuxième gauche" et dans la reconquête électorale du Parti socialiste auquel elle fournit un nombre de cadres, au premier rang Jacques Delors. Le déclin de La *Vie Nouvelle* à partir du milieu des années soixante s'explique sans doute par le fait de la crise de mai 1968 qui avait déstabilisé beaucoup de structures et institutions religieuses ou laïques et l'association, ayant trouvé un débouché dans la

¹⁶⁰ J.-F. Petit et R. Vallejo, *Agir avec Mounier, une pensée pour l'Europe*, édit. Chronique Sociale, coll. *Savoir penser synthèse*, Lyon, 2006, p. 124.

recomposition de la gauche, perd une part de sa raison d'être et se trouve confrontée à une crise d'identité. Ce déclin est également le reflet d'une crise plus profonde du modèle issu de l'Action catholique, à l'heure où les mouvements charismatiques imposent un militantisme orienté davantage vers l'affirmation identitaire et l'engagement spirituel que vers la politique et ses stratégies de rencontre avec les organisations de la gauche laïque.

IV.2.2. Le groupe *Poursuivre*

Les anciens membres de l'association *Vie Nouvelle* vont réfléchir sur un lieu où ceux qui sont avancés en âge peuvent encore s'engager d'une manière nouvelle. C'est ainsi qu'au cours de l'année 1972, des hommes et des femmes ayant plus de 55 ans, et qui appartenaient à la *Vie Nouvelle*, vont former un groupe. Celui-ci sera autonome par rapport à la *Vie Nouvelle*. Son rôle est à assurer, d'une part, la continuité des engagements contractés autrefois dans la *Vie Nouvelle*, et, d'autre part, d'entreprendre une réflexion sur le monde d'aujourd'hui et ses préoccupations pour mieux s'engager avec et pour lui. C'est ce qui est annoncé et affiché dans leur charte :

« Avec le temps, nous sommes confrontés à de nombreuses ruptures : les mutations d'une société souvent déconcertante, la perte de notre vie professionnelle, la modification de notre statut, (...) Ces ruptures provoquent des crises qui nous incitent à évoluer pour éviter l'enfermement ou la fuite dans la suractivité. (...) c'est encore ; s'interroger sur la vie et sur le monde, chercher à comprendre et chercher à s'orienter ».

Poursuivre aura donc comme objectif d'assurer le bon épanouissement des membres engagés depuis de longues années. Cela est dû à l'ingéniosité de la *Vie Nouvelle* et à sa capacité à accompagner l'homme dans ses mutations nécessaires, malgré les raideurs du temps.

Conclusion

Le monde n'est pas un bloc de choses inertes, immuables et de successions d'évènements ; mais c'est le monde de l'autre et de la communauté des hommes qui me lancent un appel pour m'engager et y trouver ma place : il y a un sens profond à saisir. Le fondateur d'*Esprit* fut un témoin d'une histoire en mutation et d'une civilisation chrétienne en quête de sens. Il tente d'y définir le rôle de l'humain, enfoui sous le poids des systèmes. Son constat sur la malaise de la société allait encore plus loin jusqu'à soutenir que la chrétienté occidentale est en voie de disparition, laissant sa place vide à un foisonnement des partis laïques qui ne servaient pas toujours la cause de l'homme¹⁶¹, au moins dans la forme concrète. Cela s'est réalisé au prix d'affrontements, de ruptures (avec l'Ordre Nouveau d'Alexandre Marc), de prise de distance (avec Maritain, puisque Maritain et Mounier appartenaient à deux générations différentes dans leur fréquence d'action : Maritain fut plus réservé dans ses méthodes, tandis que Mounier semblait empressé et plus combatif). S'il faut dire un mot sur la courte vie de Mounier, nous dirions qu'il a réussi sans exagération, non pas à fonder un mouvement institutionnel, mais à révéler une "matrice", dans laquelle beaucoup de penseurs, d'hommes et de femmes engagés, ont puisé de son vivant comme après sa disparition au printemps de 1950.

¹⁶¹ E. Mounier, *Œuvres III, Feu la Chrétienté*, pp. 541.

Chapitre deuxième

La dialectique de l'intériorité et de l'extériorité

Toute valeur a été entraînée vers ce théâtre sophistiqué de Narcisse : la sainteté et l'héroïsme à la gloire et au succès, la force spirituelle au goût de l'inquiétude, de l'amour à l'érotisme, l'intelligence à l'"esprit", la dialectique à l'astuce, la méditation à l'introspection, et la passion du vrai aux plus fourbes "sincérités".

E. Mounier, Œuvres III, *Le Personnalisme*, p. 469

Le premier chapitre nous a permis de diagnostiquer le malaise de la société dans laquelle Mounier –comme d'autres intellectuels chrétiens ou non- tentait de se positionner. La problématique centrale qui a incontestablement divisé ces penseurs fut celle de trouver une place au "spirituel" dans un monde dont le foisonnement fut celui des systèmes plus ou moins fidèles à l'homme comme étant, avant tout un "être spirituel". Cela suppose de reposer la question du binôme intériorité et extériorité que nous tenterons d'aborder en ce chapitre dans la conception de l'homme engagé chez Mounier.

Comment aujourd'hui est-on arrivé à concevoir nos attitudes et nos valeurs ? Dans ces lignes, Mounier se fait l'écho du changement et de l'altération de valeurs dans la société, comme une perte du goût de l'extraordinaire ; ne plus voir en la sainteté ou l'héroïsme qu'un simple succès professionnel dont le confort devient le critère. Pourquoi réduire l'amour et ses racines profondes à un ensemble de gestes esthétiques, à l'érotisme ? Pourquoi ne regarder en l'affection qu'un acte de piété ? Et enfin, de ce fait, que signifie vouloir imputer à toute valeur son aspect fondamentalement intérieur ? Mounier a

interprété tous ces horizons de l'action humaine et les a inscrits dans un seul et unique fondement : la manière d'être dans la société, l'engagement.

Il s'est avéré que le combat de Mounier fut la défense de la fraîcheur intérieure de l'engagement, sans négliger pour autant sa forme esthétique, sa phase extérieure. De là, nous nous posons la problématique de ce chapitre : comment place-t-on la personne dans les deux aspects de l'existence humaine : l'intériorité et l'extériorité ? Comment encore appréhender leur unité dans la réalité ? Cette question a fait couler beaucoup d'encre dans l'histoire de la pensée : entre partisans de l'intériorité et ou de l'extériorité, Mounier a tenté non pas une réconciliation compromettante, mais une réflexion sur la nature des deux aspects de la même réalité : l'existence humaine. Il ne s'agit pas ici de tracer les définitions qui ont divisé les "pour" et les "contre" au cours des siècles. Car certains courants philosophiques, d'une manière ou d'une autre, ne tiennent pas compte de l'un ou de l'autre aspect. Des courants de la branche athée de l'existentialisme, comme la philosophie de l'absurde d'Albert Camus, ont proposé une interprétation purement esthétique de l'existence où un croyant comme Kierkegaard aurait du mal à se détacher d'une vision marquée par l'intériorité de l'existence. Ce qui nous importe, c'est de découvrir les auteurs qui ont particulièrement inspiré ou influencé la pensée de Mounier. Soucieux de trouver l'équilibre entre les deux tendances, il a proposé une théorie de l'engagement tenant compte de la dialectique de deux faces de l'existence humaine : une théorie mariant action et pensée, ou extériorité et intériorité, corporel et spirituel. Ceci dit, ce qui préoccupait Mounier, c'était avant tout l'unité de l'homme, mise en péril par les partisans d'un aspect ou d'un autre. Dans les pages suivantes, nous tentons un survol de quelques courants majeurs de l'existentialisme à partir desquels cette théorie d'engagement mouniériste se forme.

1. Dépassement du tragique humain contre l'absurde : l'optimisme tragique

L'existentialisme moderne se présente comme "une réaction" contre le monde objectif (y compris l'apport d'une philosophie présentée comme traditionnelle ou l'essentialisme). Mounier a défendu et justifié cette réaction comme légitime et s'est accordé avec

d'autres réaction semblables – du moins dans les premier temps, par exemple, vis-à-vis de Marx : "Marx et Pascal, existentialisme et personnalisme, se rejoignent dans le premier regard que nous jetons sur cet homme de XX^e siècle qu'il est profondément aliéné, il faut le rendre à lui-même et à son destin"¹⁶². C'est ainsi que le personnalisme se range parmi les existentialistes. Cependant, à travers les multiples approches existentialistes de l'homme, Mounier a tenté de frayer un chemin en réajustant ces approches pour construire sa vision de l'homme comme essentiellement situé dans le monde. C'est pour cette raison qu'il a assigné une nouvelle tâche à l'existentialisme : affirmer la singularité de l'homme dans ce monde objectif, c'est-à-dire réaliser le statut de l'intériorité et de l'intersubjectivité dans et par le nouveau monde technique.

Dans les pages suivantes, nous tenterons, en premier lieu, de présenter les principaux représentants des courants existentialistes des derniers siècles, les plus influents comme Kierkegaard, Heidegger, Sartre et Marx et de voir où Mounier a puisé sa conception de l'homme engagé. Dans un deuxième temps, nous aborderons la raison principale du choix de ces courants pour lesquels Mounier a opté : la négation qu'ils contiennent et qui suppose une *conversion* d'un état à un autre.

1.1. Kierkegaard, la paralysie devant la concrétude des événements

Mounier considère Kierkegaard comme le penseur de l'engagement et "le père en titre de l'école (existentialiste)"¹⁶³. D'après Mounier, son originalité réside dans son refus de réduire l'existence humaine à un système comme l'avait fait Hegel, qui a négligé l'homme comme une existence fondamentalement singulière. Lire Kierkegaard nous montre que l'homme pour lui, est avant tout à penser comme un être singulier. Car "vivre en homme singulier, écrit André Clair, est une certaine forme d'existence, à la fois la plus élevée et la plus accomplie"¹⁶⁴. Par conséquent, pour réaliser sa vocation d'être "devant Dieu", il n'y a qu'un chemin : c'est la découverte de soi en assumant sa quotidienneté et ses conditions singulières. C'est là où se fonde l'engagement

¹⁶² E. Mounier, « Situation du personnalisme, Suite et fin », *Esprit*, Mars 1946, p. 437.

¹⁶³ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes, Suite et fin », *Esprit*, Avril 1946, p. 523.

¹⁶⁴ A. Clair, *Kierkegaard Penser le singulier*, Coll. La nuit surveillée, le Cerf, Paris, p. 7.

kierkegaardien. Mounier a puisé dans cette pensée les éléments pour construire sa théorie de l'engagement. Comment procède-t-il ?

I.1.1. La dialectique d'engagement et de dégagement

L'engagement kierkegaardien d'après Mounier part d'une dialectique fondée sur un mouvement incessant de l'existant humain : engagement-dégagement qui, note Mounier :

« consiste, non pas à posséder le particulier, mais à posséder le particulier dans le général, à consacrer par cette promotion (...) Tels sont les deux pôles entre lesquels est tendu l'engagement kierkegaardien. Position dialectique, on le voit, où deux mouvements d'engagement et de dégagement s'animent intérieurement l'un l'autre »¹⁶⁵.

Cette dialectique s'explique chez Kierkegaard en trois phases successives : esthétique, éthique et religieuse. L'ordre des trois phases est important car il dévoile une ascension de l'existant. Débutant par l'esthétique nous aboutissons à la phase religieuse en passant par l'éthique. Il y a une progression et une élévation dans l'homme et sa consistance. Cette consistance, pour Kierkegaard comme pour Mounier, est la faculté d'appréhension et de compréhension de l'homme pour son monde environnant et ses structures. Mounier appelle cette élévation ontologique par le terme "transcendance". Elle consiste à un état oscillant entre "l'extériorité" et "l'intériorité". Les deux sont inséparables et forment l'homme. C'est à l'intérieur de ce binôme "l'extériorité" et "l'intériorité" que se manifeste le "sérieux existentiel à la fois engagement et dégagement, souci de présence et d'insertion, et crainte de s'immobiliser dans les positions acquises et dans les fidélités enregistrées"¹⁶⁶. Et Mounier poursuit : "c'est un sérieux médiateur et dialectique, à l'extrême opposé du sérieux immédiat et massif du bourgeois"¹⁶⁷.

Cet engagement bourgeois, note Mounier, est existentiel et différent de celui que Kierkegaard avait adopté, car "on le voit, d'une sorte de solidité massive et tranquille, comme on l'entend souvent aujourd'hui"¹⁶⁸, et sa nature est à l'opposé de l'engagement

¹⁶⁵ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes, Suite », *Esprit*, Juin 1946, p. 948.

¹⁶⁶ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes », *Esprit*, Avril 1946, p. 539.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes, Suite », *Esprit*, Juin 1946, p. 948.

kierkegaardien. "Il met, ajoute Mounier, en court-circuit l'inquiétude et l'action, que d'aucuns pensent contradictoires". Mais l'homme de Kierkegaard, à l'inverse, cherche une intériorité "qui rend l'âme extrêmement tendue, car "elle se rapporte de façon absolue à une fin absolue dans des fins relatives"¹⁶⁹, et il va même nourrir cette tension ; c'est là où une notion fondamentale apparaîtra dans l'œuvre du penseur danois et qui fut reprise par Mounier : l'angoisse. Ainsi, pour Mounier, l'homme engagé est fondamentalement angoissé, soucieux et n'est pas le bourgeois dont l'intérêt ne porte que sur le confort et la quiétude.

Le discours de Kierkegaard semble pencher sur une reconnaissance de l'extériorité comme extérieur à soi, lorsqu'il écrit :

« Si c'est un devoir que d'aimer les hommes que nous voyons, on doit d'abord renoncer à toutes les représentations imaginaires et exagérées d'un monde de rêve où il faudrait aller chercher et trouver l'objet de l'amour ; c'est-à-dire qu'on doit voir les choses de sang-froid ; conquérir la réalité et la vérité, en trouvant le monde de la réalité, en s'y maintenant comme dans le champ d'action qui nous a été attribué »¹⁷⁰.

Néanmoins, Kierkegaard paraît s'orienter vers une seule direction : de l'extérieur vers l'intérieur, même s'il notait que "la plus dangereuses de toutes les échappatoires par laquelle on soustrait à l'amour, est ne vouloir aimer que l'Invisible ou ce qu'on n'as pas vu"¹⁷¹. Lorsque Kierkegaard mentionne que cet Invisible ne doit pas être aimé le premier, c'est parce qu'il est impossible de L'aimer comme il le faut. Comment le relatif que je suis peut-il aimer l'Absolu, et l'Infini qui est Dieu ?

En effet, il paraît que, pour Kierkegaard, ce monde et ses réalités, énumérées précédemment, ne soient que le moyen pour atteindre cet Invisible. Le statut des ces réalités comme extériorité n'est reconnu qu'en fonction de la nature de cette rencontre de l'homme avec l'Invisible. Une telle approche, en effet, n'aboutit qu'à un subjectivisme enfermant l'homme dans un rapport conflictuel et de méfiance par rapport à l'extérieur. Tout dépend de la réussite de l'individu "devant Dieu", et de l'état de son humeur. Mais

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ S. Kierkegaard, *Vie et Règne de l'Amour*, trad. par P. Villadsen, Aubier, Paris, 1947, p. 177.

¹⁷¹ *Ibid.*

céder à un tel enfermement sur soi, selon le subjectivisme kierkegaardien ne peut être accepté par Mounier, car la réalité extérieure pourrait être présentée sous des images matérialistes faussées et engendrerait des craintes – telles qu’elles sont mentionnées par le penseur danois plus haut ; des illusions et des méfiances à l’égard des existants. Ce rapport ambigu avec le monde extérieur dans l’approche kierkegaardienne occasionne des tentations multiples. Kierkegaard soulignait l’ambiguïté et l’absurdité de la condition humaine, et il disait que l’individu doit réagir à cette situation en optant pour une vie totalement engagée, engagement compréhensible pour lui seul et qui va dans le sens de ses désirs, sans presque tenir réellement compte de la réalité. Ainsi doit-il être toujours prêt à défier les normes de la société au nom de la valeur supérieure d’un mode de vie qui ne convient qu’à lui. Pour Mounier, il y a une sorte de paralysie chez l’homme kierkegaardien devant les choix :

« nul n’a parlé aussi profondément que Kierkegaard de l’existence, du choix, du mariage, alors qu’une sorte de négativisme le paralysait devant toutes les options concrètes ; et il arrive que les philosophes du charnel aient à peine un corps pour vivre »¹⁷².

Mais pour un engagement réel, il est indispensable d’accepter le concret sous toutes ses formes. Et la paralysie vient dès que l’hésitation devient une option prioritaire par rapport à d’autres options d’action. Or le fondateur d’*Esprit* cherche, au-delà de la conception kierkegaardienne, une structure d’un engagement qui reconnaîtrait la réalité extérieure, tout en conservant l’équilibre entre l’intériorité de la personne et son extériorité (son objectivité ou plutôt son intersubjectivité).

I.1.2. La problématique de la subjectivité kierkegaardienne

Le reproche majeur que Mounier adresse donc à Kierkegaard, c’est d’avoir exalté la pensée subjective au détriment de la pensée objective du sujet pensant. Kierkegaard avait formulé en partie sa pensée en une réaction violente dirigée foncièrement contre le totalitarisme du système hégélien à propos de l’accomplissement de l’*Esprit absolu*, notion close. Kierkegaard plaidait pour deux objectifs :

¹⁷² E. Mounier, « Le Chevalier du Graal ou l’intelligence engagée-dégagée », *Esprit*, Décembre 1945, p. 874.

1) une révision totale du sens de l'existence de l'homme, comme fondamentalement un être singulier, ce qui n'a laissé à Kierkegaard aucune issue de succomber dans le subjectivisme. Mounier consent à ce constant et écrit :

« L'objectivité n'a jamais évoqué, pour Kierkegaard, un mouvement qui saisirait l'existence à la racine de son jaillissement pour l'incliner vers l'universalité ; il n'a jamais conçu l'objectivation que comme un étalement ou un établissement qui étouffe l'existence même »¹⁷³.

2) une remise en question de la pensée moderne qui, d'après lui, déshumanise l'homme en le subordonnant à l'existence de l'*Esprit absolu*.

En dépit de ces apports de Kierkegaard, nous nous demandons pourquoi Mounier prenait distance par rapport à cette pensée subjective. Notons une raison principale : le statut de l'individu chez Kierkegaard ne semble pas être le même chez Mounier, comme situé, faisant partie des réalités du monde ; en conséquence, le rapport de l'homme au monde est différent.

« A vrai dire, précise Mounier, Kierkegaard était trop esthète et replié par tout un côté de lui-même pour qu'il ne soit pas suspect de mêler ici une humeur singulière à sa réflexion sur la voie étroite de l'existence. Le problème de l'expression et de ses limites l'a beaucoup plus préoccupé que celui de la communication. Il ne parlait jamais de celle-ci que comme certains théologiens parlent des femmes, pour signaler ses dangers. On ne sent pas chez lui cette passion de l'autre qui tourmente un Jaspers ou un Scheler »¹⁷⁴.

C'est à partir de ce problème de communication et de statut accordé à autrui que nous essayons de voir comment Mounier a défini la personne humaine lorsqu'il l'a mise en parallèle avec l'individu chez Kierkegaard. La personne, nous livre Mounier, est foncièrement un être relationnel ou ne subsiste pas ; ou ; comme il le dit lui-même, "n'advient" que par la conscience de l'homme et ses attaches et rapports au monde. Elle n'existe et ne se structure qu'en ses rapports avec elle-même et avec la société. Elle est une ouverture constante aux intempéries du monde. C'est ce qui constitue le noyau de sa

¹⁷³ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 158

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 130.

vitalité. Et c'est là le point de divergence entre Kierkegaard et Mounier. Celui-ci, à l'inverse de Kierkegaard, ne pousse pas le tragique humain à la mélancolie.

Nous remarquons que l'audace de s'engager est primordiale chez la personne mouniériste. Elle est absente chez l'existant singulier de Kierkegaard. Il s'agit donc ici d'un type de rapports que l'homme entretient avec le monde extérieur. Mais analysons avec Mounier les effets chez l'homme kierkegaardien suite à son contact avec le monde.

Il y a une vision négative de l'objectivité chez le penseur danois qui risque de compromettre la conception de l'engagement, qui s'exprime essentiellement chez Mounier un être aventureux. En fait, Mounier plaide en faveur du statut de l'objectivité dans la personne, car vouloir assimiler cette objectivité à un simple système complexe par ses composantes et unifié sous le regard de Hegel, c'est vouloir introduire une méfiance relationnelle à l'égard le monde extérieur. Cette approche ontologique kierkegaardienne du monde est vue par notre auteur comme stérile et offusquant de la vocation originelle de l'homme. Elle serait d'après lui un sentiment apathique de l'homme face au monde environnant et qui le conduit inévitablement à la stérilité relationnelle. Pourquoi stérile ? Parce que l'homme y perd son efficacité et se met en retrait. Mounier, au contraire, attribue à cette extériorité un rôle de vérificateur de l'authenticité d'un engagement. Elle est même le terrain sur lequel l'intériorité de l'homme s'épanouit et trouve ses repères concrets. Nous pouvons la qualifier comme "l'atmosphère" où ce singulier kierkegaardien pourra s'apercevoir dans sa totalité, c'est-à-dire, son visage universel. L'homme engagé a besoin d'une terre pour son action. Il en résulte donc, pour Mounier que le mouvement (entre ces pôles de l'existence de l'homme ; extériorité-intériorité) incarne un processus d'objectivation du singulier sans qu'il y ait, en même temps, une perte de sa condition originelle comme un être singulier, faisant ainsi son propre cheminement personnel.

I.1.3. Kierkegaard et l'holisme hégélien : Histoire ou Existence ?

La critique de Kierkegaard contre Hegel se focalisait sur la notion de "Système – Concept" considérée par Hegel comme l'accomplissement de l'existence. Opposant l'existence à l'Histoire, Kierkegaard réagissait contre l'enfermement de l'homme dans

des systèmes. Ce qui résulte à l'intérieur de ce raisonnement, c'est une opposition de la tranquillité du système hégélien de l'Histoire et l'inquiétude kierkegaardienne de l'Existence. Hegel cherchait à réduire la réalité à l'essence (ensemble des propriétés qui caractérisent un être ; cette notion s'oppose à l'existence qui est le simple fait d'être là et de surgir dans le monde). Hegel avait comme ambition d'élever la philosophie au rang de science ; "tout ce qui est réel est rationnel et tout ce qui est rationnel est réel" ; tout est explicable, et ce qui n'est pas immédiatement explicable semble en apparence irrationnel. La philosophie est un Système, c'est-à-dire un tout organisé constitué par l'ensemble des idées contemporaines ou passées articulées selon une construction logique et cohérente ; la base de la connaissance est la conceptualisation de la réalité empirique. Le Concept y figure comme principe vivant de la réalité ; une forme dynamique se développant dans le réel et permettant, par sa rigueur, de construire un savoir universel. Et que donc la réalité concrète n'existe que rationalisée et synthétisée en une totalité positive dont "le positif de l'ordre éthique réside en ceci que la totalité éthique absolue n'est pas autre chose qu'un peuple"¹⁷⁵. Celui-ci serait la réalité qui existe, comme l'exprime très justement, Jean Hyppolite, en commentant la phrase de Hegel, ci-dessus : "Le peuple est donc la seule incarnation concrète de l'éthique (...) mais un peuple est une individualité"¹⁷⁶. Hegel replace l'individu "par l'identité absolue, dont les caractéristiques sont "infini" et "positif". Les peuples se forment des totalités éthiques et se constituent ainsi comme individuels. Et en tant qu'individuels, ils affrontent d'autres peuples individuels"¹⁷⁷.

Ce que Hegel, opère, en effet, est un mouvement du particulier vers l'universel dans lequel ce particulier trouve son actualisation dans une dialectique¹⁷⁸, et ce mouvement est l'inverse de ce que Kierkegaard cherchait à réaliser : de l'extérieur vers l'individuel. L'objection du penseur danois culmina sur ce dernier point, car pour lui l'histoire ne pense pas, c'est l'homme, le conscient, le vivant, le situé, esprit et corps, le seul capable de penser. C'est lui qui fait l'histoire. Kierkegaard développe le principe de la singularité de l'existence en remettant en valeur la place d'éléments comme l'angoisse, le désespoir,

¹⁷⁵ Cité par J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Points, Seuil, Paris, 1983, p. 92.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 100.

la liberté, la passion dans le développement de la conscience et de la personnalité. Dire singulier, c'est dire, échapper à l'évidence prétendue de Hegel. D'après Kierkegaard, nous ne pouvons pas tout expliquer rationnellement, car l'homme est sujet d'un paradoxe "que ne peut réduire aucun raisonnement, parce que la foi commence précisément où finit la raison"¹⁷⁹. La foi ouvre le stade religieux, car "il n'est permis à personne de faire croire aux autres que la foi a peu d'importance ou est chose facile, quand elle est, au contraire, la plus malaisée de toutes"¹⁸⁰. Sujet du temps et de l'espace, l'individu endure des expériences non pas de l'ordre de la rationalité, mais de l'ordre spirituel. Ce refus à toute conceptualisation chez Kierkegaard intéressa Mounier dans son combat contre les systématisations de l'humain.

« Kierkegaard, écrit Mounier, de son côté, face au 'système' symbolisé par Hegel et à ses dégradés spiritualistes, affirme l'irréductible jaillissement de la liberté. (...) il reprochait à Hegel de faire de l'esprit abstrait, et non de l'homme concret, le sujet de l'histoire, de réduire à l'Idée la réalité vivante des hommes »¹⁸¹.

Kierkegaard plaidait pour un primat de l'existence singulière de l'homme contre l'Histoire. C'est pour cela que Kierkegaard mettait l'accent sur l'aspect transcendantal de l'être. Bien plus, au nom de la singularité de cette existence, Kierkegaard attribue à l'homme singulier l'expérience originelle de la créativité. Alors, tout en jaillit, y compris l'Histoire. L'Homme est l'Histoire, mais encore ; il est plus que l'Histoire. Son achèvement final dépasse les limites fixées par l'Histoire-système, rationaliste hégélien. En résumé, Kierkegaard a introduit l'inquiétude fondamentale qui lui semblait absente chez Hegel.

Mounier n'aborde pas cette position transcendantale de Kierkegaard sans quelques réserves. Il reconnaît à l'intérieur de cette dialectique un malaise en évoquant quelques périls comme le non – interventionnisme, jusqu'à donner l'occasion au pharisaïsme, qui est une attitude de l'homme qui s'installe par souci de l'impureté dans le retrait. D'après Mounier, le problème de Kierkegaard demeure dans une sorte de méfiance négative qui

¹⁷⁹ S. Kierkegaard, *Œuvres complètes, vol. 5 La répétition - Crainte et tremblement - Une petite annexe* (1843), trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, l'Orante, Paris, 1972, p. 145.

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 144.

¹⁸¹ E. Mounier, *Œuvres III, Le personnalisme*, p. 436.

le paralysait devant les options concrètes de l'être engagé. La problématique de l'action chez Kierkegaard est à l'origine de la distance que Mounier prend par rapport à cette pensée, mais celui-ci a considérablement influencé la théorie d'engagement chez le fondateur d'*Esprit*, qui part de Kierkegaard mais tâche d'aller plus loin.

II. Le nihilisme contemporain

La révolution technique du XX^e siècle, vue par Mounier, a donné à l'homme contemporain une raison pour vivre et mourir. Toutefois, il déplore les conceptions des courants anthropologiques structuralistes et philosophiques du XX^e. Il les tient pour responsables de la "dissolution de la notion de l'homme dans "des généralités idéologiques, qui ne nous mèneraient qu'à de vagues gestes de l'esprit"¹⁸². C'est une période négatrice de sa consistance, mon enrichissement. Il y a beaucoup de penseurs qui ne voient plus l'homme ; ils ne cherchent en lui qu'un outil producteur. D'autres refusent la nature humaine, comme l'affirme Sartre : "l'homme est un néant mobile, qui fait le monde en courant après l'illusion"¹⁸³. Nous allons aborder certains philosophes chez qui le nihilisme s'est vigoureusement installé comme norme de l'existence humaine.

II.1. Le nihilisme nietzschéen

Le nihilisme fut sans doute l'emblème de la pensée de Nietzsche dont nous aborderons dans les pages qui suivent les traits principaux à partir des analyses de Mounier, essentiellement dans son livre *L'Affrontement chrétien* (1944), qui fut comme le décrit J.-F. Petit :

« un essai, qui n'a pas pris une ride, une réponse rigoureuse à Nietzsche. Non sans raison, le philosophe allemand reprochait au christianisme un abâtardissement des valeurs morales. C'est à l'atrophie individualiste et aux conditionnements collectivistes qu'il faut s'en prendre, rétorque Mounier »¹⁸⁴.

Quelle est l'origine de ce nihilisme et quelles sont ses caractéristiques ?

¹⁸² E. Mounier, Œuvres III, *Qu'est-ce que le Personnalisme*, p. 205.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ J.-F. Petit, « Un homme attaché à la liberté », dans *Croire aujourd'hui*, février 2007, n° 224, p. 11.

II.1.1. Le nihilisme nietzschéen et le vertige de la société occidentale

Le point du départ de la critique nietzschéenne d'après Mounier vient d'une double trahison des chrétiens : envers eux et envers Dieu. C'est ce que Mounier a tenté d'analyser dans son ouvrage : *L'Affrontement chrétien*. Il y aborde la problématique du point de vue de la spiritualité chrétienne, qui doit être vécue non pas dans ces *chrétientés sociales*, mais par un *affrontement* qui opérera un retour aux sources du christianisme en tenant compte des données propres de chaque génération des hommes.

Nietzsche représentait la fin d'une contestation de deux siècles d'athéisme, fondée sur le rejet de toute dépendance de l'homme d'un Dieu créateur, niant ainsi, toute transcendance. Son athéisme est différent de l'athéisme fondé sur un refus de Dieu, et qui est la conséquence d'une expérience religieuse ou d'une adhérence à une croyance quelconque. Or chez lui, l'athéisme semble être naturel, athéisme sur lequel il construira sa philosophie. Nietzsche écrit :

« Dieu, l'immortalité de l'âme, le salut, l'au-delà, ce sont là des conceptions auxquelles je n'ai jamais accordé d'attention, au sujet desquelles je n'ai pas perdu mon temps, pas même lorsque j'étais enfant... L'athéisme n'est pas chez moi le résultat de quelque chose et encore moins un événement de ma vie : chez moi, il va de soi, il est une chose instinctive... »¹⁸⁵.

Et cet athéisme a trouvé, au fur et à mesure, d'autres attaches scientifiques et se consolida par des courants existentialistes au XX^e siècle. La technique de Nietzsche consistait à dénoncer, mais, d'après Mounier, ce fut en soi un mal, car il n'a apporté aux solutions que davantage de troubles ; ajouter un malheur sur un malheur. Mounier cherche ; d'où vient-il, ce mal, cette double trahison que Nietzsche avait diagnostiquée dans la société occidentale ? Nietzsche a accusé le christianisme de "jeter une lueur paisible sur les civilisation vieilles et les vies à leur déclin, un poison..."¹⁸⁶, et de rassembler un "pseudonyme de la coalition des faibles et des peureux"¹⁸⁷. Serait-ce vraiment le christianisme à l'origine de cette crise dont Nietzsche caricature les traits ?

¹⁸⁵ Cité par G. Thibon dans *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*, Lardanchet, Lyon, 1948, p. 34.

¹⁸⁶ E. Mounier, Œuvres III, *L'affrontement chrétien*, p. 10.

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 11.

Mounier reprend cette interrogation pour l'élargir et tente, loin d'en faire une apologie du christianisme, une vraie recherche de la vérité une quête non pas à la façon du "nouveau stoïcien" nietzschéen critique et nihiliste où tout serait abîmé et en agonie, voire irréparable, mais en vue de s'engager pour révéler le visage de l'homme dans cette crise de la religion.

Le fondateur d'*Esprit* reconnaît comme vraie, une partie de cette critique de Nietzsche et sa postérité contre le Christianisme, mais ne cautionne ni la manière dont Nietzsche aborde ce malaise des chrétientés européennes¹⁸⁸ ni ses conclusions erronées et hâtives, car les nietzschéens, "ces chevaliers vêtus de sombre marchent sans doute à l'abîme : ils rappellent la chrétienté, non pas aux vraies perspectives, mais à l'échelle juste des problèmes"¹⁸⁹, et Mounier enchaîne :

« Cet état d'âme domine un monde où toute tentative d'explication ayant sombré, le scientifique après le théologique, l'impossible prend son sens le plus abrupt. Ce n'est pas seulement un monde irrationnel, dont le mystère brouille les lignes mais porte autant de promesses et d'angoisses. C'est un monde positivement, pleinement et définitivement absurde, étranger à la raison comme à la bonté, sourd à tout appel venu de l'homme. Il n'apporte pas seulement des réponses affligeants aux questions que nous lui posons, mais ce qui est pire, il ne répond pas, parce qu'il n'a rien à répondre »¹⁹⁰.

Ce que Mounier note de sa lecture, c'est que Nietzsche fut à ses yeux un dénonciateur de ce malaise occidental dont la chrétienté serait le responsable puisqu'elle était porteuse de valeurs européennes qui semblaient dans un monde de l'absurde.

Pour Mounier, Nietzsche fut un prophète de malheur car il n'a rien avancé, mais au contraire, par son nihilisme et l'absurdité qu'il dissimulait, il a envenimé la tragédie de l'homme occidental, parce que confondre tragédie et désespoir, comme l'a fait Nietzsche, est déjà une erreur de jugement, émanant d'une courte vision et d'une lecture partielle et non objective. En somme, c'est confondre le "pessimisme actif" et l'"optimisme tragique". Or, Mounier cherche à bien distinguer les deux et :

¹⁸⁸ Terme pour distinguer le *Christianisme* comme révélation vivante dans toute l'Histoire, et les sociétés chrétiennes, ou chrétientés d'une époque précise dans l'Histoire.

¹⁸⁹ E. Mounier, Œuvres III, *L'affrontement chrétien*, p. 18.

¹⁹⁰ *Ibid.* p. 15.

« à substituer, écrit Ricœur, au régime affectif du "pessimisme actif" l'humeur contraire de "l'optimisme tragique", c'est-à-dire, le mode de la confiance, corrigé par l'expérience du combat indécis et ombré par la possibilité de l'échec »¹⁹¹.

Derrière ce christianisme qui porte ce combat ombré, c'est la raison que Nietzsche a violemment cherché à détruire ; ce qui encore pour Mounier est une autre erreur :

« Dirons-nous pour autant que l'objectivité soit sans valeur ? C'est la position dernière de Nietzsche, et à sa suite de toutes les philosophies (et des pratiques) de la violence irrationnelle. Elles suffiraient, s'il était besoin, à nous rendre le goût de la raison et de ses disciplines. Mais il ne s'agit point de la découronner pour couronner l'instinct, il s'agit de prendre conscience de la situation globale de l'être connaissant »¹⁹².

Ce n'est pas en destituant la raison ou en "la découronnant" que le problème de l'homme est globalement résolu. La méthode de Nietzsche s'appuyait sur la passion et l'instinct comme les deux piliers de la "nouveau" nietzschéenne. Ainsi, pour Mounier, la passion et l'instinct ne suffisent pas pour comprendre la corrélatrice de la condition humaine et sa situation historique.

D'après le fondateur du personnalisme, l'erreur de Nietzsche réside même dans sa compréhension de l'homme comme existant qui doit constamment rejeter la misère. Mais, pour Mounier, tenant compte de la condition de l'homme et de sa situation historique, l'aspect tragique demeure légitime, voire constitutif de l'existence même de l'homme. Chaque période change morphologiquement, mais les préoccupations fondamentales de l'homme, ses "soucis", telles les questions existentielles de la vie et de la mort, demeurent durables. Ces préoccupations se renouvellent avec chaque génération et exigent de nouvelles formes adéquates. Ces préoccupations déclenchent chez l'homme un légitime malaise. C'est ainsi, et à chaque moment de la vie, que naît la condition tragique. C'est l'authentique point de départ pour analyser chaque fois l'existence humaine. L'insistance de Nietzsche sur l'avenir de l'homme semblait floue, car elle s'appuyait sur une négation de l'histoire même. Pour lui, l'histoire comme produit de la

¹⁹¹ P. Ricœur, « Une philosophie personnaliste », *Esprit*, n° spécial, 1950, p. 875.

¹⁹² E. Mounier, Œuvres III, *Le personnalisme*, p. 491.

raison, n'est qu'une réminiscence des faits dépassés ou une "réduction artificielle et verbale du réel au rationnel, mais insertion de tout le passé au plus profond de la sensibilité et prospection d'un avenir qui, seul, peut donner son sens au présent"¹⁹³. D'autant plus, cet avenir n'est réalisable que par le sentiment du désespoir et du délaissement de toute la société d'hommes, où il faut une rupture avec le mal de l'humain, de ces hommes dans la solitude, et avec ce qui les réunit : Dieu. Ainsi l'homme nietzschéen est-il fondamentalement solitaire.

II.1.2. Nietzsche et le rejet des valeurs occidentales : *la mort de Dieu*

Le nihilisme de Nietzsche repose donc sur le rejet total de l'héritage rationnel socratique récupéré par le christianisme qui représente, en effet, la société. Le rejet est alors de nature morale, qui se manifeste par les tentatives de l'homme nietzschéen de s'opposer à la morale sociale. C'est une condition préalable pour que cet homme s'affirme dans sa volonté de puissance :

« On sait que les individus, ces véritables hommes "en soi" songent aux choses du moment, bien plus que leurs antipodes, les hommes de troupeau, (...) mais le tyran ou le César comprend le droit de l'individu, même dans ses transgressions, il a intérêt à favoriser une morale privée plus courageuse et même à lui tendre la main »¹⁹⁴.

Toute la philosophie de Nietzsche s'articule donc autour d'un individualisme nihiliste, basé sur quatre idées : l'annonce de la mort de Dieu, et son déclin dans l'histoire, puis le "surhomme", et la volonté de puissance et enfin l'éternel retour. Ce nihilisme est amorcé par une rébellion annonçant la mort de Dieu sur les lèvres de Zarathoustra, qui descend de sa grotte après s'être séparé de la population pendant dix ans. Il apporte avec lui son feu dans la vallée, au lieu de cendre, et suite à la rencontre avec un saint errant dans les bois, Zarathoustra se dit : "Serait-ce possible ! Ce vieux saint dans sa forêt n'a pas encore

¹⁹³ J. Chaix-Ruy, *Connaître la pensée de Nietzsche*, Paris, éd. Bordas, 1943, p. 74.

¹⁹⁴ Œuvres complètes de F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, "La gaya scienza" traduction de l'édition, de 1887, vol. 8, publiées sous la direction d'H. Albert, Société du Mercure de France, Paris, 1901, p. 71.

entendu dire que Dieu est mort !" ¹⁹⁵. Cependant, nous trouvons déjà la mention de "la mort de Dieu" dans son livre *Le Gai savoir* ¹⁹⁶. Cette hantise de Nietzsche à l'égard de Dieu, vient de sa vision sinistre de Dieu comme maître exigeant, dont le regard est inquisiteur et toujours accusateur ; et il n'y a de possibilité d'échapper à son regard qu'en le tuant. Ce Dieu ne devrait pas être conçu comme un Être sachant tout et voyant tout :

« Nous ne croyons plus, écrit Nietzsche, que la vérité demeure vérité si on lui enlève son voile ; nous avons assez vécu pour écrire cela. C'est aujourd'hui pour nous affaire de convenance de ne pas vouloir tout voir nu, de ne pas vouloir assister à toutes choses, de ne pas vouloir tout comprendre et "savoir". "Est-il vrai que le bon Dieu est présent partout, demanda une petite fille à sa mère, mais je trouve cela inconvenant". (...) On devrait honorer davantage la pudeur que met la nature à se cacher » ¹⁹⁷.

Il n'avait d'autre regard pour changer cette image de Dieu, présent partout, ni surtout celle des chrétiens qui est un regard d'amour et bienveillance.

Pour annoncer cette mort, Nietzsche construit une philosophie de révolte : "car, écrit-il, l'heure est, tu le sais bien, pour la grande, la vilaine, la longue, la lente subversion de la populace et des esclaves ; laquelle croît et croît" ¹⁹⁸. Il n'annonce pas cette mort comme étant nouvelle, mais parce qu'elle se trouvait déjà dans la conscience du peuple de son temps, et Nietzsche croit donc que son rôle de philosophe réside dans le décèlement qu'il opère avant les autres penseurs l'ampleur de cette "mort de Dieu". Car il estime que cette rébellion de la part de l'homme ne peut aboutir à un résultat que si la révolte est soumise à une direction quelconque : chercher un humanisme qui diffère de celui des religions. C'est pourquoi, après avoir tué Dieu, Nietzsche s'est empressé de trouver un remplaçant, le "surhomme" ¹⁹⁹.

¹⁹⁵ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduit de l'allemand par M. de Candillac, Gallimard, Coll. Folio Essais (8), Paris, 2001, c1971, p. 24.

¹⁹⁶ Œuvres complètes de F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, "La gaya scienza" traduction de l'édition, de 1887, vol. 8, publiées sous la direction d'H. Albert, Société du Mercure de France, Paris, 1901, p. 161.

¹⁹⁷ Œuvres complètes de F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, "La gaya scienza", p. 14.

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 347.

¹⁹⁹ *Ibid.* pp. 368-369.

Dans son livre *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche exhorte Zarathoustra à souffler les feuilles pour dissiper tous les flétrissements puisque la situation est devenue pire, non pas à cause de son athéisme excessif, mais à cause du christianisme historique et de sa double trahison. Nietzsche conclut que le christianisme a la force de transformer tout sacré en chose mondaine. Et de fait, il a accéléré la mort inévitable de Dieu, en lui donnant un visage trop humain, miséricordieux et aimant les hommes : "ainsi me dit un jour le diable : Dieu a aussi son enfer ; c'est son amour des hommes. Et, j'ouïs tout récemment de lui parole : Dieu est mort ; de sa compassion pour les hommes Dieu est mort"²⁰⁰. Comment accepter un Dieu qui opte pour les faibles et les malheurs, c'est donc un Dieu faible. Or, cette idée de Nietzsche sur la valeur d'une vertu comme la force nous semble erronée. Car le fort est vertueux lorsqu'il accepte de son gré de s'abaisser et de donner aux faibles et aux miséreux, pourtant il peut les écraser par son orgueil. C'est ici le sens profond de la vertu de force, que Nietzsche semble mal interpréter.

D'après Mounier, Nietzsche s'est trompé sur la réhabilitation des valeurs et des vertus comme la force et la volonté, en s'appuyant sur la seule capacité de l'homme comme être virtuose, puissant solitaire, discriminatoire et sur son élan de conquête de force :

« C'est dans le désert qu'ont toujours vécu les véridiques" confesse Zarathoustra. On sait comment Nietzsche organisa de ses mains cette "expérience effrayante" de la solitude absolue, refusant d'être "adhérent de ses adhérents", faisant de la solitude non plus seulement une condition tragique, mais une vertu active »²⁰¹.

La volonté de puissance nietzschéenne va dans une impasse, car il manque à cet homme puissant de Nietzsche un aspect rétrospectif, nécessaire à l'existence. Cet aspect n'est pas une "prospection" annoncée par Nietzsche, qui va vers une seule direction, vers l'avenir, mais elle tente d'inclure le passé. Or Mounier s'explique autrement sur cette capacité de rétrospection qui, loin d'être une tendance négationniste d'une morale du faible, est plutôt une désappropriation de soi et une disponibilité aux autres dans la fragilité de leur condition. Nier à l'homme le drame de sa fragilité et ne rester que sur sa volonté d'être plus, c'est ne pas prendre en considération la totalité de l'humain. Ainsi,

²⁰⁰ *Ibid.* pp. 123-124.

²⁰¹ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes », *Esprit*, Mai 1946, p 759.

Mounier rend hommage au christianisme pour son courage et sa générosité de vouloir se présenter et embrasser cette tragédie humaine en sa totalité. C'est l'homme tout entier qui est en jeu et non pas, tel que Nietzsche le voyait, un aspect plaidant seulement pour la puissance de l'instinct vers un plus, sous prétexte de recommencer à nouveau. Dans cette tentative pour un nouveau départ à travers sa critique radicale de l'histoire de la culture occidentale, le nihilisme nietzschéen se veut prophétique pour un individu conscient qui prétend ne plus créer des idoles à la place de Dieu mort –fondement de la morale de la société- mais, plutôt glorifier le réel, la terre et la vie. Même si Nietzsche "fut le premier, écrit Mounier, à dépister une opération de fuite dans cet objectivisme étendu hors des stricts besoins de la science positive"²⁰². Cependant, son problème est qu'il n'a vu Dieu que sous l'angle d'une objectivité scientifique, et sous un aspect moral des chrétiens. Et les valeurs-idoles, telles que Nietzsche les voyait, il les a réhabilitées autrement, et en a imposé d'autres, qui ne sont pas, en réalité moins passions-idoles que les premières, comme le note Mounier :

« Les plus révolutionnaires des moralistes ou des immoralistes postérieurs ne firent que déplacer le champ des valeurs du divin à l'humain, de l'esprit à l'instinct. Le plus radical, Nietzsche, ne nia puissamment les valeurs traditionnelles que pour accrocher l'homme désespéré par lui à des passions aussi puissantes que les anciennes »²⁰³.

C'est ici que Mounier reproche à Nietzsche sa vision myope de ne pas avoir examiné le christianisme comme une révélation divine, mais comme un système éthique de l'ensemble des valeurs et comme "la morale des esclaves". Nietzsche cherchait à anéantir le Dieu de la morale, cependant le Dieu de la Révélation lui a échappé.

II.1.3. Nietzsche et le socialisme

Après avoir fini son procès contre le christianisme, Nietzsche commence le procès du socialisme en le qualifiant de la morale pour les faibles, puisque le socialisme n'est qu'une forme décadente du christianisme. D'après lui, le christianisme et le socialisme confèrent un caractère définitif, des fins utopiques, à l'histoire. Ces fins prennent la place

²⁰² E. Mounier, « La pensée engagée : la pensée engagée ; querelles de byzantins », *Esprit*, Novembre 1945, p. 786.

²⁰³ E. Mounier, « Albert Camus ou l'appel des humiliés », *Esprit*, Janvier 1950, p. 47.

des fins réelles. Pour lui, ils trahissent le vrai sens de la vie, et se vouer à être nihilistes ils ne cherchent pas le vrai sens de la vie.

Mais ici, nous pouvons poser la question suivante : si toute idée de Dieu est erronée, et si le christianisme et le socialisme sont des nihilismes, pourquoi ne pas envisager l'idée de l'homme supérieur dans la philosophie de Nietzsche, comme une restructuration de la notion utopique du monde et de l'homme ? "Nietzsche, écrit Mounier, se lançait à l'assaut de l'univers chrétien les mains ruisselantes des richesses lointaines de surhomme et du surmonde"²⁰⁴. L'homme nietzschéen est, en effet, un existant qui vit dans les contrées lointaines²⁰⁵, ce qui rend la stratégie de sa pensée pas très différente de la pensée de Karl Marx, puisque chacun d'eux a configuré un avenir spécifique de l'humanité : Nietzsche, a dessiné une image supérieure de l'humanité, et le second, Marx, a dressé un tableau d'une société sans classes. Ces deux images de l'avenir de l'humanité sont utopiques, parce que les mondes qu'elles proposent remplacent le monde métaphysique et l'univers religieux. Les deux sont attachées au concept aristotélicien de l'être en puissance et l'être en acte.

Une nouvelle utopie se fait avec Nietzsche, même s'il le nie en insistant sur le réel. Le nihilisme que Nietzsche avait adopté représentait une nouvelle vision du monde, voire une tragédie, parce qu'il met l'être humain dans une situation de perplexité et d'errance au cas où l'homme n'a pas atteint ce que Zarathoustra lui-même, avait atteint, c'est-à-dire, le renversement total de toutes les vieilles valeurs périmées :

« Avec vos valeurs et vos paroles, écrit Nietzsche, du bien et du mal, vous exercez la violence, ô vous, les évaluateurs : et c'est là votre secret amour et de vos âmes le resplendissement, le frémissement effroi et la surabondance. A partir de vos valeurs naissent et grandissent une volonté plus puissante et une nouvelle domination : sur elles se brisent glace et banquise. Et qui nécessairement est dans le bien et le mal un créateur, celui-là, en vérité il lui faut d'abord que se brisent des valeurs »²⁰⁶.

²⁰⁴ E. Mounier, Œuvres III, *L'affrontement chrétien*, p. 17.

²⁰⁵ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduit de l'allemand par M. de Gandillac, Gallimard, Coll. Folio Essais (8), Paris, 1985, p. 410..

²⁰⁶ *Ibid.* 159.

Cette créativité annoncée par Nietzsche est forcément liée à une démolition totale de ce qui précède. Cela signifie que les systèmes porteurs des valeurs : religions ou systèmes politique, souffrent de répétition ennuyeuse, puisque l'esprit créateur leur manque. Ces systèmes vivent, d'après Nietzsche, dans un cercle vicieux de la recherche du sens, mais en vain. Le nihilisme n'est pas survenu comme le fruit d'un hasard violent et brusque, qui ne se laisserait pas expliquer, mais il fut plutôt le résultat d'une longue domination exercée par l'éthique antinature et la métaphysique de l'autre monde.

La volonté de puissance de Nietzsche ne vient pas avec quelque chose de nouveau, mais la pensée se tourne de nouveau vers son idée précédente, (la mort de Dieu), de sorte que cette idée devient le centre du livre, d'abord : "La mort de Dieu"- solutions pour le nihilisme- qui signifie une contradiction flagrante entre les valeurs de la religion et l'éthique et la métaphysique. C'est ce que Nietzsche appelle par l'advenu du nihilisme. D'une part, la mort de Dieu signifiait un changement dans les valeurs actives, puisque cette mort de Dieu est une critique des valeurs qui étaient désignées comme les plus hautes jusqu'à ce jour. C'est ainsi que Nietzsche a établi une différence entre trois formes psychologiques : la confusion, le désespoir, et le nihilisme. Celui-ci représente un état intermédiaire transitoire, qu'on peut surmonter lorsqu'on ne voit plus le monde, après la mort de Dieu, comme maudit et abandonné de Dieu, mais un monde athée dont les lueurs initient une nouvelle expérience de l'existence.

II.1.4. Le nietzschéisme comme antihumanisme

Nietzsche cherchait un au-delà humain dans l'inhumain. C'est le sens de la révolte qui se dégage de l'esprit révolutionnaire. Nous nous demandons comme Nietzsche : est-il possible de réhabiliter l'humain par l'inhumain. Alors ce type d'humanisme ne succomberait-il pas dans l'excès de négation qui est comme un antihumanisme ? Si cette négation n'aboutit qu'au néant et à l'absurdité, qu'est-ce qu'il resterait alors de l'homme ? Si, encore, cette négation n'est pas liée à la transcendance, une transfiguration de l'homme ne serait-elle pas une pure grossièreté ? C'est ici que Mounier fait intervenir la foi chrétienne par son sens imprégné de la transcendance. Celle-ci inclut bien une forte négation-abandon où l'homme s'expose à la fragilité de son humanité et s'engage dans

l'impureté-fragilité, vue par Nietzsche comme drame. Mais au lieu d'y voir une source de libération, Nietzsche ferme les yeux pour rêver d'un monde lointain et d'un surhomme, déconnecté du monde par sa volonté de puissance, écrasante et à la conquête de l'au-delà : le surhomme. Ce monde n'est pas lointain, mais tellement impossible et irréalisable qu'il est inhumain, étranger à l'homme et à sa réalité paradoxale. Or, le drame humain tel qu'il est vu par le christianisme est une révélation du sens ultime de l'absolu de l'homme. Ce sens ultime se dévoile quand il est associé à une autre réalité, Dieu. C'est dans cette dimension vers l'absolu que l'engagement de l'homme remplace le simple changement d'attitude ou de situation. Ainsi, cet engagement se comprend comme la seule réalité que la personne donne à son existence, en fonction d'une finalité téléologique :

« Sans référence à l'absolu, l'engagement n'est jamais que mutilation, organisation progressive du désespoir et du vieillissement. En perspective d'absolu, les arrachements qu'il impose deviennent des sacrifices à la générosité de l'être. Ils scellent le tragique de l'action, mais aussi cette légèreté prometteuse qui l'accompagne comme jouvence perpétuelle »²⁰⁷.

Reprochant au christianisme de se mettre de côté des faibles et de soutenir la morale d'esclaves, le surhomme de Nietzsche ne pouvait se revêtir que d'un antihumanisme. Car ce surhomme n'atteint cette stature du surhomme que par son éloignement de ce qui est "humain" ou "trop humain". Choisir la morale des maîtres contre celle des esclaves, c'est choisir une action qui se rassasie des fins interminables puisque la passion est sans limite, en dehors de toute morale devant un Absolu, et qu'elle n'est plus une action mais une agitation dont l'homme est un simple agir. L'homme est plus grand que ses engagements, il n'en est pas la somme, ce serait le réduire à son aspect visible, corps et comportements. Il ne doit pas être sous le joug de ses engagements sinon il en devient l'esclave. C'est le cas de l'homme nietzschéen, esclave de l'avidité de son instinct et de sa passion de la toute puissance. Or, les engagements dans la perspective personnaliste et chrétienne assignent au tragique en un sens plus large, différent de celui décrit par Nietzsche, car ils interviennent nécessairement comme garants de l'authenticité de l'homme comme être responsable et appelé et ils ne doivent jamais s'imposer comme

²⁰⁷ E. Mounier, Œuvres III, *Que est-ce que le Personnalisme*, p. 200-201.

des idoles plus importantes que l'homme. Ricœur rejoint Mounier pour dire que le vrai tragique est l'état d'inertie lamentable dans lequel le chrétien peut succomber :

« La première démarche du chrétien, sous la conduite du "chevalier vêtu de sombre", est de retrouver cette qualité du tragique chrétien qui est digne du dialogue avec Nietzsche : tragique de transcendance, tragique de péché, tragique de paradoxe puisqu'il faut mourir au monde, et s'y engager, s'affliger du péché et de se réjouir de l'homme nouveau. Mais quelle décadence, de ce tragique à "l'assurance de parvenu" du chrétien ordinaire, à la tristesse terne et un peu stupide" du contrit, au "mal de vivre des disgraciés ou des anémiques du combat spirituel", à la "couardise spirituelle" et à la "morne et stérile pureté" des vertueux »²⁰⁸.

En effet, les idoles de Nietzsche se fondent sur cette prétention de l'impureté du drame humain dont la hantise fait fuir ce surhomme de ses responsabilités envers les faibles, pour se réfugier chez les puissants. La différence de l'apport entre le christianisme et celui du nihilisme, ce que le premier fournit une réponse par sa conception dramatique optimiste, prônant une nouvelle approche du monde. En revanche, le second refuse de répondre à l'existence tragique de l'homme après l'avoir constaté, par un enchantement de la passion. L'engagement de Mounier fut enraciné dans le christianisme et il insiste sur la place de l'intériorité de l'homme qui s'inscrit dans "la règle d'une vie saine"²⁰⁹, qui est l'engagement total. Il n'y a pas d'engagement sans l'homme. Mounier définit le christianisme donc, comme embrassant la totalité de l'existence humaine lorsqu'il assume toutes ses peurs et angoisses au moment où il "exclut le prophétisme morose"²¹⁰. Dans *l'affrontement chrétien*, Mounier nous dévoile la nature de la force comme vertu qui assume la totalité de l'existence. Il y a une rencontre avec le monde que l'homme est appelé à humaniser. D'après Mounier, Nietzsche a perverti ce lien qui lie l'homme au monde en le "sur-humanisant" dans l'imaginaire. Mounier s'explique sur la nature de la force :

« Un lien secret est ainsi affirmé qui relie la force à la somptuosité du monde et à la générosité du cœur. C'est plus que le réalisme chrétien, c'est l'humanisme

²⁰⁸ P. Ricœur, « Une philosophie personnaliste », *Esprit*, n° spécial, 1950, p. 877.

²⁰⁹ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 120.

²¹⁰ E. Mounier, Œuvres III, *La petite peur du XX^e siècle*, p.347.

chrétien dans toute son ampleur qui naît de cette matrice. La force est à la fois, par la même vertu, la solidité et l'abondance de tout le réel. Tension de l'existence, elle est l'étoffe de l'espace. Patience de l'attente, elle est l'étoffe du temps. Triomphe sur la mort, elle est la servante de l'éternel »²¹¹.

Le désespoir dans la vision nietzschéenne s'impose alors comme inévitable mal, car, trait de l'individualisme, le désespoir est une négation, n'est pas une solution, car "toute négation entraîne ainsi des éléments impurs : nier est héroïque quand nier engage, fût-ce au désespoir et à la nuit de l'âme ; nier est facile quand nier n'est qu'un refus de vivre quelque part, c'est-à-dire de lutter quelque part"²¹². Mounier distingue deux sortes de négation : celle qui ne s'oriente pas vers une implication dans la totalité du drame humain, c'est le cas de Nietzsche, et celle qui se présente comme une stratégie pour traiter avec ce drame, celle-ci est propre au christianisme.

II.2. Le matérialisme historique marxiste

Le dialogue de Mounier avec les Marxiste est assez connu, puisque dès le début de sa formation philosophie, il s'est intéressé aux théories marxistes et anticapitalistes. Cela se comprend puisqu'une des horreurs que le personnalisme communautaire fuyait dans la société occidentale était les tendances issues de la mouvance capitaliste, comme le libéralisme et l'individualisme. Le capitalisme était vu comme le royaume incontestable de tendances individualistes et anarchistes. Le marxisme s'est engagé dans une lutte des classes, conséquence du capitalisme, et a donné une certaine "audace" à Mounier pour s'approcher des thèses marxistes comme l'abolition de la condition prolétarienne ; la substitution à l'économie anarchiste, fondée sur le profit, d'une économie organisée sur les perspectives totales de la personne ; le développement de la vie syndicale ; la réhabilitation du travail ; le primat du travail sur le capitalisme ; l'abolition des classes formées sur la division de l'appareil anonyme ; le primat du service social sur le profit ; le primat des organismes sur les mécanismes ; l'économie pluraliste, synthèse du libéralisme et du collectivisme²¹³. En somme, Mounier cherchait une rénovation de la réalité sociale, bafouée jusqu'alors par la désorganisation causée par le capitalisme et la

²¹¹ E. Mounier, Œuvres III, *L'affrontement chrétien*, pp. 65-66.

²¹² E. Mounier, Œuvres I, *Révolution personnaliste et communautaire*, p. 316.

²¹³ P. Kaepelin, *Conception personnaliste du progrès dans la pensée d'Emmanuel Mounier*, 1970, p. 69.

corruption des liens sociaux et la dégradation des relations humaines. Notons ici que Mounier apercevait chez les antimarxistes comme une incarnation du capitalisme, dissimulé sous de nouveaux traits et masques. C'est pour cette raison qu'il refusait à son personnalisme communautaire d'adhérer à ces systèmes qui, sous prétexte de lutter contre le marxisme, masquaient un capitalisme naissant :

« Notre refus de choisir entre ces formations en dehors de situations tactiques données n'est pas indécision ou duplicité de pensée. Le personnalisme est le seul terrain sur lequel un combat honnête et efficace puisse être engagé avec le marxisme. Or le bloc antimarxiste, tel nous l'avons vu jusqu'ici constitué, est un organe de défense du capitalisme. On ne combat pas une erreur avec le désordre qui l'engendre »²¹⁴.

Il est important de noter qu'un "combat" honnête contenait naturellement des déchirures internes provoqueraient de la "duplicité" de position, laissant place à des ambiguïtés. Marxisme et antimarxismes capitalistes sont deux erreurs qui s'interposent et se disputent pour conserver leur domination sur la société. Les tendances antimarxistes ne peuvent être des "systèmes solutions" qui remplaceraient le marxisme, pour la raison suivante : elles manquent de clarté et de fidélité, deux caractéristiques requises pour apporter une lumière à la situation tragique de l'homme. C'est ainsi que Mounier qualifie les antimarxistes de tendances "confuses" voire mensongères ; un manque d'objectivité et de neutralité. Leurs analyses et le combat qu'ils mènent contre le marxisme sont discutables. Elles sont, parfois, erronées sur la polémique dont le marxisme traitait. "Exposés illustres, écrivait Mounier, d'incompétence ou de mauvaise foi"²¹⁵. Le fondateur d'*Esprit* va jusque discréditer "la méthode de polémique de réfutation" que ces systèmes antimarxiste emploient, parce que cette méthode sous-estime les apports du marxisme jusqu'à les rejeter en bloc. Les antimarxistes n'ont pas réussi à ébranler le marxisme et ses partis politiques issus de son idéologie, puisque le marxisme a bien choisi son terrain d'ancrage, qui fut selon Mounier :

« Partout où il peut s'exprimer, le marxisme a la confiance du monde de la misère. Si peu profondes y soient ses racines – certains revirements l'ont assez

²¹⁴ E. Mounier, Œuvres I, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 508.

²¹⁵ *Ibid.*

montré- il symbolise pour ce monde, actuellement, la libération ; il donne aux plus légitimes revendications, à la plus grande richesse humaine de ce temps, une forme qu'ils croient solidaire de leurs espoirs »²¹⁶.

En dépit de quelques sympathies que Mounier a à l'égard du marxisme, cependant, ce texte exprime sa méfiance et appelle à la prudence vis-à-vis de thèses marxistes. Car quels soient ses projets et le charme qu'il exerçait dans ses positions louables face à la misère humaine, le marxisme demeure, dans ses formes variées, parfois contradictoires - suivant les thèmes qu'il traite- un mal et une erreur. Le marxisme reste une utopie. Comment se défaire, se demande Mounier, de cette illusion et de cette utopie à partir de laquelle le marxisme s'est imposé comme le système le plus adéquat pour arracher l'homme écrasé par la misère ? Mounier ne cherche pas à se positionner en "adversaire" des marxistes, car ;

« Notre *hic* et *nunc*, écrit Mounier, nos personnes, notre personnalisme si vous voulez, ce n'est pas une doctrine en concurrence du communisme, cette concurrence dont vous avez si peur. Ce sont ces hommes un à un, leur souffrance, leur désespoir, leur accablement et l'espoir que nous voudrions leur voir avant de mourir, fût-ce de votre main »²¹⁷.

Cela serait tomber dans la même erreur commise par les antimarxistes, voire devenir une voix d'un nouveau capitalisme. Car "ceux qui l'ont tenté jusqu'à présent l'ont fortifié plus qu'ils ne l'ont affaibli, ont apporté à ses défenseurs de nouveaux arguments"²¹⁸. Ce que le fondateur de personnalisme tente est de reprendre ce que le marxisme avait révélé sur la réalité de la misère humaine sous ses différentes faces commençant par l'apport fondamental de Marx : l'injustice du capitalisme comme cause de la misère matérielle et économique dans la société. Sa philosophie a tenu compte de la légitimité de la tragédie humaine et de ses attentes et "espoirs". Pour Mounier, il ne s'agit pas pour le personnalisme communautaire de devenir un autre "système antimarxisme". C'est ainsi qu'il appelle à des aspects normatifs pour distinguer une doctrine servant l'homme, d'une autre, qui le détruit en l'asservissant. Il ne s'agit pas

²¹⁶ *Ibid.* p. 509.

²¹⁷ E. Mounier, *Communisme, anarchie et personnalisme*, Préface de J. Lacroix, coll. Politique, no3, Paris, Seuil, 1966, p. 78.

²¹⁸ P. Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, préf. G. Coq, Parole et Silence, Saint-Maur, 2000, p. 191.

non plus d'affilier le personnalisme au marxisme, puisque celui-ci constitue une aliénation dans ses fins simplement économiques ; il est une négation du spirituel et encore plus de la transcendance. Comme le note bien Jean Lacroix, en citant Mounier dans la préface de son livre *Emmanuel Mounier, Communisme, anarchie et personnalisme* :

« En vidant l'individu de son intériorité et le monde de son mystère, en affirmant l'immanence sans la transcendance et le temps sans l'éternité, le marxisme s'est privé de toute une dimension du réel ; car il faut aussi se jeter dans les profondeurs intérieures pour bien lire les secrets de la nature. Contre Marx, nous affirmons qu'il n'y a de civilisation et de culture humaines que métaphysiquement orientées »²¹⁹.

C'est pourquoi Mounier a éprouvé la nécessité que le personnalisme se détache des marxistes, d'une part, par la qualité de ses ententes et d'autre part, par degré de son respect de l'homme spirituel :

« Seule une rupture totale, sans ambiguïté ni repentir, dans notre vie privé comme dans nos doctrines, avec les forces d'oppression et d'argent peut donner une autorité à la double et nécessaire dissociation que nous avons entreprise : celle des valeurs spirituelles et du désordre établi, celle du marxisme et de la révolution nécessaire »²²⁰.

Les apports marxistes sur la théorie de l'engagement ont profondément influencé Mounier. Le personnalisme communautaire, frôlant maintes fois le communisme marxiste, s'est beaucoup laissé investir dans ses analyses de la révolution communiste. Ainsi, il n'assimile pas le marxisme à un système conceptuel mais, il y voit un excellent outil de l'analyse historique ou plutôt une méthode de l'analyse de l'action humaine dans le déroulement historique. Mounier y discerne – de moins en partie- une bonne critique de l'authenticité d'un engagement d'après les données marxistes. Un engagement doit incarner une action pensée dans l'histoire puisque l'homme est un être historique²²¹.

²¹⁹ E. Mounier, *Communisme, anarchie et personnalisme*, p. 5.

²²⁰ E. Mounier, *Œuvres I, Manifeste au service du personnalisme*, p. 509.

²²¹ *Ibid.* p. 124.

Les données marxistes ont contribué à la purification de la structure de l'engagement chez Mounier du poids d'un faux spiritualisme et de l'idéalisme sous toutes ses formes. Un engagement est mutilé lorsqu'il est fondé uniquement sur l'apport marxiste²²². Évoquons maintenant trois axes importants que Mounier cautionne chez les marxistes.

II.2.1. L'urgence de transformer le monde :

Le diagnostic que le marxisme opère dans la société se focalise sur l'homme concret et historique qui sont les piliers d'une vie engagée. Ce diagnostic est d'une importance capitale pour comprendre l'ancrage de l'homme engagé dans son monde et le type du rapport qui les lie tous les deux ensembles. A l'instar du marxisme, Mounier affirme, lui aussi, la présence d'un malaise dans le courant idéaliste. Marx avait élaboré une analyse très complète des structures sociales et appelé à "transformer le monde" et à arrêter de spéculer, dans le jargon vide du rationalisme. Mais réagissant contre l'idéalisme, Marx a assimilé le spirituel à cet idéalisme rejetant toute intériorité.

Ce choix radical montre pour Mounier la nécessité pressante d'un changement vital dans la société. Mais la visée eschatologique en est absente chez Marx ou même reste sur sa phase purement matérielle et élémentaire. Ce qui pousse Mounier à accepter les thèses de Marx dans un premier temps, c'est ce qu'il constate : une société souffrant d'un véritable cancer, l'individualisme, le capitalisme...etc., qui ont envahi toutes ses structures et justifiait un changement intégral pour la débarrasser de ces affections graves. Étant la victime principale, l'homme se retrouve sans ses engagements, perdant son rôle de gérant de sa vie et responsable de son monde, et subordonné au gigantesque progrès ascendant de la technologie.

« Sur le plan technique, nous n'avons vu le capitalisme intervenir encore que de biais. Il faut mettre à jour maintenant son ressort central. Nous ne lui reprochons pas seulement, en effet, quelques défauts techniques, quelques défaillances morales, mais une subversion totale de l'ordre économique. (...) »

²²² E. Mounier, « Situation du personnalisme », *Esprit*, Janvier 1946, p. 7 ; « Les chrétiens progressistes », *Esprit*, Avril-Mars 1949, p. 570.

L'économie capitaliste tend à s'organiser tout entière en dehors de la personne, sur une fin qualitative, impersonnelle et exclusive : le profit »²²³.

En dépit des ressemblances entre les marxistes et Mounier, celui-ci ne plaide pas pour la même cause, même lorsqu'il use des termes qui paraissent semblables comme "refaire la société". Nous comprenons donc qu'il s'agit, pour notre auteur, d'une véritable révolution de l'homme sous tous les aspects spirituels, mais aussi économiques et sociaux. Pour qu'elle soit salutaire²²⁴, il faut qu'elle soit radicale afin d'éradiquer ces maladies sociétales, et en conséquence, de changer l'homme dans ses conditions par la révision, d'une part, de son rapport à lui-même et, d'autre part, au monde. Ce qui permet d'amorcer notre réflexion sur le deuxième apport important : comment comprendre l'histoire ?

II.2.2. La méthode historique

Marx avait, en effet, commenté l'idée du cheminement de l'histoire dans la dialectique de Hegel : l'histoire comme étant une dialectique oscillante entre deux pôles : l'Idée et la Nature. Cette dialectique récusant l'établissement d'un schéma préconçu comme une configuration fixe et immuable de la société que Mounier nomme par l'expression "le désordre établi". Marx défendait un humanisme contre l'aliénation du monde idéaliste et subjectivant. Contre la déshumanisation de l'homme par la propriété privée du capitalisme²²⁵. Marx tentait de définir un nouvel humanisme en s'appuyant sur les données de la dialectique entre l'Idée et la Nature. Mounier esquisse les traits de cet "humanisme marxiste" :

1. Par sa dimension historique, cet humanisme s'éloigne du fatalisme ou déterminisme rigide et absolu, "une apologie de la passivité dans l'action"²²⁶. Si cette dialectique est entre la Nature et l'Idée, alors il y a une dynamise qui s'en dégage, dû à des tensions entre deux thèses, deux classes, pour en arriver à une troisième. C'est loin d'être le produit d'un mécanisme. Cependant, ce binôme de "Idée et Nature" évacue toute portée

²²³ E. Mounier, Œuvres I, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 586.

²²⁴ E. Mounier, Œuvres I, *Révolution personnaliste et communautaire*, p. 256.

²²⁵ N. Zaza, *Étude critique de la notion d'engagement chez Emmanuel Mounier*, thèse de l'Université de Lausanne, 1955, p. 55.

²²⁶ E. Mounier, Œuvres I, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 510.

spirituelle dans l'homme puisque l'Idée et la Nature sont des données préexistantes à toute autre réalité et, que de leur interaction naît tout le reste dans un mouvement historique et puisque le spirituel n'est pour Marx que ce qui s'inscrit dans un concret, incarné dans l'économique ; on peut dire que le spirituel dans cette dialectique est un sous-produit "dérivé" ou des "reflets idéologiques"²²⁷ de la transformation de la matière. Ainsi l'existence de l'homme est dépourvue de toute primauté spirituelle. Mounier critique cette conception de l'existence, car ce qu'elle prône c'est une action sur la matière, une sorte d'agitation, liée aux transformations de la matière. Marx voulait que son matérialisme historique soit dirigé contre une certaine passivité de l'action chez le monde bourgeois. Il a appuyé sa critique alors, sur cette passivité come une faille dans le système du rationalisme bourgeois.

2. Ce que Marx avait déclaré pour "transformer", d'après Mounier, ce ne fut pas réellement si radical, car le processus que suit cette transformation s'inscrit en trois opérations :

«La dialectique n'est pas une philosophie du bouleversement total, d'une discontinuité absolue de l'histoire, au sens radical du mot révolution. Dans le mot *aufheben*, qui marque le passage à la synthèse, on relève le triple sens d'une suppression (élément révolutionnaire), d'une conservation et d'une progression. La nouvelle politique communiste s'attache à reprendre et à sauvegarder, en le transformant, l'héritage culturel des siècles passés»²²⁸.

Mais cette transformation n'advient qu'après un renversement du capitalisme et l'établissement d'une nouvelle infrastructure basée sur l'économie et la productivité. Les rapports des hommes dans le monde bourgeois subsistent en effet, sous un aspect matérialiste, et se substituent à l'humain. Donc, l'humanisme bourgeois va reprendre un nouveau masque chez Marx : l'impersonnel. C'est une lutte de classes pour délivrer le "travailleur, en le ramenant à la conscience juste de sa situation et de son destin par la destruction des "idéaux", (esprit vie intérieure, Dieu) qui l'en détournent... "²²⁹. Il s'agit,

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.* p. 512.

donc, pour Marx, d'un nivellement de la société capitaliste afin que tous ; "l'exploiteur" et "l'exploité", soient des sujets impersonnels dans l'histoire.

3. Mounier évoque enfin la majeure caractéristique de la dialectique marxiste comme : une philosophie d'action et de l'homme concret, par opposition de l'idéalisme hégélien et bourgeois qui tente de mystifier la réalité concrète de l'homme en système, impeccable par la cohérence de ses formes. Et par là, le marxisme "provoque toute la pensée contemporaine à se dégager des mystifications idéalistes, à prendre pied sur la condition commune des hommes, et à lier la plus haute philosophie aux problèmes de la cité moderne"²³⁰. Cette transformation visait à détrôner la raison de sa place centrale chez les rationalistes bourgeois. Il y a une combinaison de l'action pensée et de l'action comme agir qui constitue le "réalisme socialiste" de Marx et son nouvel humanisme²³¹. Toutefois, ce néo-réalisme marxiste tendait à affirmer un autre sens du renversement du rationalisme bourgeois chez les néo-marxistes : instaurer un nouveau rationalisme plus ouvert à l'universel, s'inscrivant ainsi dans "une dimension internationale". C'est pour cette raison que Mounier voit dans ce nouveau rationalisme une "réhabilitation" du vieux rationalisme²³², c'est un "néo-réalisme" marxiste puisque d'après lui, la pensée est la production du "processus économique". Ce rationalisme, suggéré par Marx, semble différent du celui du monde bourgeois par le passage qu'il opère de la pensée à l'action. Cependant, il reste, sur le plan philosophique, pauvre et primaire "dès qu'il dépasse la science sociale"²³³, puisque, masquant son malaise vis-à-vis des réalités spirituelles, il jongle entre des termes approximatifs comme "reflexe" et "étreinte"²³⁴, pour combler un vide cruel, résultant de l'évacuation du spirituel et du personnel dans l'agir humain comme centre de l'histoire.

II.2.3. Le problème du spirituel chez Marx

Si quitter l'univers du *cogito* vers le monde de la "production" est au cœur de l'idée de la "transformation" et de la progression chez le marxiste, alors Mounier cherche la place

²³⁰ E. Mounier, Œuvres III, *Le personnalisme*, p. 438.

²³¹ E. Mounier, Œuvres I, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 512.

²³² *Ibid.* p. 511.

²³³ *Ibid.* p. 514.

²³⁴ *Ibid.* p. 513.

de l'homme personnel dans la progression de l'histoire. Si encore, d'après le marxisme le primat est accordé aux infrastructures, l'homme, rétorque Mounier, serait entièrement enraciné dans ce matérialisme historique, et, par conséquent, il est sujet des mutations de la matière, dont la notion de "progrès" n'est qu'un enchaînement d'une série de changements. Au fond, le marxisme sur ce point n'est pas si différent du capitalisme qui bafoue l'aspect profond de l'homme en ignorant la réalité humaine. Par sa division exploiteur et exploité, le capitalisme ne regardait les humains que comme un "monde de choses et de marchandises qui ne sont plus estimés qu'en argent"²³⁵. Il s'appuie sur une sorte de non-communication entre les humains.

Mais lorsque nous abordons la position du marxisme concernant la communication entre les humains, nous constatons qu'elle est absente. C'est un point commun, d'après Mounier, du capitalisme et du marxisme. Celui-ci, saisit la production comme fin ultime de la dialectique de l'Idée et de la Nature. La place de l'humain demeure secondaire dans le système marxiste et cette place est aperçue comme une solidarité sociale par sa perspective matérialiste et en fonction de la productivité. Ainsi, il est fondamental de s'entendre sur le terme "réalité matérielle de l'homme". Ce faisant, nous sommes amenés à interroger Mounier sur le statut du monde matériel dans la vie de l'humain. Et quelle est sa compréhension de l'extériorité dans le marxisme ?

La révolution du marxiste, d'après le fondateur d'*Esprit*, fonde à nouveau une extériorité basée sur un travail de restructuration des infrastructures dans la société, en quelque sorte inerte, et en reformulant les anciens rapports des hommes du monde bourgeois. Mais, le marxisme a-t-il vraiment changé en supprimant l'injustice sociale par la distribution des biens matériels ? Mounier réplique : non. Et il repose la question : suffirait-il de répondre au désir profond de l'homme par une simple amélioration matérielle ?

Le capitalisme est tombé et la crise du XX^e siècle a confirmé son échec parce qu'il a regardé l'extériorité comme séparée de l'homme spirituel. Il a même asservi cette extériorité, niant ainsi son implication effective dans l'évolution spirituelle et intérieure

²³⁵ E. Mounier, Œuvres I, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 511.

de l'homme. Quant au marxisme, précise Mounier, il a fait le contraire, c'est-à-dire qu'il a nié le spirituel en aliénant son rôle :

« Il reste en effet, à la base du marxisme, une négation fondamentale du spirituel comme réalité humaine autonome, première et créatrice. Ce refus prend deux formes. D'abord le marxisme rejette l'existence de réalités éternelles et de valeurs transcendantes à l'individu, à l'espace et au temps ; c'est-à-dire qu'il rejette essentiellement, par son postulat premier, non seulement le christianisme et la croyance en Dieu, mais toute forme de réalisme spirituel »²³⁶.

Le rejet du spirituel signifie d'emblée pour Mounier, un rejet de la condition originale de l'homme comme un être essentiellement "personnel" dont la réalité s'incarne dans "la personne". Cela veut dire que le marxisme construit une société où l'interpersonnel est absent, pas d'humain communicatif. Plus aucune communauté n'est envisagée dans ce schéma de transformation. D'emblée l'extériorité est réduite à une série de changements sur la matière et sa mutation dans l'histoire. Elle constitue tout ce qui n'est pas humain. C'est une histoire impersonnelle puisque l'humain n'est qu'un simple acteur parmi tant d'autres, assujetti à la matière. En revanche, la "réalité humaine" personnelle, c'est elle qui garantit la communication nécessaire dans chaque communauté de valeurs. Comme le "spirituel" est indissociable du "cogito" qui le forme dans le processus de conscientisation, il est, par conséquent, assimilé par Marx comme "la pensée [qui] est toujours une irréalité seconde, immanente au processus économique"²³⁷. D'après Mounier, Marx ne nie pas totalement cette réalité spirituelle, mais il la subordonne à l'évolution économique qui est la seule et la vraie réalité incontestable parce que tangible et concrète dans une histoire donnée.

Marx reconnaît une certaine forme du spirituel, une "irréalité seconde" en subordonnant le spirituel à l'économique. Cela signifie que le combat de Marx avait un autre motif que de s'en prendre à la raison bourgeoise, c'est contre la gouvernance du spirituel que Marx s'est acharné. Comme l'explique Mounier :

²³⁶ E. Mounier, Œuvres I, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 513.

²³⁷ *Ibid.*

« Le travail infailible de la raison scientifique prolongée par l'effort industriel pour rendre l'homme, suivant l'idéal cartésien (découronné de la transcendance chrétienne), maître et possesseur de la nature. Voilà le dieu immanent, à la foi esprit psycho-mathématique technique, fer et ciment »²³⁸.

Le communisme apparaît pour Mounier à l'image d'une nouvelle religion, basée sur la science et la technique, et avec un homme dépourvu de transcendance spirituelle puisqu'il est sujet non d'une tension existentielle interne, mais plutôt d'une spéculation psycho mathématique, comme le note Mounier en octobre 1932 dans le premier numéro d'*Esprit* :

« Faut-il accuser Descartes du divorces {esprit et matière} ? Peut-être, comme Marx, exprima-t-il seulement en philosophie la faute qu'une civilisation commettait à côté de lui. Peu importe. On sait comment il a coupé la matière de l'esprit, balayé d'elle tous les appels et tous les échos qui l'unissent à l'homme, comment cet univers qui répondait à notre voix, que l'on touchait de la main et du cœur comme l'artisan son ouvrage gonflé de sa pensée, il l'a livré, vacant, à la puissance des mathématiques. De l'étoffe du monde elles n'ont gardé que la surface mesurable et les jeux chiffrés : pâle cité de nombres sur un paysage sans fond, sans patine, sans histoire, sans âme. Mais l'homme en était absent et n'y trouvait que l'absence. L'univers était dédoublé et l'esprit flottait, désespéré, sur ce chaos mécanique : en bas un monde-machine, qui relève de la seule technique, au-dessus une superstructure spirituelle, si radicalement étrangère à lui qu'elle ne tardera pas à apparaître inefficace et superflue »²³⁹.

Cette vision cartésienne du monde préparera le terrain à des systèmes de pensée, marqués par l'esprit scientifique et technique depuis les XIX^e et XX^e siècles. Mounier met en question cette vision deshumanisante et l'accuse d'avoir dissolu l'homme en isolant son esprit de ce qu'il doit l'unifier, c'est-à-dire, par "appels" et "échos" venant du monde. Ainsi, l'aliénation sous ses différentes variantes, est survenue comme une conséquence logique, inévitable et systématique, justifiée. Ce qui est commun entre ces variations, c'est qu'elles ne réalisent qu'une instrumentalisation de l'humain. Pourtant, Mounier ne rejette pas pour autant la technique puisqu'elle fait partie du progrès de l'homme, néanmoins, il la récuse comme "un monde-machine", comme simplement une

²³⁸ *Ibid.* p. 514.

²³⁹ E. Mounier, « Refaire la renaissance », *Esprit*, Octobre 1932, p. 26.

atmosphère séparée de l'activité de l'esprit. Une technique dépourvue de l'esprit humain conduit à une négation de la liberté. Elle engendre des schémas dogmatiques en vue d'une logique mathématique où seules les lois de la "nécessité" et de la "cohérence" prévalent sur la latitude de la créativité. Il n'y a plus de prise de l'homme sur le monde, ni aucune interaction, sinon une errance dans le "chaos mécanique", créé par la dislocation dualiste de l'homme en l'esprit et la matière. De ce dualiste sont nés beaucoup de maux, où on voyait l'esprit et la matière agir chacun de son côté, ce qui a conduit à des substitutions aberrantes chez l'un et l'autre, tentant de combler le vide créé par l'absence de l'autre partie. Tel est l'inhumain sous-entendu de la pensée de Marx, qui ne voit le spirituel et le non-matériel que sous l'angle des changements dans la matière :

« Nous nous opposons, écrit Mounier, de toute notre énergie à l'inhumaine mathématique qui définirait le collectivisme valant comme appareil, où les personnes n'entreraient qu'à titre de rouage, sous la promesse d'une liberté d'adhésion illusoire qui ne serait qu'une aisance de mort, née de la progressive usure de leurs différences »²⁴⁰.

Cette subordination du spirituel aux infrastructures économiques incarne la forme la plus aberrante de l'aliénation du dualisme, dans la mesure où Marx range le spirituel dans la sphère privée, et en conséquence il lui enlève son caractère universel comme le vrai ressort de l'agir humain. Si le fameux slogan de Marx qualifiant la religion comme un mal assoupissant et "le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit des conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple"²⁴¹, la contrepartie sera aussi valable pour objecter en soutenant que le matérialisme historique et technique serait lui aussi, l'opium des humains ? C'est cette "aisance de mort du spirituel" que Mounier, relève dans l'apport du marxisme qui assoupit lentement tout élan spirituel ; plus d'espérance pour l'homme, c'est la communauté de profits qui perdure sur les cadavres des hommes n'ayant plus de vie en eux. Prisonnier de ses fins scientifiques et techniques et de ses "assimilations (...) entre le spirituel, l'éternel ou l'individuel avec le biologique"²⁴², l'humanisme marxiste milite

²⁴⁰ E. Mounier, « Confrontation », *Esprit* Septembre 1933, p. 720.

²⁴¹ K. Marx, *Critique de La philosophie du droit de Hegel* (1843), trad. de l'Allemand de Badia, Bangé et Bottigelli, *Sur la Religion*, Éditions sociales, Paris, 1960, p. 42.

²⁴² E. Mounier, *Œuvres I, Manifeste au service du personnalisme*, p. 514.

pour une cause juste, le combat contre la misère économique, pour une civilisation sans âme. Bref, une civilisation morte.

La méthode marxiste, souligne Mounier -qui s'appuie sur l'article de Berdiaeff- mêle donc vérité et mensonge dans une "combinaison de la vérité et de l'erreur. Il ne s'agit pas de nier la vérité, mais de la dégager de l'erreur"²⁴³. Erreur de méthode chez le marxisme puisqu'il faut, d'après Mounier, libérer la part de la vérité, prisonnière dans une erreur donnée. Cette libération n'est pas réalisée tant que le mal et l'erreur subsisteront :

« On ne détruit pas l'erreur par la violence "par la mauvaise foi, mais par la vérité. Et la vérité qui est la plus apte à disloquer une erreur donnée est précisément cette part de vérité qui en est prisonnière. C'est par elle que l'erreur vit, se propage, gagne les cœurs. Elle est comme revêtue d'une mission spéciale. C'est en désolidarisant cette âme de vérité de l'erreur qui la monopolise jusqu'ici, en lui donnant une issue historique, que nous enlèverons à l'erreur sa puissance d'entraînement »²⁴⁴.

Il est urgent de séparer vérité et erreur. Cette séparation n'est opérable qu'à l'intérieur d'une dimension historique. Et elle repose sur la question du sens de l'histoire par une optique différente de celle du marxisme. L'histoire est une histoire des hommes et ne se réduit donc pas à une dialectique de l'Idée et de la Matière et de ses mutations. S'il est primordial de réhabiliter l'homme, bafoué par le capitalisme, il faut attaquer le mal à la racine, le capitalisme, et non pas fournir des pseudos remèdes qui deviennent les nouvelles aberrations du marxisme. Ceci constitue une des critiques majeures de Mounier contre le marxisme :

« Tout l'avenir des sociétés chrétiennes dépend du fait de savoir si le christianisme ou plus exactement si les chrétiens repousseront l'appui du capitalisme et d'une société injuste, si l'humanité chrétienne essaiera enfin de réaliser au nom de Dieu et du Christ la vérité que les communistes réalisent au nom d'une collectivité athée, au nom du paradis sur terre »²⁴⁵.

²⁴³ *Ibid.* p. 515.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ P. Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, préf. G. Coq, Parole et Silence, Saint-Maur, 2000, p. 191.

La critique de Mounier plaide pour la personne humaine comme la seule "réalité existentielle". La totalité de l'existence ne doit pas être menée par ces deux acteurs : l'Idée et Nature, donc deux principes généraux. L'homme n'est pas témoin et instrument, mais il est le maître dans l'histoire qui progresse. Dans ce sens il est engagé. Dans cette perspective, l'engagement mouniériste se comprend comme une progression incessante dont l'imprévisibilité de l'événement d'une action *éclaire* la pensée : une opposition qui déborde une position. Il faut donc toujours être prêt aux changements possibles de l'existence humaine sans oublier son âme. Si le système doit exister, sa tâche sera de contribuer à son dépassement par l'homme. Bref, il existe pour être dépassé²⁴⁶.

II.3. La dérélition de l'existentialisme athée et ses limites

La dialectique que le marxisme a évoquée est basée sur le principe de négation, qui dans un premier stade aboutit à un autre plus élevé qui remplace le premier. Cependant cette négation que Marx vise n'a d'autre but que l'amélioration de l'homme du point de vue matériel, vers un plus de productivité, où d'après Mounier, manque un aspect ontologique où l'existence se dépasse par la négation totale. Ce qui marque cette négation est la mort, considérée comme le chemin. C'est toute la signification de la crise nécessaire à la nouvelle renaissance. Les tâches ultimes du personnalisme qui s'incarnent en deux directions : 1) L'aide à la permanence de l'homme, pour qu'il ne soit pas par englouti les noyaux qu'il crée. 2) La mutation nécessaire pour accompagner l'évolution de la société.

Après avoir donné une idée brève sur la notion d'engagement chez Kierkegaard comme représentant de la branche chrétienne de l'existentialisme, il nous est nécessaire maintenant de voir comment Mounier aborde l'engagement chez les philosophes non-croyants, notamment chez Jean-Paul Sartre et Martin Heidegger. La question de l'engagement est présente dans leurs écrits. Toutefois, les compréhensions de deux penseurs sont différentes, surtout du point de vue du fonctionnement de l'existant et de sa finalité. Essayons de voir comment Mounier aborde les deux visions.

²⁴⁶ Nietzsche à ce propos dira ainsi "l'homme existe pour être dépassé". Cette fameuse formule est vraie dans la mesure où elle ouvre l'homme à sa transcendance et abolit les limites posées par les systèmes conceptuels.

II.3.1. La Nausée de l'homme sartrien

L'ontologie n'est que l'aboutissement du siècle des Lumières et toute l'approche de l'ère industrielle des XIX^e et XX^e siècles qui ont mis l'homme en déséquilibre. "La pensée de Jean-Paul Sartre, écrit Marcel Neusch, a fait fureur après la fait fureur après la guerre. Elle correspond à une sensibilité d'époque, caractérisée par le vide existentiel"²⁴⁷. Mais Neusch n'admet pas que ce soit la "mort de Dieu" qui a mis l'homme dans un tel déséquilibre et qui est la raison principale de la réaction sartrienne. D'après lui "Sartre ne lui (à Dieu) accorde pas, dans son œuvre, une place centrale. Il ne l'aborde que sur un nombre restreint de pages et de façon marginale". Cependant, Neusch explique un peu plus loin que le combat de Sartre est à l'inverse de celui de Nietzsche :

« Il fut (Sartre) celui de penser et de vivre l'existence humaine sans Dieu. Une fois Dieu éliminé, l'homme est condamné à la liberté, c'est une entreprise cruelle que de vivre cette liberté "jusqu'au bout", sans référence à Dieu, dans la pleine responsabilité de ses choix »²⁴⁸.

C'est contradictoire de dire que Dieu ne fut pour Sartre qu'une petite partie de son œuvre, et dire après que repenser l'existence humaine comme liberté fut pour Sartre central, car même la notion de liberté n'est conçue par Sartre qu'en antagonisme avec l'idée de Dieu ! Cependant lorsqu'on lit son roman *La Nausée* on constate le contraire :

« Exister c'est simplement être là ; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi »²⁴⁹.

Dans ce sens Henri Arvon évoque, dans son ouvrage *L'athéisme*, le débat sur Dieu comme étant à la racine même de la pensée sartrienne :

« Tout en insistant sur le caractère absolu de son athéisme, Jean-Paul Sartre concède que celui-ci est avant tout "postulatoire", c'est-à-dire rendu nécessaire par la structure de sa pensée philosophique. "S'il y avait un Dieu, comment

²⁴⁷ M. Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain, cent ans de débats sur Dieu*, Le Centurion, Paris, 1977, p.171.

²⁴⁸ *Ibid.* p. 172.

²⁴⁹ J.-P. Sartre, *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938, p 185.

pourrais-je exister ? (...) L'homme choisit d'être lui-même se substitue à Dieu en remplissant par l'action créatrice le vide qui le constitue, en surmontant l'angoisse que ce vide produit en lui »²⁵⁰.

Si Dieu n'existe pas comme condition a priori, l'homme de Sartre se retrouve livré à lui-même car il n'a plus personne devant lui ; "L'homme abandonné dans une existence "nue" et ne trouvant plus d'appui dans l'Absolu, est livré à un subjectivisme radical"²⁵¹.

Ce rejet de Dieu comme condition préalable à l'existence de l'homme se traduit pour Mounier dans l'isolement de l'homme sartrien, qui est un être fondamentalement abandonné à sa subjectivité :

« On sait l'importance capitale du *devant Dieu* chez Kierkegaard. C'est lui qui tient toute sa vision solidaire et le sauve du subjectivisme. Il y représente ce lien d'extériorité que le matérialisme isole et souvent hypostasie, mais qui est donnée première de l'expérience existentielle. L'homme sartrien n'est devant rien, même pas, comme l'homme du libéralisme, devant sa conscience »²⁵².

Peut-on considérer la pensée sartrienne comme subjectivisme pur, ou même proche de celui de Kierkegaard ? Mounier répond non. Car : "l'homme sartrien n'est devant rien, mais pas comme l'homme du libéralisme, *devant sa conscience*. Il est, je ne dirai même pas subjectivité pure, mais subjectivité volatilisée"²⁵³. Ce qui inquiète Mounier dans l'approche de Sartre, c'est cette absence de "devant Dieu" qui constitue la base de sa critique de l'approche sartrienne. Sartre esquisse un rapport négatif de l'existant avec le monde. Sa pensée consiste à manifester le sentiment d'impuissance, mais aussi de fascination face à un monde qui échappe aux prises de l'existant. Ce qui le pousserait à des déviations graves et aberrations inhumaines : "Le danger d'une action ainsi désorbitée de tout ordre préalable ou environnant d'être ouverte sans défense à l'inhumain"²⁵⁴. C'est un monde qui échappe à la maîtrise de l'homme et à son pouvoir. Jetés dans un tel univers, nous serons aussitôt, d'après Sartre, mis mal à l'aise. Ceci engendre en nous le sentiment d'hostilité et de concurrence face au monde. L'homme

²⁵⁰ H. Arvon, *L'athéisme*, coll. Que sais-Je ?, PUF, n 1291, Paris, 1967, pp. 119-120.

²⁵¹ *Ibid.* p. 121.

²⁵² E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 154.

²⁵³ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes (suite) », *Esprit*, Juillet 1946, p. 101.

²⁵⁴ *Ibid.* p. 102.

souffre d'être dépassé par les données nouvelles de la technique et l'apport du positivisme scientifique. Il n'a rien de commun avec le monde. Tout ce que l'homme a élaboré : instruments, concepts, sentiments, demeurent adéquats à son environnement. Héritier de ce sentiment d'infériorité vis-à-vis du monde, Sartre cultive, alors tout un courant de pensée, basé sur l'incrédulité et la méfiance. L'homme est un maudit solitaire parce qu'impuissant et doit accepter cet univers hostile. En dépit de ses éloges de l'engagement, Sartre en effet ne montre pas, d'après Mounier, une réelle passion pour s'impliquer dans le drame humain, et ce qui constitue une base pour s'engager :

« Dramatique dans son premier accent, la liberté sartrienne esquive finalement le drame, puisque en fin de compte elle ne rencontre jamais de limites. Il n'y a limite en effet que dans l'action vue par le regard extérieur qui objective le tracé de la liberté »²⁵⁵.

Et Mounier poursuit sur la nature de cette liberté qui "ne rencontre jamais ses limites suprêmes, pas même la mort, puisqu'elle n'a pas en elle le pouvoir de les outrepasser. Ses limites ne lui viennent pas du dehors, mais d'une sorte de mollesse de nature même"²⁵⁶. Il n'y a pas de limites extérieures, car l'aspect communautaire dans le sens d'une communauté communicable, d'après Mounier, est quasi absent chez Sartre : "quant à l'existence d'un nous-sujet, liaison de sujets. Sartre la nie radicalement"²⁵⁷.

L'anthropologie sartrienne conçoit l'homme selon une image pâle ; le monde est condamné à endurer avec courage son destin tragique. Regarder le monde, pour Sartre, signifie s'assombrir davantage dans le désespoir et le délaissement. Parce que les choses échappent à l'emprise de l'homme, ainsi il se trouve envahi par le sentiment d'impuissance. Quoi que je fasse, cela ne changerait rien de mon destin tragique : être condamné à ma liberté. La vie est de toute façon vouée à l'échec qu'il faut accepter avec courage. L'incapacité de trouver un sens qui unirait une multitude de données et de significations que constitue l'existence humaine n'aboutit inévitablement qu'à une approche marquée par l'absurdité. Car, comme l'écrit E. Levinas : "l'absurdité consiste non pas dans le non-sens, mais dans l'isolement des significations innombrables, dans

²⁵⁵ E. Mounier, *Œuvres III, Introduction aux existentialismes*, p. 153.

²⁵⁶ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes (suite) », *Esprit*, Juillet 1946, p. 100.

²⁵⁷ *Ibid.* p. 88.

l'absence d'un sens qui les oriente"²⁵⁸. L'origine de cet état du délaissement ou "la Nausée", comme l'appelle Sartre, est ce monde qui échappe à la maîtrise de l'homme et à sa souveraineté car il n'y trouve aucune complicité. Il n'y a rien de commun en lui avec le monde. Tout ce que l'homme a fabriqué (concepts, sentiments) est inadéquat et inadapté à son environnement. L'homme sartrien veut s'approcher du monde sans avoir la moindre confiance en ce monde. Pour construire un lien sain avec le monde, il faut accepter d'utiliser tout ce qui se présente devant l'homme.

Ce sentiment d'absurdité chez l'homme sartrien irrite Mounier. Conclure avec Sartre que le monde et l'homme ne sont que de pures absurdités, c'est condamner l'homme à la solitude stérile et maudite. Selon Mounier, la nausée sartrienne n'est donc autre chose que lassitude devant les événements du monde, vécus dans une liberté ambiguë, douteuse et dépourvue de sens : "L'homme de la Nausée, c'est le mal de l'homme qui veut posséder le monde, au moment où il éprouve un vertige ontologique devant la vanité de cette possession"²⁵⁹. Pour le fondateur d'*Esprit*, l'homme est confronté à son incapacité, dont il prend conscience, c'est ce qui le pousse à s'y abandonner. La Nausée est une paralysie si elle n'aboutit pas à une issue. C'est vouloir accepter :

« cette crainte qui hante Sartre de « s'engluier » dans l'être, il faudrait savoir si malgré son éloge de l'engagement, elle n'est pas au fond une crainte de cet *abandon* profond, si bien analysé par Jaspers, qui est une condition essentielle de la révélation de l'être »²⁶⁰.

Mounier lie ici la Nausée au refus de s'aventurer dans l'être qui est essentiellement un mystère, qui est "le problème où je me trouve engagé, où je suis en question, moi dans ma totalité et mon être, autant que ma question"²⁶¹, et il nous faut vouloir nous "immerger dans le mystère pour en recevoir le sens, car, ajoute Mounier, il n'est pas d'expérience aveugle, incommunicable avec les problèmes que pose la raison"²⁶². Ce qui nourrit cette crainte chez Sartre c'est aussi la conception du temps, qui est pour lui une fuite devant la mort qui se creuse comme une fissure en l'être, une hantise

²⁵⁸ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 37.

²⁵⁹ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes », *Esprit*, Avril 1946, p. 532.

²⁶⁰ *Ibid.* p. 532.

²⁶¹ *Ibid.* p. 533.

²⁶² *Ibid.*

insurmontable, puisque pour Sartre : le passé, c'est le dépassé, la chute du pour-soi dans l'immobilité figée de l'en-soi ; le présent, c'est la fuite perpétuelle devant cette mort qui nous talonne, une mort qui devrait, précise Mounier, être "l'apport d'une perpétuelle fraîcheur comme chez Bergson, ou l'offre de l'éternité comme chez Kierkegaard", non pas "une déroute devant l'hostilité de l'être"²⁶³.

Les analyses que Mounier fait de l'œuvre de Sartre font unanimement allusion à une dissociation totale de l'homme avec le monde et autrui²⁶⁴. Mounier ne nie pas la fragilité et la complexité de ce rapport, mais il ne clôt pas le chemin de la réconciliation entre les deux. Cette réconciliation n'est envisageable aux yeux de Sartre que par une conquête acharnée et hostile qui, en fin de compte, n'aboutit à nulle part. Tout ce que l'homme a réalisé n'est que absurde et incompatible. Là, nous nous retrouvons face à une philosophie de l'absurde.

« Un malheur ne vient jamais seul. S'il est un mot qui semblait s'annoncer par lui-même sans erreur possible, c'est bien celui d'existentialisme. Mais quand il quitte la société des philosophes pour se lancer dans le monde, il va justement désigner une vogue qui fait du néant l'étoffe de l'existence »²⁶⁵.

Un autre reproche que Mounier fait à Sartre, c'est de considérer le néant comme l'objet central de la pensée en attribuant à l'existence une nature foncièrement faite du néant. Ce à quoi Mounier répondra que cette approche de Sartre est plutôt "un mélange de l'existentialisme et de l'inexistentialisme"²⁶⁶, car il ne s'agit plus de l'existence, mais du néant et de l'absurdité comme sources de l'existence humaine. Ainsi, Mounier se demande :

« On parle beaucoup d'engagement. Mais où cet engagement nous offre-t-il des prises ? S'engager dans le rien, être fidèle au néant, embrasser joyeusement la mort ou l'absurdité peut être un projet excitant pour l'esprit, il est à craindre qu'il n'excite que des esprits déshabitués des nourritures premières et qu'il nourrisse des délires plutôt que des pensées. Quand l'homme a fait le vide autour de lui et jusqu'à creux de son cœur, quand même il garde alors le goût

²⁶³ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes », *Esprit*, Mai 1946, p. 751.

²⁶⁴ Nous abordons la problématique d'autrui chez Sartre avec plus de détails dans le troisième chapitre.

²⁶⁵ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 69.

²⁶⁶ *Ibid.*

de la grandeur au lieu de se livrer à de petits commerces devenus dès ce moment très légitimes, il échappe difficilement à une sorte de narcissisme spirituel »²⁶⁷.

Manque de prises, des signes visibles du narcissisme, ainsi l'engagement ne devient qu'une satisfaction du "moi", un "pour-soi" errant ne sachant où se saisir, et finalement étranger à lui-même, libre de tout faire et de s'engager, mais rien n'est accessible devant lui. Pour Mounier, le problème de l'homme sartrien réside dans la finalité de sa liberté. Cet homme est confronté à un monde dans lequel il déploie sa liberté en prenant possession, sa liberté se trouve ainsi enchaînée par la fascination de possession :

« Elle n'est ouverte à rien, offerte à rien, elle est liberté pour rien. Un personnalisme, on le voit, ne se définit pas seulement par sa démarche initiale, ce mouvement violent dans lequel il arrache l'homme au sommeil ou à l'agitation de la vie perdue ; il est très différent selon la réalité qu'il accorde à cette vie personnelle. Elle est toujours, dans la perspective existentialiste, fervente et mobile, mais ici elle tournoie sur du néant ; ailleurs, elle monte à une plénitude. Le trait commun à ces diverses tendances est la prédominance de la volonté de libération sur le souci d'organisation »²⁶⁸.

Ce qui caractérise le personnalisme communautaire lorsqu'il fait une distinction de volonté de se libérer, cherche à s'organiser dans l'ontologie. Mounier cherche une liberté ayant une fin autre qu'elle-même, à l'inverse de Sartre pour qui cette liberté est une fin en soi. La libération consiste d'après Mounier à un mouvement fervente et mobile et vise une ouverture au mystère de l'homme incarné, à une "conversion l'unité d'un but et d'une foi"²⁶⁹.

Cette dernière conclusion nous permet de comprendre la raison pour laquelle Mounier est très méfiant à l'égard de Sartre : la pensée et l'existence reposent sur le néant comme fondement de l'existence, ou abandonner l'existence pour fonder son antithèse, c'est-à-dire le néant et l'hostilité face à l'inertie des choses, de "l'être-en-soi". Aussi Mounier, précise-t-il, qu'après tout :

²⁶⁷ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes », *Esprit*, Mai 1946, p. 764.

²⁶⁸ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 119.

²⁶⁹ E. Mounier, Œuvres I, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 550.

« Sartre se compose une vision de l'être-en-soi comme massivité fermée, stupidité stérile, superfluité écoeurante, où l'existant ne peut que s'engluer et se perdre. Cette attitude philosophique lutte directement ou invisiblement contre le sens de l'incarnation et de l'engagement que l'on affirme par ailleurs »²⁷⁰.

Mounier dénonce cette forme d'engagement dans l'ontologie de Sartre dont et il la voit vide n'aboutit qu'un pré-engagement. Mais, si Mounier n'adhère pas à cette conception de Sartre, sur quels appuis fonde-t-il alors l'engagement personnaliste ? Autrement dit, quels sont les arguments majeurs pour sortir de cette impasse, cet engagement vide ? Pour répondre à ces questions, il nous faut d'abord voir comment Mounier se positionne face à un autre type d'engagement prôné par Heidegger.

II.3.2. L'optimisme dans la mort chez Heidegger

La volonté de rompre avec la philosophie classique a amené Heidegger à s'interroger sur la nature de l'être, sur la base d'exister au lieu de la simple-présence. Heidegger considérerait cette simple-présence comme pensée "infondée" qui a oublié le véritable problème auquel elle devrait prêter attention²⁷¹. C'est donc qu'il faut prêter attention à la question oubliée d'exister. Si la question de l'être est tombée dans l'oubli, c'est la raison pour laquelle Heidegger tendait vers une ontologie loin de tout a priori²⁷². D'après Mounier, Heidegger marque un point contre Kant et toute la conception traditionnelle de l'être humain. Comme le Dasein, l'homme situé, est inséparable de son monde ; ce monde qui est le résultat de cette préoccupation "Su-Zein". Cette préoccupation met en lumière le "pourquoi" de la non-pertinence de l'approche traditionnelle répandue jusqu'à Kant y compris. Tout part, en effet, de l'idée que la personne se constitue d'un noyau intangible, c'est-à-dire d'une intériorité centre, qui forme l'identité de la personne. Une telle conception de la personne est liée à l'idée d'un en-soi fermé sur lui-même -la substance dont Mounier lui-même met en garde. Il faut voir dans ce contexte toute la philosophie jusqu'à Descartes et Kant, ainsi que la phénoménologie de Max Scheler (avec un "Moi" incommunicable en profondeur) et de Husserl (avec son "Cogito transcendantal-un moi", une intériorité ultime qui est responsable de tout). On y

²⁷⁰ E. Mounier « Tâches actuelles du personnalisme, *Esprit* Novembre 1948, p. 693.

²⁷¹ G. Vattimo, *Introduction à Heidegger*, trad. J. Roland, La nuit surveillée, le Cerf, 1985, p. 73.

²⁷² M. Heidegger, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1986, &1, p. 25.

reconnaît donc une substance a priori au fond de la personne comme un noyau dur. Cet idéalisme husserlien sera critiqué par Heidegger. Mounier, comme Heidegger, s'en démarque et s'en éloigne puisque cette approche de la personne introduit une dualité de la substance et de la relation comme accident qui vient s'ajouter à la substance. Avec cela, nous sommes contraints de déduire que la notion de la relation n'a pas de fondement ontologique clairement dégagé. Or, le personnalisme mouniériste affirme qu'il ne peut y avoir personne que dans le sens où l'être de la personne est lui-même relationnel.

Nous avons vu que le moteur principal de l'homme dans la philosophie existentielle est la conscience et le souci. Ce sont eux qui structurent l'expérience humaine en commençant par sa première étape : l'interrogation. La conscience se manifeste lorsque je me rends compte de ma situation, c'est-à-dire, lorsque je m'interroge pour savoir si je suis moi-même et pas un autre. Cependant, il ne faut pas placer cette approche sous le registre de l'anthropologie chrétienne, ce serait faire tort à Heidegger. Car là, il nous faut voir de plus près comment Mounier emprunte une part importante de son anthropologie à l'ontologie heideggérienne.

Le thème de l'engagement n'a pas été explicitement abordé chez Heidegger²⁷³. Il se défend même de s'en exprimer expressément, car d'après lui l'engagement est de l'ordre éthique et théologique. Et il semble qu'il n'ait voulu traiter la question de l'être qu'à partir d'une approche purement philosophique. En dépit de cela, Mounier puise le statut ontologique de l'existant engagé dans quelques écrits de Heidegger. Le fondateur d'*Esprit* soutient que le *Dasein* heideggérien, cet être-là, est un être conscient qui est le seul à pouvoir s'interroger. Fondamentalement situé, l'homme jouit de cette faculté du questionnement. Si la conception de Mounier sur l'homme situé est différente de celle de Heidegger -malgré les multiples points d'accord partagés entre les deux- c'est parce qu'elle reste marquée par sa finalité de vocation chrétienne d'"appel" et son lien mystérieux à l'être comme mystère. En parcourant l'œuvre de Mounier, nous apercevons que la notion du secret est très présente dans ses écrits. Le monde est régi par destin mystérieux et divin. Or Heidegger refuse la notion du secret de l'homme et son lien à un

²⁷³ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 115

principe divin, lorsqu'il attribue à l'existence, comme chez Sartre, une irrationalité et une absurdité.

Ce qui intéresse Mounier dans l'approche heideggérienne, c'est son analyse de la notion du "souci", qui constitue le noyau sur lequel Heidegger fonde son point du départ. Le *Dasein* comme existence soucieuse de son monde environnant, il prend conscience de sa situation, et éprouve l'exigence d'un arrachement à la dispersion du *on*, d'opérer, par la suite, une conversion :

« Pour passer à l'existence authentique, chez Heidegger, il faut aussi que l'existant se ressaisisse et s'arrache à la dispersion du *on*. Cette conversion ne cède pas à un appel de Dieu. Elle répond à un appel que l'existant lance à l'existant, l'existant inséré dans la détresse et la nudité de sa dérélition originelle à l'existant répandu dans le *on* »²⁷⁴.

La conversion est le terme dont Mounier use pour parler de cet arrachement heideggérien. Cette conversion s'accorde à l'élan primordial que constitue le souci et qui se montre sous les traits de l'angoisse. Le *Dasein*, parce ce que imparfait et restreint dans ses limites spatiales et temporelles l'angoisse survient comme un état et un libérateur légitime. Que ce soit le souci ou l'angoisse, les deux forment les critères de l'authenticité d'une vie. Et ici encore Mounier rejoint Heidegger et les autres existentialistes sur l'importance capitale de l'angoisse. La vie authentique (Heidegger) ou la vie personnelle (Mounier) sont liées à une visée ultime. En quoi consiste cette visée ultime ?

Nous aboutissons à partir de cette interrogation, à une division chez les existentialistes : face à des situations tragiques, la branche athée dont Heidegger fait partie, conçoit cette fin ultime comme sentiment de l'impuissance de l'homme. La fin ultime que Heidegger veut faire comprendre est la mort :

« Mais la mort heideggérienne est sans lendemain, et la foi est à ses yeux une dernière ruse de la vie inauthentique pour nous reprendre à travers notre reprise. Un peu comme la foi luthérienne, la conversion heideggérienne n'est qu'une lucidité efficace, une révélation de la culpabilité intrinsèque de l'existence livrée au *on*, en même temps qu'une prise en charge de cette

²⁷⁴ *Ibid.* pp. 118-119.

culpabilité. Elle n'aboutit pas à une transfiguration, mais simplement à une parfaite transparence de soi-même »²⁷⁵.

L'humanité, selon cette optique, se trouve dans un monde ambiant qui porte l'homme à la découverte. L'homme ne pouvant espérer comprendre la raison de sa présence ici-bas, il lui faudrait, du moins, tenter de chercher une finalité de cette existence. Il est donc appelé à se donner un but et à le suivre avec conviction et passion, conscient de la certitude de la mort et de l'absurdité ultime de sa propre vie. En revanche, la branche chrétienne de l'existentialisme, à laquelle appartient Mounier, tout en reconnaissant tragédie humaine, esquisse autrement le destin de l'homme comme un être appelé à réaliser sa vie : un être engagé avant tout.

La notion d'appel apparaît donc comme un point commun chez Heidegger et Mounier. Mais, pour Heidegger, il y a là un arrachement du "Dasein" en vue de se ressaisir comme être responsable de soi, c'est-à-dire, un être de projet. Sur cette donnée, Mounier se démarque de Heidegger. Car la vie personnelle authentique chez Mounier prend une tournure morale, disposition que Heidegger n'aborde pas dans l'existence authentique et inauthentique du *Dasein*. Ces deux types principaux d'existence sont plutôt une distinction de l'ordre ontologique du *Dasein*, posé différemment, des choses. L'existence inauthentique se manifeste lorsque que le *Dasein* du *on* finit par se considérer comme chose parmi d'autres choses, exprimé par le bavardage quotidien²⁷⁶. Il faut donc à tout prix s'arracher à la dispersion de ce "on". C'est une conversion, non pas vers un "appel d'un autre", comme chez Mounier, mais d'un existant à un autre existant chosifié. La notion d'"appel" est chrétienne et relève de la question de la foi, qui n'est pour Heidegger qu'une ruse de l'existence inauthentique : "Mais la mort heideggérienne est sans lendemain, et la foi à ses yeux est la dernière ruse de la vie inauthentique pour nous reprendre à travers notre reprise"²⁷⁷. Il s'agit pour Heidegger de protéger le *Dasein* d'être chosifié. Cependant, Mounier lui reproche d'avoir mis l'accent sur le "pour" de l'être-pour dans la structure ontologique du *Dasein*. Cela réduit les choses à de simples outils dans une dépendance ontologique.

²⁷⁵ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 119.

²⁷⁶ *Ibid.* pp. 115-116.

²⁷⁷ *Ibid.* p. 119.

Il y a une préoccupation qui anime cet "être-pour" chez Heidegger, qui ne semble pas pour Mounier servir à un engagement véritable et ne conduit à rien. Dans *Être et Temps*, Heidegger définit le souci comme structure antérieure, et lui attribue le caractère d'*existential* par excellence, car le souci est à l'origine de ce qu'inclut ce mouvement du Dasein vers l'auto explication dans son monde :

« Le souci en tant qu'entière structure originale, a priori sa place existentielle "antérieurement" à toute "conduite" factive et à tout "état" dont fait preuve le Dasein et s'y trouve donc toujours déjà. Le phénomène ne exprime donc pas moins la primauté du comportement "pratique" sur le théorique. La détermination d'un étant là-devant par seule observation n'a pas moins le caractère du souci qu'une "action politique" ou le délaissement auquel on prend plaisir. "Théorie" et "pratique" sont des possibilités d'être d'un étant dont l'être doit se déterminer comme souci »²⁷⁸.

Mounier admet que Heidegger dise que "l'être humain est fondamentalement soucieux"²⁷⁹, car :

« Ma situation m'est donc connue par des prises plus globales que celles de la perception ou de l'idée. Ma manière d'être au monde, dira Heidegger, est la préoccupation. (...) Il n'y a pas plus de monde sans sujet que de sujet sans monde. C'est ce que la physique moderne est obligée de reconnaître en réintroduisant l'observateur dans l'univers newtonien. C'est l'homme qui donne au monde sa signification de monde, qui le soude à lui-même. Aussi Heidegger refuse-t-il de poser le problème du monde extérieur, qu'il trouve absurde et scandaleux, survivance d'une pensée spectaculaire. L'homme et le monde sont donnés contemporanément, en relation l'un avec l'autre »²⁸⁰.

Cependant, même si Mounier s'accorde avec ces approches, il se refuse d'aller plus loin avec Heidegger dans son raisonnement car, d'après Mounier cette préoccupation dans la conception heideggérienne ne conduit à nulle part ; elle s'inscrit dans une démarche où :

²⁷⁸ M. Heidegger, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1986, & 41, p. 243.

²⁷⁹ E. Mounier, *Œuvres III, Introduction aux existentialismes*, pp. 124.

²⁸⁰ *Ibid.* p. 124.

«Il arrive à l'existentialisme de souligner trop exclusivement le pour au détriment de l'être. C'est à quoi semble malgré tout engager la position de Heidegger. Le monde environnant est dessiné par nos préoccupations, plus que par les rapports objectifs des choses. Les choses sont moins pour lui des choses que des outils, dont l'être n'est pas un être en soi, mais un *être-sous-la-main-de-l'homme*, en dépendance ontologique de notre activité »²⁸¹.

Tant que l'homme n'est qu'une préoccupation et un agir, il sera toujours absorbé. Mounier va jusqu'à affirmer que d'après cette conception heideggérienne, "le sens du monde échapperait à l'homme et sa dissolution est toujours menaçante"²⁸². Ceci soulève la problématique à partir de laquelle Mounier critiquera l'approche de Heidegger, à savoir la communication. Dans le Dasein heideggérien il y a ce "Mitsein", c'est être-avec, qui représente le Dasein dans son étant "communicatif", dans une communauté d'êtres, dans son monde, et s'investit dans le "Mitteilung", la communication :

« "Avec" et "aussi" sont à entendre des existentiels, non comme des catégories. Sur la base de cet être-au-monde, affecté d'un "avec", le monde est chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du Dasein est monde commun [Mitwelt]. L'être-au est être-avec [Mitsein] en commun avec les autres »²⁸³.

Mounier précisera que :

« Dans la ligne heideggérienne, nous trouvons bien l'affirmation d'une communion. L'être humain, pour Heidegger, est un *Mitsein*, un être-avec, et non pas seulement un être-pour, à la différence des outils, qui ne sont que pour. Mon monde est un *Mitwelt*, un monde-avec (autrui). Le *Mitsein* n'est pas non plus un état permanent et donné, je n'y accède vraiment que dans la vie authentique ; en dessous, il n'y a qu'association d'intérêts et de préoccupations »²⁸⁴.

²⁸¹ *Ibid.* p. 127.

²⁸² *Ibid.* p.128.

²⁸³ M. Heidegger, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1986, &26, pp. 160-161.

²⁸⁴ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, pp. 141.

Cependant, le fondateur d'*Esprit* s'interroge sur la nature de cet aspect communicatif de ce *Mitsein*²⁸⁵, cet être-avec et sur la signification de cet "avec" :

« Mais sous l'affirmation de ce *Mitsein*, nous avons quelque difficulté à trouver son être et sa plénitude. Il comporte bien un certain hommage à autrui, mais pour ainsi dire négatif et aveugle, comme entre des êtres dont on a d'abord affirmé la déréliction absolue. Celui qui a conscience de la vanité de l'être et de la vie, dit Heidegger, n'a pas le désir de s'immiscer dans le destin de l'autre, il respecte ce qu'il est »²⁸⁶.

Même si Heidegger distingue bien entre "être-avec" les autres comme différent de l'instrumentalisme de "être-pour" des choses. Néanmoins, la communication d'après sa conception semble un échec à cause de la déréliction, puisque le "Dasein" est jeté dans le monde et abandonné à lui-même. Or la communication pour Mounier est un élément constitutif de la communion dans le rapport de l'homme à l'Absolu. Ainsi, la difficulté de la communion apparaît dans l'approche heideggérienne :

« Sentiment maigre dont on voit mal sortir une communion. Dans la déréliction ontologique, la communication directe est décidément impossible : un affrontement réel, un échange effectif feraient déjà cesser la solitude fondamentale »²⁸⁷.

S'il n'y a pas de réelle communication, il n'y aura qu'une objectivation mortelle devant les choses. Mounier aboutit à une conclusion pour affirmer que l'approche heideggérienne ne conduit qu'à un pré-engagement où l'engagement existentiel devient sans prise extérieure, une forme vide d'engagement qui n'a plus ses complicités dans le monde²⁸⁸.

²⁸⁵ Mounier met ces termes tantôt entre parenthèses tantôt en italique.

²⁸⁶ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, pp. 141

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.* pp. 127-128.

III. l'engagement personnaliste

III.1. Une pédagogie de réveil de la personne

Malgré ces consentements que Mounier octroie à l'existentialisme athée et surtout celui de l'humanisme marxiste ou de Nietzsche, ni la dialectique marxiste ni la révolte de l'homme nietzschéen, n'ont opéré, après tout, "un bouleversement total, une discontinuité absolue de l'histoire, au sens radical du mot révolution"²⁸⁹. Ce qui n'est pas le cas chez Marx. Ce que Mounier attend, en revanche, de toute révolution c'est qu'elle doit remettre en question tout le système social dans un processus pédagogique de réveil incessant de l'humain. "Le personnalisme à l'origine, écrit Paul Ricœur, une pédagogie de la vie communautaire liée à un réveil de la personne"²⁹⁰, et il note cette distinction radicale entre le marxisme et le personnalisme communautaire : le marxisme n'est pas une éducation, mais une sorte de dressage²⁹¹. Car l'intention des marxistes est fondée sur le futur de l'homme, dans des changements économiques et politiques, et non sur l'attraction exercée, dès maintenant, par les valeurs personnelles sur les hommes révolutionnaires. Le marxisme se voit limité dans ses réponses face aux exigences de l'aspiration de l'homme. Pour qu'une révolution soit efficace, affirme Ricœur, il faut la placer à l'intérieur des repères économiques et politiques, dans un mouvement de réveil personnaliste. Néanmoins, ces repères doivent faire références dans les attentes et les inspirations de ce réveil personnaliste. Ricœur cherche l'appui par lequel le marxisme tend à réaliser l'homme nouveau et joute :

« Ce que le personnalisme reproche au marxisme, c'est précisément d'être moins qu'un réveil, qu'une pédagogie. A l'époque du *Manifeste au service du personnalisme*, cette critique garde un tour idéaliste ; elle est dirigée en particulier contre la mentalité "scientiste" du marxisme ; son inféodation au positivisme ; son inféodation au positivisme en fait "la philosophie dernière d'une ère historique qui vécu sous le signe des sciences physico-mathématiques, du rationalisme particulier et fort étroit qui en est issu, de la

²⁸⁹ E. Mounier, Œuvres I, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 510.

²⁹⁰ P. Ricœur, « Une philosophie personnaliste », *Esprit*, n° spécial, 1950, pp. 863.

²⁹¹ *Ibid.* p. 871.

forme d'industrie inhumaine, centralisée, qui en incarne provisoirement les apparitions techniques"... »²⁹².

Ces termes de "pédagogie" et de "réveil" apparaissent chez Mounier dans les premiers numéros de la revue *Esprit*. Dès son lancement, *Esprit* se voulait, non pas un objet d'analyse des problèmes de la société, mais un lieu où les hommes engagés en réflexion sérieuse soient en mesure de partager les soucis de leurs contemporains :

« Pendant deux ans, notre revue a été pleine surtout de la critique du monde de l'argent, du système capitaliste et des institutions publiques qui en résultent. Non pas que nous la réduisons à cet objet. Son titre même, ses manifestes et les premières poussées du côté de la métaphysique, de la vie intérieure, de la pédagogie, de l'art, de la littérature en font foi »²⁹³.

Le souci chez Mounier d'associer *Esprit* et pédagogie de réveil est dû au constat qu'il fait de l'absence d'une vraie instruction de l'homme dans la société dont les institutions, infrastructures capitalistes, n'ont fait que dissoudre l'homme au lieu de l'éduquer. Ainsi, éduquer l'homme veut dire le maintenir dans un équilibre créatif spirituel-corporel : une pédagogie propre à la personne, car l'univers personnel est unique. Cet aspect éducatif conserve l'élan de la créativité continuelle face à l'inertie des systèmes automatiques et machinaux, qui cherchent à fixer des limites. Car la volonté libre est une résistance qui est indissociablement liée à l'acte de penser, qui n'est attribué ni aux animaux ni aux objets inertes, mais uniquement à l'homme. La résistance aux objets n'est pas comprise comme une fuite constante des alentours ou une négation absurde de la réalité du monde à la manière du sceptique. "Un personnalisme chrétien, écrit Mounier, a devant lui une tâche considérable en pédagogie chrétienne : refaire un art de persuader qui restitue au Traité comme au sermon cette prise sur le réel..."²⁹⁴. Nous comprenons donc que cette "prise sur le réel", inscrit la personne au cœur de l'existence où chaque homme trouve et se retrouve, puisque ce n'est qu'à partir de la réalité du monde que la personne réalise son "réveil" et son épanouissement. Or comment comprendre ce "réveil" comme "prise sur le réel" et non une négation de tout l'ordre matériel et moral du monde (à la manière de Nietzsche) ? Autrement dit, n'aurions nous pas tendance à tomber dans l'antique

²⁹² *Ibid.* p. 871.

²⁹³ E. Mounier, « Troisième année », *Esprit*, septembre 1934, p. 692.

²⁹⁴ E. Mounier, « Semaines sociales et personnalisme », *Esprit*, Mai 1938, p. 204.

antinomie de spirituel-matériel, qui nous amènerait devant un dualisme : deux mondes différents ?

Mounier plaide pour un changement radical et total qui doit être issu, nous l'avons précédemment noté, de la révolution. Il n'a jamais cessé de défendre l'idée de la transformation totale qu'exige la condition humaine, par des termes comme "refaire", "renaissance", "révision", qui reflètent l'urgence d'un retour au point du départ pour une révision totale du sens de l'homme, déformé, et de sa place dans la société. Pour lui, aucun compromis n'est possible avec ces doctrines marxistes ou capitalistes dont l'infrastructure est fondée foncièrement sur le matérialisme et le progrès technique, et qui conçoivent un monde sans l'homme. L'attaque que Mounier dirige contre le capitalisme est au cœur de ses combats contre l'individualisme qui s'accorde dans sa notion d'individu avec les attentes du capitalisme : l'anéantissement du communautaire et du personnel aux profits de l'individu et de son isolement.

« La méthode personaliste de Mounier, écrit Ricœur, est donc d'expliquer d'abord et ainsi de réduire le mythe antitechniciste pour mettre à jour les vrais périls, les périls d'un monde proprement humain, qui procèdent non seulement de la machine, mais de tous les appareils abstraits, de toutes les « médiations » que l'homme invente entre lui et les choses, comme entre lui et les autres hommes (Droits, État, Institutions, sciences, langages, etc.... »²⁹⁵.

Par son caractère rétrospectif et herméneutique, le personalisme demeure différent du marxisme lorsqu'il met en question chaque mythe et n'hésite pas à y renoncer si cela s'avère inadéquat. Il découvre des horizons que le marxisme ne pourra jamais atteindre : l'intériorité, négligée par le marxisme et qui pourtant fonde l'homme engagé. Mounier met en garde le personalisme contre la tendance à devenir un système parmi d'autres. Le personalisme cherche un approfondissement sur *l'homo Faber*, c'est-à-dire, l'aspect économique-social. C'est pour cela, qu'il doit faire plus d'efforts, en intégrant l'aspect économique-social dans son analyse philosophique. Alors la tâche historique s'avère indispensable au personalisme, car "l'homme éternel" est l'homme dans ses valeurs permanentes, transfigurées. Leurs traces laissées au cours des siècles, sont à réunir pour

²⁹⁵ P. Ricœur, « Une philosophie personaliste », *Esprit*, n° spécial, 1950, p. 875.

constituer l'homme. La tâche que Mounier assigne au personnalisme est ample : constituer une puissance hors du commun pour pouvoir s'acheminer avec l'homme et le suivre, une puissance d'adaptation aux marques du temps où le visage de l'homme s'apprête à se manifester sans masque ni cadre limitant son épiphanie.

Ici, il s'agit de maintenir un équilibre difficile entre deux axes : l'approche des idéalistes ou des spirituels qui banalisent la matière, et celle des matérialistes voulant redonner la primauté au productivisme, banalisant ainsi, la réalité spirituelle. Les courants philosophiques tombaient dans l'une ou dans l'autre tentation. Alors, la personne vient comme une mesure d'équilibre indispensable entre les tendances :

« Le concept de personne permet à Mounier d'échapper aux débats extrémistes qui opposent les tenants d'un individualisme méthodologique et les partisans de l'approche holiste »²⁹⁶.

Cependant ces deux notions d'individualisme et de totalitarisme sont liées, car bien qu'étant deux extrémités opposées, elles font partie du même malaise :

« En fait, le totalitarisme exprime de manière dramatique quelque part chose que l'on retrouve toujours de nouveau dans le monde contemporain, à savoir que l'individualisme est d'une part tout-puissant et de l'autre perpétuellement et irrémédiablement hanté par son contraire »²⁹⁷.

La notion de "sujet" est, aujourd'hui, largement plus employée pour désigner l'homme. Elle recouvre l'homme sous un aspect d'appartenance et de subordination. Nous disons par exemple que l'homme est un sujet de la loi, et ici, nous l'abordons sous un aspect juridique et économique, c'est-à-dire, sous un aspect de consommation.

La société voit l'homme dans une optique non communautaire. Pour quoi ? C'est parce qu'elle aborde l'homme-sujet en tant que entité définie seulement par ses besoins matériels. L'homme est encore défini par son souci d'autonomie et d'autosuffisance. D'après cette optique, l'homme moderne est appelé à se faire seul et est condamné à

²⁹⁶ C. Ayati, « L'économie selon Emmanuel Mounier ou la rencontre du spirituel et du temporel », dans *Recherche*, n°116, juin 1999, p. 62.

²⁹⁷ L. Dumont, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, coll. Esprit, Paris, 1983, p. 28.

vivre seul. Il doit arriver à se réaliser par ses propres moyens en dehors de tout souci de ce qui l'entoure. Cette autonomie exacerbée a sûrement des conséquences néfastes sur la société, qui doit être une communauté d'hommes ayant le même destin et qui doivent apprendre à vivre en communauté. C'est-à-dire à vivre les uns avec les autres, non pas par souci d'une entente économique ou au nom des intérêts communs qui les réunit, mais tout d'abord, pour former une communauté de personnes. Avec cette notion de "l'homme-sujet," nous nous rapprochons de la notion d'individu qui, elle aussi est très présente dans la société.

Ces deux notions de sujet et d'individu qui dominent la société moderne, renvoient, en effet, à la même tendance : l'individualisme, puisque les deux regardent l'homme comme un être quasi-clos, qui résiste à toute tentative d'ouverture au communautaire, car par nature, l'individualisme met en aval le souci de l'autonomie avant celui de la communication²⁹⁸. Alors, pour l'individualisme, la société n'est que cette atmosphère dans laquelle l'homme se construit indépendamment des autres. L'individu ramène ainsi tout à lui et n'accepte l'échange que lorsque celui-ci consolide son propre monde clos. La nature de cet échange n'est qu'économique et n'aspire qu'aux profits. C'est le monde du "moi-je" qui domine l'univers de l'individu. Subséquemment, le "nous" est absence puisqu'il n'existe que par la volonté de communiquer avec le "tu". L'engagement, comme le rappelle Mounier, est une "libération intérieure et une conversion"²⁹⁹, et il s'inscrit dans un processus d'ouverture au monde et à l'autrui dans "le réalisme spirituel". Celui-ci effectue un équilibre qui consiste à réconcilier la singularité de l'homme kierkegaardien et à ne pas succomber dans l'autre extrême hégélien et dans l'holisme de son système. Autrement dit : c'est affirmer la personne comme sujet singulier et la préserver de l'enfermement de l'individu et des systèmes.

Les tendances individualistes et collectivistes ont désuni l'homme en introduisant une antinomie dans son existence, lorsqu'elles se sont mutuellement exclues, soit en prônant un idéalisme puritain sous prétexte de défendre le spirituel, soit en soutenant une conception matérialiste insistant sur l'homme comme un être de terre dont les conditions

²⁹⁸ Dans le chapitre suivant, nous aborderons la notion de "communication", essentielle à la formation d'une communauté de personnes.

²⁹⁹ E. Mounier, *Œuvres III, Introduction aux existentialismes*, p. 120.

historiques devraient primer. Mounier refuse catégoriquement cette antinomie, car il ne voit pas de contradiction entre la personne comme réalité spirituelle et sa condition concrète. L'homme est un tout spirituel-corporel. Cependant, il faut s'entendre sur le terme "spirituel", qui n'a rien de commun avec celui des idéalistes qui, souffrant de son détachement concret, n'y trouvent plus une complicité dans le réel. C'est contre cette double aliénation de l'homme et de la matière que Mounier élève la critique dans la revue *Esprit* : "Nous ne reprenons seulement pas la parole de Péguy : la révolution sera morale ou ne sera pas. Nous précisons : la révolution morale sera économique ou ne sera pas. La révolution économique sera morale ou ne sera rien"³⁰⁰.

Sous la triple dimension mouniériste de la personne, vocation/engagement, incarnation et communion, la division de l'homme sur les dimensions morale (spirituelle) et économique disparaît en faveur d'une approche plus globale. Désormais, dire personne, c'est affirmer simultanément un être inséparable des aspirations de transcendance et en même temps les réalisant dans une communauté d'hommes. Mounier consacre tout un chapitre dans son livre *Introduction aux existentialismes* sur l'action : "La vie exposée"³⁰¹, pour désigner la réalisation de la vocation, l'incarnation de ses aspirations dans le réel et le vécu dans la communauté des hommes. Accepter de s'exposer et se livrer aux drames de l'histoire, c'est entrer dans cette histoire pour lui donner, non seulement une signification adéquate aux exigences du présent, mais également une projection de l'homme futur.

Pour ce faire, il importe ici de montrer la fraîcheur de l'engagement personnaliste contre la rigidité des systèmes. Cette fraîcheur de l'engagement personnaliste est due à son caractère comme total qui se traduit en ces deux aspects fondamentaux : personnel et communautaire.

III.2. Personnel

Ce que Mounier appelle "vocation" n'est pas séparable d'une théorie d'action, c'est-à-dire, de l'engagement. La recherche de l'unité de l'homme, corps et âme, fut au cœur des

³⁰⁰ E. Mounier, Œuvres III, *Qu'est-ce que le personnalisme ?*, p. 183.

³⁰¹ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, pp. 143-156.

préoccupations du fondateur d'*Esprit*. Le corps : matière inerte, est arraché à cette inertie lorsque l'esprit y trouve sa complicité. Alors, le corps n'est plus un outil par lequel l'esprit se meut, mais il s'incarne spirituellement dans toutes ses dimensions, dans la personne, comme réalité à la fois spirituelle et corporelle. C'est une spiritualisation de la matière qui n'est atteinte que par un engagement qui implique ces deux composantes de l'homme³⁰² ; vers l'absolu de la personne qui "engage chaque minute et l'engage infiniment au-delà d'elle-même"³⁰³. Cet absolu c'est l'homme, pris en sa totalité existentielle comme personne, "ce volume total de l'homme"³⁰⁴. Alors la notion d'"esprit", prend une autre signification chez Mounier, plus large qu'une composante partielle de l'existence humaine : il est "un engagement, et l'on s'engage avec toute l'âme"³⁰⁵. Ici, l'esprit porte en lui le déchirement du drame humain, c'est pourquoi, l'engagement n'est pas une prise de position contre une autre, cela serait le réduire à un simple jugement, mais, écrit Mounier, "notre travail de critique révolutionnaire est une position devant l'injustice avant d'être un effort pour construire la justice"³⁰⁶. C'est un travail de jugement intérieur de la conscience pour démystifier les mythes de l'oppression et des idéologies. Devant l'injustice, l'homme est mis en face d'une totalité de l'humain et devant sa dignité. Appliquer la justice dans une situation particulière exige une prise en compte d'une orientation totale de comportement. Et Mounier poursuit :

« Nous vivons parmi les fatalités d'une décadence, écrasés par les propres fatalités de notre vie individuelle que nous avons abandonnée aux habitudes de cette décadence. Nous n'aurons d'appuis suffisamment fermes pour renverser les fatalités extérieures qu'à condition d'engager toute notre conduite dans les voies que nous aurons découvertes »³⁰⁷.

L'engagement est ainsi personnel et ne se vérifie que quand l'homme jette un regard lucide sur les événements, pour embrasser la totalité de son existence. C'est pourquoi nous ne pouvons jamais dissocier le caractère personnel de l'engagement, de son

³⁰² E. Mounier, « Refaire la Renaissance », *Esprit*, Octobre 1932, p. 38.

³⁰³ E. Mounier, « Destin du Spirituel. Certitude de notre jeunesse », *Esprit*, Mai 1933, p. 233.

³⁰⁴ Œuvres I, *Révolution personnaliste et communautaire*, p. 178.

³⁰⁵ E. Mounier, « Destin du Spirituel. Certitude de notre jeunesse », *Esprit*, Mai 1933, p. 233.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ E. Mounier, « Quatrième Partie. Principes d'action personnaliste », *Esprit*, Octobre 1936, p. 207.

caractère communautaire et total. C'est là où nous apercevons l'influence de la dialectique kierkegaardienne d'"engagement et du dégagement" (que nous aborderons dans notre troisième chapitre).

« Engagement conditionnel, car le désaccord interne de l'homme, si nous ne gardons pas fermement en mains le gouvernail, fait périodiquement basculer l'équilibre de ces civilisations, tantôt vers la complaisance solitaire, tantôt vers l'étourdissement collectif, tantôt vers l'évasion idéaliste »³⁰⁸.

C'est dans cette association de l'homme à son destin tout entier que réside le sens de l'engagement du chrétien dont l'engagement devient universel lorsqu'il s'accuse doublement devant Dieu et devant lui-même :

« Il se sent partie dans toute faute, et il n'est pas hanté par la terreur de faire saillie, de n'être pas comme tout le monde. Il s'engage. Non pas seulement ici ou là, mais tout entier dans chaque acte, si bien que chacun de ses actes, à la limite et s'il répondait à ce que Dieu et le monde attendent de lui, devrait être comme le ramassement de toute sa vie et sa vie tendre à mimer l'élan d'un seul et même acte »³⁰⁹.

En conséquence, l'engagement apparaît comme une conversion de toute la personne dans une unité d'actes, paroles, gestes et principes. Il oriente l'homme par une action au témoignage, non à la puissance ou au succès individuel. Réalisé dans un élan de gratuité, l'engagement devient alors ouverture vers le bien universel³¹⁰.

III.3. Communautaire

L'engagement situe l'homme dans son monde, sa communauté. Ce caractère communautaire prend sur son compte "...le travail humain à proprement parler, pris dans toute son extension, rassemblant des données fondamentales de la civilisation et l'invention perpétuelle dans une synthèse qu'aucun âge ne réalise à jamais"³¹¹. Si l'engagement se fait par des choix dans des événements particuliers, il n'est pour autant lié que temporairement à leur impact, car les événements ne constituent pas la fin ultime

³⁰⁸ E. Mounier « Les équivoques du personnalisme », *Esprit*, Février 1947, p. 280.

³⁰⁹ E. Mounier, « Le personnalisme catholique », *Esprit*, Mai 1933, p. 233.

³¹⁰ E. Mounier, « Quatrième Partie. Principes d'action personnaliste », *Esprit*, Octobre 1936, p. 210.

³¹¹ E. Mounier, Œuvres III, *Que est-ce que le Personnalisme*, p. 243.

de sa vie. L'homme engagé n'a d'autres données que celles qui lui surviennent de l'extérieur, y joignant sa propre expérience. Chemin faisant, Mounier procède dans son approche à relever constamment l'image de l'Homme dans l'histoire, cette image qui se révèle sans cesse au cours des siècles. C'est pour cette même raison que notre auteur dirige ses critiques contre les systèmes qui, au cours des siècles, ont tenté d'enfermer cette image par leur sens étroit de l'homme. Ils n'arrivaient pas à comprendre que l'homme n'est pas limité à sa condition historique et événementielle. Dans cette optique alors, le caractère personnel de l'engagement n'aura de sens que dans la mesure où cet engagement permet de situer l'homme dans l'universalité, et de dévoiler progressivement sa nature comme transcendante de l'histoire temporelle. Au moment où l'on croit que cet engagement a trouvé ses points de repères et tente de s'installer, il doit opérer une rupture, que Mounier considère comme indispensable à la survie de son authenticité.

Les réflexions de Paul-Louis Landsberg se sont avérées décisives pour Mounier à propos de sa théorie de l'engagement. Landsberg, en effet, dans les années 30, collabore à la revue *Esprit*. Il y écrit une série d'articles. Il faut notamment mentionner la « Réflexions sur l'engagement personnel ».³¹² Landsberg y définit l'engagement comme :

«...l'assumption concrète de la responsabilité d'une œuvre à réaliser dans l'avenir, d'une direction définie de l'effort allant vers la formation de l'avenir humain. Par conséquent, l'engagement réalise l'historicité de l'homme et vouloir l'éluder, c'est normalement détruire le progrès même de notre qualité humaine»³¹³.

A travers cette insistance pour assumer l'historicité humaine, Landsberg montre que l'homme y embrasse la totalité de cette existence qu'il lui faut choisir, l'ensemble des éléments qui la caractérisent et qu'il faut garder précieusement. Car, poursuit Landsberg :

« la qualité particulière de l'acte que nous voulons caractériser en fait à la fois un acte total et un acte libre: Acte total, parce qu'il ne s'agit pas d'une activité de l'intelligence qui opère isolément pas plus que de l'activité de la seule

³¹² P.-L. Landsberg, « Réflexions sur l'engagement personnel », *Esprit*, Novembre 1937, pp. 179-197.

³¹³ *Ibid.* p. 180.

volonté, mais que l'engagement est l'œuvre de l'homme intégral, en qui intelligence et volonté se confondent »³¹⁴.

Ce caractère total l'engagement ne réduit pas le désir de la connaissance et de la vérité à une simple recherche, qui serait une activité secondaire et provisoire. Car cette recherche ne s'inscrit pas dans une cause parfaite et close, une fois atteinte, l'engagement s'arrête. Au contraire, puisque le drame humain demeure et demeurera inexplicable, parce que nous n'avons pas une connaissance parfaite pour que notre engagement soit bien taillé à la mesure, car, empruntant une expression de Pascal, Landsberg note :

« nous sommes embarqués dans la vie, notre corps et tout notre être se transforment continuellement (...) C'est alors que nous réalisons inéluctablement l'angoisse de vivre, l'angoisse d'être embarqués, l'angoisse de nous trouver dans un train que nous ne pouvons plus abandonner... »³¹⁵.

Cette transformation continue nous impose une précarité de situation qui est à jamais une remise en question. Seul un engagement dans la fidélité est capable d'assumer une telle précarité et une telle imperfection pour donner, par conséquent, le désir de poursuivre notre chemin d'hommes.

« Il est bien difficile, poursuit Landsberg, de se décider pour une cause imparfaite, c'est-à-dire pour n'importe quelle cause humaine ; mais la valeur d'un engagement consiste en grande partie dans la coexistence et la tension productive entre l'imperfection de la cause et le caractère définitif de l'engagement. C'est par une telle conscience de l'imperfection que la fidélité à une cause se trouvera préservée de tout fanatisme, c'est-à-dire de toute conviction de vivre en possession d'une vérité absolue et intégrale »³¹⁶.

Reprenant l'idée que la transformation inclut une tension, Mounier remarque qu'elle impose à notre action d'être toujours une passion de l'homme et pour l'homme, qui confère à l'engagement son caractère total, car elle nous ouvre toujours à l'homme historique (temporel) et anhistorique. Mounier écrit à ce propos :

³¹⁴ P.-L. Landsberg, « Réflexions sur l'engagement personnel », p. 182.

³¹⁵ P.-L. Landsberg, « Kafka et la métamorphose », *Esprit*, Septembre 1938, p. 678.

³¹⁶ P.-L. Landsberg, « Réflexions sur l'engagement personnel », *Esprit*, Novembre 1937, p. 181.

« L'engagement est total, car il n'y a de lucidité valide que celle qui réalise et ne souffre pas de se laisser résoudre en simple critique ; nous avons en effet la passion de l'homme, mais c'est pour nous une passion efficace, nous cherchons à la comprendre pour mieux la transformer »³¹⁷.

C'est pourquoi l'engagement devient alors "la règle d'une vie saine"³¹⁸, s'il est fidèle à la totalité de l'existence de l'homme.

³¹⁷ E. Mounier, Œuvres III, *Que est-ce que le Personnalisme*, p. 243.

³¹⁸ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 120.

Conclusion

Mounier se sert, dans un premier temps, de la conception de l'engagement kierkegaardien qui inscrit l'existence humaine dans un mouvement dialectique : engagement – dégagement. Mounier use de cette dialectique pour parler de la légitimité de la tension dans la formation de l'engagement. Les analyses des courants existentialistes nous ont montré que l'engagement fut au cœur de leurs préoccupations. Cependant, les existentialistes athées l'abordent uniquement d'un point de vue esthétique, se souciant de la manière de se positionner et de s'impliquer dans le monde. Or les croyants, comme Mounier et Kierkegaard, tendaient à l'inscrire dans une portée transcendante et théologique, en rapport avec l'existence de Dieu. Ces philosophies considéraient la portée spirituelle comme l'origine de toute action humaine ; où l'homme engagé garde toujours présent à l'esprit que sa mission est de servir l'homme en puisant dans la passion de l'humanité d'aller vers l'épanouissement : au-delà de ce que les systèmes totalitaires prévoient.

Chapitre troisième

L'événement, matrice et révélateur de l'engagement

L'événement, si je savais l'accueillir, il est précisément la révélation de tout l'étranger, de la nature et des hommes, et pour certains de plus que l'homme. Il dessine la rencontre de l'univers avec mon univers : indication de tout ce qui en moi a heurté le monde, avertissement de mes raideurs et de mes égoïsmes (...) Il est proprement ce que je ne possède pas, ce que je ne crée pas, la catastrophe, l'appel à sortir.

E. Mounier, Œuvres I, *Révolution personnaliste et communautaire*, P. 172.

Si comprendre l'existence humaine suppose prendre en considération ce binôme d'intériorité et d'extériorité, que nous avons abordé dans le chapitre précédent, et dans lequel l'homme s'ajuste constamment, c'est parce que le monde ne lui vient que sous forme d'événements constituant cette extériorité. Le présent chapitre abordera, d'une part, l'événement et sa nature et, d'autre part, ses effets directs sur l'homme. Ce qui fait que l'événement est inséparable de la manière dont l'homme s'achemine dans l'existence, c'est-à-dire, la manière de s'y engager.

Dans le premier numéro d'*Esprit* sous le titre "Refaire la Renaissance", Mounier décrivait l'événement comme ligne de démarcation entre deux sortes de prises de position des hommes : ceux pour qui la conscience est émue et ne peuvent en aucun cas se taire vis-à-vis de la misère de l'homme, et ceux dont la conscience demeure plongée dans le sommeil des idéologies. Lorsque le monde nous interpelle à travers ses événements, il met notre comportement et toute notre manière d'être et d'agir en question. Autrement dit ; il nous inculque une responsabilité à assumer et un rôle à jouer dans son fonctionnement, mais également dans son achèvement. Enfin, par le sens abrupt

et inattendu de ses événements, ce monde vient effleurer nos "raideurs" et nos "égoïsmes" avec quelque chose de neuf qui porte une fraîcheur dont l'homme a besoin pour s'épanouir. L'événement s'avère donc porteur de tout l'étranger, manifesté par une extériorité. Ainsi, Mounier interprète la nature des événements qui surgissent devant nous. Il s'agit de nous y impliquer, si nous voulons découvrir et profiter de ce "tout étranger" qui apporte un air nouveau et une inspiration neuve. Cela exige de nous une réponse, une attitude à adopter et à concrétiser une ligne spirituelle très pertinente pour l'homme d'action. C'est l'événement qui appelle et, d'une certaine façon, il forme la personne humaine. C'est en répondant aux imprévus de la vie, à ce qui arrive d'ailleurs, que peu à peu je me constitue comme personne engagée dans l'histoire.

« La décision n'est pas, en effet, un acte dans la personne, elle est la personne en acte, tout entière concentrée sur une affirmation créatrice de bien ou de mal, de vérité ou d'erreur; elle est la personne répondant « présent » à un appel du monde et s'engageant à la vie et à la mort dans la réponse qu'elle lui donne »³¹⁹.

C'est donc une réponse engageante à laquelle l'événement nous invite à réagir. C'est un appel à sortir vers le monde où le "Je" s'engage en décidant de prendre part, soit "pour" soit "contre".

Par sa qualité interpellatrice, l'événement forme donc, pour le fondateur d'*Esprit*, un axe fondamental dans la compréhension de l'engagement et plus largement dans l'existence humaine. Nous pouvons en dégager trois rôles que Mounier attribue à l'événement : un rôle de détonateur de ce que Mounier appelle lui-même "processus de personnalisation", une structuration progressive de la personne humaine ; un rôle de moteur de ce mouvement, car l'homme est confronté aux exigences de l'événement ; ce qui le laisse en un état de mouvement :

« Une chose est sûre : notre parti ne sera jamais pour l'argent, car le monde de l'argent ne peut cesser d'être le mal, même quand il se fait le défenseur du bien. (...) Quand à ses adversaires, nous serons avec eux chaque fois qu'ils représenteront un moindre mal que le monde de l'argent, fussent-ils ne nous satisfaire que médiocrement ; mais il va sans dire qu'il est possible d'imaginer pire encore que le régime actuel, et que s'ils étaient ce pire, mieux vaudrait

³¹⁹ E. Mounier, Œuvres II, *Traité du caractère*, p. 422.

prolonger d'un temps, par notre abstention ou notre opposition, des souffrances et des injustices que nous savons condamnées, que nous travaillerions activement à renverser, plutôt que de livrer tant d'espérance à des souffrances et à une injustice constituées dans toute la vigueur de la jeunesse. Quand il le faudra, s'il le faut, les hommes, les partis en présence, les événements nous dicteront notre attitude »³²⁰.

L'événement a, enfin, un rôle de révélateur de ce que sont l'homme et l'univers dans lequel il s'incarne. L'homme, en effet, se dévoile chaque fois qu'il affronte un événement puisque il est appelé à réagir, à donner une réponse. C'est "le devoir de nous engager dans une œuvre, de donner une réponse aux hommes qui nous demandent, devant l'urgence des événements : Que faut-il que nous fassions ?"³²¹. Donc l'événement se présente comme une matrice de l'engagement. Celui-ci naît dans l'exigence de la situation événementielle. Sa qualité dépend foncièrement de la promptitude, de la pertinence de la réponse que la personne met à l'œuvre. Néanmoins, comment l'événement s'introduit-il dans la vie de l'homme ? Et plus précisément, comment apparaissent les exigences structurant l'engagement ? Et quels sont ses points d'ancrage qui aboutissent à un engagement ?

Pour apporter des réponses à ces interrogations, nous engagerons notre réflexion sur les exigences primordiales pour un engagement authentique et nous verrons comment cet engagement, dans sa tâche constitutive de l'homme, est le fruit des éléments qui, par conséquent, se complètent pour la constitution de l'homme lui-même.

I. Les données formant l'engagement

A présent, il nous faut relever les données qui constituent les terrains premiers où l'engagement prend ses racines dans la structure existentielle de la personne. C'est pourquoi le thème d'engagement est traité par Mounier dans son livre *Introduction aux existentialismes*, précédant des thèmes concernant la problématique du monde environnant de la personne : son rapport à l'extérieur comme le thème de l'*autre* ou la *vie exposée*.

³²⁰ E. Mounier, « Pour un certain sang-froid spirituel », *Esprit*, Juin 1934, p. 420 ; et cité aussi dans un autre article : « Vers l'action organique », Février 1935, p. 766.

³²¹ E. Mounier, « La révolution contre les mythes », *Esprit*, mars 1934, p. 912.

Si l'engagement chez Mounier constitue une des premières préoccupations dans "l'advenue" de la personne humaine, il ne vient pas pourtant comme une conséquence ultérieure à cette "advenue," mais simultanément comme le seul moyen de contact avec le monde et qui entretient un rapport de l'homme à ce monde, y compris le rapport à l'autre. Puisque "quelque aide que la constance et la cohérence personnelles reçoivent d'une disposition innée, elles sont aussi le produit progressivement mûri de l'engagement et de la fidélité"³²². Ce rapport au monde, bien qu'il soit révélateur du "moi" et de son épanouissement, est également révélateur de la nature de la relation qui existe entre l'esprit et le corps :

« Le corps devient le maître et, son possesseur, l'esclave. Le rapport de propriétaire à possession est du même type dans la mesure où le corps n'est considéré que comme un objet à la disposition pure et simple du possesseur, il subit le même retournement dans la dialectique, déjà évoquée, du possesseur-possédé. "Notre frère corps" est la formule qui a le mieux traduit, entre le moi et son corps, le sens d'un équilibre humain de supérieur à subordonné que l'on pourrait appeler une paternité inclinant vers une fraternité »³²³.

Les répercussions de cette "fraternité" sont visibles et immédiates dans le monde. La personne est irrévocablement le centre de toute la vie humaine et son support existentiel. Cela veut dire que la nature corporelle et ses conditions font partie elles aussi de la totalité de la personne. Car il serait faux de faire une distinction entre ce qui est l'élément constitutif en cette nature et la sphère spirituelle, pour prétendre que celle-ci est l'unique constitutif de l'ensemble de la personne.

I.1. La dialectique du secret et de la répétition éthique

La question à partir de laquelle Mounier entreprend son analyse est celle qui est commune à tous les courants existentiels : comprendre l'acte d'exister et la disposition d'être dans le monde. Se détachant de la conception traditionnelle de l'être (l'ontologie classique), Mounier tente de formuler autrement cette problématique en cherchant une unité existentielle : la personne humaine, qui, par un choix libre et un engagement, se

³²² E. Mounier, *Œuvres II, Traité du caractère*, p. 584.

³²³ *Ibid.* p. 585.

découvre dans l'homme et s'affermit. Et pour être plus précis, Mounier cherche un visage. Cela l'a conduit à s'interroger sur la compréhension de la nature humaine. Il appuie ses analyses par les apports d'autres existentialistes³²⁴, pour inscrire sa conception de l'homme dans une dialectique due à la présence de l'éternel :

« L'éternel faisant irruption dans nos pensées et dans nos actes y produit une sorte d'orage magnétique qui déboussole tout l'exercice de l'esprit. Si le système selon Hegel est l'aboutissement de toute science des produits de l'esprit, les révélations faites à l'esprit par la transcendance ne peuvent s'exprimer que dans une forme nouvelle, mélange du savoir et du non-savoir, provocation plus que certitude. Tel est précisément le paradoxe. Il jaillit au point de jonction de l'éternité à l'historicité, de l'Infini au fini »³²⁵.

Entre le présent dévoilé en partie et l'avenir qui est en voie de réalisation, l'unité du "moi" devient une réalité. Cette dialectique, en effet, apparaît comme un contraste hérité de Pascal et de Kierkegaard, et il domine la pensée de Mounier comme un "secret" à la fois résidant dans l'homme et le dépassant, d'une part, et "la répétition éthique" qui est la manifestation de ce secret, d'autre part. C'est ce que je ne possède pas, ce que je ne crée pas et pourtant, je suis appelé à le faire mien. Dans une lettre annexe intitulée *Une petite annexe*, Kierkegaard apporte un éclaircissement à la notion de "répétition"³²⁶, titre de son ouvrage où il y distingue trois sortes de liberté chez l'individu : 1) Liberté assimilée au plaisir, elle craint la répétition ; 2) Liberté assimilée à la sagesse, en rapport avec son objet esthétique ; enfin 3) ce qu'il appelle "Liberté supérieure"; assimilée à elle-même, elle devient "répétition", et elle est contraire à la première forme de la liberté qui craint la répétition. La notion de "répétition" d'après le penseur danois doit réaliser un progrès, car "s'il arrive que la liberté de l'individu en ses rapports avec l'ambiance devienne, pour ainsi dire, tellement prise dans le résultat qu'elle ne peut pas se répéter, se "re-prendre", c'est alors que tout est perdu"³²⁷.

³²⁴ Mentionnons notamment Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Marcel, Heidegger et Sartre et d'autres que nous avons abordé avec plus de détails dans le chapitre précédent.

³²⁵ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes », *Esprit*, Mai 1946, p. 747.

³²⁶ S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, vol. 5 *La répétition - Crainte et tremblement - Une petite annexe* (1843), trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, l'Orante, Paris, 1972.

³²⁷ *Ibid.* p. 213.

Cette répétition et cette "*re-prise*" se manifestent d'après Mounier, sur tous les plans dans la vie de la personne où on trouve, par exemple, sur le plan possessif, un malaise où, comme le note Mounier :

« L'homme oscille entre deux pôles. Celui de la facilité : jouir des plaisirs de l'avoir, qui sont ceux de la personne autonome, sans vouloir se donner, par un enrichissement d'être, les conditions premières de la possession du monde. Celui-reste à savoir si l'homme peut l'atteindre par ses seules forces- où l'avoir est asymptote de l'être, s'oublie dans l'être, ou je ne possède que parce que je n'ai pas d'abord songé à avoir, mais à être, c'est-à-dire à aimer »³²⁸.

Entre ses capacités et ses attentes, de ce qu'il sait de lui-même et de ce qui se présente comme inconnu, l'homme demeure une intrigue, un secret pour son monde.

En quoi consiste ce secret ? Mounier avance deux aspects dans cette affirmation du secret. Le premier met l'accent sur la nature de l'homme qui est faite d'un mélange des possibilités s'offrant à lui et ses capacités de prendre acte. Cela signifie qu'il n'y a jamais d'évidence, car le clair se mêle à l'obscur en un vouloir paralysé par ses hésitations d'arpenter un terrain inconnu pour lui et ses inspirations et son ambition de connaître. Alors toute tentative de structuration systématique et conceptuelle de l'homme s'avère vaine car le mystère de l'homme nous échappe. Sa liberté se trouve liée étroitement à ses choix qui empêchent la mise de son existence en système.

Cet aspect incernable de l'existence humaine nous mène au deuxième aspect que Mounier met en évidence : la problématique de la communication. Si l'homme est imprévisible dans ses choix devant l'inquiétude qui l'habite et il est infiniment plus qu'un système, alors il y a une réelle difficulté à communiquer avec son entourage puisque cette obscurité intérieure de l'homme engendre un désordre qui s'exprime extérieurement par une "équivocité" de comportement dans ses réponses et ses contacts avec la vie publique. Une organisation progressive et lente de son existence est requise. Ainsi, il lui faut un ordre dans sa vie. C'est une sorte de pont à établir constamment entre le "moi" et son désir de se réaliser et la réalité objective ou intersubjective. C'est ce que l'engagement réalise en l'homme. L'engagement ne se situe pas dans un simple agir de

³²⁸ E. Mounier, « De la propriété capitaliste à la propriété humaine », *Esprit*, Avril 1934, p. 8.

la vie quotidienne, temporelle. Faisant partie de l'engagement, la communication se définit pour l'homme comme sa condition première en tant qu'existant capable de créer et de transformer le monde en une forme qui n'existait pas auparavant. En ce sens, la communication traduit l'engagement en son aspect concret. Le monde est à créer puisqu'il s'est évanoui dans l'errance du sujet. Lui-même, a perdu le sens de son existence par des explications fondées sur des absurdités de ses quêtes et les rigidités des systèmes. Il ne sait plus de quoi il est fait, lorsqu'il a coupé avec ses origines transcendantes et du secret qu'il l'habite. Or, le secret d'après Mounier, comporte un aspect insaisissable, lié à son caractère de l'intemporel, c'est-à-dire à l'éternité. La vie humaine vacille, en effet, entre ces deux pôles : temps et éternité. C'est pour cela que la vie est une tension constante. Et les résultats de cette tension se traduisent par les actes de la vie, l'histoire des hommes. Ce binôme de caractère temporel-éternel dans le secret, obscur-clair octroie au secret le caractère de "réserve" de l'être, comme l'évoque Mounier en s'appuyant sur les analyses de Jasper pour qui "l'existant est rigoureusement privé de la communication directe. Ses paroles et ses réponses sont toujours ambiguës, secrètes, à demi-comprises. Au double sens du mot, le secret, c'est la réserve de l'être"³²⁹.

Cette incommunicabilité est un défi à relever, et elle surgit de cette "réserve" puisque l'homme est appelé à exprimer ses attitudes variées. Le passage de l'existence humaine à la personne exige, d'après Mounier, à dépasser cette incommunicabilité puisque :

« La démarche essentielle d'un monde de personnes n'est pas la perception isolée de soi (cogito) ni le souci egocentrique, mais la communication des consciences (...) nous dirions mieux : la communication des existences, l'existence avec autrui, il faudrait écrire *comexistence (mitsein)*. La personne ne s'oppose pas au nous, qui la fonde et la nourrit, mais au on irresponsable et tyrannique. Non seulement elle ne se définit pas par l'incommunicabilité et le repliement, mais de toutes les réalités de l'univers, elle la seule qui soit communicable, qui soit *vers autrui* et même *en autrui, vers le monde et dans le monde...* »³³⁰.

³²⁹ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes », *Esprit*, Mai 1946, p. 760.

³³⁰ E. Mounier, « Situation du personnalisme (suite et fin) », *Esprit*, Mars 1946, p. 438.

Ce "vers autrui" et le "monde", est un désir inné, confondu et présent dans la tension et qui appelle l'homme à se positionner face à son désir de quitter sa solitude et de s'engager dans deux terrains vagues : le monde, qu'il ne connaît pas et pourtant où il doit se plonger et ce secret qu'il constitue.

Ce caractère communicatif de la personne n'est ni un accident ni un penchant passager : il est, dit Mounier, un "fait primitif et qui a été dégagé par Maine de Biran dans notre liaison avec le monde, et par les existentialistes contemporains dans notre liaison avec autrui"³³¹. Tout détournement de ce "fait primitif" d'aller vers, est à l'origine du mal et de tout péché. Il produit la subversion de tout l'être, non seulement de l'homme, mais du monde ; le champ de son agir. Reste la question de savoir quelle est la nature de ce "vers le monde et vers autrui". C'est ce qui divise les existentialistes et les oblige à se ranger entre pessimistes et absurdistes et optimistes devant la tragédie humaine à l'intérieur de laquelle se produit et demeure la tension de l'ouverture exigée par ce "vers".

Cette tension nous donne ainsi des préliminaires sur les racines de l'engagement chez Mounier. Car dans cette perspective seulement que l'engagement est compris comme une double réponse donnée au monde extérieur, mais également à soi-même. Réponse donnée au monde extérieur, l'engagement s'élabore dans le deuxième aspect de la dialectique annoncée au début de notre section, c'est-à-dire dans la répétition éthique. L'acte d'exister n'est pas fin en soi qui se perpétrait dans la répétition d'un ensemble d'actes indéfinis ; même s'il semble ainsi au premier regard. Mounier entend par là que l'homme existe dans le monde pour pouvoir se réaliser. Cependant, il demeure que cette réalisation ne s'effectue que par le quotidien et par le répétitif, en passant par le banal et le plus évident : l'existence (Heidegger). Et cette répétition n'est pas sans intérêt, car chaque étape entreprise dévoile à l'homme une humanité plus transfigurée, c'est-à-dire, une compréhension plus grande de son être. Ce contraste et cette ambivalence sont originaux et donc constitutifs procurant à la personne la liberté.

³³¹ *Ibid.*

Si Mounier décrit cette répétition comme indispensable, il ne l'aborde pas sans signaler les dangers qui pourraient en découler, et conduiraient à l'avortement de l'engagement. C'est pourquoi cette répétition doit être inscrite dans une fidélité qui laisse ceux qui l'embrassent dans un immobilisme créatif, sinon même :

« les réactionnaires au sens rigoureux du mot, même quand ils se croient "avancés", suffisants même quand ils se croient chrétiens et sclérosés même quand ils se croient dispos, ils confondent la répétition avec la fidélité, la préservation morbide dans les formules les plus vieilles avec la discontinuité politique (...) car nous savons bien que dans toute hypothèse, le monde de demain, par notre volonté, ne sera jamais un retour aux erreurs proches ou passées, une répétition du monde d'hier »³³².

Mounier définit ces dangers selon deux formes où l'homme est embrigadé :

I.1.1. L'habitude

Par son penchant sur le mécanisme, l'habitude est pour Mounier une manière de dire "non !" à l'engagement. Elle constitue un des atouts sur lesquels le système se greffe lentement dans la vie de l'homme. Comment comprendre l'habitude sinon la considérer en tant qu'elle s'insinue comme un sentiment de "normal" ou "évident"³³³, de tout ce qui nous arrive : "c'est comme ça !" Ce qui fait perdre à l'homme le goût de l'aventure. Elle peut étouffer tout élan vers le nouveau. Elle peut même prendre de multiples formes comme par exemple :

« Une très rigoureuse moralité (...) tend toujours à glisser vers une légalité formelle, dont sont exclus ces éléments essentiels d'une vie morale : l'angoisse, le conflit, le tragique, la méditation, la disponibilité. Ces vies objectives, raidies dans l'inflexibilité de principes stériles ou mécanisées dans une probité d'insectes, se rassemblent surtout vers le type flegmatique (nEAS). Elles sont souvent le produit de la spécialisation dans les activités techniques ou dans les échanges abstraits où le contact humain est insuffisant pour renouveler le sens dramatique de la vie. Mais on les trouve dans toutes les conditions de vie. Le mal intérieur de l'habitude, l'amortissement automatique de la conscience, le

³³² E. Mounier, « Sur l'intelligence en temps de crise », *Esprit*, Février 1941, p. 379.

³³³ G. Marcel, *Etre et Avoir*, éd., Montaigne, Paris, p. 169.

système de tranquillités que nous impose notre passé à mesure qu'il s'organise derrière notre dos, y mènent tous les tempéraments un peu froids »³³⁴.

L'impact de l'habitude semble pour Mounier être direct sur la conscience à cause de son aspect trompeur, à peine visible, qui fait d'elle un danger camouflé et redoutable. Déjà, chez Kierkegaard l'habitude apparaissait sous un aspect négatif et il l'appelait accoutumance :

« Hélas ! de tous nos ennemis, l'accoutumance est vraisemblablement le plus perfide ! surtout parce qu'elle reste invisible. Celui qui la démasque en est immédiatement délivré. Elle ne ressemble pas à d'autres ennemis qu'on peut voir-donc repousser en combattant-non ! il ne s'agit pas ici de lutter pour arracher le masque de l'adversaire (...) L'accoutumance a cette faculté ; elle s'approche de l'homme, l'engourdit, puis, lorsqu'il succombe à sa torpeur, lui suce le sang en l'éventant de ses ailes pour lui rendre le sommeil plus agréable encore »³³⁵.

Cet aspect trompeur sous lequel l'habitude s'abrite est l'anonymat, c'est le "on" heideggérien, abasourdi par ses préoccupations immédiates, n'étant pas libre, il se déresponsabilise de sa quête de soi, "c'est le monde de *l'indifférence* et de la *préoccupation*"³³⁶. L'habitude produit dans la conscience un faux sentiment de tranquillité. C'est un oubli de soi, résultant de l'habitude, associé à la nature de ce "on". Mounier le décrit, en quelque sorte, comme un "péché originel" :

« Il y a donc un péché originel philosophique. Si savant puisse en être l'exercice, ce péché n'est pas réservé aux philosophes. Chacun le commet quand, pour se livrer aux couvertures de tranquillité, il démissionne d'être un existant, c'est-à-dire, un être fervent, libre et responsable affrontant son destin dans la lucidité et le courage »³³⁷.

Ce péché caractérise le refus et le découragement de l'homme devant les exigences de l'existence authentique qui prend sur son compte la tâche de transformer le réel. C'est plutôt une fuite devant ce réel pour se réfugier dans l'automatisme du système. Mounier

³³⁴ E. Mounier, Œuvres II, *Traité du caractère*, p. 693.

³³⁵ S. Kierkegaard, *Vie et Règne de l'Amour*, trad. par P. Villadsen, Aubier, Paris, 1947, pp. 46-47.

³³⁶ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes, Suite et fin », *Esprit*, Avril 1946, p. 529.

³³⁷ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 78.

dénonce comme Péguy l'avait déjà fait "la pensée toute faite" et son lien étroit à l'habitude :

« La pensée toute faite n'est pas un accident paraissant à la surface de notre intelligence. Elle y représente une tournure de l'habitude qui est un "immense et universel parasitisme", un engourdissement qui s'insinue dans tous les ressorts de notre âme et du monde. Chaque palpitation de la vie en subit la menace : une détente, un ralentissement et avec elle s'éteint un foyer de création. C'est une tendance générale de *l'organique* à se prendre aux raidissements du *mécanique*. Ainsi la méthode nous porte au-delà d'elle-même, à refouler toute l'habitude comme telle. La dialectique de Péguy se ramasse autour de cette critique de l'habitude »³³⁸.

Mounier tente d'étendre sa compréhension de l'habitude à une échelle plus grande qui est la société, puisque la *pensée toute faite* est une forme d'habitude lorsqu'elle regarde le désordre et l'injustice, par exemple, dans la société comme l'ordre social normal ou comme une fatalité. "L'habitude de la vie et les conditions du travail n'engagent pas les hommes à penser"³³⁹, car l'aspect habituel de la vie tend à amalgamer le rôle du cognitif du spirituel et les fonctions biologique du corps. Les deux n'aboutissent qu'à une passivité et installent l'homme dans l'inertie. C'est ce qui caractérise l'homme bourgeois qui a confondu la peur de perdre ses biens et le sauvetage de son humanité biologique seulement. Il met tout son espoir dans ses biens comme seul et unique source de repos. Mais d'où vient cette confusion ?

Dans *La Pensée de Charles Péguy* (1931), Mounier aborde le malaise et la confusion du monde moderne sous l'aspect d'un faux calcul ou d'une mauvaise approche du présent et du passé. En effet, le monde moderne, par son sens aigu du développement et son négationnisme de tout ce qui le précède : cultures et civilisations, et son rejet de toute transcendance, fussent-elles religieuses ou païennes, se positionne mal vis-à-vis des événements du passé. Au nom d'un intellectualisme sans repères, il rejette ces apports du passé sous prétexte qu'ils sont caducs, voire obstacles pour la société d'aujourd'hui. Mais cette vision myope, Mounier la retrouve chez Péguy qui voyait le cours de l'histoire uniquement sous une optique singulière. Dans le passé on enregistre une riche procession

³³⁸ E. Mounier, Œuvres I, *La pensée de Charles Péguy*, p. 59.

³³⁹ E. Mounier, « Refaire la Renaissance », *Esprit*, Octobre 1932, pp. 6.

de cultures et de civilisations, inégales, mais toutes harmonieuses. Puis, dès les environs de 1880, cette subite déchéance : le Monde moderne, négation de toutes les humanités antérieures, légiféré et entretenu par le "Parti intellectuel"³⁴⁰. Certes, Péguy a contribué à discréditer dans le public une certaine image péjorative de l'intellectualisme³⁴¹, voire à caricaturer un type d'intellectualisme sous multiples formes :

« L'avarice et la vénalité est un intellectualisme et un matérialisme et un mécanisme et un déterminisme et un associationnisme du cœur. L'intellectualisme et le matérialisme et le mécanisme et le déterminisme et l'associationnisme est une avarice et une vénalité de la pensée. Ces deux groupes d'attributs du monde moderne, (et il n'échappera pas que je prends attribut ici un peu en un sens spinoziste), non seulement sont liés mais procèdent l'un et l'autre de ce même point de raidissement du présent »³⁴².

L'époque où vivait Péguy était dominée par une pensée, dont les traits furent marqués par un déterminisme et scientisme mécaniques hérités de l'éclatement industriel du XIX^e siècle.

Péguy s'appuyait sur les analyses de Bergson qui avait démontré l'impuissance des mécanismes à évaluer réellement le message du présent et ses potentialités incarnées dans les événements et introduit "une perpétuelle fraîcheur". Bergson décrivait ainsi cette inclinaison de la matière sur l'abandon :

« Elle peut abandonner la faculté d'agir et de choisir dont elle porte en elle l'ébauche, s'arranger pour obtenir sur place tout ce qu'il lui faut au lieu de l'aller chercher : c'est alors l'existence assurée, tranquille, bourgeoise, mais c'est aussi la torpeur, premier effet de l'immobilité ; c'est bientôt l'assoupissement définitif, c'est l'inconscience »³⁴³.

Ces mécanismes limitent le présent en l'assimilant à une partie du passé. Mounier se demande, alors quelle est la fonction de la durée dans le présent. Il est certain que l'idée de la liberté lui vient comme réponse, comme chez Péguy, pour dire que cette durée est à

³⁴⁰ E. Mounier, *Œuvres I, La pensée de Charles Péguy*, p. 59.

³⁴¹ *Ibid.* p. 60.

³⁴² C. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes, Œuvres en prose* (1909-1914), coll. La Pléiade, Gallimard, 1957, p. 1452.

³⁴³ H. Bergson, *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, PUF, 1944, p. 12.

la fois la patience et l'espoir de l'univers. C'est ici que le présent jouit d'une épaisseur qui est exactement celle de la liberté dans le monde. Ce présent a une limite vers le passé où il s'ouvre à la création, et une limite vers le futur, où sitôt arrivé, il tombe dans le passé. Dans cette optique, le présent garde son dynamisme créateur qui est la durée et échappe aux déterminismes qui "ne considéraient du présent que son ombre portée. On lui gardait son nom, mais on attendait qu'il fût un tout petit peu passé, on l'aplatissait en une lamelle mince, il n'était plus qu'un présent historique"³⁴⁴. La créativité du présent et son indéterminisme lui viennent du fait qu'il est porteur des promesses puisque :

« le présent, c'est où on se meut ; le passé, où on ne se meut plus : un événement n'est pas déterminé par le passé, il survient au passé, il s'y ajoute et, s'il tient des promesses, il n'exécute pas des contraintes. Il accomplit le passé sans nécessité, comme le Christ a accompli les prophéties »³⁴⁵.

Et Mounier poursuit son analyse en tenant l'habitude pour responsable du mécanisme et du déterminisme qui "ont systématisé l'univers à sa limite d'habitude. Cosmogonies d'un monde mort sclérosé, ils ne peuvent être que par une ruse appliqués à notre monde vivant"³⁴⁶. L'habitude joue un rôle néfaste en endormant l'activité de l'esprit qui doit être animée par un élan de vie et avancer contre l'inertie de la matière. L'habitude ramène le moment présent, facteur essentiel de l'actualisation dont l'esprit a besoin, au passé. Ainsi l'habitude altère les propriétés spirituelles et les principes raisonnables lorsqu'elle leur enlève leur rôle d'actuel "de la conscience à l'inconscience et de la volonté à l'automatisme".

C'est ainsi que Bergson fait intervenir l'événement, qui, dans son étrangeté, arrache l'homme chaque fois à l'habitude. L'événement crée une situation nouvelle qui aide l'homme à se rendre conscient de l'automatisme de l'habitude, et Bergson écrit à ce propos :

« Ce qui se dédouble à chaque instant en perception et souvenir, c'est la totalité de ce que nous voyons, entendons, éprouvons, tout ce que nous sommes avec tout ce qui nous entoure. Si nous prenons conscience de ce dédoublement, c'est l'intégralité de notre présent qui nous apparaîtra à la fois comme perception et

³⁴⁴ E. Mounier, Œuvres I, *La pensée de Charles Péguy*, pp. 92-93.

³⁴⁵ *Ibid.* p. 93.

³⁴⁶ *Ibid.* p. 92.

comme souvenir. Et pourtant nous savons bien qu'on ne vit pas deux fois le même moment d'une histoire, et que le temps ne remonte pas son cours. Que faire ? La situation est étrange, paradoxale. Elle bouleverse toutes nos habitudes. Un souvenir est là : c'est un souvenir, car il porte la marque caractéristique des états que nous appelons communément de ce nom et qui ne se dessinent à la conscience qu'une fois leur objet disparu. Et pourtant il ne nous représente pas quelque chose qui a été, mais simplement quelque chose qui est ; il marche *pari passu* avec la perception qu'il reproduit. C'est, dans le moment actuel, un souvenir de ce moment. C'est du passé quant à la forme et du présent quant à la matière. C'est un souvenir du présent »³⁴⁷.

C'est dans la même ligne que J. Chevalier interprète l'habitude à la lumière de Bergson comme altérante de la volonté car elle la fige dans le passé :

« Notre expérience intérieure nous montre dans l'habitude une activité qui a passé, par degré insensible, de la conscience à l'inconscience et de la volonté à l'automatisme. N'est-ce pas alors sous cette forme, comme une conscience obscurcie et une volonté endormie, que nous devons présenter la nature ? »³⁴⁸.

Nous comprenons donc que, dans cette confusion du passée et du présent, produite par le mécanisme, naît l'habitude qui prend ses racines dans le confort hypnotique qu'elle procure à l'homme. Car l'organique, la nature, sont corrompus par le mécanique. Tout devient monotone, identique là où le schématisme mécanique prend la place du mouvement créatif. Et cette habitude est une dégradation et une corruption à plusieurs niveaux et elle apparaît sur plusieurs faces ; du mystique en politique, de la vie spirituelle en inscription sociale. Bien que Mounier soit aussi bergsonien que Péguy, mais il fut plus attentif à l'unité de l'homme dans la personne, qu'à la question des instances du temps, qui l'intéressent beaucoup et sont très présentes dans le bergsonisme. Les affirmations qu'il tient de celui-ci, il les fera siennes. Néanmoins il demeure davantage soucieux de la personne comme présence qui advient dans une ouverture constante à soi et au monde.

Comme chez Bergson, l'habitude est pour Mounier un mal assommant dont l'effet lent tue ce qu'il y a de plus chez l'humain ; l'espérance et l'attente du nouveau, notions chères à Péguy. Entretenir l'inertie apparaît comme le rôle durable de l'habitude. Car en

³⁴⁷ H. Bergson, *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, PUF, 1944, p. 137.

³⁴⁸ J. Chevalier, *Bergson*, Plon, coll. les maîtres de la pensée française, Paris, 1926, pp. 19-20.

enlevant à l'action son aspect tragique et aventureux, l'habitude devient destructrice de tout l'horizon créateur, puisqu'elle masque la vérité de l'existence humaine comme essentiellement tragique et donc comme un souci. C'est ainsi que l'espérance, d'après Mounier :

« refait ce que l'habitude défait. Elle est la source de toute naissance spirituelle, de toute liberté, de toute nouveauté. Elle sème des commencements où l'habitude glisse la mort ; elle suscite des organismes où l'habitude distribue des mécanismes. Elle est le principe de la récréation comme l'habitude est le principe de la décréation... Elle est donc l'agent le plus direct, le plus présent de Dieu... Elle est chargée en un mot... du service de la création continuée »³⁴⁹.

C'est ainsi qu'appuyant sur la notion d'"espérance" chez Péguy, Mounier voit dans celle-ci un dépassement essentiel et "une fidélité sans trop de mémoire, mais toujours présente, et plus fidèle dans cette présence inlassable", exigée par l'accueil de l'événement. Ici l'apport de la théologie chrétienne s'avère indispensable³⁵⁰, dans la continuité de la création et recréation, que l'habitude tente d'asphyxier à tout moment. La personne, comme existence foncièrement engagée, est certainement inscrite dans cette continuité et fondée sur une "manière" de lire les événements, et, par là, elle peut les situer dans cette trilogie du "maintenant" : passé, présent et futur, sont les notions clés chez Bergson, et elles sont liées dans la personne par la conscience.

Dans son ouvrage *l'Énergie spirituelle* (1919), Bergson propose le binôme esprit et corps correspondant respectivement au passé et au présent. L'esprit est le lieu du passé lorsqu'il fait appel à un fait révolu dans la mémoire/conscience, irréversible, alors que le présent est le lieu du corps, là où tout se fait, un savoir, un faire mécanique, ce que Bergson nomme habitude :

« Dans le temps ensuite, car le corps est matière, la matière est dans le présent, et, s'il est vrai que le passé y laisse des traces, ce ne sont des traces de passé que pour une conscience qui les aperçoit et qui interprète ce qu'elle aperçoit à la lumière de ce qu'elle se remémore : la conscience, elle, retient ce passé,

³⁴⁹ E. Mounier, Œuvres I, *La pensée de Charles Péguy*, p. 118.

³⁵⁰ Nous abordons la problématique de la contribution de la foi chrétienne à la constitution de l'homme engagé dans le chapitre suivant.

l'enroule sur lui-même au fur et à mesure que le temps se déroule, et prépare avec lui un avenir qu'elle contribuera à créer »³⁵¹.

Certes, l'esprit/âme, par nature, est séparé du corps/matière, cependant les deux restent liés par la conscience. D'après Bergson, cet esprit tente sans cesse d'arracher le corps à l'inertie de la matière en lui constituant "une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendre plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a"³⁵².

L'homme se penche vers le passé lorsqu'il prend conscience de l'accomplissement du fait. Seule la mémoire peut résoudre ce paradoxe d'être dans le lieu et présente dans un temps autre que celui du lieu³⁵³. Il est alors dans le régime de l'esprit. Bergson avait déjà été confronté à cette problématique. Pour lui, les capacités de l'esprit et des automatismes peuvent exister dans le corps, la matière. Il distingue en l'homme deux sortes de mémoires : 1) mémoire fondée sur l'expérience, le passé, qui est plutôt une "habitude", 2) mémoire qui tire son origine de la conscience et de la volonté qui, elle aussi, est une sorte de maîtrise de soi. Celle-ci, contrôle, en effet, tous les actes émanant de la première mémoire. Il y a, note Bergson :

« Deux mémoires profondément distinctes : l'une fixée, l'organisme, n'est point autre chose que l'ensemble des mécanismes intelligemment montés qui assurent une réplique convenable aux diverses interpellations possibles (...). Habitude plutôt que mémoire, elle joue notre expérience passée, mais n'en évoque pas l'image. L'autre est la mémoire vraie. Coextensive à la conscience, elle retient et aligne à la suite les uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent, laissant à chaque fait sa place, et par conséquent lui marquant sa date, se mouvant bien réellement dans le passé définitif, et non pas comme la première, dans un présent qui recommence sans cesse »³⁵⁴.

Au moment où la corporéité organique agit dans un événement, le présent devient le lieu où le corps incruste cet événement dans une immédiateté mécanique ; il le fait sujet au déterminisme et donne ainsi naissance à l'habitude. Et vice-versa, rester sous le régime de l'esprit qui, lorsqu'il cogite sur un événement et appelle des mémoires, tend à

³⁵¹ H. Bergson, *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, PUF, 1944, p. 30.

³⁵² *Ibid.* p. 31.

³⁵³ E. Mounier, *Œuvres I, La pensée de Charles Péguy*, p. 61.

³⁵⁴ H. Bergson, *Matière et Mémoire*, PUF, Paris, 1946, pp. 167-168.

se fixer, et avec lui tout le corps, dans une confusion où on subordonne, presque inconsciemment, le présent au passé.

L'idéal pour Mounier serait une parfaite synergie entre esprit et corps, une spiritualité incarnée – abordée précédemment vaguement dans le bergsonisme de Péguy- et dans une corporéité qui tiendraient compte du passé et du présent, où la corporéité n'est plus assujettie aux "mouvements automatiques et prévus mais imprévisibles et libres"³⁵⁵. Imprévisibilité et liberté sont deux des concepts clés dans la structure de l'engagement mouniériste. Par son automatisme, l'habitude réduit l'homme à un stade animal puisqu'elle dégage la conscience pour la remplacer par l'inconscience, en maintenant la personne sous un certain automatisme. Or, l'appel, de par sa nature, est une ouverture à l'absolu de l'humain, qui vient libérer la répétition de son aspect redondant, de l'habitude. C'est un appel au sérieux de l'homme, que Mounier nomme "un sérieux existentiel", qui est :

« à la fois engagement et dégageant, soucieux de présence et d'insertion, et crainte de s'immobiliser dans les positions acquises et dans les fidélités enregistrées. Il découvre en lui la source du comique qui échappe au sérieux de l'homme borné, il le capte et se baigne d'ironie pour ne pas se figer dans la finitude d'affirmation. C'est un sérieux médiateur et dialectique à l'extrême opposé du sérieux immédiat et massif du bourgeois (...) il n'est autre chose que la subjectivité sous son double mode, l'éternel en l'homme dans sa double révélation ; le sens du poids du péché et du devoir d'être, la légèreté d'appel transcendant qui sauve la répétition de l'habitude »³⁵⁶.

Ainsi la liberté demeure une activité vitale de l'esprit, conscient incarné entre les moments du passé et du présent. Elle arrache l'homme à la servitude de l'habitude et secoue l'existant dans une dimension future. Le temps, s'il n'est pas exploité d'une façon adéquate, c'est-à-dire, qui tient compte de l'évolution de l'homme, peut devenir un facteur de régression, car l'habitude est fixation de l'homme dans le biologique et le mécanique. Ainsi l'homme devient une proie pour le système qui y trouve ses attaches et devient un obstacle, un arrêt de temps étouffant les aspirations de l'homme.

³⁵⁵ H. Bergson, *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, PUF, 1944, p. 31.

³⁵⁶ E. Mounier « Introduction aux existentialismes », *Esprit*, Avril 1946, p. 539.

I.1.2. Le système

Si l'habitude conduit donc au système, celui-ci est alors une manière plus rigoureuse du refus d'engagement ou, comme le dénomme Mounier, une "démission", un refus de l'homme de s'impliquer dans les événements de l'histoire, dans la vie de l'autre. Que signifie système dans la pensée du fondateur du personnalisme communautaire, mot sur lequel il met tant de réserves ? Quel est le rapport du système à la personne ? Enfin, pourquoi tant de méfiance ?

Mounier conçoit le système comme une "pensée toute faite" qu'il dénonce farouchement. Tout commence par une démission de l'intelligence, due à l'habitude qui assujettit l'esprit à l'inertie de la matière- qui entraîne une démission de l'être et une paralysie de l'action et ceci pousse à :

« refouler la liberté et la responsabilité personnelles des hommes singuliers sous le mythe accablant d'une Histoire extérieure à eux est plus manifesté encore quand cette histoire n'est pas rattachée à une Providence personnelle et aimante »³⁵⁷.

Ce refoulement de la liberté signifie faire croire à l'homme qu'il n'est plus l'acteur de sa vie, mais sujet soumis à ses besoins élémentaires de sécurité. Si l'on se réfère à la définition principale de la personne chez Mounier comme "la seule réalité que nous connaissions et que nous faisons en même temps du dedans : Présente partout, elle n'est donnée nulle part"³⁵⁸. Alors certainement pour lui le mot "acteur" prend le sens de créateur et centre de gravité de son histoire, dans l'Histoire de l'Homme. Si, à l'échelle personnelle, l'habitude s'incarne dans "la pensée toute faite", c'est qu'à une échelle plus grande cette pensée se manifeste dans les systèmes totalitaires. Lorsque ces systèmes destituent l'homme de son rôle d'acteur pour faire de lui un simple spectateur et consommateur, il est alors un objet parmi d'autres objets. En mettant en évidence l'aspect créatif qui caractérise l'univers personnel, Mounier écarte toute possibilité de ranger l'être humain comme un objet, lorsqu'il lie l'histoire de l'homme à sa liberté. Il dénonce le déterminisme historique et le fatalisme. L'histoire est une atmosphère vivante

³⁵⁷ E. Mounier, Œuvres III, *Feu la Chrétienté*, p. 600.

³⁵⁸ E. Mounier, Œuvres III, *Le Personnalisme*, p. 431.

et créative, car elle s'appuie sur l'humanité ; "il y a une histoire parce qu'il y a une humanité"³⁵⁹. Qu'est-ce que le marxisme, le capitalisme, le fascisme, et tant d'autres doctrines, sinon des systèmes rigides et étouffant l'homme, dans leur souci du matérialisme. Croire à l'homme est pour Mounier reconnaître en lui un esprit créatif. Celui-ci, ne serait en aucun cas l'objet de quelque tentative de systématisation³⁶⁰, même si tous les mouvements que Mounier qualifiait d'aliénants pour l'homme, se présentaient comme des doctrines structurantes et systématisant l'homme en individu tyran ou esclave dans son milieu. Le système prétend apporter une certaine objectivité dans les rapports entre les hommes, mais cette conception reste machinale car système et machine, technicité et scientificité, sont les faces de la même pièce. La machine atteint l'intégrité de l'homme lorsqu'elle :

« ne favorise pas seulement l'oubli des hommes en multipliant entre l'homme et l'homme la distance isolante. Produit de l'abstraction de l'esprit et de l'impersonnalité des choses, elle habitue à formes toutes faites et pauvres, de sensibilité, de pensée, d'expérience. Être, pour une machine, c'est s'identifier à une formule mécanique complexe, mais rigoureuse, qui en épuise l'existence : il est tentant de réduire l'existence humaine à un schéma de même nature, et de tout ce qui lui résiste: les facteurs individuels irréductibles, les subtiles mutations spirituelles, les enchaînements non rationnels, les expériences non systématisables comme l'amour, la pitié, l'angoisse, le pardon, l'espoir, l'admiration...La machine est parfaitement objective, tout entière exprimable, sans intériorité, sans secret; c'est pourquoi la vitesse est sa loi »³⁶¹.

L'homme n'est pas une machine qui produirait des actions ou qui accomplirait des tâches éthiques. Ces "expériences non systématisables" confirment, non une subjectivité kierkegaardienne, en quelque sorte solipsiste, mais plutôt l'interpersonnel, comme lieu de partage du secret existentiel, incernable par l'objectivité de la machine ni par la scientificité des sciences positives. Cet univers interpersonnel est une réalité non un

³⁵⁹ *Ibid.* p. 495.

³⁶⁰ Pourtant, Mounier reconnaît l'existence un système par nécessité pour ne pas faire de l'univers personnel un ramassis de parcelles d'individus isolés, et ainsi cet univers risque de s'écarter. (E. Mounier, « Introduction aux existentialismes (suite) », *Esprit*, Juin 1946, p. 936.)

³⁶¹ E. Mounier, Œuvres III, *La petite peur du XX^e siècle*, p. 386-387.

"système d'explication établi dans certaines limites du temps, d'échelle et de méthode"³⁶².

Cet univers personnel est constitué des inspirations et des ambitions des personnes qui se veulent fidèles à leur nature créatrice et transcendante. Si la personne est un être spirituel, c'est parce qu'elle est, avant tout, une *intériorité* indispensable pour entretenir le combat intérieur de l'homme : or cette *intériorité* s'anéantit par la rigoureuse extériorité du système ou par des rigidités des préceptes moraux. D'où vient la détérioration de l'intériorité sinon chaque fois que l'homme devient proie de son indépendance excessive, de ses besoins de confort qui le maintiennent au stade producteur et matérialiste, sujet de ses penchants les plus basiques. Ainsi, un système ne devient pas seulement un refuge, lieu de l'intériorité agonisante, mais aussi, un outil rédacteur par des formes les plus communes et les plus trompeuses :

« Nous dénoncerons plus profondément le fascisme comme un type d'attitude humaine, et la plus dangereuse démission qui nous soit aujourd'hui proposée. Pseudo humanisme, pseudo -spiritualisme qui courbe l'homme sous la tyrannie des "spiritualités" les plus lourdes et des "mystiques" les plus ambiguës : culte de la race, de la nation, de l'État, de la volonté de puissance, de la discipline anonyme, du chef, de réussites sportives et des conquêtes économiques. Nouveau matérialisme, en fin de compte, si le matérialisme c'est réduire et asservir, sur tous les plans, le supérieur à l'inférieur »³⁶³.

Lorsque les communautés des hommes se réduisent à des regroupements catégoriels et abstraits, la communication prend des formes superficielles et contribue uniquement à la gloire des profits. La démission, qui peut prendre une forme collective des peuples et sociétés entières, est formée d'un "on" collectif, décrit par Heidegger, et en quoi Mounier voit une installation d'autosuffisance dans "ce qu'on a", sans rien aspirer de plus. C'est, en fait, dans ce "plus" que réside pour Mounier le point d'ancrage de l'homme dans la réalité dont la démission est une déconnection et une rupture. L'engagement s'enracine dans ce "plus". D'après le fondateur d'*Esprit*, le système se présente en deux niveaux interposés : institutions politiques et idéologies porteuses des déterminismes et

³⁶² E. Mounier, « Tâches actuelles du personnalisme », *Esprit*, Novembre 1948, p. 691.

³⁶³ E. Mounier, « Prise de position », *Esprit*, janvier 1934, pp. 535-536.

conformismes évidents ; et peut également se manifester masqué par le plus normal et banal dans la vie de l'homme, comme "de la volonté de puissance, de la discipline anonyme, du chef, de réussites sportives et des conquêtes économiques". C'est dans ce sens que l'intellectuel et homme politique tchécoslovaque puis président tchèque, Vaclav Havel (1936-2011), endurant l'expérience douloureuse du communiste, déplore l'insuffisante compression du système totalitaire et de son impact sur l'homme occidental. Le système y demeure, explique Havel, malgré la disparition de l'idéologie, dans un "post-totalitarisme" : "Un système, parce qu'il a une capacité à enfermer, à englober chacun : tous, sans exception, sont impliqués et asservis, du marchand de légumes au chef du gouvernement"³⁶⁴. Autrement dit, le système est réapparu dans des formes d'aisance mensongères que les sociétés étalent devant l'homme.

Contre les dangers des systèmes, nous voyons Mounier user de termes belliqueux comme le "combat", la "lutte", etc., pour lutter contre cette attitude passive. Que ce soit le système ou l'habitude, les deux causent chez l'homme la perte du goût de l'aventure et de la recherche, qui entretiennent son rapport au monde. La démission n'est autre chose qu'une trahison ou, selon l'expression de Mounier, "Péché Originel". Elle s'oppose à ce que G. Marcel nommera "fidélité". C'est une défaillance, car c'est une fuite devant les combats. C'est ce qui caractérise le système : atteindre plus de confort et de quiétude, car l'inquiétude, d'après le système, est un signe négatif, un malaise. C'est pour cette raison qu'il s'agit d'entourer l'homme de sécurités. Or la fidélité est faite des actes hautement humains : "penser" et "vouloir" qui se substituent aux fondements de la machination et de l'automatisation. Ils sont propres à l'homme et donnent forme et spécificité à chaque esprit humain : "Mille photographies échafaudées ne font pas un homme qui marche, qui pense et qui veut"³⁶⁵. Aucune doctrine n'est capable de cerner la totalité de la réalité humaine. Qu'est-ce que la volonté, sinon cette maîtrise de soi à l'encontre de ce qui conditionne l'homme ! Elle est également ce pouvoir de dire parfois "non". Elle constitue une force libre dans l'intimité du sujet : "Elle est, sous sa forme la plus simple, résistance aux automatismes"³⁶⁶, et une puissance créative et résistante car, animée par

³⁶⁴ V. Havel, *La force des sans-pouvoirs*, trad. J. Picq, Michalon, coll. *Le bien commun*, Paris, 2000, p. 72.

³⁶⁵ E. Mounier, Œuvres III, *Le Personnalisme*, p. 430.

³⁶⁶ E. Mounier, Œuvres, II, *Traité du caractère*, p. 429.

un souci de dépassement, elle introduit dans la vie de l'homme un principe d'imprévisible, une attitude spontanée et une fraîcheur accueillante à toute nouveauté.

I.2. Imprévisibilité

Les doctrines précédemment énumérées, (capitalisme, marxisme...etc.) négligeaient ce que Mounier nommait le "principe d'imprévisibilité" qui anime l'esprit. Le personnalisme réitère ce principe dans la structure de la personne :

« Son affirmation centrale étant l'existence de personnes libres et créatrices, il (le personnalisme) introduit au cœur de ces structures un principe d'imprévisibilité qui disloque toute volonté de systématisation définitive »³⁶⁷.

Pour le fondateur *d'Esprit*, la personne est une "existence qui advient", et l'imprévisibilité apparaît alors une donnée "existentielle" au sens heideggérien du terme. Elle est constitutive et fait partie même de la définition de la personne comme l'idéal à atteindre, à advenir puisque, comme le note P. Kemp :

« Cet idéal, c'est l'équilibre entre la vie intérieure et sa réalisation extérieure, entre la personne, source d'imprévisibilité et de création, et sa présence à l'environnement collectif et corporel. Bref, il s'agit d'un équilibre entre la prise de conscience et l'adaptation au réel »³⁶⁸.

Cette imprévisibilité ranime la conscience, souvent bafouée et encombrée. Elle l'appelle la personne dans le monde en réhabilitant son rôle comme central et l'arrache à l'habitude et à son automatisme. Ainsi, l'engagement devient le seul lieu où la personne conserve sa permanence. L'imprévisibilité pourrait se qualifier alors une puissance d'adaptation nécessaire et urgente aux événements porteurs, qui eux-mêmes sont à l'origine de cette imprévisibilité et appellent la disponibilité de la personne.

Ainsi la personne, par ce binôme : imprévisibilité - disponibilité, échappe à toute automatisation qui conçoit, par calculs et "pensées toutes faites", ce que l'homme doit être, c'est-à-dire, lui dicter par force une existence dépourvue de décision personnelle. Nous comprenons donc que cette imprévisibilité éloigne la réduction de l'homme en

³⁶⁷ E. Mounier, Œuvres III, *Le Personnalisme*, pp. 429-430.

³⁶⁸ P. Kemp, *Théorie de l'engagement, I. Pathétique de l'engagement*, Seuil, Paris, 1973, p. 33.

objet, en machine préconçue ; un objet parmi d'autres. Or, dans le régime personnaliste l'homme n'existe pas à la manière des objets inertes, une chose parmi d'autres. Asservir la personne à un système signifie d'après Mounier la perte de sa qualité et de son originalité intérieure. Il n'y a pas "d'usines" fabriquant les personnes sur un modèle préétabli et avec lequel on pourrait en produire et reproduire un nombre indéfini ! Pourtant la civilisation dans laquelle Mounier immergeait, allait dans le sens des collectivismes dont les engagements furent dépourvus d'humain, alors que Mounier proposait une autre sphère propre à la personne : l'univers personnel.

Si cette imprévisibilité évite à l'homme de se réduire en objet, en machine préconçue, c'est parce qu'elle tient compte de la nature de l'événement qui survient et qu'on ne peut pas cerner, et de la nature de notre réaction pour entreprendre un acte qui se manifeste dans un engagement. Donc cet inattendu des événements contribue, d'après Mounier, à un élargissement de l'horizon d'engagement dans un mouvement dialectique qui reflète un dynamisme de tension arrachant le personnalisme à l'esprit du système. Ainsi, le personnalisme "anime ses engagements, en même temps qu'il en vit, d'une vie imprévisible. La disponibilité lui est aussi essentielle que la fidélité ; l'épreuve historique, que l'analyse intellectuelle"³⁶⁹.

Dans cet extrait, le fondateur d'*Esprit* lie indissociablement fidélité et imprévisibilité dans le but de l'incarnation du spirituel, non comme engrenage absurde ou enchaînement des événements historiques, mais comme la prise de conscience d'une responsabilité devant soi et devant la valeur historique que porte chaque événement. Car celui-ci révèle en lui une riche potentialité qui impose à l'homme une précarité de condition, qui pousse, en conséquence, l'homme à s'engager pour réinventer un mode d'existence tenant compte de sa nouvelle situation historique. Parce qu'une réalité anhistorique, l'homme est toutefois soumis à l'histoire, et tente de s'incarner et de donner lieu à l'engagement. Ainsi, l'engagement trouve-t-il ses racines dans le spirituel :

« Nous embarqués dans un corps, dans une famille, dans un milieu, dans une classe, dans une patrie, dans une époque que nous n'avons pas choisis... Notre

³⁶⁹ E. Mounier, « La situation du personnalisme (suite et fin) », *Esprit*, mars 1946, p. 434.

vocation ne peux frayer son chemin dans ce corps, cette famille, ce milieu, cette classe, cette patrie, cette époque »³⁷⁰.

Au nom même de l'incarnation, l'engagement se traduit par une action concrète, sans oublier la primauté du spirituel. Pour pouvoir entretenir cette double réalité spirituelle-corporelle, qui est la personne, il faut, d'après Mounier, une pédagogie fidèle inscrite dans la créativité de la personne et l'imprévisibilité des événements.

1.3. Une antinomie : Être et Avoir

Mounier consacre beaucoup de pages à la problématique d'"Être et d'Avoir"³⁷¹. En s'appuyant sur ces deux notions empruntées à l'œuvre de Gabriel Marcel, Mounier apparaît aussi radical que Marcel sur la distinction nette entre les deux verbes :

« Du moment où je transforme l'être vivant en un donné inerte que je pose, que j'expose en face de moi comme chose déspiritualisée (...) je sors donc du royaume lumineux de l'Être et je me place, par un acte responsable de défection spirituelle, dans le royaume aveugle de l'Avoir »³⁷².

Dans son *Être et Avoir* (1936), Marcel parle de deux formes de l'existence humaine : selon la première, l'homme oriente toute son existence vers l'appropriation, "l'avoir" des choses des autres. Dans l'autre forme, l'homme cherche à "être" et s'achemine à l'intérieur de la possession ; où G. Marcel écrit :

« Ce qu'on *a* présente évidemment une certaine extériorité par rapport à soi. Cette extériorité n'est pas pourtant absolue. En principe ce qu'on *a* ce sont des choses (ou ce qui peut être assimilé à des choses, et dans la mesure précise où cette assimilation est possible). Je ne suis *avoir* au sens strict du mot que quelque chose qui possède une existence jusqu'à un certain point indépendante de moi. En d'autres termes ce que j'ai s'ajoute à moi ; bien plus, le fait d'être possédé par moi s'ajoute à d'autres propriétés, qualités, etc., appartenant à la chose que j'ai »³⁷³.

³⁷⁰ E. Mounier, Œuvres III, *Qu'est-ce que le personnalisme ?*, pp. 191.

³⁷¹ E. Mounier, Œuvres I, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, pp. 423-471. Toutefois son œuvre fait allusion à cette dialectique : être-avoir ; mystique-politique, détachement-attachement,...etc.

³⁷² E. Mounier, Œuvres I, *Personnalisme et christianisme*, p. 746.

³⁷³ G. Marcel, *Être et Avoir*, éd., Montaigne, Paris, 1936, p. 225.

Marcel cherche à comprendre l'homme en observant son expérience existentielle en l'analysant à l'intérieur de l'expérience de "mon" corps. Son approche est phénoménologique, mais elle reste à l'écart du rationalisme abstrait de la philosophie de Husserl. De plus, pour Marcel il n'y pas une réelle propriété car, écrit-il : "Je n'ai que ce dont je peux en quelque manière et certaines limites disposer, autrement dit pour autant que je peux être considéré comme puissance, comme un être doué de pouvoirs. Il n'y pas de transmission possible que de ce qu'on a ³⁷⁴".

Marcel rejette donc la tendance de l'acquisition, car, non seulement elle s'avère impossible, mais elle ne reflète pas fidèlement l'existence humaine. En effet, la possession exige une réflexion externe qui disloque l'homme et ne mène réellement pas une réflexion sur l'homme comme être dans le monde, mais être face aux choses. L'être, pour Marcel, reste lié à un secret auquel on est affronté. Ce qu'il essaie de faire, c'est une articulation qui débute par l'Avoir pour aller vers l'Être. Et ce qui garantit cette démarche et l'authentifie, c'est la fidélité qui est l'origine de l'Être même. Ce point sur la fidélité dans l'être ramène G. Marcel au sujet de l'engagement. Pour lui, l'engagement est lié à la fidélité et il la précède : "car en un certain sens, je ne puis être fidèle qu'à mon propre engagement, c'est-à-dire, semble-t-il, à moi-même³⁷⁵".

Mounier, comme Marcel, n'assimile pas l'avoir à la pure matérialité et à l'enfermement et à l'opacité de la matière. Il n'y a pas, en effet, une opposition d'Etre et d'Avoir puisque Mounier est convaincu que l'homme est être et avoir, esprit et corps : l'être-à-réaliser n'advient que dans l'avoir. Pourquoi cette affirmation brutale ? Il ne faut pas, d'après le fondateur d'*Esprit*, assimiler l'Avoir à la pure matérialité. L'Avoir devient un vrai mal lorsqu'il se fonde sur une structure (système) tel que le capitalisme, l'individualisme et le marxisme qui basculent facilement en dictature ou tyrannie.

Mounier ne veut pas céder à un conflit déjà soulevé par d'autres penseurs : des utopistes partisans d'un idéalisme spirituel, produisant des fantasmes, à des matérialistes fidèles au marxisme réductionniste de l'homme en machine de production-

³⁷⁴ *Ibid.* p. 225.

³⁷⁵ G. Marcel, *Être et Avoir*, p. 58.

consommation³⁷⁶. Mounier opère une distinction plus fine et différente. Il se demande s'il ne faut pas chercher une forme de propriété sans que le sens réel de l'Avoir ne soit le motif principal de l'homme, c'est-à-dire, une accumulation des biens. Car l'Avoir purement un souci matériel orienté vers les objets.

Le personnalisme communautaire de Mounier n'est pas une exigence de la pureté, moins encore un spiritualisme dépourvu de la matière ; il ne critique pas le matérialisme des biens, mais il distingue la propriété, objet du vouloir humain, du propriétaire, sujet libre. Le problème d'après Mounier ne réside pas dans les biens, mais "le problème de la propriété, avant d'être un problème de biens à répartir, est le problème d'une situation humaine : moins un problème des propriétés qu'un problème du propriétaire"³⁷⁷. S'appuyant sur la théorie chrétienne de la propriété, Mounier tente une réflexion sur le sens profond de la propriété pour conclure qu'elle n'est pas le synonyme de la conquête interminable des biens. Il expose cette théorie en deux formes d'acquisitions ; celle de Dieu qui a tout en Lui et n'a point besoin de conquérir le monde car :

« il l'a fait. Il n'a rien à désirer, rien à jalouser, tout est en Lui (...) En Lui l'Avoir a rejoint l'Être, à l'infini, en un point et sous des modes que nous ne pouvons pas assigner. Il est la suprême Pauvreté par plénitude de Richesse, le suprême Détachement par plénitude de Possession »³⁷⁸.

Cette manière de posséder est différente de celle de l'homme, que Mounier propose comme seconde par rapport à celle du rapport de Dieu au monde. L'homme est partagé et divisé par ses besoins d'être et d'avoir ; il ne sait s'il faut être lui-même ou avoir des biens. Parce qu'imparfait sur les deux plans, l'homme met inconsciemment les deux en contradictions :

« Il [l'homme] dit qu'il a les choses, ou les autres hommes. C'est-à-dire qui lui sont, et lui restent toujours étrangères, qu'il réussit à conquérir sur elles un

³⁷⁶ Cette analyse est remarquablement présentée par J.-M. Ferry qui note : « Hegel avait clairement perçu le principe moderne sous l'aspect de ce qu'aujourd'hui nous appelons "atomisme". De fait, c'est bien ainsi qu'un type nouveau d'humanité semblerait se profiler dans la perspective des grandes organisations : les individus ne sont que des abstractions pour autant qu'ils n'apparaissent à chaque fois que sous les aspects partiels de contribuables ou de travailleurs ou de consommateurs ou d'électeurs. (cf., J.-M. Ferry, *De la civilisation, Civilité, Légalité, Publicité*, le Cerf, coll. Passages, Paris, 2001, p. 25)

³⁷⁷ E. Mounier, « De la propriété capitaliste à la propriété humaine », *Esprit*, Avril 1934, p. 5.

³⁷⁸ *Ibid.*

pouvoir plus moins précaire et hostile, qui lui donne le sentiment d'être fort, et de jouir, et d'être considéré. L'*avoir* est donc lui un substitut dégradé de l'*être*, un désir impuissant de la co-existence, - comme il voudrait *être* cette journée, cette femme, cette gloire !- finalement une aspiration à Dieu réfractée dans le multiple. »³⁷⁹.

La propriété personnelle, en opposition à la possession, n'est donc pas de l'ordre de la revendication³⁸⁰, mais du pouvoir de maîtrise sur un monde déjà ordonné. Elle est avant tout une capacité de communiquer avec les autres. S'abandonner à une conquête infinie des objets en vue d'une possession étouffe la personne et la rend prisonnière de ses instincts les plus sombres. En conséquence, la personne s'éloigne de son objectif principal : se dépasser pour aller vers l'autre. En revanche, la propriété personnelle "est le désir de l'Autre, en même temps exigence de ne point s'y perdre totalement"³⁸¹. Mounier voit dans le pouvoir revendicateur, un pouvoir répétitif brouillant la claire vision. Il plonge l'homme dans une habitude passive de s'entourer de sécurités et confort : le possesseur devient le possédé³⁸², il perd ainsi son rôle et sa vocation de personne dans le monde.

Le souci du dépassement est le pilier fondateur dans la théorie d'engagement. C'est un pouvoir de la personne de s'arracher à sa situation de "possédé", chaque fois, cette situation se renouvelle, pour se retrouver comme propriétaire d'elle-même : être elle-même. Mounier conçoit le dépassement -si nous empruntons un vocabulaire heideggérien- comme existentiel, c'est-à-dire, un constitutif structurel de l'être personnel. Nous le définissons comme une aspiration pour s'élever au-dessus de ce qui pourrait aliéner la personne. Il serait erroné d'interpréter cette aspiration à la manière freudienne sur l'inconscient, c'est-à-dire, une réaction à des actes refoulés devant faire surface un moment. Au contraire, c'est une haute expression de la structure personnelle, un vouloir constructif pour échapper au mécanique et aux catégories sociétales comme le communautarisme. Le système serait alors selon Mounier le vouloir d'enfermer ; lorsque je le vois je suis porté à dire : l'homme est ceci, "ce que je vois seulement en face de

³⁷⁹ E. Mounier, « De la propriété capitaliste à la propriété humaine », *Esprit*, Avril 1934, p.7.

³⁸⁰ E. Mounier, Œuvres I, *Révolution personaliste et communautaire*, p. 285.

³⁸¹ *Ibid.* p. 284.

³⁸² *Ibid.* p. 285.

moi". Des phrases comme celle-ci sont dérangeantes pour Mounier. Voici comment il répond : "La personne est ce qu'il lui (homme) reste à l'heure de la mort, après avoir été dépouillé"³⁸³. Elle est dans toute son expansion infiniment plus large et intérieurement plus riche que ce que je vois en face de moi. Sa richesse profonde se dévoile peu à peu dans sa puissance relationnelle, autrement dit communautairement. La propriété devient donc -si on en use correctement- un lieu de partage, si elle est placée sous une perspective personnaliste et communautaire au lieu d'un monde individualiste et social³⁸⁴.

Cette notion de "communauté des personnes" est totalement différente de celle que Marx et les marxistes³⁸⁵ donnent à ce mot. Pour Mounier la communauté est un ensemble de personnes. Cependant, elle n'en est pas la somme. Attentif aux apports des communistes, Mounier opère un diagnostic de la crise économique (à l'instar de Marx). Toutefois, il n'arrête pas sa réflexion au stade marxiste matérialiste alimentaire. Il va au-delà de cette pensée, en annonçant l'urgence d'une revalorisation de l'homme : soutenir et affermir la personne comme capable de transcender. Mounier fut un lecteur de Marx et de Nietzsche, comme le note J.-C. Eslin : "Transcender les difficultés : Mounier a reçu le choc de la pensée de Marx, puis, dans les années quarante, le choc de Nietzsche ; ils sont ses interlocuteurs, il ne devient pas leur disciple"³⁸⁶. Cette transcendance est à l'origine de la force et de l'endurance de la personne dans les épreuves. Elle est la dynamique profonde habitant l'homme et, par ce fait même, elle ne serait jamais sujette au rêve de jouissance des biens matériels et à leur usage. L'absence de la dimension spirituelle dans le matérialisme historique de Marx subordonne inévitablement l'Être à l'Avoir.

Résumons ! Pour parler de la personne ne serait-il pas plus juste de l'évoquer comme un être transcendant les difficultés ? Ou bien un être qui se dépasse chaque fois qu'il est

³⁸³ E. Mounier, Œuvres III, *Le personnalisme*, p. 467.

³⁸⁴ Œuvres I, *Révolution personnaliste et communautaire*, p. 286.

³⁸⁵ Il est important de rappeler que le marxisme à cette période des années 1920-1950, a conquis un terrain très large dans la société. Les notions de "communauté", "collectif", étaient très marquées par la prédominance de l'industrie, la vitesse de la croissance économique qui écrasait le spirituel ou le privé. Pourquoi cela ? Marx identifiait l'intime, le spirituel au privé, ennemi du collectif et de communautaire. Cette confusion aboutissait au rejet du spirituel. Pour sa part, Mounier distinguait entre le spirituel, le personnel, source et fondement de toute communauté et le privé, qu'il nommait 'l'Avoir', qui est condamnable car il développe l'égoïsme et l'individualisme.

³⁸⁶ J.-C. Eslin, « Puissance d'Emmanuel Mounier », dans *Études*, décembre 2000, n° 3936, p. 619.

confronté à des sécurités conditionnant mécaniquement son avenir ? Puisqu'elle "n'est donnée nulle part et pourtant présente partout", la transcendance ne serait-ce pas le moyen le plus adéquat pour en décrire les traits ?

I.4. Matière et transcendance de la personne

Dans la perspective de la formation personnaliste de l'homme, Mounier reproche à Marx, qui a fait l'éloge du matérialisme et du productivisme, d'avoir déformé le rôle de la matière et, en conséquence, de nuire à l'homme. C'est une aliénation de la nature, un réductionnisme à un matérialisme strict. La pensée de Mounier est téléologique lorsqu'elle assigne à la nature un rôle dynamique et interactif avec l'homme. Mounier va même regarder la nature comme collaboratrice de l'homme. Si nous en parlions avec des termes chrétiens, nous dirions que la nature, elle aussi, est "appelée" à se transformer et à se renouveler et, avec elle, l'homme : "La matière étale de merveilles qui submergent mes pouvoirs. Le sujet producteur, de son côté, ne suffit pas à lui-même ; une production sans but (certains déportés en ont fait l'expérience) tourne en supplice"³⁸⁷. Mounier reproche à la civilisation contemporaine son refus et son mépris de la fin (un aboutissement) qui couronne le parcours humain.

Cette finalité à laquelle la matière est ordonnée se croise avec celle de la personne. Tel est le type de la collaboration dont Mounier reflète l'image entre l'homme et la nature. Tout est orienté vers un seul objectif : l'achèvement de l'Homme qui est l'aboutissement même de la nature :

« Nous n'avons pu mettre en place ce que j'appellerai la personne en expansion, le travail en elle de la transcendance et son élan vers l'éternel, sans déterminer en même temps les situations qui l'attachent et l'alourdissement (...) elle est appelée à se réaliser pleinement au-delà du temps, elle est "ce qu'il y a de plus parfait dans la nature", perfection que la vie de la grâce surélève vers l'infini »³⁸⁸.

³⁸⁷ E. Mounier, Œuvres III, *Le Personnalisme*, p. 485.

³⁸⁸ E. Mounier, « L'enjeu des valeurs judéo-chrétiennes. Personnalisme catholique, Fin », *Esprit*, Avril 1940, p. 58.

Reconnaître cette place centrale de la personne au sein de la nature ne se réalisera que dans une dialectique de réconciliation et de reconnaissance mutuelle des rôles de chacun : d'une part la matière libérée de son matérialisme asservissant l'homme, et l'homme libéré de sa méconnaissance de son monde, d'autre part :

« Il faut que la matière reconnaisse son lien et son âme pour que nous en retrouvions le chemin. C'est par l'esprit que toutes choses sont solides : qu'elle renoue d'abord avec lui cette domesticité qui lui rendra sa vie intérieure (...). Elle est le compagnon de tout le drame. Surtout, restaurée dans son rôle, loin de nous entraîner aux facilités, elle est le plus grave conseil de notre vie, celui qui nous révèle la faiblesse et nous rappelle à l'effort »³⁸⁹.

Ainsi au fur et à mesure se dégage le rôle révélateur de la matière avec le mouvement personnaliste, lorsque l'homme s'émancipe de toutes les entraves que provoquent les séductions de la matière. Bref, si nous voulons parler de la dégradation et de la crise personnelle, il est important d'évoquer aussi la matière. La déformation de la matière est inséparable de l'aliénation de la personne. Il faut donc libérer la matière du matérialisme aberrant que les systèmes et les doctrines lui ont assigné tels que le marxisme et le capitalisme. Ceux-là ont remplacé l'homme par la matière en mettant l'homme au service d'un pur productivisme, au nom du progrès et des fictions illusoires. Or le personnalisme cherche alors la place du spirituel, du créatif.

C'est contre cette double aliénation de l'homme et de la matière que Mounier élève sa critique dans la revue *Esprit* en plaidant pour une restauration totale de l'homme et de la société :

« Nous ne reprenions seulement pas la parole de Péguy : La Révolution sera morale ou ne sera pas. Nous précisons : La Révolution morale sera économique ou ne sera pas. La Révolution économique sera morale ou ne sera rien »³⁹⁰.

Il est difficile de parler de l'amélioration des conditions l'homme sans évoquer en même temps une révision totale du sens de la matière. L'idéalisme soutient la première en négligeant la seconde ; le matérialisme, de son côté, fait l'inverse, il opte pour une

³⁸⁹ E. Mounier, Œuvres I, *Révolution personnaliste et communautaire*, p. 157.

³⁹⁰ E. Mounier, Œuvres III, *Qu'est-ce que le personnalisme ?*, p. 183.

revalorisation du productivisme. D'après Mounier, les deux opèrent une grave erreur : tomber dans un dualisme méconnaissant l'homme ; une séparation de l'esprit et du corps. Si la production et la fabrication ne sont pas, pour le fondateur d'*Esprit*, l'objectif ultime de la matière chez l'homme, alors où devrait mener tout le processus de la vie ? Autrement dit : si l'homme est plus que son corps (matière), n'y a-t-il donc pas en lui quelque chose qui le lie à une destinée dans un au-delà ? Nous ajoutons encore, ne serait-ce, pas l'occasion de parler de la personne en ce qu'elle peut réaliser au-delà de toute représentation matérialiste d'elle ?

Cet au-delà se traduit dans la philosophie de Mounier par un absolu qui est lié à un autre Absolu : Dieu. Chrétien fervent, Mounier puise ses principes dans sa foi chrétienne. Il se démarque alors de l'étiquette du matérialisme athée pour finaliser sa conception de l'homme dans un rapport avec l'Absolu :

« Que nous dit, du premier, l'anthropologie chrétienne ? Elle affirme d'abord, par création et par élection libre de Dieu, la transcendance de la personne à l'égard de ses conditions empiriques. (...) Porter Dieu sans pouvoir être Dieu, c'est peut-être là l'acceptation première qui est demandée à l'homme »³⁹¹.

Quel est le point de départ de cette anthropologie chrétienne ? Comment pouvons-nous la situer dans le résultat de notre analyse : la finalité, que ce soit celle de l'homme ou celle de l'univers ?

I.5. L'inquiétude primordiale

Atténuer matériellement le désarroi de l'homme pour son confort et ses sécurités ne suffira pas pour qu'il soit à l'abri de la précarité de sa condition humaine. Cela signifie que l'homme n'est pas un simple objet récepteur et passif. Lorsqu'il décide de prendre ses responsabilités et prend en compte sa quête intérieure en main, il agit et s'engage. Cette inquiétude est positive et constitue le point de départ "a priori" pour l'engagement de la personne dans sa condition précaire. Ce qui permet à Mounier de justifier sa démarche initiale, c'est ce constat : l'homme a besoin de se réaliser dans une pédagogie ou comme Mounier le dit lui-même : de se "préparer les uns avec les autres au métier

³⁹¹ E. Mounier, Œuvres I, *Personnalisme et christianisme*, p. 768.

d'homme"³⁹². C'est donc un appel à la conversion totale où l'homme révisé tous ses rapports au monde et aux autres³⁹³. Cette conversion se fait par une révolution personnelle qui :

« commence à s'installer en chaque personne par une "inquiétude". Cet homme ne vit plus en sécurité dans un monde simpliste. Il cesse de confondre ses pensées paresseuses avec le sens commun. Il doute de soi, de ses réflexes. Son irritation parfois traduit son malaise. La prise de conscience est commencée »³⁹⁴.

En prenant conscience d'"être-en-situation", la personne lie deux dimensions ; temporelle et spirituelle. Mounier reprend ici la thèse de Jaspers qui, de prime abord, reconnaît ce lien étroit où le réel engagement s'élabore entre la destinée spirituelle de l'homme et son implication dans la concrétude des événements. Il est un plus et se réalise dans un être authentique, non seulement dans le "Dasein" heideggérien, cet être-là donné, et empirique, mais bien plus : l'engagement est la tâche que l'homme doit accomplir dans sa liberté. En tant que "Dasein", l'homme se trouve plongé dans des conditions antérieures brutes de type culturel et historique, qu'il n'a pas choisies lui-même. Elles sont posées devant lui, il doit "s'exposer" pour décider, encore pour ce qui lui est essentiel. Ce qui le pousse à "s'exposer", c'est le souci qui l'habite. C'est ce qui pousse la personne à s'interroger sur elle et à interroger les institutions sociales. Ce qui détermine la qualité de son action et de ses engagements c'est la fidélité de la personne à sa condition humaine. Tout engagement doit donc nécessairement comporter cette inquiétude existentielle. Si elle existe, c'est parce qu'elle fait partie de l'être de l'homme et de fait, il y a une réponse à fournir. Ce n'est pas un besoin superficiel ou accidentel qu'il faut combler.

³⁹² E. Mounier, Œuvres III, *Qu'est-ce que le Personnalisme ?*, p. 243.

³⁹³ E. Mounier, Œuvres III, *Personnalisme*, p. 493.

³⁹⁴ E. Mounier, « Quatrième partie, le principe de l'action Personnaliste », *Esprit* Octobre 1936, p. 209.

II. L'événement et ses caractères

II.1. L'immédiateté de l'engagement et l'existence des choses

S'appuyant sur la théorie de l'engagement chez Paul-Louis Landsberg, Mounier cherche à lier l'engagement à une immédiateté de l'élan originel de la personne. L'exister est pour lui synonyme de l'acte d'aimer, comme chez Landsberg qui écrit : "la racine anthropologique de l'engagement est l'amour, l'acte libre et personnel (...) L'amour comporte, aussi dans l'engagement, une pénétration à l'intérieur du réel indispensable à la connaissance"³⁹⁵. Comme cette connaissance forme progressivement l'existant, l'engagement lui permet d'embrasser parfaitement la situation humaine particulière, et l'inscrit dans l'universalité de la nature humaine en lui redonnant un aspect normatif : "Une transfiguration dans la masse de toutes nos valeurs doit précéder leur réintégration universelle dans l'esprit"³⁹⁶. Ceci se réalise lorsque l'engagement oriente l'homme et le positionne dans une autre sphère, plus adéquate et mieux adaptée à la nouveauté environnante. Mounier nomme cette sphère "l'univers personnel", et rappelle que c'est un processus fait de transformations permanentes que la société et le monde technique inculquent à l'homme. Les profondeurs de l'homme demeurent inépuisables par leur richesse :

« Avec la personne humaine tout ce mouvement trouve non pas certes son explication, mais sa signification. L'émergence de l'univers personnel n'arrête pas l'histoire de la nature, elle l'engage dans l'histoire de l'homme sans s'y plier entièrement »³⁹⁷.

Cela signifie que l'engagement, tout en étant soumis aux exigences de la situation particulière de l'homme, n'est pas pour autant déterminé, ni par la durée ni par les restrictions du corporel. Ajoutons que toute action engageante immédiate "traduit toujours une philosophie de l'homme et de l'histoire, mais elle ne l'exprime qu'en composition avec une analyse directe de ses conditions empiriques"³⁹⁸. Une fois engagés, nous sommes immergés dans un autre univers qui, lui aussi, possède ses propres normes.

³⁹⁵ P.-L. Landsberg, « Introduction à une critique du mythe », *Esprit*, Janvier 1938, p. 512.

³⁹⁶ E. Mounier, « Refaire la Renaissance », *Esprit*, Octobre 1932, p. 18.

³⁹⁷ E. Mounier, Œuvres III, *Le personnalisme*, p. 444.

³⁹⁸ E. Mounier, Œuvres III, *Qu'est-ce que le personnalisme*, p. 238.

Les choses existantes, avec lesquelles la personne s'engage, ne sont pas, comme l'affirme Heidegger "pour" le Dasein, même si elles présentent sa préoccupation ou sa porte d'accès au monde : "Il arrive à l'existentialisme de souligner trop exclusivement le *pour* au détriment de l'*être*. C'est à quoi semble malgré tout engager la position de Heidegger"³⁹⁹.

C'est un malaise que le fondateur d'*Esprit* remarque chez les existentialistes comme Heidegger, lorsqu'il s'agit de définir une vraie place de l'objectivité sans l'engloutir en la subjectivité du Dasein. Et Mounier poursuit en précisant que "les choses sont moins pour lui [Heidegger] des choses que des outils, dont l'être n'est pas un être en soi, mais un "être-sous-la-main-de-l'homme", en dépendance ontologique de notre activité"⁴⁰⁰. Cette manière de s'engager dans le monde et de se pencher pour le constituer, néglige le statut ontologique des choses comme êtres, qui pour Mounier ne peuvent être réduites en simple outil de l'instrumentalisation par l'homme. La dépendance ontologique des choses de l'être de l'homme en tant que sa préoccupation va à l'encontre de "l'aletéa" (ἀλήθεια), la vérité qui doit être un "dévoilement" de l'être du Dasein, aussi bien que celui des choses. "Tant qu'il reste absorbé par l'agir et la préoccupation, le sens ultime du monde ne peut que lui échapper, et la dissolution dans les choses le menace"⁴⁰¹. Si les choses n'existent qu'en fonction de leur instrumentalisation, cela empêche de considérer leur dévoilement comme vérité, car une partie d'elle – l'être des choses – est absente et il ne reste que ce que le Dasein constitue son monde uniquement à partir de lui-même et son regard jeté aux "choses-pour-lui" et non aux choses. D'où pour Mounier la nécessité de reconnaître le statut des choses comme différentes de l'être humain pour ne pas être absorbé par elles⁴⁰². L'engagement vient comme une prise de position par l'action où la personne revoit ses rapports aux choses. Dans ce sens l'engagement personnel vient moduler et la personne et les choses, sans qu'une confusion ontologique des deux ne se produise. Une tâche difficile à tenir ; pourtant, elle ne semble pas d'après Mounier impossible. Car l'acte d'exister implique nécessairement un engagement qui ne serait pas réduit à une activité physique ou spirituelle. Pour commencer déjà à aborder cette tâche

³⁹⁹ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 127.

⁴⁰⁰ *Ibid.* p. 127.

⁴⁰¹ *Ibid.* p. 128.

⁴⁰² P.-L. Landsberg, « Introduction à une critique du mythe », *Esprit*, Janvier 1938, p. 512.

difficile d'être dans le monde des choses, mais étant différent, il faut reconnaître dans l'événement une partie inattendue devant laquelle l'homme se sent dans un drame, puisque le sentiment de l'impuissance se manifeste chez l'homme. Reconnaître la différence avec le monde, c'est déjà accepter de s'y engager et endurer un drame devant chaque événement.

II.2. L'événement comme "matrice" des drames

Le courant existentialiste est imprégné d'une vision pessimiste de l'existence humaine. La réalité de la situation humaine est faite de drames successifs. Un regard jeté sur les grands thèmes existentiels dans la vie humaine, nous pousse à affirmer cette dramatique existence de l'humain : la souffrance, la mort et la compréhension partielle de sa situation. C'est à partir de ces éléments que les courants existentialistes fondent leur approche pessimiste et reflètent une idée tragique de l'existence. Toutefois, c'est à l'intérieur dans ce destin tragique et dramatique de l'existence que les engagements naissent. Mounier admet ce drame avec tous les courants existentialistes. Néanmoins, il y entrevoit la seule voie pour la découverte de l'Homme. "L'optimisme tragique"⁴⁰³, est une expression employée par Mounier, qui reflète une certaine confiance en le destin dans une dialectique en perpétuelle tension : "Notre destin immédiat, c'est d'avancer dans l'histoire et de faire de l'histoire, même dans une perspective éternelle où tout ce labeur humain aurait sa fin suprême au-delà de lui-même"⁴⁰⁴. Cet optimisme tragique ne s'arrête pas aux limites de la tragédie humaine, mais il y voit une matrice propice à un enfantement vers l'existence authentique. Cette matrice est un passage obligé vers la nouvelle situation historique.

Chaque situation historique et individuelle procure des données nouvelles et même antérieures à l'existant ; ma situation de vivre dans une époque, un pays, une famille et un corps. Tout cela m'est antérieur. Pourquoi suis-je né ici dans cette famille, dans ce pays et non pas ailleurs ? Mounier précise qu'il y a un "mystérieux destin qui en a décidé antérieurement à toute volonté de ma part"⁴⁰⁵. Cependant, cela n'est pas un fatalisme car

⁴⁰³ E. Mounier, « Équivoques du personnalisme », *Esprit*, Février 1947, p. 279.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ E. Mounier, « Situation du personnalisme », *Esprit*, Janvier 1946, p. 15.

la particularité de "ma" situation m'incite à prendre des mesures d'adaptation à ce que j'ai "devant" moi et à ce que je vais être. De ce fait, Mounier introduit ici le terme de "vocation" qui lui vient sans doute de ses convictions chrétiennes. Il me faut agir à partir du mon terrain originel, car je n'en ai pas d'autre. Et, si je suis ici avec ce corps, c'est parce que je suis "appelé" à réaliser avec cet être-là mon destin. Il est vrai que ces données me viennent du dehors, sans que je m'y attende ; l'impression de me trouver devant le fait accompli me vient à l'esprit. Cependant, la suite dépend de ma décision, d'y prendre part et d'agir avec ce que je suis. C'est dans le concret des événements que je dois opter pour une action, c'est-à-dire, une attitude réfléchissante devant les événements. C'est là où mon engagement commence à prendre forme : une action pensée. Mais comment concevoir une telle action ?

III. Action et attitude de la personne

III.1. Le repli méthodique et le recueillement nécessaire

Dans son ouvrage, *Introduction aux existentialismes*, Mounier consacre un chapitre à l'engagement⁴⁰⁶ et commence par faire allusion à la notion de recueillement. C'est parce qu'il conçoit cette prise de conscience comme un mouvement orienté et balisé par des étapes. La réflexion que nous entamons maintenant portera sur deux interrogations : quelles sont les réactions engendrées à la suite du contact de l'existant avec l'extériorité ? Et quel est le rapport entre recueillement et engagement ?

Le recueillement constitue une étape première dans le processus de la personnalisation. Il comporte un retour vers soi, car "la vie personnelle commence avec la capacité de rompre le contact avec le milieu, de se reprendre, de se ressaisir, en vue de se ramasser sur un centre, de s'unifier"⁴⁰⁷. Cette rupture avec le monde extérieur pourrait être mal vécue si elle n'est pas inscrite dans une visée bien déterminée. C'est pourquoi le repli sur soi qu'elle comporte n'est pas en soi l'objectif, mais est nécessaire pour la suite de la démarche du recueillement. Le mot repli comporte un aspect négatif puisqu'il contient l'idée d'un enfermement. Mounier est conscient de ce danger qui guette l'existant.

⁴⁰⁶ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, pp. 120-128

⁴⁰⁷ E. Mounier, Œuvres III, *Le Personnalisme*, p. 462.

D'après lui, ce repli peut faire basculer l'homme vers l'existence solipsiste et individualiste, coupé de toute attache avec le monde. C'est ce qui constitue la tentation du personnalisme et qui doit se positionner devant l'expérience de l'intériorité :

« qui apparaît d'abord comme un retrait du contact avec les choses (et les gens pris comme choses), un repli vers les zones plus silencieuses, ou plus profondes, ou plus primitives de nous-mêmes. Mais tout de suite, nous rencontrons l'ambivalence. Ce même mouvement peut en effet comporter des significations diverses. Fuite est trop pauvre pour certains cas, recueillement trop riche pour d'autres »⁴⁰⁸.

Il faut bien distinguer entre la tendance au solipsisme et ce que Mounier appelle les "dramas des solitudes" qu'il juge indispensables pour un engagement vrai. Un engagement est personnel et implique l'existant seul, mais aussi une présence de cet existant dans le monde et ses événements. C'est ainsi qu'il ne faut pas isoler le repli du reste des étapes qui constituent le processus de la personnalisation. Mounier valorise l'affirmation kierkegaardienne qui consiste à dire : un seul atteint le but. L'homme kierkegaardien est fondamentalement un être de solitude et son rapport à Dieu est unique. Ainsi est-il appelé à vivre seul cette aventure :

« La solitude n'apparaît pas ici comme un but, mais comme un moyen nécessaire du recueillement : en foule on n'atteint pas la tension nécessaire à l'existence authentique. (...) l'accent n'est pas mis sur l'isolement du moi, mais sur l'intensité du rapport à Dieu »⁴⁰⁹.

Cependant, Mounier ne reste pas sur cette affirmation de la singularité de l'homme kierkegaardien. Nous nous engageons dans le monde sous diverses formes et l'obligation communautaire nous apparaît comme un aspect indispensable. Cautionner un engagement quelque que soit sa nature politique, familial ou social, cela impose une prise en compte de l'ambiguïté de l'événement. Pour quoi cette ambiguïté ?

Mounier affirme sans cesse dans ses œuvres l'impureté des situations, autrement dit : leur indépendance de l'homme. Cette indépendance enferme une opacité et donc une ambiguïté. Chaque situation a ses propres exigences. Par conséquent, il y a des éléments

⁴⁰⁸ E. Mounier, Œuvres II, *Traité du caractère*, p. 569.

⁴⁰⁹ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, pp. 111-112.

imprévisibles qui échappent à tout calcul préalable. Face à cette opacité des situations, il faut un retrait, où le recueillement vient ajuster les choix de l'existant et :

« qui caractérise la vie personnelle, l'effort réflexif, ce n'est pas le repliement introversif. S'il exige un certain retrait du monde, il exige aussi un certain retrait de soi, de cette possessivité qui se mêle toujours plus ou moins à l'introversion »⁴¹⁰.

La méditation opère donc des pas en arrière dans les deux sens : par rapport au monde et au soi. Mais ces pas affinent et ajustent les choix et actions entrepris, en vue d'une juste appropriation du soi et du monde.

III.2. Le volontaire et l'involontaire dans l'action

La maxime : "Ce qui n'agit pas, n'est pas"⁴¹¹ pousse Mounier à réfléchir sur la nature d'une action humaine pour comprendre comment elle s'est avérée indispensable pour l'épanouissement de l'homme, à condition que cette action ne soit pas un "va de soi" machinal, mais une action pensée, c'est-à-dire, accueillant les événements imprévisibles. C'est ainsi que Mounier engage sa critique de la théorie contemporaine de l'action en récusant l'atomisme imposé par les doctrines matérialistes et déterministes.

Dans son livre *Le Personnalisme*, notre auteur dévoile la visée de toute action entreprise par l'homme dans une double dimension vers : l'intérieur et dans l'extérieur, pour que son engagement soit total. Celui-ci devient l'organe par lequel la personne mesure et gère son attachement, ainsi que ses implications dans le monde extérieur. Comme point d'ancrage, l'action assure à l'engagement sa crédibilité et son champ d'exécution. Dans ce sens, l'action est la garante de la responsabilité de la personne dans son environnement lorsqu'elle lui impose des règles à suivre et à respecter. Aussi faut-il en conséquence, préciser que les valeurs personnelles conçues ouvrent le chemin vers une éthique personnaliste fondée sur l'action. Mounier distingue deux sortes de groupes humains : la communauté des personnes et le règne de l'individu. Jean Greisch parle dans le même sens : "Nous pourrions marquer la différence entre la morale close et la morale

⁴¹⁰ E. Mounier, Œuvres II, *Traité du caractère*, p. 429.

⁴¹¹ E. Mounier, Œuvres III, *Le Personnalisme*, p. 498.

ouverte, en opposant au "Je me sens obligé" qui caractérise la première "Je me sens appelé" (sous-entendu : à suivre un exemple aussi admirable) propre à la seconde"⁴¹².

C'est dans cet appel que Mounier concevra l'éthique de l'homme engagé. Enfermée sur certaines idéologies, la société impose à l'individu une somme d'attitudes au sein desquelles la morale fonctionne comme un système de normes impersonnelles, dictées par les besoins de la communauté. Or la morale ouverte repose sur la liberté, l'amour et l'appel du "héros" et à l'aventure. "Que demandons-nous à l'action ? De modifier la réalité extérieure, de nous former, de nous rapprocher des hommes, ou d'enrichir notre univers des valeurs"⁴¹³.

Autour de ces quatre tâches que Mounier assigne à l'action : modifier, former, rapprocher et enrichir, l'action s'engage dans la totalité de l'homme et de son destin. Elle vient comme une pédagogie de la personne. Le processus de la personnalisation consiste à éduquer⁴¹⁴ l'homme. Cependant, une harmonie s'y impose, car la personne se réalise à l'intérieur d'un seul univers, personnel, unifié dont la stabilité dépend de l'équilibre de ces quatre opérations. Comment Mounier articule-t-il cette pédagogie ? Mounier affine son approche en introduisant une distinction entre le faire et l'agir : "Etre pour faire, connaître pour agir : la révolution personnaliste, entre la spiritualité de la personne, la pensée et l'action, renoue le lien intérieur que l'idéalisme avait coupé, que le marxisme se refuse d'établir"⁴¹⁵. Le "faire" veut dire organiser la matière (y compris le corps) et la dominer par l'homme, c'est tout le sens de l'économique qui se dévoile. C'est de l'ordre de la manière d'être. Cet aspect économique est certes indispensable, néanmoins il reste limité, demeurant toujours conditionné par sa fin, dont l'efficacité est liée à la puissance productive de la technique et ne dépasse jamais le stade matérialiste. Mais l'homme n'est pas un simple producteur. Car dans cette optique, l'efficacité de production reste le centre de l'activité humaine, et les problèmes qui sont liés à l'utilité et les rapports entre les hommes seront sans solutions et peuvent faire basculer l'appareil économique en un appareil d'oppression de l'homme. Quant à l'"agir", il est lié étroitement à la

⁴¹² J. Greisch, *Le Buisson ardent et les lumières de la Raison*, L'invention de la Philosophie et de la religion, T. 3, vers un paradigme herméneutique, le Cerf, coll., Philosophie et théologie, Paris, 2004, p. 350.

⁴¹³ E. Mounier, Œuvres III, *Le Personnalisme*, p. 500.

⁴¹⁴ Il est intéressant de voir le sens du ce verbe dont l'origine latine *educare* signifie conduire hors de moi.

⁴¹⁵ E. Mounier, « Quatrième Partie, Principes d'action personnaliste », *Esprit*, Octobre 1936, p. 207.

connaissance, et donc à la volonté d'ajuster sa place dans le monde et cette connaissance implique une double visée ; "d'arriver à personnaliser l'économie et institutionnaliser le personnel"⁴¹⁶. Ce qui signifie réviser le statut du politique qui gère la société en vue de comprendre son rôle.

L'instance du politique se manifeste comme inéluctable dans la société où il faut un pouvoir régulateur entre la dimension éthique et celle de la technique. C'est une articulation qui vise à coordonner les efforts et les exigences de ces dimensions : éthique et technique. Nous estimons que la tâche que Mounier attribue au politique est ample. D'un côté, il faut que le politique preserve la technique de ne pas tomber dans une pure scientificité, où le rôle de l'homme serait réduit à un simple organisateur, posé extrinsèquement à son monde. Et ici, nous ne sommes pas loin du positivisme qui donnait à la science et aux calculs mathématiques une place centrale dans les infrastructures de la société. De l'autre, ce politique doit mettre en garde l'éthique contre l'évasion des rêves et la tentation d'une formation uniquement intérieure, qui serait une "désertion spirituelle" ou une évasion du monde.

Dans l'optique personnaliste, cette formation intérieure ne doit donc pas être comprise à part. Elle se réalise en simultanéité avec le progrès technique, et elle doit primer sur la préoccupation technique, car ses limites ne sont pas restreintes par l'efficacité et le rendement, mais dans l'enracinement dans les valeurs humaines. Nous n'excluons pas la place de l'efficacité dans l'action engagée, car l'engagement doit son appui à l'action sérieuse, lucide, dramatique et attentive, et par conséquent, fidèle à l'homme dans sa situation. C'est pourquoi jamais l'engagement ne doit céder, ni à la partialité et au compromis, ni à la facilité proposée par des réalismes politiques, et ni non plus aux utopies des évasions sentimentales. Ainsi, la fidélité à l'homme s'inscrit dans l'authenticité. C'est là où nous remarquons que la portée éthique est mise au cœur des préoccupations de Mounier. Pour construire un monde personnalisé, il faut songer à la formation de l'homme, qui vise à fonder les valeurs de l'agir humain, par une réponse à l'appel de soi : "La personne, dans la perspective chrétienne, est présence, affirmation,

⁴¹⁶ *Ibid.*

mais elle n'est pas présence à soi, affirmation de soi, elle est réponse"⁴¹⁷. C'est pour cela qu'il est important de mettre l'accent sur toute la créativité du soi.

III.3. La passivité et l'activité de l'agir

Le personnalisme que préconisait Mounier n'est pas une pensée pure : il est action. Car très tôt, le fondateur d'*Esprit* estimait qu'il n'existait pas de "pensée pure". Ce serait pour lui une abstraction inhumaine et sans doute, même métaphysiquement inexistante⁴¹⁸. Aussi souligne-t-il le lien intrinsèque de l'action et de la pensée. L'engagement intellectuel, s'il est maîtrisé, peut être un moyen pour conduire à un "ascétisme de lucidité"⁴¹⁹. Il en résulte que la pensée engagée est une pensée qui, tout en maintenant son lien à un secret, à un absolu atemporel, doit nécessairement trouver ses implications dans le concret, c'est-à-dire dans le temporel et dans les limites des situations historiques. "Ce qui n'agit pas n'est pas. (...) Une théorie de l'action n'est pas donc un appendice au personnalisme, elle y occupe une place centrale"⁴²⁰.

Mounier tente de diagnostiquer les obstacles principaux dans l'engagement. Il se démarque nettement de l'attitude spectatrice et passive qui visent la quiétude comme l'attitude idéale en pratiquant un retrait par rapport au monde, dans une attitude spectatrice. Car c'est un isolement face au monde et une fuite de toute souffrance. Ce sont là les indices d'une vie malheureuse et infortunée :

« Une philosophie pour qui existent des valeurs absolues est tentée d'attendre, pour agir, des causes parfaites et des moyens irréprochables. Autant renoncer à agir. L'absolu n'est pas de ce monde et n'est pas commensurable à ce monde. Nous ne nous engageons jamais que dans des combats discutables sur des causes imparfaites. Refuser pour autant l'engagement, refuser la condition humaine. On parle toujours de s'engager comme s'il dépendait de nous ; mais nous sommes engagés, embarqués, préoccupés. C'est pourquoi l'abstention est illusoire »⁴²¹.

⁴¹⁷ E. Mounier, « Personnalisme catholique », *Esprit*, Février 1940, p. 235.

⁴¹⁸ J.-F. Petit, *Prier 15 jours avec Emmanuel Mounier*, Nouvelle Cité, coll. Prier n 51, Bruyères-le-Châtel, 2000, p. 82.

⁴¹⁹ J.-F. Petit, *Prier 15 jours avec Emmanuel Mounier*, p. 33.

⁴²⁰ E. Mounier, Œuvres III, *Le Personnalisme*, p. 498.

⁴²¹ *Ibid.* p. 504.

Une autre attitude qui peut être tout autant nuisible à l'engagement, c'est le souci de la pureté ou, comme Mounier l'appelle, le "démon de la pureté"⁴²². L'importance que Mounier accorde au danger de la pureté est étonnante. Dans son analyse de l'engagement en la situation historique, il n'hésite pas à évoquer à plusieurs reprises l'indépendance de la situation concrète et son imposition sur l'existant comme donnée antérieure. De ce fait, cette situation est nécessairement impure, car elle ne dépend pas seulement de moi, elle vient d'ailleurs. Mounier avait mis en lumière une opposition le lien de la concrétude historique de l'engagement dans la condition humaine au purisme en notant que :

« ...le personnalisme que nous affirmions, et que nous dégagions peu à peu, était le meilleur exorcisme contre le démon de la pureté. La pureté abstraite va toujours au général, au principe construit, à la situation rêvée, à ces biens sans corps qui ne sont rien ni à personne. La démarche personnelle, au contraire, est affirmation et insertion concrète, responsabilité assumée dans un monde de situations »⁴²³.

Sous prétexte de l'impureté des événements, qui surviennent sans prévision, l'existant peut s'isoler en prenant du recul par rapport au monde. Pourquoi ce recul ? C'est parce que le souci de s'en garder son "soi" intact et pur du monde extérieur et impur, pousse l'homme à s'y échapper. Le souci de conserver ce "soi" devient primordial et indispensable pour la survie. De cette attitude de pharisaïsme naissent narcissisme, irresponsabilité et indifférence, au sort des autres et au monde. Par cette dernière critique de l'irresponsabilité, Mounier se joint à la critique du marxisme contre le monde bourgeois et son instinct égocentrique, puritain et isolateur. Mounier oppose clairement les valeurs communautaires et responsables d'engagement à cette pureté égocentrique.

Regardons de plus près les arguments fournis par Mounier contre le souci de la pureté. La trame de son raisonnement est la suivante : il y a un glissement de l'attitude pure vers l'utopie et vers "l'inefficacité historique". C'est essentiellement le problème majeur des courants idéalistes qui ont un rapport passif au monde et à l'aventure.

« Il n'y a pas seulement utopie des systèmes farfelus et des sociétés irréelles. Il y a utopie dès que la projection historique qui éclaire l'action est le produit

⁴²² E. Mounier, « Situation du personnalisme », *Esprit*, Janvier 1946, p. 11.

⁴²³ E. Mounier, *Œuvres III, Qu'est-ce que le Personnalisme ?*, p.187.

d'une construction purement conceptuelle, au lieu de composer les exigences suprahistoriques avec les situations historiques de fait où elles ont à s'insérer »⁴²⁴.

Le regard utopique porté sur le monde peut se manifester par un rejet de l'homme de son monde sous prétexte de l'imperfection de ses événements. Ce sont des rêveries qui pèsent sur le concret de la situation humaine. Cette attitude passive conduit inévitablement à voir le monde comme interchangeable, où aucune action engageante ne serait envisageable. Cependant Mounier ne rejette pas totalement cette notion de la pureté, mais l'interprète autrement :

« Mais le vrai souci de pureté n'est pas seulement le souci d'une certaine netteté des essences ou d'une perfection idéale de l'histoire, mais, le souci d'une certaine délicatesse d'attitude devant le monde et dans l'action. Encore une fois, ce souci est composante essentielle de l'action »⁴²⁵.

Donc la pureté est une "délicatesse d'attitude", si elle est inscrite dans un souci d'efficacité et d'application, et elle deviendrait alors cette "composante essentielle de l'action". Une attitude pour aborder les événements avec le souci de vouloir mettre de l'ordre dans le "désordre établi", car il ne s'agit pas pour Mounier de rejeter les événements parce que impurs, mais d'en tirer les fondements d'action juste. La pureté prend ici un sens totalement différent de la pureté de l'idéalisme et du pharisaïsme : c'est une exigence de la clarté du réel et une vision transfigurée par l'événement⁴²⁶.

III.4. La passion et l'aventure

Si notre existence ne dépend pas seulement de nous mais, en bonne partie, du monde extérieur, cela signifie que ce qui constitue le monde constitue, en même temps, notre existence. Notre contact avec l'extérieur nous vient sous forme de banalités : naître dans une famille, grandir dans un milieu, avoir une carrière...etc. Et, pourtant, c'est la seule manière dont je dispose et par laquelle je pose mes actes qui détermine ma manière d'y être. Cette Confrontation avec des choix, fait surgir une attitude quasi banale chez tout

⁴²⁴ E. Mounier, « Situation du personnalisme », *Esprit*, Janvier 1946, p. 12.

⁴²⁵ *Ibid.* p. 12.

⁴²⁶ E. Mounier, « Refaire la Renaissance », *Esprit*, Octobre 1932, p. 46.

être face aux réalités extérieures : accueillir l'événement n'a rien d'extraordinaire. Mais ce qui est de l'ordre de l'extraordinaire, c'est de savoir l'accueillir dans une attitude réfléchie et engageante, car l'événement nous entraîne dans les aventures de "la vie exceptionnelle"⁴²⁷. Cependant, ce savoir accueillir constitue un véritable test et même un critère de notre enracinement dans la quotidienneté de la vie humaine. Car l'exceptionnel, d'après le fondateur d'*Esprit*, n'est pas l'extraordinaire "ce peut être un père de famille que personne ne remarque"⁴²⁸. Il s'agit d'assumer une vocation, c'est-à-dire un avenir.

Mais pour assumer sa vocation, il faut que l'homme reconnaisse tout d'abord le réel pour l'accepter. Cette acceptation du réel prend sur son compte toute l'ambiguïté de l'homme et du monde, et surtout l'existence comme fondamentalement un secret qui redonne à l'homme :

« la passion du réel, une passion déchirante : nous ne pouvons-nous fixer ni dans l'adaptation objective qui nous mécanise, bien qu'elle soit utile à son plan, et nécessaire à notre assiette spirituelle ; ni dans le refus de réaliser, bien qu'il prenne quelquefois une valeur de salut métaphysique »⁴²⁹.

Cette bipolarité de l'existence du moi et du monde, dans laquelle s'inscrit la passion, maintient le sujet dans une mouvance vers le réel. Ainsi "le pathétique du réel, écrit Mounier, est le pathétique d'une tension irrésoluble"⁴³⁰. La passion tend à unir l'existant intérieurement à la vérité qui est sujet de la connaissance, et la passion maintient, une fois de plus, l'homme dans l'attitude du connaissant que l'homme peut sentir même plus importante que la vérité⁴³¹. C'est une attitude chez l'homme passionné par ce qu'il est et par ce qu'est le monde comme lieu d'émerveillement, bien qu'une ambiguïté règne sur le rapport entre l'homme et le monde.

En revanche, l'homme bourgeois est à l'autre extrême de l'attitude d'homme passionné, parce qu'il baigne dans un gigantesque système machinal, et se caractérise,

⁴²⁷ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes », *Esprit*, Mai 1946, p. 759.

⁴²⁸ *Ibid.* p. 937.

⁴²⁹ E. Mounier, Œuvres II, *Traité du caractère*, pp. 351-352.

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ E. Mounier, « Introduction aux existentialismes », *Esprit*, Avril 1946, p. 531.

d'après Mounier, par une perte du goût de l'aventure et le refus d'explorer le monde d'en considérer les possibilités présentes :

« Aux passions de l'aventure se substituent, alors progressivement les molles jouissances du confort, à la conquête le bien mécanique, impersonnel, distributeur automatique d'un plaisir sans excès ni danger, régulier, perpétuel : celui que distribue la machine et la rente »⁴³².

Si l'homme a perdu sa passion pour ce qu'il est, il ne vit plus que dans un monde dépourvu d'humanité.

« Une fois qu'elle s'est engagée, précise Mounier, dans les voies de cette facilité inhumaine, une civilisation ne crée plus pour susciter de nouvelles créations, ses créations mêmes fabriquent chaque fois plus d'inertie tranquille. (...) *C'est ainsi que la substitution du bénéfice de spéculation au profit industriel des valeurs de confort aux valeurs de création, a peu à peu découronné l'idéal individualiste*, et ouvert le chemin, dans les classes dirigeantes d'abord, puis par descentes successives jusque dans les classes populaires, à cet esprit que nous appelons bourgeois à cause de ses origines, et qui nous apparaît comme le plus exact antipode de toute spiritualité »⁴³³.

Nous remarquons ici le lien direct que Mounier établit entre la passion pour l'aventure et la spiritualité qui l'appuie. Pour être plus précis, notre auteur attribue à la passion une spiritualité pour affirmer qu'il n'y a pas de passion et une volonté d'agir sans une spiritualité. Passion, volonté et spiritualité, c'est ce qui distingue l'homme d'une machine, c'est même ce qui forme sa vie et la différencie d'une vie biologique et animale. Celle-ci restera conditionnée simplement par l'instinct de survie. Réduire la passion à la simple prérogative financière, ou au confort psychologique, signifie sa décadence. Si cette passion n'a pas sa fin dans le confort économique ou psychologique, quel est alors, son but ?

Pour répondre à cette question, Mounier plaçait sa réflexion sur une portée ontologique :

⁴³² E. Mounier, Œuvres I, *Manifeste au service du personnalisme*, pp. 492.

⁴³³ *Ibid.* p. 492-493.

« L'homme qui a perdu le sens de l'Être, qui ne se meut que parmi des choses, et des choses utilisables, destituées de leurs mystères. L'homme qui a perdu le sens de l'amour ; chrétien sans inquiétude, incroyant sans passion, il fait basculer l'univers des vertus, de sa folle course vers l'infini, autour d'un petit système de tranquillité psychologique et sociale : bonheur, santé, bon sens, équilibre, douceur de vivre, confort »⁴³⁴.

C'est toute l'antinomie de l'Être et de l'Avoir, précédemment abordée. L'homme, à chaque aventure et par le choix qu'il fait, nourrit sa passion par la découverte de son être, et de son univers infini qui constitue sa personne. Le devenir de l'homme signifie être appelé à se choisir constamment. Nous sommes toujours au croisement des possibilités où nous nous frayons un chemin par notre liberté.

La forme que l'homme donne à un choix esquisse les grands traits de son engagement et constitue une donnée fondamentale de la structure de la personne. De lui seul dépend donc sa transparence ou non transparence à cet appel qui vient de lui. D'où l'authenticité ou l'inauthenticité de son engagement. Du moment, où nous acceptons de nous "exposer"⁴³⁵ dans la société, nous ne nous exposons que "devant des autres". C'est là où la "rencontre" avec autrui devient inéluctable et la passion de communiquer y devient une condition première. Quelle est alors la place d'autrui dans la théorie mouniériste de l'engagement ?

IV. Engagement et autrui

Dans l'*Introduction aux existentialismes*, Mounier traite de la place d'autrui après le thème consacré à l'engagement. Il y a une logique dans cette thématique : la rencontre avec autrui est l'expérience originelle et l'exigence fondatrice de la vie exposée. C'est alors que la personne se fait visible dans l'engagement par le contact avec autrui :

« L'adulte comme l'enfant se conquiert dans son rapport à autrui et aux choses, dans le travail et dans la camaraderie, dans l'amitié, dans l'amour, dans l'action, dans la rencontre, et non pas dans le quant-à-soi »⁴³⁶.

⁴³⁴ *Ibid.* p. 493.

⁴³⁵ Thème fondamental du livre *Introduction aux existentialismes*.

⁴³⁶ E. Mounier, Œuvres III, *Qu'est-ce que le Personnalisme ?*, p. 209.

Cette conquête de soi s'inscrit dans un engagement dans les événements du monde. Cela n'a pas de sens si l'autre, qui représente l'événement par excellence, n'y figure pas. Alors, si autrui doit signifier "le tout étranger," nous sommes amenés à réfléchir sur sa place dans l'engagement de la personne.

IV.1. Autrui et philosophie classique

Mounier déplore l'attitude de la tradition philosophique classique concernant la place de l'autre puisqu'elle :

« le laissait dans un étrange délaissement. Dénombez ses problèmes de première ligne : la connaissance, le monde extérieur, le moi, l'âme et le corps, la matière, l'esprit, Dieu, la vie future, - le rapport avec autrui n'y figure jamais au même rang que les autres. L'existentialisme l'a promu d'un seul coup à sa place centrale »⁴³⁷.

Ainsi, Mounier approuve l'apport novateur de l'existentialisme moderne lorsque celui-ci, par opposition à la philosophie traditionnelle, reconfigure l'architecture de l'univers en y introduisant l'altérité comme composante fondamentale. Cette notion d'altérité fut absente dans la conception traditionnelle de la philosophie ou parfois, assimilée à l'ensemble de l'extériorité de l'être, le monde, la matière, etc. Cependant, cet apport sur l'extériorité n'a pas été, d'après Mounier, suffisant pour redonner à autrui sa place dans le "je". Car jadis on avait tendance à mêler extériorité et altérité. En vue d'élucider et d'attribuer à l'altérité sa place, les tentatives de l'existentialisme athée n'ont pas vraiment apporté beaucoup de clarté sur son statut ontologique face au "je" conscient. L'existentialisme a bel et bien évoqué la notion d'"l'autre". Cependant, cet autrui est demeuré la source de la discorde dans l'ensemble des courants existentialistes. Mounier note la différence fondamentale entre les deux branches de l'existentialisme, chrétienne et athée :

« Si l'existentialisme chrétien peut découvrir entre les existants des abîmes de solitude et d'incompréhension, du moins reste-t-il, dans son univers chrétien, la promesse d'une réconciliation, et, dès aujourd'hui, quelque survivance de la communauté originelle des hommes. La branche athée, même quand elle a

⁴³⁷ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 129.

tenté de retrouver un lien entre les existences, l'a pensé sous la forme du conflit ou de l'asservissement. Elle se distingue ainsi radicalement de l'athéisme classique au XVIII^e et au XIX^e siècle et de son optimisme social »⁴³⁸.

Essayons de jeter un regard sur les réserves de Mounier à l'encontre de l'existentialisme.

IV.2. Autrui et existentialisme moderne

La branche athée de l'existentialisme, selon Mounier, a mené une réflexion négative, voire déformée sur la place de l'autrui. Lorsque le "Je" sartrien parle d'autrui, il apparaît dans un conflit avec le "Tu". D'après Sartre, ce "Tu" est un asservissement pour moi. Quelle est la différence, s'interroge Mounier, entre cette vision négative de l'autre et celle qui a résulté de l'optimisme social de l'athéisme classique des XVIII^e et XIX^e siècles ? Autrui dans ces courants n'était qu'un objet :

« sur l'organisation sociale, et non pas sur la nature du rapport qui joint une existence à une autre existence. Ils se plaçaient sur le plan de la communication objective, celle qui s'opère à travers le langage constitué, les institutions, l'aménagement technique »⁴³⁹.

Quoique différents dans la forme, ces courants partageaient en effet la même appréhension de l'autre. Sartre fut le représentant de cette approche négative. Qui est autrui pour Sartre, sinon celui qui me hante ? "Le regard d'autrui me vole. Il vide le patrimoine que mon propre regard s'était taillé. Il m'incline et me possède"⁴⁴⁰. Il me faut réagir vite face à son intrusion et face à son agression. C'est un combat que je dois mener contre lui ; un combat de survie entre lui et moi. De son côté, chacun essaie de réduire l'autre en objet. Cette hantise de l'homme sartrien constitue un malaise pour s'engager dans une communication avec autrui. D'autant plus que Sartre, d'après Mounier, fait une confusion entre son rejet d'un Absolu, Dieu, qu'il rejette, non pas dans une évolution vers un athéisme comme conséquence, mais selon la position de quelqu'un qui est fondamentalement areligieux. Ses écrits philosophiques et littéraires sont truffés

⁴³⁸ *Ibid.* p. 130.

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ *Ibid.* p. 135.

d'affirmations contre cet "Autre" qui est Dieu. L'homme sartrien n'est autre que la liberté subjective, puisque Sartre rejette la notion de "nature humaine"⁴⁴¹. Ce qui explique en effet cette méfiance d'un engagement réel, et le manque de confiance en les autres et l'absence de l'idée de conversion personnelle qui peut changer les personnages de *Huis clos*⁴⁴² contre lesquels on se défend pour se protéger de leur "méchanceté".

Lorsque Sartre reconnaît qu'"un homme n'existe pas à la manière de l'arbre ou du caillou (...). Il est engagé, il faut parier, l'abstention est un choix"⁴⁴³. Ceci nous laisse déconcertés devant cette contradiction de sa pensée. S'il y a une "manière" d'exister comme homme, pouvoir choisir librement, pourquoi cette volonté de Sartre de nier autrui comme liberté ? Ici se manifeste l'absence d'une base fondamentale dans l'engagement sartrien et à laquelle Mounier fera allusion : la confiance même dans la fragilité de l'autre -vue par Sartre comme un "mal"- et la reconnaissance en autrui d'un existant libre. La présence de cet autre doit être à tout prix réduite en objet, car je n'ai d'autres moyens pour avoir des rapports aussi parfaits que les prétend Sartre, et forcément ces rapport sont "empoisonnés" de temps à autre.

IV.3. Autrui et engagement personnaliste

Mounier met l'accent sur la notion de "communication" ou de "communion", mal posée ou mal articulée par la ligne athée de l'existentialisme de Heidegger et de Sartre :

« Celui qui a conscience de la vanité de l'être et de la vie, dit Heidegger, n'a pas le désir de s'immiscer dans le destin de l'autre, il respecte ce qu'il est. Sentiment

⁴⁴¹ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, coll. Folio/essais, Gallimard, 1996, p. 49.

⁴⁴² Sartre s'exprime sur sa phrase « *L'enfer, c'est les autres* » (J.-P. Sartre, *Huis clos*, Gallimard, 2000, p. 92), et tente une réhabilitation de l'humanisme d'autrui dans *La Nausée*, et cette phrase « a été toujours mal comprise. On a cru que je voulais dire par là que nos rapports avec les autres étaient toujours empoisonnés, que c'était toujours des rapports infernaux. Or, c'est tout autre chose que je veux dire. Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer. Pourquoi ? Parce que les autres sont, au fond, ce qu'il y a de plus important en nous-mêmes, pour notre propre connaissance de nous-mêmes. Quand nous pensons sur nous, quand nous essayons de nous connaître, au fond nous usons des connaissances que les autres ont déjà sur nous, nous nous jugeons avec les moyens que les autres ont, nous ont donné, de nous juger. Quoi que je dise sur moi, toujours le jugement d'autrui entre dedans. Quoi que je sente de moi, le jugement d'autrui entre dedans. Ce qui veut dire que, si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendance d'autrui et alors, en effet, je suis en enfer. » (Extrait audio et texte de J.-P. Sartre, *Huis clos*, Groupe Frémeaux Colombini SAS © 2010, CD interview avec Sartre La Librairie Sonore en accord avec M. N. Emen © 1964 et Gallimard © 2004.

⁴⁴³ J.-P. Sartre, *Situations II*, Gallimard, Paris, 1948, pp. 27- 28.

maigre, dont on voit mal sortir une communion. Dans la dérélition ontologique, la communication directe est décidément impossible : un affrontement réel, un échange effectif feraient déjà cesser la solitude fondamentale. Que reste-t-il ? Sartre croit voir dans la pensée de son maître un lien semblable à celui de l'équipe avec sa lourde existence en commun dans une tâche à accomplir, où chacun, dans le silence d'une solitude juxtaposée à d'autres solitudes, est traversé cependant par le frémissement de la collaboration. De l'équipe, son image glisse bientôt à celle de la galère. Il remarque justement que cet être-avec se nie par sa généralité même ; par elle, il barre toute relation concrète de mon être personnel avec tel autre être concret, toute rencontre »⁴⁴⁴.

Si tout lien avec la réalité, y compris avec celle de l'autre, est conçu dans une conflictualité, c'est alors absurde de concevoir la réalité en tant que telle. Pour Sartre, il y a une liberté subjective et non l'être :

« Honte, crainte et fierté sont donc mes réactions originelles, elles ne sont que les diverses manières dont je reconnais Autrui comme sujet hors d'atteinte et elles enveloppent en elles une compréhension de mon ipséité qui peut et doit me servir de motivation pour constituer Autrui en objet »⁴⁴⁵.

Nous pouvons, en effet, distinguer deux types d'entités : celle dont se réclama Sartre, la clarté d'un être qui s'isole sous prétexte d'une certaine "impureté de l'autre", et parce qu'il n'y a rien qui le lie aux autres, si ce n'est le choix qu'il réalise chaque fois ; et l'entité dont Mounier esquisse les traits la : "personne". Elle désigne l'être foncièrement communicable. Or chez Sartre, si autrui est mon ennemi, et s'il est plus fort que moi socialement ou moralement, il cherche toujours à me voler ma liberté et à m'exploiter, même s'il y a quelques rapports qui semblent nous mettre sur le même pied d'égalité. Je reste pour lui un univers inerte, dépourvu de vie. Cet antagonisme dans la pensée de Sartre de l'être "libre" et de l'être "communicable", s'impose dans ses pièces de théâtre comme des relations toujours tragiques entre le "Je" et "autrui". Dans *Huis clos* cette opposition est très claire où l'Enfer est présenté sous forme d'une salle de style bourgeois. Trois personnes condamnées, après leur mort, à demeurer éternellement dans la salle. Chacun est sous le joug des regards des deux autres. C'est ici qu'on trouve cette

⁴⁴⁴ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 141.

⁴⁴⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, coll. Tel, 1943, p. 338.

fameuse phrase de Sartre : "L'enfer, c'est les autres" et qui résume toute la non-communicabilité dans la pensée de Sartre. L'autre n'est plus humain puisqu'il doit être toujours réduit à un objet sous mon regard. Cette liberté subjective exclut un terrain commun de l'objectivité qui doit être la condition première d'un engagement. L'engagement naît d'une reconnaissance d'une extériorité, d'une objectivité et d'une disponibilité à moi-même et à autrui, perçue comme une liberté :

« Tout est différent si je me place à l'égard de moi-même et d'autrui dans une attitude de disponibilité. Je ne songe plus à moi comme être-à-protéger. Je "suis ouvert" au monde et à autrui, je "me prête" à leur influence, sans calcul ni méfiance systématiques »⁴⁴⁶.

Cette extériorité formée par l'homme sartrien est totalement différente de celle de la personne mouniériste. Elle se forme par un monde imaginaire de ressentiments et de méfiance. Elle est constituée d'une "vision extrême de la paranoïa pour reconnaître le schéma du monde impliqué dans la conception sartrienne du pour-autrui". C'est une extériorité basée sur "le monde de la possessivité"⁴⁴⁷.

Sartre, en effet, construit la liberté du sujet par l'exclusion comme condition inévitable de l'autrui sous forme d'une extériorité possessive – même si Sartre reconnaît que "en voulant la liberté, nous découvrons qu'elle dépend entièrement de la liberté des autres, que la liberté des autres dépend de la nôtre"⁴⁴⁸. Encore, faut-il comprendre cette "dépendance" ; elle est pour Sartre de l'ordre de l'action engagée, "dès qu'il y a engagement, je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté la liberté des autres"⁴⁴⁹. Sartre et Mounier s'accordent sur cette dernière donnée : l'engagement éveille les libertés (la mienne et celle des autres), mais la pointe de discorde porte sur la nature de la liberté qui est, pour Mounier, une condition et un état de la nature humaine, ce que Sartre nie lorsqu'il identifie la liberté à l'existence même. Quelle est la nature de cette liberté d'autrui ? Sartre entend par "autrui" l'autre humain et l'autre Absolu qui est Dieu. Face à Dieu, cet Être parfait, j'existe, et pour exister je dois arracher mon autonomie à sa

⁴⁴⁶ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 137.

⁴⁴⁷ *Ibid.* p. 136.

⁴⁴⁸ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, coll. Folio/essais, n° 284, 1996, p. 69-70.

⁴⁴⁹ *Ibid.* p. 70.

perfection et cela me rend malheureux souffrant de l'imperfection. Si ce Dieu existe, cela signifie que l'homme n'existe pas : l'un est contre l'autre. Et *vice versa*, la personne, en tant que réalité spirituelle, pour advenir dans l'humain, elle doit rejeter cet Être.

Or Mounier se démarque totalement de cette vision réductrice d'autrui. Il substitue le vocabulaire sartrien de "contre" par un autre "pour et avec". Dans l'engagement, il y a une implication directe de l'autre, de son destin, et non, comme le dit Sartre, "dès qu'il y a un engagement" que l'autre existe. Pour Mounier, l'autre est une réalité qui ne dépend pas de moi, c'est ce que le personnalisme communautaire tente d'affirmer ; une extériorité qui reconnaît l'existence des autres (humains et choses) indépendamment de notre liberté. Je ne suis pas seul, car je suis lié à l'autre dans le "nous" ; une communauté d'hommes. Ainsi, concevoir la réalité d'un engagement ne se réalise qu'à l'intérieur d'une conscience communautaire. Interprétant la notion de l'autre chez Mounier, le penseur Mezri Haddad va jusqu'à parler d'une "dimension collégiale" dans la communauté :

« Le personnalisme va insister sur la dimension collégiale de la personne qui, ayant pour vocation de mener une existence communautaire, pratiquera la communication avec autrui grâce à la réciprocité des consciences unies par les liens indéfectibles de l'amour »⁴⁵⁰.

Cette collégialité consiste en une double reconnaissance : je suis dans une communauté et la communauté est construite sur les liens interpersonnels. Cela suppose donc une relation, et plus exactement, une communion. Rappelons ici que c'est toute la signification de l'étiquette "personnalisme communautaire" sous laquelle on qualifie la pensée de Mounier. Le rapport négatif conçu par Sartre exclut l'engagement vrai. Car, si j'aborde autrui sous ce regard, formé de méfiance paranoïaque et d'incrédulité, comme le fait Sartre, l'engagement que j'entreprendrais n'aurait jamais ses racines et implications dans le monde, puisque autrui n'en fait pas partie. Par contre, Mounier, va impliquer cet autrui dans la formation et l'advenue de la personne dans l'homme, dans ce "je", en lui assignant un rôle nouveau : dans ce face-à-face, je découvre "sous le regard d'autrui cette

⁴⁵⁰ M. Haddad, chapitre « Réflexion sur l'Islam et le Christianisme dans leur rapport au personnalisme », dans Collectif, *La personne à venir, Héritage et présence d'Emmanuel Mounier*, Au Signe de la Licorne, coll. science du Politique, Tusson, 2002. p. 74.

légèreté créatrice du pour-soi qui peut, sur l'onde reçue, trouver le soutien d'un nouvel élan. Telle est encore la *fidélité créatrice*"⁴⁵¹. Et, Mounier s'explique sur la nature de cette fidélité en ajoutant :

« Elle est créatrice car les données de mon engagement se modifient perpétuellement en cours de route, elle réinvente perpétuellement la continuité de son destin. Dans de telles expériences, la présence de l'autre, au lieu de me figer, apparaît au contraire comme une source bienfaisante et sans doute nécessaire de renouvellement et de création »⁴⁵².

Création et renouvellement sont deux éléments vitaux pour une vie engagée et totalement vouée à la découverte. Notre auteur réhabilite autrui dans l'existence de ce "je". Dans la rencontre avec Autrui, il me fournit cette expérience originelle. Notre auteur reproche à Sartre sa vision myope qui n'aborde le regard que sous l'aspect fixateur.

« Or, le plus profond regard est, au contraire, un regard *bouleversant*. A condition que j'accueille la présence d'autrui comme quelque chose dont je ne dispose pas, le regard qu'il pose sur moi ne m'immobilise pas, mais tout à l'inverse me dérange, m'inquiète, me remet en question. Il me dépouille, en effet, mais alors de moi-même comme ennemi de moi-même, de mon opacité egocentrique, de cet encombrement et de cet écran que je suis pour moi dans la solitude (...) Il semble que de même le plus sûr chemin de moi-même à moi-même dans la connaissance et la maîtrise de moi-même passe par le détour du regard d'autrui. Autrui est ainsi le coopérateur de ma vie spirituelle la plus intime... »⁴⁵³.

Accueillir autrui exige de m'exposer à ces regards correcteurs et constructifs. Ainsi, il y a une expérience de communication. C'est dans cette optique que J.-F. Petit aborde l'aspect éthique du personnalisme : "L'orientation de l'éthique personnaliste vers la réalisation d'engagement doit donc être pensée sous l'angle de la communication d'un être avant de se situer dans la recherche d'un être-ensemble"⁴⁵⁴. Dans le face-à-face du

⁴⁵¹ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 138.

⁴⁵² *Ibid.* 138.

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ J.-F. Petit, *Penser avec Mounier, Une éthique pour la vie*, coll., Savoir penseur, Chronique Sociale, Lyon, 2000, p. 163.

"je" et du "tu", une herméneutique du visage se dégage où l'on valorise la portée de la rencontre par des visages. Remontant aux origines grecques ou latines de cette expression de "personne" Mounier, rappelle son sens comme fondamentalement un "face-à-face", opéré dans les rencontres des humains. En me focalisant sur le concret de la rencontre, c'est-à-dire, sur les regards, les gestes et les comportements propres à chaque situation, je permets à l'autre de se révéler dans la banalité de ses gestes.

C'est ainsi que Mounier ne succombe pas dans le cercle vicieux de l'altérité sartrienne, où il n'y a rien à espérer de l'autre, sinon de voir en lui un rival potentiel, qu'il faut éliminer ou dominer. Pour ce faire, Mounier va tenter de reconnaître en autrui une autonomie et une liberté. Il le fait pour exorciser le vieux démon de la philosophie, à savoir, le binôme sujet-objet. Nous avons signalé un peu plus haut, que Mounier refuse de réduire autrui, ce "tu", à un objet de "mes" propres projections : je ne suis pas un sujet face à un objet, mais je suis plutôt une liberté face à une autre liberté, cherchant, à travers leurs différences, une complémentarité, non une rivalité. Il y a quelque chose qui anime l'intérieur de cette complémentarité. C'est la fidélité, car elle implique la durée, dans le souci chez l'homme de l'exactitude à remplir ses engagements, à tenir ses promesses. La première et la vraie forme de la fidélité est la fidélité à soi, à ses tâches, à ses devoirs. La fidélité à autrui est la constance dans l'attachement. C'est ici encore que Mounier, rejoint Gabriel Marcel sur la nature de la fidélité dans l'engagement : c'est une double exigence ; fidélité à soi et fidélité à autrui, tenue par serment à ne pas le rejeter. Citons G. Marcel qui décrit admirablement cette double exigence :

« La fidélité ne peut pas être séparée du serment, c'est-à-dire qu'elle implique la conscience du sacré. Je m'engage envers toi à ne pas t'abandonner, et cet engagement est d'autant plus sacré à mes yeux que je le souscris plus librement, et que tu aurais d'ailleurs moins de recours contre moi à ta dispositions si je venais à l'enfreindre. Je sais d'ailleurs que, par le fait même que je me serai lié ainsi absolument, le moyen me sera sans doute donné effectivement de garder ma foi »⁴⁵⁵.

⁴⁵⁵ G. Marcel, *Homo viator*, éd. Montaigne, 1944, p. 183.

Commentant le livre *Homo Viator* de G. Marcel, P. Colin tente de montrer que le "nous" est le fruit de l'expérience communautaire qui est toujours en péril de séparation, mais tenue par la fidélité qui est créatrice :

« Un tel engagement n'est compréhensible que sur la base d'un rapport vécu, d'un nous, dont nous éprouvons la réalité, mais qui se propose aussi à chacun de ses membres comme quelque chose à construire et à reconstruire dans la continuité d'une vie toujours susceptible de nous séparer, de nous éloigner l'un de l'autre. En ce sens, la fidélité est présente, et elle est créatrice, dès le moment de la promesse, ce qui ne garantit d'ailleurs en rien que la promesse sera tenue dans l'avenir commun qui s'ouvre ainsi devant nous »⁴⁵⁶.

Ainsi, nous comprenons que, dans ce lien "de fidélité-serment", l'engagement envers autrui se fait librement, car ma liberté trouve ses implications et son rajeunissement perpétuel dans celle d'autrui. Nous la nommons "générosité de l'Être", puisque notre être total se projette hors de lui-même dans un mouvement sans limites ni restrictions. Ce mouvement a pour but de transformer et d'humaniser ce qui est corrompu par l'inertie. Tant que je considère que l'autre est une liberté vivante et mobile, cette mobilité me pousse alors, à l'inventivité et à la création nécessaire à la permanence de mon engagement. Alors, cette complémentarité ne pourrait être comprise que dans le don généreux de ma personne. Mounier puise dans ces apports marcelliens et dans d'autres, comme le cite cet extrait sur la richesse de la rencontre chez d'autres penseurs :

« Pour un Scheler, un Buber ou un Gabriel Marcel l'expérience introduit à une communication des sujets, dialogue, rencontre authentique dans laquelle je ne traite pas l'autre comme nature, mais comme liberté où je collabore à sa liberté comme il collabore à la mienne. (...) La rencontre dans le *nous* ne facilite pas seulement entre le je et le toi un échange intégral, elle crée un univers d'expérience qui n'avait pas de réalité hors de cette rencontre »⁴⁵⁷.

La rencontre n'est pas un état de quiétude, mais un déséquilibre dû aux différences entre les deux (moi et autrui). Ce déséquilibre exige un équilibre permanent. Là où apparaît la tâche délicate de l'engagement : faire son cheminement et sa réalisation dans une tension inéluctable et difficile, mais indispensable à la nature fragile de

⁴⁵⁶ P. Colin, *Gabriel Marcel philosophe de l'espérance*, le Cerf, coll. La nuit surveillée, Paris, 2009, p. 68.

⁴⁵⁷ E. Mounier, *Œuvres III, Introduction aux existentialismes*, p. 140.

l'engagement et tend toujours vers le neuf. Ici, nous faisons allusion au but commun qui lie les deux libertés : libérer l'homme et l'arracher à la chosification. Les deux sont mobilisées dans un engagement commun. Lorsque Mounier critique l'éthique sartrienne de l'engagement qui repose exclusivement sur un dévoilement de la liberté, et non à l'histoire de l'homme, Mounier propose ainsi une dimension historique de l'engagement autre que celle de Sartre, pour qui l'existence n'est qu'une liberté.

Alors qu'en est-il de l'homme entier ? Est-ce qu'il est seulement une liberté ? Ne serait-il pas encore une liberté qui décide, c'est-à-dire qui fait l'histoire dans une communauté avec les autres ?

V. La décision de faire l'histoire : liberté et choix

L'homme n'existe qu'en tant qu'"engagé", (Sartre) car il est condamné à être libre. Être engagé constitue sa condition permanente et assure sa liberté comme toujours située. Cela signifie que l'engagement est imposé à l'homme et n'est pas le fuit de son choix, car l'homme est obligé de vivre sa liberté. Mais, pour Mounier l'engagement est un choix de preuve d'activité, et on peut ne pas être engagé dans l'histoire des hommes. Mounier décrit cette attitude par une "démission"⁴⁵⁸. La conception de l'engagement chez Sartre et Mounier semble proche à propos de la nécessité d'action, cependant une différence fondamentale apparaît sur la fin de cette action.

V.1. Assumer la responsabilité

Les analyses de P.-L. Landsberg de la notion de l'historicité de l'engagement ont considérablement éclairé la vision de Mounier pour affirmer que l'engagement demeure le seul moyen permettant de s'acheminer vers l'avenir de l'homme. Landsberg écrit à ce propos :

« Une vie pleine de sens dans sa sphère individuelle et privée en se repliant sur soi-même, notre existence humaine est tellement impliquée dans une destinée

⁴⁵⁸ E. Mounier, « Prise de position », *Esprit*, Janvier 1934, p. 535.

collective que notre vie propre ne peut jamais gagner son sens qu'en participant à l'histoire des collectivités auxquelles nous appartenons »⁴⁵⁹.

Pour Landsberg, en vivant pleinement cette participation dans une réalisation, dans :

« la présence historique, l'historicité essentielle à humanisation de l'homme, situé dans le temps d'une manière qui transcende le fait d'être livré à la succession des instants. (...) Nous appelons engagement, l'assumption concrète de la responsabilité d'une œuvre à réaliser dans l'avenir, d'une direction définie de l'effort allant vers la formation de l'avenir humain »⁴⁶⁰.

L'avenir signifie alors pour Landsberg acceptation d'assumer l'histoire pour y mener sa vie. Ceci ne se réalise que par un homme engagé.

A la lumière de cette perspective, Mounier relève deux attitudes face aux événements : "accueillir" ces réalités comme toutes faites et inaltérables, ce qui constitue l'attitude fataliste, telle l'attitude apathique ; ou bien "accueillir" avec une ouverture vers l'extérieur, ou "savoir accueillir"⁴⁶¹, comme dit Mounier. Cet accueil s'enracine dans la passion de l'homme. Par son caractère imprévisible, l'aventure vient s'imposer à moi avec tout le poids de ses exigences contextuelles et historiques. Les solutions toutes faites ne seront jamais adéquates. Car mes options enferment les situations historiques dans "mes" solutions, préconçues. Ces dernières signifient que tout dépend de moi et non pas du terrain présent. Ainsi, tout reste dans mon intériorité subjective. Or l'aventure m'impose une extériorité et une étrangeté vitale à mon équilibre. Grâce à son étrangeté, tout événement implique une forte puissance initiatrice et un goût de l'aventure dont l'homme s'imprègne. Pourtant, tout choix d'accueil ne nous entraîne pas forcément dans l'aventure et la découverte de soi, du monde et de ses réalités.

Si l'aventure se présente, elle exige alors une décision de la part de l'existant. C'est-à-dire, une prise de position par rapport au donné de cette aventure. Il va donc de soi pour Mounier qu'il y a une responsabilité qui incombe à l'existant. Cette responsabilité naissant de l'exigence éthique doit être assumée. Se trouver dans une situation

⁴⁵⁹ P.-L. Landsberg, *Problèmes du Personnalisme ; Réflexions sur l'Engagement personnel*, Seuil, Paris, 1952, pp. 28-29.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ E. Mounier, *Œuvres I, Révolution personaliste et communautaire*, p. 172.

imprévisible, signifie une nouvelle possibilité de faire l'histoire, impliquant l'existant dans la concrétude des événements et changeant son milieu environnant. Le lien de l'engagement est l'histoire, et il évite à celle-ci d'être un enchaînement de faits à inaltérables. Mounier insiste sur la possibilité de changement de courant de l'histoire, car le danger du fatalisme est présent :

« Le sujet est à la fois détermination, une lumière, un appel dans l'intimité de l'être, une puissance de transcendement intérieur à l'être. Loin de se confondre avec le sujet biologique, social, ou psychologique, il dissout continuellement leurs contours provisoires pour les appeler à se réunir (...) Sous son impulsion, la vie de la personne est donc essentiellement une histoire, et une histoire irréversible »⁴⁶².

L'histoire ne veut pas dire pour autant se conformer à ce qui nous entoure et s'en accommoder, mais elle dépend de ce que nous posons comme action inventive. Avec d'autres termes, les verbes "vivre" et "exister" signifient "faire" l'histoire. L'histoire ne serait autre chose que l'harmonie de ces histoires individuelles qui donne toute la portée de l'existence de l'Homme. La dimension existentielle suit un "cheminement historique", note L. Coly, qui assume les aspirations les plus profondes de l'homme en quête d'un sens de lui-même, d'une signification de son existence"⁴⁶³, mais aussi cette histoire est histoire de "l'Homme éternel", lieu de croisement de ce "monde vivant d'intentions divines et de libres actes humains, qui se présentent à chacun comme un maquis mal connu de résistances, de problèmes, d'alertes, d'ambiguïtés, de contradictions"⁴⁶⁴. L'Histoire c'est encore, l'agir de l'Homme dans le temps et dans un lieu et non la somme mathématique des histoires individuelles.

V.2. L'historique (individuel) et l'universel (jugement dernier)

Nous comprenons donc que, pour Mounier, les verbes "vivre" et "exister" ne signifient pas suivre ce qu'il y a devant nous, mais savoir se servir de ce qu'on nous présente comme solutions, par une décision de diriger son histoire originale et l'inscrire dans

⁴⁶² E. Mounier, Œuvres I, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 530.

⁴⁶³ L. Coly, *Vérité de l'histoire et destin de la personne humaine*, L'Harmattan, coll. Questions contemporaines, Paris, 2005, p. 154.

⁴⁶⁴ E. Mounier, « Destin spirituel. Y a-t-il une politique chrétienne », *Esprit*, Juin 1934, p. 491.

l'histoire des hommes. Et cela ne se réalise que par un engagement. S'engager dans les événements survenus, c'est les expérimenter et les vivre.

« Analyser directement le mouvement de l'histoire dans une expérience vécue et progressive est le seul moyen efficace de diriger l'histoire. C'est un point où le réalisme personnaliste côtoie très étroitement la méthode marxiste, son effort pour dégager les problèmes historiques de l'a priori, et pour souder la connaissance à l'action »⁴⁶⁵.

Cette expérience de vécu, d'après Mounier, est une analyse à double effet : faire et réaliser son histoire, mais aussi s'inscrire dans l'histoire universelle et en conséquence contribuer à son mouvement et à son orientation.

L'objectif chez l'existant est de trouver sa plénitude, c'est-à-dire, sa dimension temporelle et intemporelle dans l'histoire. Cela nous incite à soutenir que les histoires individuelles ne sont qu'intermédiaires, maximales non complètes de l'existant. D'après cette vision, il serait loisible de dire que les hommes des siècles révolus sont moins humains que nous, vu l'écart dans la durée. Et le critère se réduirait à un simple calcul chronologique. Or Mounier tente de repousser cette hypothèse puisque cette vision est réductrice des histoires individuelles, et par conséquent, réductrice de l'humain. Tant que le monde n'a pas atteint sa fin dans le temps, l'Homme éternel ne sera pas dévoilé et acquis entièrement, l'engagement restera le critère de l'authenticité d'une existence dans la situation historique donnée. Le temps s'écoule toujours davantage et qu'une évolution par les événements est aussi en cours. L'homme y cherche une conscience de la totalité achevée de l'histoire qui pourrait donner le sens de chacun des événements. Mais cela est une chose impossible, car nous n'avons pas encore atteint la fin de l'Histoire. Ce jugement téléologique, selon Mounier, permettra d'établir l'ultime portrait de l'Homme. Dans ce sens, l'Histoire n'est qu'une révélation progressive de cet Homme :

« Un système conceptuel peut cerner avec précision ce qu'il n'est pas, il n'atteint que médiocrement ce qu'il est. Ce qui est vrai sur le plan de l'ontologie est plus vrai encore quand nous glissons au plan de l'histoire. Comme disait Kierkegaard, seul le Jugement dernier juge l'histoire, ce qu'en termes moins théologiques on peut exprimer en disant que seule une

⁴⁶⁵ E. Mounier, Œuvres III, *Qu'est-ce que le Personnalisme ?*, p. 193.

conscience de la totalité achevée de l'histoire pourrait donner le sens de chacun des événements de l'histoire. L'histoire ne se fait pas sans la volonté de l'homme, et cependant, elle se fait en grande partie hors d'elle et contre elle, elle en tire d'autres effets que ceux qu'il avait lui-même prévus. En matière historique, le service de l'absolu est une manière d'être, plus un système *ne varietur* de principes et de solutions »⁴⁶⁶.

Notons que Mounier exprime l'inaptitude des systèmes à décrire l'Histoire. Il ne cesse d'évoquer leurs dangers. Sous prétexte de servir l'homme, ils prétendent cerner l'homme en le catégorisant dans des concepts bien enfermés. Au surplus, ils fournissent des solutions toutes faites en étouffant l'élan primitif de l'homme. Cet élan primitif surgit du fait des contacts de l'homme avec l'extérieur. Il est un instinct de l'homme comme relation tendant toujours à une communication, car "l'homme personnel n'est pas un homme désolé, c'est un homme entouré, entraîné"⁴⁶⁷.

Il semble, en effet, qu'au XIX^e siècle, l'assaut contre toutes ces forces modernes de dépersonnalisation de l'homme se soit brisé en deux branches : l'une par Kierkegaard où l'homme doit prendre conscience de sa subjectivité et de sa liberté, et l'autre, celle de Marx, qui dénonçait les mystifications où l'entraînaient les structures sociales ; le destin de l'homme n'est pas seulement dans son cœur, mais en ses mains. Mounier plaidait non pas "pour l'une" ou "pour l'autre" de ces deux approches, mais il tentera de remonter au-delà de leurs divergences, vers l'unité qu'elles ont abandonnée. Dans l'atmosphère communicatrice que le personnalisme fournit, il est habité par un élan qui commande souverainement les perspectives du personnalisme. À l'opposé de l'individualisme contemporain, le personnalisme se défend de se mêler aux amalgames multiples du libéralisme⁴⁶⁸. Il introduit un dialogue entre les consciences, une communication des consciences (Maurice Nédoncelle), et non un solipsisme de l'individualisme. Il y a un tête-à-tête et une réciprocité entre les existants.

⁴⁶⁶ *Ibid.* p. 186.

⁴⁶⁷ E. Mounier, « Situation du personnalisme. Suite et fin », *Esprit*, Mars 1946, p. 438.

⁴⁶⁸ E. Mounier, Œuvres III, *Qu'est-ce que le Personnalisme ?*, p. 209.

VI. La prise constante de la conscience

L'apport majeur que l'existentialisme fut d'avoir appuyé toutes ses analyses par la conscience individuelle, à l'intérieur de ses quêtes de connaissance. Mounier, lui aussi, voit dans la conscience un point de départ de toute action humaine. En la conscience, convergent toutes les potentialités de l'homme pour examiner sa manière d'être dans le monde et les responsabilités qui lui incombent. Mounier va distinguer deux sortes de conscience, créatrice et cancéreuse :

« La conscience créatrice est action et commandement, effort vers l'action plus haute et le commandement plus efficace ; la conscience cancéreuse est recul devant l'action, et démission de poste. La conscience créatrice est un processus d'engagement, la conscience cancéreuse un procédé d'évasion. La conscience créatrice est un instrument de vérité et de clarté, La conscience créatrice est un appareil de mystification »⁴⁶⁹.

Cet extrait nous montre que l'efficacité de la conscience réside, en effet, dans sa capacité de faire appel à tous les moments et instances formant l'homme dans son historicité. Cette dernière est l'ensemble des souvenirs du passé et des aspirations du futur, et bien entendu la facticité du présent, c'est-à-dire le constant de sa situation actuelle, sans succomber en aucune d'elles. Sinon ceci ne ferait que transformer la conscience en une passion du passé et de la nostalgie ou même d'une vague de rêveries sans fondement et sans complicité avec la situation présente. Mais la clarté ne s'élucide qu'en tenant compte des auteurs de l'histoire humaine, d'une période et d'un lieu. Et seule la conscience peut embrasser l'unité de l'homme dans ses moments historiques. Mounier associe ici la conscience à l'engagement⁴⁷⁰.

VI.1. Une phénoménologie d'action : la conscience dépasse l'étendue corporelle

Chez Mounier, l'engagement n'est pas un objectif en soi. Il est plutôt une manière authentique pour connaître le soi et le monde. Dans la mouvance de la conscience et de

⁴⁶⁹ E. Mounier, Œuvres II, *Le Traité du caractère*, p. 276.

⁴⁷⁰ *Ibid.* p. 277.

son expansion, l'engagement tient un rôle de structurant. Il est le squelette sur lequel tout se forme et prend toutes ses dimensions :

« La connaissance des choses de l'homme, et du monde dans la mesure où il intéresse l'homme, ne se noue que dans l'engagement que nous acceptons avec son objet. Cette connaissance engagée est la vraie objectivité, car spectaculaire, en matière humaine, elle dissout l'objet au lieu de le révéler »⁴⁷¹.

Mounier distingue, à l'instar des autres existentialistes, issus de l'influence d'Husserl, comme Heidegger, les dimensions sensuelles et spirituelles de l'existant. Il en emprunte la conception heideggérienne de l'existence humaine, le "Dasein". C'est être-là, est essentiellement un être situé, inséparable de sa situation. La prise de conscience de cette réalité est capitale pour comprendre toute la morphologie de l'action chez Mounier. L'existant se rend compte de sa condition, c'est-à-dire, la manière dont il est conscient de sa situation comme situé-au-monde. Cette conscience élargit sa compréhension comme existant dans un monde objectif et extérieur à soi. Cette conscience est considérée par Mounier comme une "puissance expansive" de l'existant⁴⁷². Elle permet de réaliser ce double regard sur soi et sur le monde. Autrement dit, elle permet au monde d'exister dans les regards de l'homme. Cependant une question vient contester cette conception : quelles sont les limites d'une telle approche ? N'y aurait-il pas une suprématie du rôle de l'homme dans l'univers, écrasant le rôle de la nature (tout ce qui n'est pas humain) ?

La visée ultime de l'approche mouniériste est la personnalisation l'univers. Que signifie cela ? Gardons présent à l'esprit que cette approche tourne autour de la notion clé : la personne humaine. Tout doit converger vers ce centre-clé de l'humain, qui est une existence mobile dont le noyau ne serait pas intouchable, mais évolue en s'imprégnant et se nourrissant des événements de son milieu. Le monde est en besoin incessant d'être humanisé. Mounier prône un monde de personnes où la nature se fait lorsqu'elle accompagne l'homme dans ses évolutions. Cela suppose donc que cette nature suive, non pas comme concurrente de l'homme, à la manière de Sartre disant que

⁴⁷¹ E. Mounier, Œuvres III, *Qu'est-ce que le Personnalisme ?*, p. 195.

⁴⁷² E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, p. 120.

le monde est un obstacle et qu'il faut le conquérir, mais Mounier assigne à l'homme un autre type de relation avec la nature, car ;

« Mûrir, c'est trouver sa place dans le monde, l'aménager en renonçant à tous les impossibles, enrichir et assouplir indéfiniment la multiplicité de nos rapports avec le réel. Mais l'accomplissement de l'adaptation est un suicide vital, si l'adaptation joue trop serré »⁴⁷³.

L'appel au dialogue donne à l'homme un rapport positif en vue de converser et de convertir la nature - et sa nature aussi- et la matière.

« La domination du corps, où l'on peut voir la première branche de l'industrie, a hanté une théologie qui ne s'est jamais que fort peu souciee de complications psychologiques et a toujours condamné ce qu'elle appelait la concupiscence spirituelle au même titre que la complaisance sensuelle ; or notre corps ne s'arrête plus aujourd'hui à l'usage de nos bras et de nos jambes, il s'étend à l'ensemble de l'appareil technique »⁴⁷⁴.

Je fais partie de ce qui m'entoure et je me forme en formant mon monde, tiraillé constamment entre deux axes ; sa spatialité grandissante sous l'effet de sa temporalité. Le temps fait l'espace, mon espace passé, présent et futur. En d'autres termes, c'est l'histoire qui se fait. Ce tissage du spatial et du temporel conditionne l'homme, et ce qui lui permet d'en rendre compte c'est la conscience qui donne à la fois le point de départ, la voie (possibilités et engagements) à arpenter et enfin la visée ultime.

VI.2. L'identité ; une recherche constante dans l'éthique et l'ontologique

Qu'est-ce que ce "Je " derrière lequel je me présente et affronte le monde ? Est-il vraiment un noyau immuable autour duquel je tisse mes liens avec l'extérieur ? Il s'agit ici de la question de l'identité de l'homme et de son rôle dans la société des hommes. Ce qui importe pour Mounier, ce n'est pas la recherche rationnelle ou scientifique de l'existence authentique, mais la réalisation de son humanité, c'est-à-dire, s'acheminer et

⁴⁷³ E. Mounier, Œuvres II, *Traité du caractère*, p. 339.

⁴⁷⁴ E. Mounier, Œuvres III, *Qu'est-ce que le Personnalisme?*, p. 216.

progresser dans la vie pour construire une société humanisée, fondée sur les valeurs considérant la personne comme le but ultime de tout groupe humain.

Le lien de l'éthique à l'ontologique est visible dans la pensée de Mounier, car en s'engageant pour prendre ses responsabilités au sein d'une communauté de personnes, l'homme découvre ce qu'il *est*. Et comme l'engagement est une manière d'être qui se manifeste par un ensemble de comportements visibles, il inscrit donc l'homme dans une dimension éthique. Cette dimension communautaire identitaire explique qu'une éthique profonde se fonde sur une recherche de l'identité. Se comporter communautairement comme une personne, impose cette dimension éthique et ontologique, car l'éthique modifie l'existence de l'homme par le passage qu'elle opère de l'individu - une existence fermée, dont la nature est "corrompue" - à celle de la personne qui est une existence ouverte. Ces termes de "fermeture" et d'"ouverture" constituent pour Mounier les caractères différenciant une existence d'une autre ; l'humain est fondamentalement un existant qui communique, contrairement à l'individu isolé, dont la nature n'est plus communicative et non communicante. Elle est déformée.

Conclusion

Nous avons tenté dans ce chapitre de dégager les fondements constituant l'engagement personneliste chez Mounier. Cet essai nous a permis de comprendre comment l'événement constitue chez Mounier le détonateur principal vers une existence engagée. Toutefois, si l'événement, provenant de l'extérieur, amorce un enchaînement de réactions chez l'existant et donne naissance à des pré-engagements, le rôle de la décision est de les affiner. Mounier décrit le mouvement du recueillement comme l'atmosphère nécessaire dans laquelle l'engagement se fait et mûrit.

Ces analyses réalisées sur l'engagement nous ont éclairés sur la profonde conviction de Mounier que l'homme, en s'engageant, réalise un double objectif : il modèle le monde et la société, mais en même temps, il se structure. Tous les éléments structurels formant l'unité du concept d'engagement tracent la forme de la personne engagée comme disposition à l'existence humaine et à sa tragique réalité. Cette disposition est le noyau conscient de la personne et le point vers lequel tout converge. Sa compréhension du tragique humain, il la puise dans la théologie chrétienne. Mounier, chrétien engagé, comment s'appuie-t-il sur les apports de la théologie chrétienne et de son anthropologie pour répondre à cette réalité tragique de l'homme ?

Chapitre quatrième

L'engagement personnaliste et la théologie négative chrétienne

Le Christ est venu donner son sens à l'histoire. Le monde ne joue pas aux dés : il est déjà sauvé, et les conditions du salut lui ont été révélées. L'histoire n'est pas éternelle, il y a une fin de l'histoire, du monde, et du temps. Le christianisme n'est pas dépassable. En d'autres termes, il n'est pas seulement progressif, il est eschatologique. Progressif et eschatologique : toute la complexité de l'exégèse historique chrétienne réside dans cette liaison.

E. Mounier, Œuvres III, *La petite peur du XX^e siècle*, p. 404.

Mounier écrivait ces lignes au lendemain de la tragédie de la Seconde guerre. Mais, son souci, fut-il vraiment d'élaborer une apologie du christianisme ? Pour élucider cette interrogation principale, il nous importe d'abord de nous demander : y-a-t-il une opposition entre l'engagement pour faire progresser l'homme dans ses attentes économiques et spirituelles et un engagement s'inscrivant dans une eschatologie chrétienne ? La Révélation laisse-t-elle une place à la liberté du progrès dans la société ? Enfin autrement dit : quelle est la signification de l'engagement chrétien ?

Nous avons tenté, dans le chapitre précédant, d'esquisser la structure événementielle de l'engagement chez Mounier en tenant compte des courants existentialistes dont il est issu. Nous avons abouti à ce constat : la conception de l'engagement dans les courants existentialistes reste marquée par une approche plutôt esthétique paralysée, qui ne répond

pas réellement au tragique de l'homme. Ces courants ont nui à l'homme en dénouant son existence de tout sens de la transcendance et de l'absolu.

S'appuyant sur les données de sa foi chrétienne, Mounier n'hésitait pas à contester cette vision purement esthétique et limitée. Dans les pages qui suivent, notre attention portera sur une analyse de la notion de l'engagement chez Mounier à la lumière de sa foi chrétienne. Il fut un intellectuel chrétien confronté aux exigences de l'histoire d'une société en pleine mutation.

Pour cela, nous procéderons dans ce chapitre en deux directions qui vont nous aider à mieux apercevoir comment Mounier construit sa théorie de l'homme engagé, à partir de la conception chrétienne de la personne ; précisément dans la théologie négative sur les Personnes trinitaires. Ensuite, nous tenterons de relever ces appuis que Mounier puise dans la voie apophasique de la mystique traditionnelle⁴⁷⁵.

I. Anthropologie négative pour l'affirmation de la personne

Les chapitres précédents ont démontré que toute tentative de ranger la personne et de la systématiser dans des catégories préconçues s'est avérée inadéquate à sa nature en tant qu'à la fois réalité spirituelle et concrète indéterminable : elle est déjà présente, mais pas encore. Ce *déjà et pas encore*, empruntés au vocabulaire de la théologie chrétienne, implique une portée mystique dans la définition de la personne et crée une difficulté dans cette définition. Mais, d'où vient cette difficulté d'aborder la personne comme réalité présente mais non accomplie ? Est-ce un déficit d'expression, une impossibilité d'élaborer un discours adéquat à la personne comme réalité de ce monde, mais en étant en même temps d'ailleurs ? N'y aurait-il pas un moyen de penser la personne ?

La théologie négative semble offrir à Mounier une voie d'issue dans cette impasse. Si la personne humaine est faite à l'image de Dieu, et ce Dieu est Trinité de Personnes, définie par la voie négative qui permet d'insister davantage sur ce que Dieu n'est pas plutôt que sur ce que Dieu est. Cette méthode fut employée jadis par les philosophes et les

⁴⁷⁵ Voir M.-E. Bely, « La notion de personne chez Emmanuel Mounier : approche apophasique et mystique », dans *Revue des sciences religieuses*, n° 279 Janvier 1999, vol. 73, no1, pp. 94-108.

théologiens pour penser les Personnes divines. Mounier écrit à ce propos dans une lettre adressée à son ami Jacques Lefrancq, datée d'avril 1944 : "Il y a une théologie négative de la Personne comme il y a une théologie négative de Dieu, et elle est sans doute la plus vraie"⁴⁷⁶. Alors, ne serait-il pas tout à fait loisible d'user de la voie apophasique pour parler de la personne comme une existence qui se définit par ce qu'elle n'est pas ? Il semble que Mounier opte pour cette voie négative cherchant à élaborer sa notion de personne après avoir vécu une expérience spirituelle profonde, comme il le décrit dans la même lettre à Jacques Lefrancq :

« Que finissent bientôt nos vies sans route, sans repaires, sans entourage, sans buts prochains, et l'épreuve sera diminuée de moitié. Quelle étrange chose qu'un destin ! depuis trois ans j'ai brassé à pleines mains les caractéologies, depuis deux ans de retraite bientôt j'ai énormément lu, réfléchi, mûri je crois, je me sens plus enfant, plus démuné que jamais devant le mystère d'un destin »⁴⁷⁷.

L'impression que donne cet extrait est que Mounier semble être dans une impasse, et plaiderait pour un nouveau début. Mais non. Il fait un retour à ses racines anthropologiques chrétiennes. Car la lettre décrit une sorte de confession que Mounier livre à son ami Lefrancq. Pour lui, la solution face à cette impasse est le recours à la théologie négative chrétienne qui lui ouvre de nouvelles perspectives pour la compréhension de la personne humaine dans son évolution.

Pour aborder ces nouvelles perspectives, nous procéderons dans cette problématique pour trois axes principaux : Voie apophasique ; Théologie négative chrétienne, Mystique et transcendance de la personne.

I.1. Voie apophasique de la personne

Analysons les démarches apophasique et mystique, proposées par Mounier à partir de sa définition de la personne comme "la seule réalité que nous connaissons et que nous faisons en même temps du dedans. Présente partout, elle n'est donnée nulle part". La démarche négative s'y avère indispensable car elle fait, d'après Mounier, une violence à

⁴⁷⁶ E. Mounier, Œuvres IV, *Mounier et sa génération*, p. 790.

⁴⁷⁷ *Ibid.*

la raison par sa négation, lorsque cette raison se réfugie dans l'installation et l'enfermement dogmatique. Dans la définition de la personne, chez Mounier, nous pouvons distinguer la démarche apophasique en trois étapes fondamentales de la mystique traditionnelle.

I.1.1. La purification

Le mouvement de la personne commence de prime abord par un acte de dépouillement total et de renoncement à soi : un dépassement introduit dans le sujet la négation et le déchirement, l'ambivalence par la tension des contraires. L'orientation de la personne et son acheminement sont marqués par ce dépouillement radical négatif en vue d'une purification constante. Nous trouvons les termes du "feu" et du "fer", etc., employés traditionnellement dans l'approche apophasique- dans l'œuvre de Mounier, qui dessinent l'expérience d'une expropriation totale de l'homme, une combustion pour dégager, au fur et à mesure, le lieu pour l'advenue de l'univers personnel. "Pour renoncer à ces facilités, nous n'avons qu'à être sincères avec notre foi. Une grande foi commence toujours par porter le fer et le feu. Elle atteste la pureté..."⁴⁷⁸. Cette purification se réalise au cœur du monde, dans la communauté des personnes où la conscience tente une révision globale de la réalité humaine.

« La phase de négation, écrit Mounier, se complète par une orientation volontaire radicale, prise de conscience des principes directeurs et des attaches vitales. La plus profonde réflexion y collabore avec l'examen de conscience, le dépouillement avec les forces de décision »⁴⁷⁹.

Ce besoin constant de se dépouiller nourrit le dynamisme de la personne et lui redonne une vitalité pour ajuster le rôle de la matière dans sa corporéité d'être réellement incarnée. Une corporéité vue non pas comme un obstacle, mais qui devient le lieu où l'être s'exprime. La matière ne devrait pas, d'après Mounier, collaborer avec la tyrannie de l'Avoir aux dépens de l'Être. Ainsi, il ne met pas en opposition, ces deux verbes d'Être et d'Avoir qui structurent l'homme. Au contraire, pour Mounier, l'Être doit convertir l'Avoir, et le convertir précisément dans sa matérialité, et l'ordonner aux

⁴⁷⁸ E. Mounier, « Vers notre seconde journée », *Esprit*, Avril 1933, p. 4.

⁴⁷⁹ E. Mounier, *Œuvres I, Révolution personaliste et communautaire*, p. 410.

exigences de l'Être et à sa structure. L'Être arrache l'Avoir au profit et à l'utilitarisme en l'inscrivant dans le bien. Ce n'est pas un mépris de la matière, mais plutôt opérer une conversion de ses tendances qui asservissent l'esprit.

« L'aspiration à l'infini actuel qui est au cœur de la personne ne peut pas étouffer ses révoltes périodiques contre les limites du moi ni contenir tout à fait un instinct de négation violente dirigé contre les contraintes de la personnalisation. Ces négations toutefois, à la différence des négations morbides du moi, ne sont que des crises fécondes transfigurées déjà par une aspiration à un plus d'être »⁴⁸⁰.

Cette opération de conversion de l'Avoir ne s'accomplit que dans un acte de discernement et d'observation de soi. Mis au-devant de la scène personnaliste, le souci de purification est loin d'être une pratique purement cathartique, une fuite du monde.

I.1.2. L'illumination

Ce processus d'auto-purification aboutit à l'état transformé de l'être où l'homme, se saisissant, parvient à mieux saisir son monde. Dans cet état, Mounier distingue une échelle de degrés de la perfection. Le critère n'est pas ontologique : d'un état supérieur dans l'être, mais au niveau cognitif, de reconnaissance de soi-même et de sa découverte progressive. Ce critère est fondé sur le bien, c'est-à-dire, sur l'indifférence suprême face à un Avoir déclaratif (possessif) à l'égard des biens matériels. Ce bien doit résider dans les sommets de la vie spirituelle :

« Pas de vraie spiritualité sans hiérarchie et purification constante des degrés inférieurs aux supérieurs. La vie est plus spirituelle que l'inanimé, mais le spirituel, dès qu'on vit, ce n'est plus la vie (la verdure, l'élan, etc.), c'est quelque chose de plus haut, et ainsi de suite. Faute d'établir en lui cette exigence de purification, tout mouvement spirituel, à force d'intégrer sans distinguer, dégringole par le bas »⁴⁸¹.

A la lumière de cet extrait, nous pouvons comprendre que le changement est une illumination de tout l'individu. Mounier interprète cette illumination comme le

⁴⁸⁰ E. Mounier, Œuvres II, *Traité du caractère*, pp. 564-565.

⁴⁸¹ E. Mounier, Œuvres IV, *Recueils posthumes correspondance*, p. 537-538.

commencement de l'advenue de la personne dans le sujet. Elle requiert un équilibre de l'intériorité et de l'extériorité. Si nous évoquons le mot équilibre, c'est parce que la vie personnelle est animée constamment par cette tension du dehors-dedans. Cela est nécessaire, car c'est cela qui maintient sa vitalité et son élan d'aller vers l'avant. Mounier réajuste la place de la vie spirituelle au cœur de la nature, "ce n'est plus la vie (la verdure, l'élan, etc.)". Il ne déforme pas la nature des choses, ne rejette non plus leur portée matérielle. Car ce changement, qui résulte d'illumination dans la vie spirituelle de l'homme, se caractérise par un regard renouvelé sur l'univers intérieur de soi et sur le monde extérieur. C'est un regard juste puisqu'il aperçoit les différences entre lui et les choses. L'être illuminé de l'homme devient alors un être qui commence à saisir sa place et son rôle comme fondamentalement différents de ceux des objets. Il est posé autrement. Cet état d'illumination n'est pas une fin en soi puisque, rappelle Mounier :

« Il n'y a pas de mouvement spirituel qui ait sa fin dans une contemplation unitive de la matière (...) La plus proche, la plus familière, elle est celle qui nous parle de tout et qui nous parle d'abord. Elle tisse le chemin de la vérité et le visage des hommes. Elle écrit nos vicissitudes. Elle est la facilité de tout le drame. Surtout, restaurée dans son rôle, loin de nous entraîner aux facilités, elle est le plus grave conseil de notre vie, celui qui nous révèle la faiblesse et nous rappelle à l'effort »⁴⁸².

L'illumination opère donc, selon Mounier, une transfiguration de la matière et la restitue dans son rôle. Cette illumination est inséparable du mouvement de la personne vers sa réalisation. Située comme étape intermédiaire, l'illumination lie la purification à son objectif : s'unir à l'Absolu. Ainsi, l'illumination arrache la purification aux tentations du purisme du cathartique. Il est difficile d'établir une distinction nette de ces étapes, car elles s'interposent et se croisent.

I.1.3. L'union à l'Absolu :

Nous avons déjà signalé le rapport indissociable entre l'achèvement de la personne et son union à l'Absolu. Nous nous demandons s'il ne faut pas opérer une distinction entre l'expérience mystique et la méthode apophasique. Il est vrai que les deux aboutissent à la

⁴⁸² E. Mounier, « Refaire la Renaissance », *Esprit*, Octobre 1932, p. 30.

même visée : l'Ineffable. Toutefois, la démarche apophasique vise l'intuition intellectuelle de la raison au sens dionysien, applicable à Dieu. C'est une négation de tout attribut de créé sur Dieu. Tandis que l'expérience mystique, qui part d'une expérience corporelle, est caractérisée par l'assistance de la lumière divine venant de l'Absolu pour que la personne puisse élaborer un discours qui serait fortement négatif. Même si l'homme ne peut, en aucun cas, élaborer un discours adéquat sur l'essence divine, pourtant il peut atteindre, par la contemplation, aux vérités intelligibles de Dieu. Ainsi la contemplation, acte par lequel la personne tente de s'approcher de Dieu et de s'unir à Lui, implique un aspect négatif. Pourquoi cette négativité ? L'union entre l'âme mystique et l'Absolu bouleverse. Dès lors, le sujet est exposé à de nouveaux paradigmes qui métamorphosent son regard vers son extérieur.

La démarche de Mounier s'inscrirait plutôt dans le sillage de la seconde lignée : l'expérience mystique. L'expérience mystique engendre la théologie négative et non l'inverse. Ce n'est qu'à partir de la vision mystique de la contemplation de Dieu que la conception claire du monde voit le jour. Mounier tient à présenter la mystique de la négation comme une expérience que la personne fait de l'Absolu. Non pas comme un résultat par les voies de la connaissance naturelle, mais comme entrée dans le mystère du Celui qui se communique volontairement à l'homme. C'est une auto-communication de l'Absolu :

« Les situations se présentent ainsi sous un aspect négatif : dans notre condition (...) Elles sont des murs auxquels nous butons. Mais en même temps, elles me mettent en contact avec un sens obscur du monde qui ne peut être objet de conscience(...) Dans cette proximité hostile qu'est l'arrêt de la limite se révèle le lointain absolu, l'inabordable, comme présence secrète dans la nuit, *Deus absconditus*. La détresse du choix introduit la limite en tout point et en tout moment de l'existence, elle fait l'expérience de la limite un double indétachable de l'expérience de la surabondance. La limite ainsi vibrante au bord de l'acte n'appelle pas à l'arrêt, mais au saut, à l'aventure, au pari »⁴⁸³.

Pour Mounier, la révélation de l'absolu se fait dans la situation concrète et quotidienne à laquelle la personne est confrontée. Les expériences de l'obscur, de la nuit, sont

⁴⁸³ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, pp. 172-173.

décrites comme des situations extrêmes où la science n'a plus ni repère ni prise. Cependant, cela représente pour la personne, non pas un échec ou un "arrêt", mais un essor pour une continuité, un "saut".

Dans cette auto communication de Dieu, Mounier lie indissociablement l'expérience à la foi, qui se donne sous l'aspect d'un paradoxe dynamisant, au moment difficile d'obscurité et de nuit il y a une dialectique absolu-personne qui libère le croyant de la tentation de la paresse :

« L'être transcendant ne peut, devant la pensée, s'immobiliser en objet. Le rapport originel d'une transcendance à une liberté ne peut donc être du modèle de la connaissance rationnelle. Kierkegaard et l'existentialisme chrétien en voient le modèle dans la *foi*, mode spécifique d'appréhension de l'existence par un existant. La foi est la contrainte même de l'assurance, elle ne s'anime que par sa tension avec ce qui la nie, vivifiée par une effervescence permanente de doute à l'état naissant, sans lequel elle ne serait pas un don libre »⁴⁸⁴.

Dans cette perspective, la mystique de personne mouniériste est inspirée foncièrement de sa foi chrétienne. La Trinité, ne serait-elle pas le centre de cette perspective, surtout la seconde Personne trinitaire : le Fils ? La vie du Fils n'était-elle pas une négation-dépouillement constante de son être ? Le Christ ne serait-il pas le modèle sur lequel se fonde toute la mystique personnaliste de Mounier ?

Essayons maintenant d'approfondir l'influence de la transcendance des Personnes trinitaires dans la théologie négative chrétienne sur la conception mystique de la personne chez Mounier.

I.2. Mystique et transcendance de la personne

I.2.1. Le dynamisme du paradoxe

S'il faut parler de la pensée de Mounier, il serait plus juste de la considérer non pas comme une démarche déductive sur l'homme, mais comme une expérience personnelle qui advient dans les événements, puisque la personne est "une existence qui advient"

⁴⁸⁴ *Ibid.* p. 173.

dans l'individu. Ces événements ne se structurent pas selon un schéma préétabli, mais plutôt des ruptures et surtout des paradoxes. Sa pensée sur l'ascèse de la personne ne se différencie pas tellement de celle de la mystique.

« Deux chemins s'ouvrent en effet, au sortir de l'individualisme, à l'œuvre ambiguë de notre personnalisation. L'un aboutit à l'apothéose de la "personnalité", à des valeurs qui vont, du plus bas degré au plus haut, de l'agressivité à la tension héroïque. Le héros en est l'aboutissant suprême. On pourrait y distinguer plusieurs embranchements, stoïcien, nietzschéen, fasciste. L'autre (voie) aboutit aux abîmes de la personne authentique, qui ne se trouve qu'en se donnant, et qui nous conduit aux mystères de l'être. Le saint est à l'issue de cette voie comme le héros est à l'issue de la première. Elle intègre aussi l'héroïsme et la violence spirituelle, mais transfigurés : disons qu'elle est la voie de quiconque jauge d'abord un homme à son sens des présences réelles, à sa capacité d'accueil et de don. Nous sommes ici au cœur du paradoxe de la personne. Elle est le lieu où la tension et la passivité, l'avoir et le don s'entrecroisent, luttent, et se répondent. Il nous suffit de nous être ici penchés sur ces abîmes et d'avoir marqué leur place »⁴⁸⁵.

Ce paradoxe s'établit en rapport avec les réalités dernières dans le monde présent. Dans le jargon de la théologie, nous dirions : le "déjà là et le pas encore". Dans cet extrait, le paradoxe comporte une difficulté d'énoncer ce qui se vit à travers l'expérience mystique de la personne, parce que, d'une part, elle est ballottée dans l'extrême d'une vie étrange qui est différente de qu'elle vit ; c'est une aventure vers une autoréalisation qui coïncide avec la quête d'un absolu ; et, d'autre part, la personne est habitée par le désir désapproprier l'essentiel de la vie, présent dans un rapport avec autrui qui se manifeste comme une exigence éthique fondamentale pour la mystique. Un paradoxe entre le don de soi dans le monde et la fin à laquelle la personne est censée parvenir. Cette pensée nous semble déroutante et d'autant plus provocatrice. Déroutante, puisqu'elle tient un discours à double portée paradoxale : le déjà et le pas encore, être-là ou ne pas l'être encore. Provocatrice, car elle interprète ces réalités dernières comme des indications de l'imminence d'un universel : un visage de l'humanité tout entière ; autrement dit : l'advenu de l'universel dans le particulier. Ce discours alors n'a d'issue

⁴⁸⁵ E. Mounier, Œuvres I, *Manifeste au service du personnalisme*, pp. 534-535.

qu'à travers une approche marquée par l'eschatologie. Comment comprendre l'emploi d'un tel paradoxe dans la pensée de Mounier ?

I.2.2. L'Un et le Multiple, un mouvement

L'homme est partagé à cause de tout ce qui l'entoure. Il est, d'une certaine manière, diverti de son centre de forces et submergé par ses ambitions. Ses besoins matériels font de sorte qu'il soit conditionné par toutes sortes d'assurances et de sécurités. Il est alors limité. Mounier dirait qu'il est en crise de sens et éparpillé dans l'existence. Autrement dit, il est dévié de ce qu'il doit être et faire. Il vit dans "l'impersonnel"⁴⁸⁶. Ce n'est pas le "comment l'homme, existe-t-il ?" qui importe en premier lieu, mais le "pourquoi". L'expérience de l'engagement vient donc traduire le "pourquoi" dans le "comment". Ces deux aspects forment le noyau de la vie intérieure, pour répondre à "qui suis-je et comment je me réalise ?"

Pour y apporter une réponse, Mounier use de la négation, pour convertir cette impersonnalité de la société et de son anonymat vers un univers de personnes. C'est une négation de condition de confort et de sécurité passagère de la société. Le dépouillement qu'elle suggère,, apparaît à Mounier, comme un contre-courant dans la société dispersante. Si nous en faisons abstraction, nous évoquerions un vieux principe dans la philosophie platonicienne : l'Un et le Multiple. Nous pouvons appliquer ce binôme dans la pensée de Mounier en deux directions qui ne sont point contradictoires : l'extérieur où l'Un peut être désigné par la personne luttant contre sa dissolution dans une société Multiple, désorganisée : l'anonymat dans le collectif ; et l'intérieur, où la personne, elle-même, comme multiple, divisée, cherche un être un et unifié. Dans ce double mouvement, tous les efforts de la voie mystique sont concentrés sur le mouvement du retour du Multiple à l'Un, inclus dans la démarche négative. Une orientation de toutes les

⁴⁸⁶ Cette expression qui est propre à Mounier trouve ses équivalents chez d'autres existentialistes : "le dégradé" chez Heidegger, (cf. *Être et Temps*, trad. F. Vezin Gallimard, Paris, 1986, &9, p. 74), "la lâcheté" chez Kierkegaard, (*Œuvres complètes*, vol. 6 *Quatre discours défiant* (1844), trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, l'Orante, Paris, 1972, pp. 316-342). Elle désigne l'état de l'être dont la manière de vivre ne correspond pas à ce qu'il est appelé à devenir, ressembler à un objet. L'homme est dénué de son sens original : "aller toujours au-delà". Celui-ci est actif puisque cet auto-saisissement créateur est inscrit dans son essence. Ce processus de dépersonnalisation est une chosification destructrice de cet être personnel. Elle fait de lui une chose ne se différenciant pas de n'importe quelle chose. Elle le fait se perdre dans le monde ambiant.

forces de l'être vers une unité de soi et une union avec l'absolu par lequel l'homme est préservé. Dans ce retour, Mounier se garde du plotinisme qui décrit exclusivement le salut de l'âme pour un seul motif : l'âme est profondément troublée par une émotion violente et son retour, se fait par un détachement du corps. Car celui-ci est la prison de l'âme. L'âme, au terme de sa vie terrestre, retourne vers l'Un. Mounier rejette de l'"Un" dans le plotinisme parce qu'il est impersonnel : "Pour Plotin, écrit-il, il y a comme une faute primitive à l'origine de toute individualité, et il n'est de salut que dans un retour éperdu à l'Un et à l'Intemporel"⁴⁸⁷. La singularité d'après le plotinisme était regardée comme un mal ; une imperfection, parce que l'âme se singularise dans un corps lorsqu'elle descend du ciel, et pour Plotin ce retour de l'âme vers Dieu, l'Un, était perçu comme un retour vers l'"Un" impersonnel. L'âme demeure sans lien avec son expérience terrestre lorsqu'elle est descendue dans le corps. Elle perd tout lien avec son existence corporelle. Ceci ne s'accorde pas avec l'âme mystique qui, en plongeant en soi, garde ses attaches au monde. Elle est incarnée, contrairement à l'âme plotinienne désincarnée.

Cette incarnation permet à la personne de dégager toutes les vérités partielles pour se tourner vers la Vérité unique universelle : l'Homme. Le mystique est désintéressé de la connaissance purement rationnelle, qui ne lui fournit que des "instruments" pour éclaircir certains aspects de la vie morale et sociale. Or, la quête du mystique c'est d'être éveillé à un double aspect : la conscience de sa finitude et sa capacité de transcender les événements quotidiens.

I.2.3. La nescience totale de la personne, le "nada"

Mounier utilise le terme "nada" grâce à ses fréquentations des œuvres des mystiques espagnols. Ce terme signifie en espagnol le "rien". Il est à l'origine de l'expérience spirituelle chrétienne dans sa dimension mystique. D'autres intellectuels chrétiens y font référence lorsqu'il s'agit du primat du spirituel dans la sphère temporelle. Péguy, Maritain seront parmi les intellectuels les plus marqués par la nécessité de ce nada dans l'engagement personnel devant et dans la réalité du monde matériel. Maritain consacrera

⁴⁸⁷ E. Mounier, Œuvres III, *Le personnalisme*, p. 432.

un chapitre entier de son ouvrage *Les Degrés du Savoir*, pour explorer les richesses profondes de cette expérience spirituelle :

« Saint Jean de la Croix n'a pas un sentiment tragique de la vie, car le tragique comme tel est sans issue, et ici au contraire tout se presse et se précipite vers une bienheureuse issue rayonnante, - mais surhumaine, qui est la béatitude même, le cœur transpercé du Dieu vivant. (...) Tandis que dans la sagesse spéculative d'un saint Thomas d'Aquin, où tout se noue à la hauteur de la Vérité première, c'est avant tout l'unité qui se découvre à nous, expliquant et réconciliant, ordonnant, justifiant toute la disparité, - ainsi l'Angelico peignait les danses du ciel, - dans la sagesse pratique d'un saint Jean de la Croix, où tout se noue à la hauteur du cœur humain, c'est avant tout la disparité qui nous est montrée pour, vaincue par l'amour, conduire à l'unité »⁴⁸⁸.

Ce savoir dans le christianisme est à la fois, fruit d'un savoir théologique basé sur la raison dans sa fonction première comme logique de discernement des existants créés à la lumière divine, mais aussi, une connaissance découlant d'une expérience mystique comme application à la réalité. Maritain voit une complémentarité originelle entre la théologie comme science divine (saint Thomas), qui révèle l'ineffable et la mystique comme réponse humaine dans la finitude (saint Jean de la Croix). Quant à Mounier, au début de ses études, il fut marqué par des mystiques chrétiens comme Jean de la Croix et Jean des Anges. A travers ceux-là, il s'intéresse à la psychologie spirituelle. Ainsi, il pensait faire une thèse sur Jean des Anges. Dans cette thèse, Mounier tentait de prouver que la morale qui s'appuierait sur la personnalité pouvait "éviter les écueils de l'anarchie subjectiviste et le conformisme objectiviste"⁴⁸⁹.

Le "rien-nada" est un exercice permanent en vue de rapprocher de l'Absolu vers lequel l'homme tend tout son être. C'est un exercice dans un anéantissement total qui implique une descente au plus bas du soi et s'enfoncer dans les abîmes de l'âme et ses régions inexplorées. Les mystiques tentent, en effet de communiquer avec l'Absolu par un abandon provisoire du monde et d'eux-mêmes. Ils sont convaincus que retrouver sa vie

⁴⁸⁸ J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Desclée de Brouwer, 4^e éd. Paris, 1947, p. 707.

⁴⁸⁹ C. Roy : « Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origines du personnalisme », in *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, Parole et Silence, T.1, 2003, p. 27.

ne débute que par cette perte de soi dans les profondeurs de l'âme. Dans cet acte d'anéantissement, le mystique se reconnaît comme ignorant tout, il n'a rien :

« Il semble qu'en abordant l'expérience religieuse, l'expérience psychologique touche à un feu dans lequel toute singularité se volatilise, en même temps que la personne s'y retrouve sous un mode radicalement différent de la conscience limitée et possessive. C'est, en tout cas, l'enseignement constant des mystiques que cette liaison d'une marche vers le nada, vers le rien psychologique, avec le progrès vers la parfaite plénitude spirituelle. Peut-être n'y a-t-il pas de mots dans notre langue pour la définir, et très peu d'états, dans notre expérience actuelle, pour la contenir »⁴⁹⁰.

Ce nada plonge la personne dans un processus purgatif de soi. Il devient alors un acte de dévoilement du soi devant sa personne, plus qu'un pouvoir expressif devant le monde. Cependant, l'inaptitude linguistique⁴⁹¹ pour exprimer l'état du mystique ne traduirait-elle pas cet "enivrement de sens" devant l'Absolu ? Car la personne ne trouve pas de mots pour en parler. L'homme se reconnaît complètement incapable en face de l'Inconnaissable, l'Ineffable, devant cet Absolu, avec lequel il tente de s'unir. Cet Inconnaissable est d'un ordre différent de celui du rationalisme. C'est une négation de soi. Mounier a bien assimilé ces notions de nada et d'anéantissement comme conditions préalables pour se connaître et rejoindre l'Absolu dans sa transcendance :

« L'aspiration transcendante de la personne n'est pas une agitation mais la négation de soi comme monde clos, suffisant, isolé par son propre jaillissement. La personne n'est pas l'être, elle est mouvement d'être vers l'être, et elle n'est consistante qu'en l'être qu'elle vise »⁴⁹².

Pour faire une distinction fondamentale dans la notion de la transcendance, Mounier souligne qu'elle est une négation de limites de la raison humaine et non pas une agitation hallucinatoire et aliénatrice. Cette négation est clairement une reconnaissance de la transcendance. La personne est un mouvement vers l'être et non pas vers le rien.

⁴⁹⁰ E. Mounier, Œuvres II, *Traité du caractère*, p. 748.

⁴⁹¹ Soulignons à cette occasion ce qui relève de la philosophie du langage et notamment l'apport de Wittgenstein quand il attribue à la parole plusieurs niveaux du sens : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut le taire » (cf., L. Wittgenstein, *Le Tractatus logico-philosophicus suivi de investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, Gallimard, coll. Tel, n° 109, 1988, pro. 7, p. 107). Cet indicible se montre tel qu'il est comme indicible à l'homme.

⁴⁹² E. Mounier, Œuvres III, *Le personnalisme*, p. 486.

L'homme est plus que son être visible, biologique. Ainsi, Cette reconnaissance déborde la raison limitée et se fait dans une pratique assidue comportant un travail sur soi, en lien étroit avec l'absolu.

I.3. Absolu et transcendance

Le travail de l'homme exige une position d'être en face de Quelqu'un. Dans la théologie, Dieu n'est pas un être isolé. Le monde n'est pas une possession, il est donné, et l'homme l'accueille, non pas pour le faire sien, mais pour collaborer avec lui dans un engagement. Pour le personnalisme de Mounier, tout ce qui existe jouit d'un rôle, rien de ce qui existe n'est inutile ou le fruit du hasard. C'est pour cette raison que l'engagement de l'homme se fait en vue du bien et non du profit, c'est-à-dire sans qu'il y ait une aliénation du monde ou de la nature par l'homme. C'est une action délicate, car elle exige de l'homme une prise de position, loin de la fadeur de l'action, pour préserver la vie et la beauté dans le monde. Le respect de la nature par l'homme reflète la pureté intérieure de son engagement. Cette disposition intérieure, de préserver et de contribuer consciemment au progrès du monde donne à la notion de transcendance toute sa dimension métaphysique et atemporelle. Mounier interprète la notion de "transcendance", non pas comme un état établi, supérieur, mais plutôt comme un "mouvement vers l'Absolu". C'est pourquoi il préfère utiliser le mot "transcendant" plutôt que le mot "transcendance", qui désigne plutôt le passage d'un état vers un autre état supérieur dans une spatialité prédéfinie :

« La pensée objectivante a toujours tendance à faire de la transcendance une donnée, une situation élevée, que l'on imagine suivant un schématisme de plans superposés, ce qui nous livre à de grossiers quiproquos d'ordre spatial. Si la transcendance n'était qu'un état hors de nos prises, comment la percevrions-nous comme un mouvement intérieur ? Si transcender ce n'était qu'un "être indéfiniment au-dessus de", comment Dieu, le Transcendant par excellence pourrait-il être dit en même temps plus intime en moi que moi-même ? »⁴⁹³.

Mounier, dans cet extrait, focalise son attention sur la nature de cette transcendance de l'être et sur son mouvement. Son argument principal étant celui de la Transcendance

⁴⁹³ E. Mounier, Œuvres, III, *Introduction aux existentialismes*, pp. 169-170.

divine (le Transcendant par excellence), il l'inscrit au cœur de la transcendance de l'homme. Il semble difficile pour notre philosophe de parler de la Transcendance divine sans évoquer pour autant celle de l'homme et vice versa. Ce mouvement de l'être se fait à l'intérieur de lui-même. Mounier réagit contre des existentialistes qui ont abondamment insisté sur les conditions de l'être, au point de l'évacuer du terrain de la réflexion. Ce qui caractérise la philosophie de Mounier est ce triple aspect de la transcendance : être-mouvement-être. Nier un de ces aspects créerait des déséquilibres et de "grossiers quiproquos d'ordre spatial". L'ordre de trois aspects constitue le point de divergence chez des existentialistes comme Heidegger et Sartre qui ont conceptualisé l'être selon un schéma circulaire. Pour eux tout se passe à l'intérieur de l'être et non linéairement comme aboutissement (pour Mounier). D'autant plus, le Dasein heideggérien est un être qui s'achemine dans l'existence sans qu'il y ait un changement dans le statut ontologique de l'être, puisque le Dasein est un jeté-avant perpétuel :

« La notion prospective de *projet* ou, si l'on veut reprendre le terme que nous avons proposé, de *transprscendance*. Telle est la transcendance de l'être humain perpétuellement jeté en avant de soi chez Sartre ou Heidegger, sans qu'il soit pour autant élevé à un mode d'être supérieur ou à une plénitude plus achevée. Il ne s'agit en fait ici que d'une immanence articulée et projective, puisqu'en fin de compte c'est vers lui-même que l'existant se projette »⁴⁹⁴.

La difficulté à laquelle nous nous heurtons chez Heidegger ou Sartre, c'est que leur philosophie n'est pas marquée par une fin. Ce qui nous laisse concevoir l'être tournant en rond.

I.3.1. La personne, être de contemplation

Loin du monde clos du Dasein, nous comprenons que le point d'ancrage de l'anthropologie de Mounier est une sorte d'aventure où l'homme est amené constamment à découvrir son lien intime avec l'Absolu. La découverte de l'intériorité lie la personne intrinsèquement à ses actes, c'est-à-dire, à son extériorité dont l'engagement est le fruit. La transcendance serait donc un mouvement dialectique entre l'intériorité et l'extériorité de la personne. Ce binôme crée à l'intérieur de la personne une tension nourrissant son

⁴⁹⁴ E. Mounier, Œuvres, III, *Introduction aux existentialismes*, p. 170.

mouvement vers un plus d'être, et démontre que la personne dans l'homme est inépuisable dans ses implications dans le monde extérieur :

« La pudeur dit : mon corps est plus que mon corps ; la timidité : je suis plus que mes gestes et que mes mots ; l'ironie : l'idée est plus que l'idée ; et le désir éprouve que la splendeur du monde ne tient jamais dans des mains d'homme. (...) mon être n'est pas ma vie. Il est désappropriation incessante du "moi je", découverte de ce qui en moi m'emporte moi-même (...), recours à un être meilleur que mon être empirique, que mon être actuel ou que mon être individuel »⁴⁹⁵.

Cette quête existentielle de soi dans le monde permet à la personne de se saisir mieux, à travers un regard constant sur soi. Dans *La pensée de Charles Péguy*, Mounier précise que "la mystique est un centre de rassemblement des forces vives d'une âme, et par-là elle exclut la dissolution de l'activité dans une vraie recherche de la gratuité pure"⁴⁹⁶, qui est un long laborieux chemin où la personne vit toutes sortes de contraintes : résistance de soi au projet du dépassement, résignation dans les facilités que fournit la société de technique et des systèmes. Bref, c'est un chemin marqué par des ruptures, des anéantisements et des nuits, dans lesquels l'espérance se fraie un chemin.

A travers cela, Mounier cherche à décrire la personne comme un être mystique parce que, qu'on le veuille ou pas, nous demeurons solitaires dans notre destin dramatique si nous ne cherchons pas l'issu, qui se servirait mieux de cette solitude au lieu de nous tourner dans une fatalité morbide. C'est ce regard mystique qui sauve la communauté des hommes du désespoir. D'ailleurs, Mounier décrit une sorte de Société idéale fondée sur deux piliers dont l'équilibre est indispensable : l'épanouissement de l'homme où le politique est épaulé par la mystique. Il attribue un rôle majeur à la dernière, car c'est une puissance de détachement :

« Ce n'est pas une destruction d'être en nous, mais une expropriation mystique de la propriété de soi, loin de diminuer notre être, cette appropriation affine la sensibilité, assouplit et transfigure nos puissances profondes (...) »⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ E. Mounier, Œuvres III, *Introduction aux existentialismes*, pp. 171-172.

⁴⁹⁶ E. Mounier, Œuvres I, *La pensée de Charles Péguy*, p. 72.

⁴⁹⁷ E. Mounier, Œuvres I, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, p. 437.

Mounier affirme que le mystique est l'origine du politique. Et le rapport entre les deux est de filiation du politique au mystique : "L'intérêt, la question, l'essentiel est que dans chaque ordre, dans chaque système la mystique ne soit point dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance"⁴⁹⁸. Mais, quelle est la nature de cette filiation ? Comment le politique naît-il du mystique ? Et pourquoi est-ce une altération du mystique ?

I.3.2. Le mystique-prophétique et le politique

Dans sa structure, la personne tente d'entretenir le mystique, sans qu'elle succombe dans l'extrême, vers le mépris total de ce qui est matériel ; un spiritualisme inhumain qui s'évade de la réalité. Cet extrême signifie aussi la chute du mystique (le spirituel) dans la tentation de s'installer dans les confort et les facilités, lorsque la personne est soumise aux exigences qu'impose la matière. C'est à ce moment, note Mounier, que le mystique donne alors naissance au politique. La structure de l'action de la personne se joue, alors à l'intérieur de cette bipolarité que forment le mystique et le politique, ce qui signifie que l'on ne peut penser l'un qu'en fonction de l'autre. Lorsque le politique est envahi par l'envie du pouvoir, il tente, à son tour, d'envoûter le mystique. Ceci signifie qu'un dialogue est toujours à inventer entre les deux. Ce dialogue prend souvent la forme d'un conflit au sens positif du terme, ce qui réajuste la place de chacun dans la société et lui donne l'espace nécessaire pour la formation de l'homme, et Mounier tranchera : "la variété et le conflit c'est la vie et l'uniformité c'est la mort"⁴⁹⁹. La matière intervient avec force dans le mystique et légitime la place du politique. C'est ainsi que le dialogue de la vérité débute là où le sens de la démocratie se manifeste dans cette "variété" et ce "conflit", comme garants contre le totalitarisme et la dictature.

Le politique est le lieu où le mystique se cherche et s'organise. L'intuition de la justesse du mystique lui vient de la nature prophétique. "Il faut répéter que la sainteté ne donne pas la compétence. Mais elle éclaire la prudence, qui est la science audacieuse et

⁴⁹⁸ E. Mounier, Œuvres I, *La pensée de Charles Péguy*, p. 78.

⁴⁹⁹ E. Mounier, « Le destin spirituel du mouvement ouvrier : Anarchie et personnalisme », *Esprit*, Avril 1937, p. 200.

sereine de l'action"⁵⁰⁰. Mounier reconnaît la place indispensable du vrai politique, que l'on doit distinguer de "tous les moyens qui empoisonnent l'action politique". Le chrétien doit définir cette "technique des moyens spirituels" qui donneront à son action l'efficacité, sans lui enlever de sa pureté⁵⁰¹. Cette technique qui est la politique est une sagesse et maîtrise de soi au cœur de l'action, pour orienter l'homme autrement face à l'envie de la conquête et le désir de s'installer dans les comforts. Mais le politique devient un danger s'il ne peut plus reconnaître le prophétique et le sauvegarder. Lorsqu'il définit la nature de cette technique, qui est le politique, le terme "spirituel" ne veut pas dire pour Mounier :

« prière, mortification, voies de la sainteté, - sollicitude transcendante pour le monde incarné, qui tâche de le rejoindre à sa source en lui tournant apparemment le dos. Ils sont suffisamment définis par les religions qui les proposent, et supposent la foi »⁵⁰².

Le mystique, soutenu par le zèle prophétique qu'il porte en lui, refuse l'injustice et s'élance dans une action :

« visant à des buts précis, et qui tiendraient leur efficacité non pas du nombre et de la violence, mais de l'exemple du sacrifice : ainsi la définition d'un mode de vie, l'organisation de la résistance aux lois injustes, des actes isolés ou concertés de non consentement au monde de l'argent, au système capitaliste, etc. »⁵⁰³.

Mounier distingue donc la politique, comme une simple prise de position souvent dans des compromis, du vrai politique, qui est l'autre aile de l'engagement du chrétien, appelé à la sainteté. Mounier apporte ici un éclaircissement sur l'organisation du mystique :

« Il (l'esprit mystique) se reconnaît encore à ce qu'il saisit chaque problème, spontanément, du point de vue le plus éloigné des intérêts égoïstes et temporels qui gravitent autour de l'individu, homme classe nation : il est proprement le sens de l'éternel. (...) Eternel ne veut pas dire uniforme »⁵⁰⁴.

⁵⁰⁰ E. Mounier, « Destin spirituel. Y-a-t-il une politique chrétienne ? », *Esprit*, Juin 1936, p. 496.

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² E. Mounier, « Pour une technique des moyens spirituels », *Esprit*, Novembre 1934, p. 183.

⁵⁰³ *Ibid.* p. 184.

⁵⁰⁴ E. Mounier, Œuvres I, *La pensée de Charles Péguy*, p. 73.

Il tient à dire que le spirituel est donc essentiellement un désintéressé. Son regard neutre sur tout ce qui l'entoure lui procure une liberté. Visant un rapport plus profond avec soi et avec le monde, ce regard du mystique tente d'être intemporel, c'est-à-dire, prophétique dans la société et donc "éternel". Prophétique parce qu'il perçoit la fin à laquelle les objets sont ordonnés, non pas d'un point de vue utilitariste, mais à partir de l'idée du bien. Dans le sens inverse, le politique, laissé à lui-même, tend à se nourrir d'égoïsme et cause l'injustice lorsqu'il abolit son rapport conflictuel avec le mystique. Cela est certainement dû à la différence des rapports que le politique et le mystique ont avec la matière : le politique ne peut pas cohabiter avec d'autres politiques à cause de leurs intérêts qui se croisent. En revanche, les mystiques vivent un unique appel fondamental dans leur vie de détachement, "un appel vers une plus haute destinée"⁵⁰⁵. Le politique du mystique-spirituel est donc une technique de vivre avec les autres dans la communauté de biens, au service de l'homme.

I.3.3. La personne comme expérience mystique

Notre analyse aboutit à la conclusion suivante : la vraie vocation de la personne dans sa communauté, selon Mounier, est avant tout mystique. Elle se nourrit des difficultés et des discontinuités auxquelles il faudra faire face. Le souci principal est cette dialectique intérieure - extérieur. Maintenant, essayons de voir comment Mounier retrace les traits de vocation mystique à laquelle il accorde une importance particulière dans ses écrits.

I.3.3.1. La personne : appelée à se renoncer

Mounier précise bien qu'il y a un chemin à suivre. Nous y ajouterions qu'il n'y a de spiritualité que fondée sur le renoncement à soi comme condition primordiale. C'est une aventure que l'homme entreprend. Cette aventure se manifeste dans la volonté de se déposséder de tout et de mettre son âme à nu. La personne est un "être localisé, incarné, conditionné, il n'y a en règle commune qu'une voie royale : c'est de s'enfoncer sur *une* ligne d'exploration spirituelle et de ne pas la quitter"⁵⁰⁶. Cette règle a pour objectif la claire vision de soi et du monde, sans oublier le rapport qu'a la personne avec l'Absolu

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁰⁶ E. Mounier, Œuvres II, *Traité du caractère*, p. 693.

comme axe d'authentification. L'évacuation de tous les repères et assurances matériels s'avère indispensable pour cette exploration spirituelle. C'est pourquoi le renoncement que suggère Mounier ressemble à celui des grandes traditions mystiques : commencer par dégager le matériel pour en arriver à renoncer à sa propre volonté. Renoncer à sa volonté est essentiel, puisque le danger pour le mystique est de tomber dans le narcissisme et l'individualisme. Ainsi, Mounier nous livre le renoncement comme le fondement de sa pensée et condition préalable pour évincer tout sentiment d'égoïsme et d'individualisme auxquels l'expérience mystique de la personne est constamment exposée par un mouvement paradoxal "*rompre- se reprendre*", qui représente une rupture aboutissant à une unification des forces créatrices. Une unification des forces, car la personne est disséminée à cause de ses attaches au monde de la matière qui crée toutes sortes d'asservissements. Cependant, comme la personne n'en est pas la somme, elle n'est pas indéterminable et structurée selon un schéma répétitif ou préétabli. Elle est présente dans le monde, mais elle a ses racines dans l'au-delà, dans son profond désir d'Être. Il y a donc une difficulté de décrire l'expérience du don chez la personne mystique. C'est pour cette raison les mystiques renoncent à la décrire.

Ce renoncement à un langage est commun à toutes les mystiques. Mounier inscrit ce renoncement dans un saisissement de l'Autre :

« Le mystique ne renonce pas entièrement à soi, ce serait du panthéisme, mais renonce à l'égoïsme pour retrouver le moi de nature pure où il rejoint Dieu. Puis il est transporté par un don gratuit dans le surnaturel »⁵⁰⁷.

C'est ainsi que ce détachement se traduit par une rupture : "La vie personnelle commence avec la capacité de rompre le contact avec le milieu, de se reprendre, de se ressaisir, en vue de se ramasser sur un centre, de s'unifier"⁵⁰⁸. Ce n'est pas une néantisation totale du "moi" et de sa volonté, où l'homme n'est plus homme. Le mystique, et surtout celui du personnalisme, garde l'humanité de l'homme et ne la fait pas disparaître au profit de la Présence divine. Il ne s'agit pas non plus de la dissoudre

⁵⁰⁷ E. Mounier, Œuvres IV, *Mounier et sa génération : Recueils posthumes Correspondance*, p. 447.

⁵⁰⁸ E. Mounier, Œuvres III, *Le personnalisme*, p. 462.

dans la Volonté divine, cela serait une mystique antihumaine mais, c'est une restauration de la volonté de l'homme dans celle du Dieu.

1.3.3.2. La personne : Appelée à plonger en soi

Mounier a la certitude que les profondeurs de l'homme sont le lieu de réalisation de la personne. C'est le lieu de son épanouissement ; le lieu de sa liberté. Cette certitude n'est pas le fruit de hasard. Au contraire, elle existe nécessairement. Pourquoi une telle affirmation ? Par cette nécessité, la personne est associée à un projet universel, et visant donc une contribution à l'au-delà, à l'épiphanie de l'Homme dans l'histoire. Cela suppose qu'il y ait en la personne un ordre insaisissable lié à un secret qui dépasse toutes les infrastructures de la société. Mounier déplore l'attitude de la psychologie contemporaine qui :

« a exploré quelques régions infernales de ses (la personne) profondeurs. Elle a été moins attentive à ce qu'on pourrait appeler leurs abîmes supérieurs, ceux où plongent l'exaltation créatrice et la vie mystique. (...) On comprend que la vie personnelle soit liée à un certain secret »⁵⁰⁹.

Nous pouvons relever, dans ce texte, une double compréhension de la vie humaine :

1. Ce qui peut être abordé par de la science, donc par l'observation ;
2. Un secret qui échappe à toute limitation.

Nous nous limitons à explorer le second, puisqu'il concerne davantage notre recherche. La notion de "secret" nous rappelle les traditions mystiques qui assimilaient la démarche mystique à une sagesse, au-delà des sciences naturelles qui regardent la mystique comme un pur savoir. Il ne serait pas faux de considérer cela comme un savoir, à condition que ce savoir ne se limite pas à un domaine scientifique précis, mais plutôt représente un savoir universel réunissant les savoirs particuliers, y compris ceux même de la science.

⁵⁰⁹ *Ibid.* p. 463.

Mounier associe, en effet, le secret de la personne à celui de l'univers. Lorsqu'il affirme que la personne est "déjà et pas encore, présente partout et donnée nulle part"⁵¹⁰.

Si la recherche de la personne s'avère irréductiblement liée à la recherche d'un Absolu, alors le secret de l'univers n'est discerné et compris que dans une union avec cet Absolu. Dans son approche sur l'union de la personne à l'Absolu, Mounier semble radical dans la mesure où il propose cette union comme le seul moyen de perfection de l'homme. Cet Absolu est Celui qui détient le secret puisqu'Il est le Créateur de tout. C'est Dieu qui donne à l'absolu de l'homme toute sa dimension anhistorique dans sa dimension sacramentelle. L'homme participe au secret de Dieu par son attachement à la recherche des traces de Dieu dans le monde, qui reflètent sa Présence cachée au cœur de l'univers. Ce secret l'attire vers l'union qui est le fondement de tout l'univers. La personne entre en rapport avec la nature qui l'entoure. Par son élan mystique pour adhérer au secret de l'univers (Absolu), la personne tente de déchiffrer tout ce qui existe et en même temps, elle se déchiffre. Elle déploie son univers personnel, qui est à la fois intériorité et extériorité.

Cette idée du secret chez Mounier attribue à l'univers et à la nature un caractère sacramentel auquel la personne est associée foncièrement. La vocation de la personne dans cette perspective, devient alors la découverte de l'ordre des choses créées et de son rôle de coordinatrice non propriétaire :

« La nature, écrit Mounier, n'est pas la propriété de l'homme, mais une sorte de sacrement naturel qui contribue à la tourner vers Dieu comme il contribue, lui, à orienter la nature à Dieu. Avant d'être regardée par l'homme, elle est déjà pleine de Dieu (...) Ce caractère sacramentel de l'univers chrétien- et, répandus parmi lui, de nos corps les temples de Dieu- est un des thèmes dominants de la littérature médiévale »⁵¹¹.

Toute l'épaisseur ontologique de la personne dépend de ce mouvement vertical parcouru entre le dénuement complet et son absolu, son être plénier auquel la personne tend. Ce mouvement est le garant de la fraîcheur infinie de la personne. Entretenir ce

⁵¹⁰ E. Mounier, Œuvres III, *Le personnalisme*, p. 431.

⁵¹¹ E. Mounier, Œuvres III, *Feu la chrétienté*, p. 590.

dénuement est, avant tout, un attachement au spirituel. C'est veiller à ce que le spirituel ne succombe pas sous les lourdeurs du corps. Mounier fait appel aux efforts d'endurance et de persévérance dans le temps. Il faut s'inscrire, comme le note H. Cheigne, "dans le temps et dans l'histoire"⁵¹², donc dans de la quotidienneté, pour que l'homme puisse y faire advenir son être personnel. Ces éléments du temps et de l'histoire constituent l'univers personnel et sont toujours à ajuster :

« Êtres mêlés de lumière et de sang, nous ne saurions accéder aux sanctuaires de la personne sans traverser quelque part la paix végétale de la vie. Mais, il faut veiller au moment où la lourdeur végétative étouffe la vivacité spirituelle »⁵¹³.

Mounier refuse à la personne une connaissance de l'univers qui impliquerait, de prime abord, un effort intellectuel, ou une activité purement rationnelle, mais plutôt une volonté adhérente au mystère de la Création. Ainsi, la personne est recherchée d'abord dans le commun humain où on retrouve les hommes enfermés sous l'emprise du désordre établi. Ensuite, elle continue par un effacement total de soi, une pudeur et une nescience totale, d'une reconnaissance de soi comme un rien, un nada. Le mystique chez le chrétien est celui qui se reconnaît comme l'ignorant du tout. Dans une lettre adressée à Jacques Chevalier, datée de du 25 janvier 1928, Mounier ne cache pas la difficulté que la vie spirituelle suscite chez celui qui l'expérimente :

« Je ne sais pas. J'y suis allé (aux Béatitudes) à une prière. Vous dire ce que j'ai senti et compris, en trois heures de temps, me serait impossible. Comme en une extase, avec l'âme à nu comme elle l'était ce soir-là, j'ai senti passer tout le problème humain, j'ai eu, et je vous le dis sans phrase, comme une hallucination du divin. (...) Comme il est vrai que la souffrance nous ouvre les voies de Dieu ! Malgré l'irréparable, ces journées comptent parmi les plus riches : à l'avance, on les repousserait ; après, on ne voudrait pas ne pas les avoir vécues »⁵¹⁴.

Dans ce texte Mounier semble vivre une expérience mystique. Seul en présence du Dieu qui le dépasse, mais aussi qui le porte, Mounier n'est plus lui-même, il est un autre,

⁵¹² H. Cheigne, *Emmanuel Mounier ou le combat du juste*, Ducros, Paris, 1968, p. 20.

⁵¹³ E. Mounier, *Œuvres III, Le personnalisme*, p. 465.

⁵¹⁴ E. Mounier, *Œuvres IV, Mounier et sa génération : Recueils posthumes Correspondance*, p. 431.

porté vers Dieu : "je vous le dis sans phrase". Son expérience commence par un détachement, abandon. Cela lui apparaît comme une richesse. Car, ce n'est que par l'abandon et le détachement presque total, "âme à nu", que la véritable espérance jaillit comme une lumière dans les nuits sombres de l'existence, les moments des difficultés. Mounier endure des nuits dans sa propre vie (prison en 1942, fermeture de la revue en 1941) et dans sa propre chair (la maladie encéphale de sa petite fille Françoise) pour comprendre le sens de la lumière.

Nous pouvons conclure que Mounier conçoit l'avènement de la personne, comme une expérience spirituelle. Il ne serait pas inutile de répéter qu'il ne s'agit pas d'une pédagogie donnée et bien balisée, selon des "normes" prédéfinies, mais d'une aventure qui est faite de hauts, mais surtout, de bas (des nuits), qui vérifient constamment la capacité de la personne de dépasser les difficultés et de les transcender.

1.3.3.3. Mystique personnaliste et témoignage

Il y a plusieurs aspects par lesquels convergent la mystique traditionnelle et la mystique de la personne de Mounier. Les deux se reconnaissent comme une pratique et un lieu de fécondité où toutes les forces vitales de la personne s'épanouissent :

« Dégager cette expérience (mystique de renoncement) unique des langages traditionnels dans lesquelles elle s'exprime, suivre la fécondité morale de cette expérience (tous les grands mystiques ayant été des fondateurs d'ordres ou de religions ou de spiritualités nouvelles) me semble élément essentiel de ma recherche »⁵¹⁵.

Cette expérience est le lieu où la puissance génératrice de la personne se découvre et se renouvelle. Cependant, de quel point de vue est-elle différente cette expérience, d'autres recherches de l'homme, sociale ou scientifique ? Mounier donne une réponse qui croise celle des mystiques comme la quête de la vérité. Nous lisons dans son livre *La pensée de Charles Péguy* :

« Mais, les âmes mystiques n'ont pour règle que la vérité qu'elles portent. Elles ne la sentent même pas tant elles y reconnaissent leur désir spontané : la liberté

⁵¹⁵ E. Mounier, Œuvres IV, *Mounier et sa génération : Recueils posthumes Correspondance*, p. 467.

éprouve une joie profonde de gratuité à consulter la loi, une fois que par l'amour elle se l'est assimilée »⁵¹⁶.

Cette recherche est focalisée sur ce que nous avons déjà évoqué précédemment concernant la notion de "secret". Pour Mounier, cette recherche de vérité ne consiste qu'à témoigner de ce secret qui habite les âmes mystiques. Ce témoignage tente d'embrasser la totalité de cette vérité, l'Absolu, en s'écartant des vérités partielles. La personne, en tant que mystique, est pour Mounier un centre qui décentre toutes ces vérités partielles en lui, pour qu'en toute liberté il perçoive la Vérité totale, infiniment au-dessus de tout. Ne perdons pas de vue que le processus personnaliste est avant tout compris comme un témoignage et une reconnaissance. La personne, dirait Mounier, n'a de consistance en elle-même qu'en étant, en quelque sorte, complice et partenaire de cette Vérité : Dieu appelle l'homme à se parfaire dans son image. De ce principe, la personne n'a pour consistance que sa constitution dans le rapport à cette Vérité transcendante et à laquelle la personne participe.

« Pour le chrétien, l'affirmation de la liberté se fonde sur la croyance de la foi que l'homme est fait à l'image de Dieu, dès sa constitution naturelle, et qu'il est appelé à parfaire cette image dans une participation de plus en plus étroite à la liberté suprême des enfants de Dieu »⁵¹⁷.

Mounier évoque sa vocation personnaliste du chrétien pour bien illustrer ce vers quoi elle oriente la perfection de cette image imprimée en lui. La personne devient alors "co-créatrice" avec Dieu quand elle persévère dans le chemin de sa réalisation. Cette réalisation de l'image de Dieu dans l'homme est au cœur du message du christianisme : la ressemblance, l'image de Dieu, et enfin, l'Incarnation de Dieu dans l'homme. C'est donc un chemin marqué par une mystique dont la visée rejoint celle de la mystique traditionnelle : recherche constante de soi en Dieu comme Vérité ressuscitant le "moi" de ses attaches profanes en le transfigurant constamment.

La société d'aujourd'hui prétend que l'homme est la norme absolue et la mesure de tout ce qui existe. Telle est la revendication de certains de nos contemporains, nous

⁵¹⁶ E. Mounier, Œuvres I, *La pensée de Charles Péguy*, p. 72.

⁵¹⁷ E. Mounier, Œuvres I, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 524.

l'avons précédemment noté, comme "la mort de Dieu" nietzschéen. Toutefois, si nous jetons un regard sur cette affirmation nous constatons qu'elle ne répond pas tout à fait à ce à quoi nos contemporains s'attendent. S'il est vrai que "Dieu est mort" pour nos contemporains (Nietzsche), l'homme, continue-t-il vraiment à remplacer Dieu ? Analysons la situation de l'homme actuel et sa place dans la société à la lumière de quelques acquis de Mounier.

Héritière du modernisme, notre société, après avoir déclaré la mort de Dieu, n'est-elle pas en train de faire de même avec l'homme, c'est-à-dire, de déclarer sa mort au nom du progrès ? Ce processus se fait lentement au nom du progrès technologique, faisant par là une ségrégation à l'intérieur de la société. Ceux parmi nous qui sont à la marge de l'évolution technique se sentent totalement marginalisés. S'y ajoutant, la réapparition de la vieille notion de subjectivisme, nourrie du libéralisme et d'individualisme, a causé une crise de sens et l'absence des valeurs absolues. Combiner progrès technique et individualisme ne fait qu'accélérer cette mort lente de l'homme. Le progrès technique, a tout fixé à partir de son point de vue ; puisque tout est relatif, il n'y a pas de vérités qui seraient supérieures à la raison humaine. Il a même annexé la dignité humaine à l'ensemble du progrès, en l'assimilant à une catégorie existentielle secondaire. Or la question de la dignité, selon Mounier, ne se réduit pas à un mythe idéologique :

« La dignité n'est pas non plus un mythe nouveau - et vain comme les autres - pour s'arracher au destin. Avec elle, l'univers est transfiguré. L'aventure, l'intensité, le commandement creusaient la solitude. La dignité humaine, dès qu'elle est pressentie, apporte l'espérance de la dissiper »⁵¹⁸.

C'est à partir de l'espérance que l'espoir naît. Cela semble superflu, car mettant l'accent sur la créativité de la raison humaine uniquement, ce progrès n'en a fait qu'un simple moteur remplaçable. C'est pourquoi les débats actuels sur des problèmes de la définition de la personne chez les malades mentaux ou les nouveau-nés, ne pouvant pas exercer la faculté de la raison, nous interpellent dans notre manière de définir la dignité humaine. C'est dans ce sens que F.-X. Putallaz écrit :

⁵¹⁸ E. Mounier, « André Malraux ou l'impossible déchéance », *Esprit*, Octobre 1948, p. 496.

« Travailler à une métaphysique de la personne, engage à mieux distinguer l'ordre de l'essence de celui de l'existence, en tenant compte du fait que la personne est sujet concret, individuel et incommunicable, subsistant au sein d'une nature humaine qui, elle, est communicable à l'ensemble des membres de l'espèce : n'est-ce pas cela qui fonde la dignité et l'égalité de chaque être humain, aussi de celui qui n'est pas ou qui n'est plus porteur en acte des propriétés caractérisant l'humanité ? »⁵¹⁹.

Nous nous demandons : le fait de définir la personne humaine uniquement à partir de sa capacité d'exercer sa rationalité ne nous mènera-t-il pas à des grossièretés inhumaines et discriminatoires ; vers un racisme plus radical que celui qui est seulement fondé sur les critères ethniques ? Une nouvelle ségrégation divise l'humanité en deux catégories : les rationnels et les autres. Or la dignité humaine n'est pas un privilège idéal ni un surplus qui s'ajouterait à un ensemble du système des valeurs, mais l'indispensable constitutif de notre existence comme humains. Nous sommes amenés donc à redéfinir la personne humaine, comme l'affirme Mounier, non pas à partir de ses actes, mais à partir de ce qui constitue son humanité. Parce que la réduction de l'humain à l'ensemble de ses actes ne conduit qu'à une conception de l'homme malheureux, ne pouvant jamais se satisfaire de sa quête de soi seulement dans la pratique et dans ses actes. D'autre part, si l'homme n'existe qu'engagé, alors les personnes ne pouvant avoir (handicapées) ou n'ayant pas (embryon, enfant) un engagement, qu'en est-il de leur humanité ? Moins humains ?!

Nous ne pensons pas que Mounier avait négligé cette question, même s'il ne l'aborde qu'implicitement. Il n'était pas étranger au monde de la maladie pour omettre la question de l'humanité de ceux n'ont pas la possibilité de s'engager activement dans leur milieu. Et l'épreuve est ce qu'il a enduré comme expérience de la maladie de sa petite fille Françoise, atteinte d'encéphalite⁵²⁰, réduite à l'immobilité totale. L'enfant n'ayant pas la possibilité de s'engager en acte nous arrache à l'égoïsme. Il en va de même pour les malades mentaux, qui nous poussent à être de véritables humains lorsque notre générosité est sollicitée :

⁵¹⁹ F.-X. Putallaz, "Pour une métaphysique de la personne" dans *L'Humain et la personne*, Sous la direction de F.-X. Putallaz et B. N. Schumacher, Préf. par P. Couchepin, le Cerf, coll. L'Histoire à vif, Paris, 2009, p. 316.

⁵²⁰ E. Mounier, Œuvres IV, *Mounier et sa génération : Recueils posthumes Correspondance*, p. 655.

« On dit qu'une naissance est l'accomplissement d'un foyer oui ; mais aussi son anéantissement depuis qu'il s'est détaché de la mère, l'enfant se détachera de plus en plus. Personne neuve, promesse exigeante, il est là pour briser les foyers clos contre les égoïsmes mêmes qu'il secrète par la tendresse, par le dévouement, il l'est l'éternelle protestation des vocations contre les sociétés »⁵²¹.

C'est ainsi que pour Mounier l'engagement a un fondement métaphysique, non seulement au niveau de l'action, mais il s'enracine dans la valeur la plus universelle : la dignité humaine et le sens de l'homme. Tous ces facteurs ont provoqué la disparition de toute notion de transcendance sur laquelle Mounier attire à l'attention de ses contemporains. Il ne s'agit pas ici de dresser un tableau sombre et phobique de l'histoire, ni non plus d'élaborer un pessimisme contre le progrès technique. Mais d'indiquer le désastre qui peut se produire lorsque la société ne veut plus des inspirations spirituelles et se nourrit seulement de ses ambitions techniques.

La pensée de Mounier sur la mystique de l'homme coïncide avec celle d'Absolu. Nous l'avons vu, cette mystique n'est rien d'autre qu'une mystique de dépassement, d'abnégation constante et non démesurée jusqu'au délire ou à la confusion psychocentrique, mais, à la manière de l'existence du Christ, l'archétype de tout mystique sociétale. C'est une mystique dans laquelle la Cité trouve ses structures et infrastructures dans la personne contemplative. Ne serait-ce pas l'indice d'une nouvelle forme de la mystique ? Une mystique d'engagement et de vocation que Mounier a bien signalés comme deux fondements de l'existence humaine. Dans un entretien avec Jean Guittou, Mounier attestait que sa philosophie était mystique plus que politique :

« Moi, confiait-il, à Jean Guittou, dont la vocation est une vocation de solitude, de prière, presque de vie érémitique, je me vois jeté en plein conflit, les mains souillées, condamné au travail impur » et poursuit, "ma vocation était mystique et non pas politique »⁵²².

⁵²¹ *Ibid.* p. 610.

⁵²² J. Guittou, *Écrire comme on se souvient*, Fayard, coll. Littérature Française, Paris, 1974, pp. 212-213.

Ce n'est pas par mépris que Mounier évoque cette opposition entre mystique et politique, mais au nom d'une dimension centrée davantage sur l'intérieur de l'homme. Comment comprendre alors ses phrases :

« C'est alors qu'il faut rappeler au sujet qu'il ne se trouve et ne se fortifie que par la médiation de l'objet : Il faut sortir de l'intériorité pour entretenir l'intériorité (...) La personne est un dedans qui a besoin du dehors Le mot exister indique par son préfixe qu'être, c'est s'épanouir, s'exprimer »⁵²³.

Pour Mounier, l'extériorité s'entretient-elle aussi par l'intériorité. La personne n'advient dans le sujet que par cette dialectique qui consiste à un équilibre entre les deux, assurés par une communication persévérante⁵²⁴. Sans oublier pour autant le troisième pôle ; sa référence indispensable à l'Absolu "qui libère et permet d'échapper aux pièges de l'intimisme comme de l'objectivisme"⁵²⁵.

Si en effet certaines doctrines affichent la quête de la Vérité comme slogan, elles ne mettent pas pour autant l'accent sur le sens de cette Vérité. Est-ce que la Vérité relève du champ épistémologique des sciences ? Nous savons que le positivisme a épuisé ses arguments, il y a deux siècles, prétendant qu'il y a des vérités dont il est le détenteur. Des réactions sont apparues surtout chez les existentialistes comme Heidegger. Il est important de signaler que la phénoménologie de Heidegger donne au terme "alétheia" le sens d'un dévoilement continu. Le "Dasein" heideggérien en découvrant son monde (son entourage) se découvre lui-même. Dans son ouvrage "*Être et Temps*", Heidegger focalise son attention sur ce qu'il appelle "le souci" de ce mouvement, comme le décrit M. Gelven dans son commentaire du livre de Heidegger :

« L'être-en-devant-de-soi comme être pour le pouvoir-être le plus propre contient la condition ontologico-existentielle de possibilité de l'être-libre vers des possibilités existentielles authentiques. (...) le pouvoir-être en vue duquel le Dasein est à lui-même le mode d'être de l'être-au-monde. Il implique donc ontologiquement le rapport à de l'étant intramondain. Le souci est toujours, même s'il n'est que primitivement, préoccupation et sollicitude, (...) il est une

⁵²³ E. Mounier, Œuvres III, *Le personnalisme*, p. 469.

⁵²⁴ Voir notre deuxième chapitre.

⁵²⁵ J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, PUF, Paris, 1968, p. 110.

totalité structurelle originaire, "précède" de manière apriorico-existentielle toute "conduite" et "situation" du Dasein »⁵²⁶.

Cet existentialisme se fonde sur le souci grâce auquel l'être humain s'auto saisit pour réaliser son mouvement de l'être-là. Toutefois, la question reste la même, et la science elle-même se trouve dépassée par la vitesse du progrès. Elle n'a plus le temps d'en dépister ses fondements épistémologiques pour être une science exacte.

Revenons à notre question de départ concernant la quête de la Vérité et formulons-la autrement. Il nous semble qu'elle est, dès le départ, mal posée. Ce n'est pas la question du sens qui importe, mais la Vérité : n'est-elle pas plutôt de l'ordre d'un dévoilement au sens que certains penseurs lui assignent, comme Heidegger ou Mounier, l'advenu de la personne comme "la seule réalité que nous connaissons et que nous faisons en même temps du dedans"⁵²⁷ ? En s'appuyant sur ce dévoilement heideggérien, Mounier concevait l'homme comme vérité, c'est ce qu'il appelle "mouvement de personnalisation".

II. Théologie négative chrétienne et personne

L'homme antique n'était pas soucieux d'expliquer la notion de "personne" dans son aspect concret. Ce mot "personne" signifiait le masque que portait le comédien aux théâtres romains. Mais, cette signification s'est avérée très faible et étroite pour désigner la totalité de la réalité humaine. Le terme "hypostase" en grec désigne la réalité objective pour la distinguer de la simple apparence, fut-elle, physique. Cette transcription de la transcendance de l'être sur son expression est encore plus explicite dans la définition du mot grec qui traduit la notion de "personne" : Hypostase. Il signifie précisément : ce qui se tient sous l'apparence. Boèce (470-525) donne, par sa formulation, une définition précise de la réalité humaine en insistant sur le caractère hypostatique de la personne dans la mesure même où l'hypostase, douée de raison, est capable de s'élever jusqu'à la possession (la conscience de soi) et la libre détermination d'elle-même.

⁵²⁶ M. Gelven, *commentaire de "Être et Temps" de Heidegger*, trad. C. Daems et d'autres, éd. P. Mardaga, Liège, 1987, § 41, p. 55.

⁵²⁷ E. Mounier, *Œuvres III, Le personnalisme*, p. 431.

II.1. Le "moi" et la personne

Cette notion de personne apparaîtra dans le contexte du christianisme comme une réalité existentielle. Les théologiens des premiers siècles ont cherché à définir le mystère de la Trinité sous forme de trois Personnes, et en particulier, la deuxième Personne, Incarnée en Jésus Christ. Élaboré par ces théologiens, la notion de la personne sera reprise maintes fois par la philosophie aux temps modernes et sera sécularisée en vue d'en définir progressivement l'autonomie et le statut particulier par rapport aux données de la théologie. La théologie n'a pas considéré pour autant ce détachement d'elle comme une perte ou un reniement, mais au contraire, un fruit de l'activité créatrice de la personne.

La signification de la notion de personne ne peut donc apparaître ni se développer que dans un univers appelé à sortir à l'extérieur par la libre initiative d'un être créateur et personnel, c'est-à-dire, dans un dialogue avec la personne. Dans ce dialogue se crée l'espace dans lequel la personne peut se déployer et s'épanouir librement. C'est ici que réside toute la compréhension de Mounier sur la personne. La personne est une conscience et donc différente de sa nature rationnelle, qui est pour elle un support. C'est pourquoi cette nature est indispensable pour la personne car c'est l'espace existentiel de sa substance rationnelle et son caractère individuel⁵²⁸, une affirmation déjà émise par Boèce pour définir la personne.

Le "moi-je", qui incarne la conscience, apparaît comme une disposition d'ouverture, comme le note J. Lacroix : "le *je* n'est pas un résultat, mais un principe. Il ordonne au double sens de mettre en ordre et de donner des ordres. La personne a une certaine capacité de disposer du moi⁵²⁹". Dans cet espace, la personne est face à Dieu. La relation personnelle à Dieu doit passer par une méditation ontologique, c'est-à-dire par le passage incontournable de l'être. Le "moi", que chacun de nous emploie, exprime et traduit cette ouverture de notre homme à son être où il trouve son monde dans lequel il incarne sa personnalité. Ce "moi" représente encore une universelle possibilité pour la personne

⁵²⁸ Boèce, *Contre Eutychès et Nestorius*, dans *Courts traités de théologie, Opuscula Sacra* (519), trad. H. Merle, le Cerf, Paris, 1991, p. 59.

⁵²⁹ J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, p. 111.

d'entrer en relation et de communiquer, car cette communicabilité est propre à son être, et en l'inscrivant dans immobilité dynamique, elle le préserve d'être un objet. La communicabilité permet ainsi à la personne de s'élancer vers l'existence infini, vers Dieu (Thomas d'Aquin et Augustin). Mounier définit de la même manière l'existence de la personne comme "capable de se détacher d'elle-même, de se déposséder, de se décentrer pour devenir disponible"⁵³⁰. Le "moi" de chaque homme, c'est tout le vécu, qui est absolument original et sans répétition. À l'antipode de toute forme de déterminisme, une liberté préventive découle de ce "moi". Par là, ce "moi" est appelé à la responsabilité. Que l'homme s'ouvre à l'être ou s'y refuse, sa conscience de la mission historique qui lui est assignée ne peut lui être ôtée, car qu'il ne peut abandonner son propre "moi". C'est pour cela qu'on peut dire que ce "moi" est la clé de chaque personne dans le monde. Le "moi" est alors un signe de la communion lorsque les hommes se tournent les uns vers les autres et communiquent en tant que personnes. C'est l'Être qui est alors en jeu, non l'Avoir, qui nous fournit uniquement des réalités partielles. Le "tu" est, en quelque sorte, le garant de la communication du "moi" dans le monde interpersonnel.

« Sa réalité, note Mounier, ce n'est pas seulement lui, face à moi, c'est *nous-deux* ; le lien qui nous unit en une seule chair spirituelle dans le Corps mystique du Christ est ce rapport unique que je tiens avec un être dont je ne parle plus à la troisième personne, comme d'une chose, mais à qui *je commence à dire : tu* »⁵³¹.

Cette communication est humaine, et se fait entre humains par les consciences, non avec les objets. Ici le rapport homme-objet est de l'ordre instrumental. L'homme est une entité tendant à l'accomplissement de son être, le point le plus intime et profond de cet être. Dieu, l'Autre absolument plénitude de la communion, ouvrira la finitude de l'homme à l'infini. Cette relation à Dieu exige l'accueil de la grâce du don libre de la communion par l'homme comme élément essentiel pour la maintenir, car la grâce nous fait entrer dans une intimité vitale de relation de l'homme à Dieu. C'est donc à l'intérieur de cette relation que l'homme saisira son être total.

⁵³⁰ E. Mounier, Œuvres III, *Le Personnalisme*, p. 454.

⁵³¹ E. Mounier, « L'enjeu des valeurs judéo-chrétiennes », *Esprit*, Mars 1940, p. 409.

C'est autour des débats animés sur les Personnes du Christ que la notion de "personne" aura la plénitude de son sens et son explication. Les Pères de l'Église, et plus tard les médiévaux, ont employé la voie négative ou apophasique qui consiste à dire qu'il est plus prudent de dire ce que Dieu n'est pas. Pourquoi cela, sinon pour ne pas tomber dans les hérésies et porter atteinte à la Majesté de Dieu. Notre propos ne veut pas dresser un tableau des écrivains chrétiens qui ont usé de la voie apophasique, mais veut voir comment la pensée "mystique" et négative de la personne chez Mounier s'y greffe :

« Si la connaissance de Dieu relève essentiellement d'une théologie négative, ne faut-il en dire autant non pas du monde créé, des essences étalées sous le regard de la raison, mais de toute perspective religieuse sur l'homme et la nature ? »⁵³².

Mounier conçoit sa pensée à la lumière de sa foi chrétienne dont l'idéal évangélique est le détachement du monde, de la matière, pour un attachement plus fondamental à l'Absolu. Ses contacts, ses fréquentations des penseurs, théologiens et exégètes chrétiens⁵³³, orienteront toute sa réflexion vers deux dimensions : la communication trinitaire interpersonnelle et l'Incarnation de la seconde Personne trinitaire.

II.2. Incarnation, un dévoilement de la personne

Le christianisme se fonde essentiellement sur la notion d'incarnation. Celle-ci ne doit point être comprise au sens biologique qui pourrait faire allusion à la naissance lors de la conception, mais plus globalement dans l'advenu de la personne dans la conscience. Mounier appuie son personnalisme fondamentalement sur la notion d'Incarnation de la seconde Personne trinitaire, modèle parfait, non seulement parce qu'elle a pu changer le cours de l'histoire, mais parce qu'elle a donné à l'homme une forme plus fondamentale de l'engagement. C'est d'ici que le fondateur d'*Esprit* trouve les raisons authentiques de l'engagement. L'incarnation du Christ demeure donc un gage de la réussite de l'engagement de l'homme tout entier. Dans la théologie chrétienne l'Incarnation est l'affirmation de la présence de Dieu dans la vie de l'homme et dans son histoire. Une

⁵³² E. Mounier, Œuvres III, *L'affrontement chrétien*, p. 21.

⁵³³ Comme le P. Pouget, J. Maritain et d'autres.

histoire qui est le chemin privilégié pour la communauté des hommes, à laquelle Dieu se solidarise par amour :

« L'Incarnation, écrit Mounier, confirme l'unité de la terre et du ciel, de la chair et de l'esprit, la valeur rédemptrice de l'œuvre humaine une fois assumée par la grâce. L'unité du genre humain est pour la première fois pleinement affirmée et deux fois confirmée : chaque personne est créée à l'image de Dieu, chaque personne appelée à former un immense Corps mystique et charnel dans la Charité du Christ. L'histoire collective de l'humanité, dont les Grecs n'avaient pas idée, prend un sens, et même un sens cosmique. La conception même de la Trinité, qui nourrit deux siècles de débats, apporte l'idée étonnante d'un Être Suprême où dialoguent intimement des personnes, et qui est déjà, par Lui-même, la négation de la solitude »⁵³⁴.

Dieu s'affirme présent dans l'histoire en se manifestant dans sa vie trinitaire, Il reflète les liens de ses Personnes dans leur communion. Ainsi, la Trinité, modèle suprême de la communion, redonne à la communauté des hommes l'exemple à imiter et qui doit être toujours au centre de leur préoccupation. Cette imitation est devenue possible lorsque Dieu a établi et "est venu chez Lui, et les Siens ne L'ont pas reçu"⁵³⁵, littéralement : Il "dressé sa tente". Donc, il s'agit de la Présence de Dieu dans le monde, et dans la chair. La vie du Christ est l'expérience vécue par Dieu le Fils parmi les hommes.

II.2.1. La figure christique chez Mounier

Le propos de Mounier se focalise fondamentalement sur la totalité de l'existence humaine. Et, par son essence, le christianisme répond à cette quête de l'universalité. Partant de la théologie paulinienne, nous nous sentons proches de la figure de l'universel dans laquelle Mounier dessine le christianisme, et plus précisément celle du Christ. Si pour lui l'Incarnation est l'événement capital de l'histoire, alors le Christ, le divino-humain est l'incarnation du particulier dans l'universel ; la seconde Personne de la Trinité dans l'Homme. Ainsi, le Christ est la figure universelle de tout homme par l'Incarnation, comme le note H. U. von Balthasar : "Le Christ est l'impératif catégorique. Il n'est pas seulement une norme universelle et formelle de l'action morale, susceptible

⁵³⁴ E. Mounier, Œuvres III, *Le Personnalisme*, p. 434.

⁵³⁵ Jean 1,11.

d'être appliquée à tous, mais aussi une norme concrète et personnelle"⁵³⁶, puisque le Christ rejoint tout homme dans son individualité et il a assumé :

« une nature individuelle concrète, nullement "la" nature humaine comme telle ; mais de plus, moyennant ce contact partiel, il a touché la nature entière, indivisible et continue et par cette unité vitale il transmet la grâce, la résurrection et la divinisation au corps entier, unissant ainsi les hommes et par eux toute la création à soi »⁵³⁷.

Ce "universel concret" de l'être du Christ vient en effet rejoindre l'attente des hommes et leur aspiration. Mounier reconnaît que Christ a "récapitulé" l'histoire et qu'en lui tout converge. Mounier situe l'Incarnation comme un événement qui est advenu dans un moment précis et fixé par Dieu, un moment *kayros*- propice, lorsque l'homme fut prêt à accueillir le divin en sa vie et "Pourquoi l'Incarnation, note Mounier, se serait-elle fait attendre, si ce n'est pour que l'humanité fût suffisamment préparée, par sa maturation collective à la Révélation nouvelle ?"⁵³⁸. L'action du Christ dans le monde et son expérience concrète terrestre se sont faites dans la même histoire. En conséquence, Mounier ne succombe pas sous la tentation de beaucoup qui sépareraient l'histoire humaine en deux : profane et Révélation.

« L'action vitale du surnaturel dans le cours d'une histoire soumise à la royauté effective du Christ, la greffe organique de l'histoire sainte sur l'histoire profane nous interdisent de les considérer comme deux cours séparés, de les isoler dans deux plans de jugement et dans deux secteurs d'activité »⁵³⁹.

Les deux histoires : sainte et profane, ne font qu'une d'après Mounier : L'Histoire des hommes. Elle est faite des expériences des hommes de toute culture. Elle n'est pas répétitive et cyclique (la pensée grecque), ni suffisante en elle-même (Hegel) ; elle est plutôt ouverte à un Absolu. Nous comprenons donc que l'Histoire pour Mounier n'est pas la somme des événements mais qu'elle est de l'ordre de l'Être, lorsque l'humanité est devenue prête à assumer son avenir commun avec Dieu. Cet avenir exprime l'Être de

⁵³⁶ H. U. von Balthasar, « Neuf thèses pour une éthique chrétienne », dans *Collectif, Principes d'éthique chrétienne*, Lethielleux, Paris, 1979, p. 75-76.

⁵³⁷ H. U. von Balthasar, *La Présence et la Pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, note préliminaire de J.-R. Armogathe, Beauchesne, 1988, p. 103.

⁵³⁸ E. Mounier, Œuvres III, *Feu la chrétienté*, p. 683.

⁵³⁹ *Ibid.* p. 705.

l'homme transfiguré parce que visité par Dieu. Ainsi, la méditation s'avère indispensable. Ce fut le rôle du Christ (la Personne parfaite), médiateur et Révéléateur de cette Vérité universelle :

« Rappelons-nous, écrit Mounier, qu'au Jugement dernier beaucoup d'hommes, nous le savons de la bouche même du Christ, seront étonnés d'apprendre qu'ils ont fait dans le Christ des œuvres qui dans leur conscience ne leur semblaient nullement orientées vers lui »⁵⁴⁰.

Nous nous demandons : quelle est le contenu de cette Vérité universelle révélée dans le message christique ?

Pour répondre à cette question, il est important de partir de l'expérience personnelle concrète du Christ et de son message fondamental en Galilée, c'est-à-dire, d'élaborer une relecture de l'Évangile à la lumière des apports de Mounier.

La figure du Christ s'est donnée dans une communion qui réoriente les hommes dans un même destin : le Salut proposé par Dieu. C'est ce qui attribue à l'engagement du Christ sa légitimité et son authenticité. Il a révélé la solidarité de Dieu pour le genre humain une fois pour toutes, car l'histoire est incommensurable et a bien commencé et ne s'achèvera qu'à la plénitude du temps, au cours de laquelle l'homme sera définitivement restauré dans sa dignité. Cette restauration est le fruit de la communion de tous les hommes. Elle conscientise tout particulièrement le chrétien à ses responsabilités vis-à-vis des autres, de ses frères, tel que le Christ qui a rebaptisé les liens entre les hommes, dans une fraternité qui exige, d'après Mounier, de s'exposer et de risquer tout, en se mettant à ces lieux - selon l'expression de Mgr Pierre Claverie⁵⁴¹ - "lieux de fracture de l'humanité", et en s'engagement dans des causes imparfaites et discutées. Le chrétien est, pour Mounier, porté et soutenu par une communauté de personnes, liées dans cette profonde communion qui est l'Église du Christ, lieu et matrice d'où ses engagements naissent et prennent toute leurs significations :

« L'Église, Âme et corps, visible et invisible, en continuité essentielle depuis le Christ, dont elle est le Corps, manifeste jusqu'aux états historiques accidentels

⁵⁴⁰ *Ibid.* p. 701.

⁵⁴¹ Pierre Claverie dominicain français qui fut évêque d'Oran en Algérie, assassiné en 1996.

qu'elle peut successivement traverser (par exemple sa liaison d'abord au monde juif, puis à l'occident). Nous parlerons encore dans le même sens du christianisme. Son objet propre est le rayonnement temporel du Royaume de Dieu »⁵⁴².

Ainsi, le Christ apprend à ceux qui le suivent l'urgence de plonger dans le drame des hommes : "la foule, est perdue"⁵⁴³. Le Christ suggère à ses disciples de se mettre un peu à l'écart "Venez à l'écart et reposez-vous un peu"⁵⁴⁴. Solitude et méditation sont les piliers d'une vie spirituelle incarnée dans la réalité, dont les fruits sont cet attachement au monde. L'engagement du Christ auprès des hommes sollicite que l'on se donne à l'aventure et que l'on accepte une plongée en soi dans notre propre drame intérieur. Pour Mounier, l'homme ne peut comprendre le besoin de la présence de Dieu chez les autres que s'il l'expérimente d'abord à l'intérieur de lui-même. Il ne pourra non plus comprendre la fragilité des autres et leur détresse, s'il n'ose pas affronter sa propre faiblesse. C'est pourquoi, la vocation du chrétien est un témoignage permanent, rendu à la présence de Dieu et à sa tendresse pour ses contemporains. Par conséquent, le témoignage est un acte de fidélité envers Dieu et envers les autres. C'est ici que réside le sens profond de la communion au Corps mystique du Christ qui unit les humains ; être impliqué activement dans les événements de l'histoire.

C'est à l'intérieur de ce "Corps mystique"⁵⁴⁵ que l'être de l'homme se révèle fondamentalement comme communion avec les autres. L'Église comme communauté où se tissent des liens plus profonds que ceux de la Société qui sont le regroupement des intérêts communs, l'Église au contraire, redonne à ces liens une dimension spirituelle qui met l'homme devant Dieu, le Créateur, et face aux responsabilités pour assumer son rôle de co-créateur et d'organisateur de tout ce qui existe.

« Aucun de nous, écrit Mounier, ne confond l'esprit avec la simple ardeur du tempérament ou les fabrications de la pensée. Pour nous, il est un absolu, une réalité vivante. Elle se révèle diversement à chacun. Celui-ci le reconnaît dans l'appel du héros, ou bien dans une pureté anonyme, une générosité infaillible

⁵⁴² E. Mounier, Œuvres I, *Révolution personaliste et communautaire*, p. 861.

⁵⁴³ Marc 6, 34-44.

⁵⁴⁴ Marc 6, 31.

⁵⁴⁵ 1Cor 12, 12-13.

qu'il sent en lui plus grande que lui, ou encore dans la justice qui monte du cœur du peuple »⁵⁴⁶.

Mounier fait sans doute ici allusion à l'appel à la sainteté, car le saint, c'est celui qui reconnaît, en dépit de sa faiblesse, une force qui vient de son adhésion personnelle à une réalité plus grande qui est, à tout moment, mise à sa disposition. Et Mounier poursuit :

« Beaucoup d'autres voient la source et le but de toute vie spirituelle dans un Dieu personnel. A leurs côtés, nous sommes un certain nombre à confesser le Christ et à retrouver en Lui le sens même et la force de notre rassemblement »⁵⁴⁷.

Car l'homme désormais n'est pas seulement responsable de la création, mais de ses liens avec Dieu. C'est ainsi que la révélation de l'homme est pleine, puisqu'elle le lie à l'Absolu, à l'origine même de l'être. Le personnalisme n'est pas une philosophie de personne en dehors des valeurs du christianisme, mais il doit sa notion de personne au christianisme. Le fondement objectif de l'absolu de la personne, insiste Mounier, c'est Dieu créateur, source des valeurs. Parfois, Mounier se montre violent dans ses écrits face aux chrétiens, en leur rappelant que ces valeurs chrétiennes ne doivent jamais être séparées de celles de l'homme. En tant que chrétiens, nous ne devons en aucun cas nous plier ou compromettre nos principes chrétiens devant la dissolution de l'homme et la décadence de ses valeurs :

« Les chrétiens ne peuvent pas rester étrangers à la politique, ils ont des valeurs essentielles à défendre. Mais ils n'ont pas à se mettre à la tête de l'"évolution", ils doivent faire preuve d'une extrême prudence. Pour eux, la pire démission de la pensée et de la conscience, c'est de se plier aux consignes d'un parti, de suivre sans considération la première doctrine philosophique venue »⁵⁴⁸.

Même si, la société demeure le lieu où on peut trouver la personne et la rencontrer, il ne faut pas oublier, d'après le fondateur d'*Esprit* que, s'il est possible d'être homme sans être chrétien, il est impossible d'être chrétien sans être humain. C'est en effet tout le sens de l'Incarnation qui est en jeu. Si le christianisme insiste sur des valeurs qui semblent

⁵⁴⁶ E. Mounier, « Programme pour 1933 », *Esprit*, Décembre 1933, p. 365.

⁵⁴⁷ *Ibid.* p. 365.

⁵⁴⁸ E. Mounier, « VI. Le chapitre des remèdes », *Esprit*, Août-Septembre, 1946, p. 297.

aux yeux de beaucoup comme des "fictions", il cherche par là à délimiter le champ de l'action créatrice de l'homme que les systèmes totalitaires ont limité, faisant de l'homme un simple récepteur. Le christianisme tente donc d'élargir l'espace de l'action humaine en dégageant les obstacles par la reconnaissance de la grandeur de l'esprit humain lorsqu'il découvre qu'il est appelé à libérer ses énergies dans un champ vaste, non seulement dans la société des hommes, mais bien plus, dans une portée verticale vers son absolu de l'Homme de l'histoire. Les valeurs et les exigences d'une communion juste avec les autres, sont les repères de l'ouverture aux pôles infinis : horizontal et vertical. Ces deux pôles expriment le désir des humains pour la communion, par le "moi" et le "tu" dans le "nous", empruntée au modèle Trinitaire.

Le dévoilement Christ-homme comme personne allait de pair avec un détachement dans le don de l'amour, qui a pris la forme d'une solitude vécue par le Verbe. La solitude de l'Incarnation et la distance opérée par le Verbe de la Trinité était requise. Cependant c'était un détachement pour un attachement plus total. En quoi consiste celui-ci, sinon en une reconnaissance de l'extériorité ? Pour le Fils-Personne, le Père et l'Esprit représentent une extériorité. Il Lui faut qu'Il se mette "en face" d'Eux. Le Christ-Personne est au sein de la Trinité le modèle de détachement par don et, d'attachement par amour réciproque :

« Le modèle éminent de toute possession est la possession des personnes divines l'Une par l'Autre, et même l'Une en l'Autre. La Trinité nous éclaire sur la vie de la Personne : constituée essentiellement par une certaine solitude, une certaine distance spirituelle d'avec son Verbe même, et toutefois inconcevable à l'état séparé »⁵⁴⁹.

Il s'agit pour Mounier de considérer l'Incarnation du divin dans l'humain comme la plus haute structure de la Personne et modèle de la communauté :

« Elle (la communion) réalise la parfaite Personne des Personnes, groupant toute l'humanité dans le Corps mystique du Christ par une participation à la Société trinitaire elle-même. Elle doit être pour le chrétien le but et

⁵⁴⁹ E. Mounier, Œuvres I, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, p. 434.

l'exemplaire lointain de toute communauté. Toute communauté personnelle en est pour lui une image et une participation, quoiqu'impure »⁵⁵⁰.

L'Incarnation est le point du départ de Mounier dans sa compréhension du détachement. C'est autour de cette réalité (Incarnation), à la fois personnelle et universelle, que toute la pensée personnaliste va se structurer. Dans ce sens, la Personne christique réalise même le modèle suprême de la personne dans la plénitude de son achèvement. "Toute cette vision du monde converge, en effet sur un symbole qui est, en même temps, un principe : l'Incarnation. Toute réalité est une image de cette 'pièce capitale' du christianisme"⁵⁵¹.

Par la voie de la renonciation et de la négation inscrites dans la confiance en l'Amour de Dieu, le Christ a trouvé la plénitude de son Incarnation comme personne agissante dans le monde. Cet agir de la Personne christique ne s'applique pas qu'à l'intérieur d'un corps communautaire. "Qui cherchera à épargner sa vie la perdra, et qui la perdra la sauvegardera"⁵⁵². Dire communauté cela évoque une exigence d'engagement. La mission du Christ impliquait inconditionnellement son engagement auprès de ses contemporains. Mounier entreprendra son action en ayant dans l'esprit cet exemple du Christ, scandale aux yeux des autorités de la Galilée parce qu'Il "a préféré, nous le savons, la vie pècheresse mais humble et fraternelle des Publicains"⁵⁵³. Sur ce modèle suprême, ceux qui suivent le Christ sont "mêlés à tous leurs humains non baptisés en J X (Jésus Christ), les chrétiens n'assumeront la vie du monde que s'ils sont des hommes débordants de Dieu, des *contemplatifs*"⁵⁵⁴. Ainsi, pour Mounier, ce qui lie le chrétien au Christ, est de l'ordre d'une expérience profonde vécue dans le drame des hommes. Ce qui va de soi qu'il est de l'ordre de témoignage de la tendresse de Dieu à l'égard des plus démunis :

« Le Christianisme n'est pas essentiellement une philosophie, mais un témoignage apporté à un certain nombre d'événements dont un être historique, le Christ, est le sens dernier. L'univers pour lui n'est pas pour lui une sorte de retour éternel des mêmes combinaisons sans but (pensée grecque), non plus

⁵⁵⁰ E. Mounier, « Révolution communautaire », *Esprit*, Janvier 1935, p. 572.

⁵⁵¹ E. Mounier, Œuvres I, *La pensée de Charles Péguy*, p. 102.

⁵⁵² Luc 17, 33.

⁵⁵³ E. Mounier, « IV. Le chapitre des remèdes », *Esprit*, Aout-Septembre, 1946, p. 332.

⁵⁵⁴ *Ibid.* p. 340.

qu'une succession discontinue de périodes étrangères les unes aux autres, séparées par des cataclysmes universels (pensée orientale et gnose). Il est sujet d'une histoire dirigée et d'un seul tenant, qui trace, sous des vicissitudes nombreuses, le progrès invisible d'un Royaume »⁵⁵⁵.

Toute la vie du Verbe, "cette pièce capitale", se dévoilait dans son temps et son histoire comme la Personne la plus authentique. Ce dévoilement divin dans la matière dévoilait simultanément l'immense possibilité de l'homme d'atteindre son être total, sa personne. Parce que l'existence du Verbe incarné portait en elle la tension de la communion entre l'éternel et la réticence de la matière charnelle, le Christ a vécu en lui des combats intérieurs signalés dans les évangiles (il pleure devant le tombeau de Lazare ; sur sa ville ; à Gethsémani)⁵⁵⁶. Le Christ vivait un appel à l'ascèse militante dans la pauvreté, mais surtout une ascèse d'action : une mystique de vie sociale, un engagement au cœur de l'humanité déchirée. Il n'aurait pas vécu cela sans avoir reconnu la blessure de l'homme et son drame intérieur.

Cette reconnaissance fut de l'ordre de la communication et a permis à la communion de se réaliser. Le Christ l'a vécue dans la solitude (prières et à l'écart). A sa suite, l'Église n'a pas compris cette solitude comme stérile au sens d'égaré, mais comme une communication puisqu'elle s'enracine dans un échange fructueux, fondé sur un motif désintéressé. Citons ce bel extrait où Mounier nous livre le sens de la vraie possession comme une prière et un acte hautement personnel :

« Cette interprétation que réalise la vie surnaturelle entre la thébaïde et la cité, entre la concentration suprême et le don total, entre la plus parfaite solitude et la plus parfaite communion, nous sentons bien qu'elle soit le modèle, et peut-être la source de toute possession du monde »⁵⁵⁷.

Dans optique de communion le don gratuit de soi devient le critère suprême de la communication entre les hommes. Ils sont à se déposséder par un acte d'amour. Ainsi la personne, en tant que mystique, se dépossède des choses limitées dans le temps et dans

⁵⁵⁵ E. Mounier, « Aux avant-postes de la pensée chrétienne », *Esprit*, Septembre 1947, p. 442.

⁵⁵⁶ Le meilleur exemple que nous citons à ce propos, c'est le texte de l'Évangile sur les tentations de Jésus au désert (Luc 4, 1-13).

⁵⁵⁷ E. Mounier, « De la propriété capitaliste à la propriété humaine », *Esprit*, Avril 1934, p. 18.

l'espace pour parvenir à la possession parfaite de tout. Elle est alors vécue dans l'amour proposé à autrui.

II.2.2. Altérité et communion trinitaire interpersonnelle

Comprendre l'être mystique de la personne comme du don nous amène à dire que cet être se dynamise dans le rapport interpersonnel qu'il entretient avec autrui. Si ce rapport se propose comme lieu de fécondité réciproque, alors l'homme ne peut se réaliser que dans une altérité dont autrui serait le critère de son authenticité, sa mesure :

« En libérant celui qu'elle appelle, écrit Mounier, la communion libère et confirme celui qui appelle. L'acte d'amour est la plus forte certitude de l'homme, le cogito existentiel irréfutable : J'aime, donc l'être est, et la vie vaut (la peine d'être vécue). Il ne me confirme pas seulement par le mouvement dans lequel je le pose, mais par l'être qui m'y donne autrui. (...) Il est au moins autant bouleversant, il bouscule mes assurances, mes habitudes, mon sommeil égocentrique, il est, même hostile, le plus sûr révélateur de moi-même »⁵⁵⁸.

Mais libérer de quoi ? Si la communion est le lieu d'intersubjectivités où les volontés se croisent, alors, elle est lieu où un double mouvement se fait : déconstructions des contraintes, méfiances, des liens égocentriques et reconstructions des ouvertures et des échanges interpersonnels fructueux. Dans ce sens la "libération" de l'homme consiste à une prise de distance par rapport aux instincts de repli sur soi-même. Le don apparaît comme la garantie permanente de ce processus de libération durant toute la vie, car la tentation de retour (le repli) est durablement présente. Nous comprenons donc que le don total, pour Mounier, n'est qu'un synonyme de l'amour véridique. Par conséquent, l'acte d'"exister" devient une manière de persévérer dans l'acte d'"aimer".

Partant donc du modèle christique, la notion de communion signifie, pour le fondateur d'*Esprit*, la recherche de l'amour créateur. Aussi est-elle la volonté de participer de la vie surnaturelle, la vie divine. La problématique fondamentale, à laquelle Mounier consacre sa réflexion, s'enracine dans cette dialectique de la vie présente et de la vie à venir. Se livrer à une négation de soi sans avoir un objectif précis ne signifie rien d'autre que se

⁵⁵⁸ E. Mounier, Œuvres III, *Le personnalisme*, p. 455.

livrer à une morbidité et à une stérilité ontologique. Partir de l'apriori que l'être n'aboutit à rien *post mortem*, alors tout essai sur l'anthropologie s'avérerait vaine et superficielle. Ceux qui nient tout discours eschatologique sur l'homme opèrent une double négation : réduire l'homme à un simple être biologique, un animal, et évacuer le côté transcendant de l'homme. S'appuyant sur sa foi, Mounier y trouve une articulation pour sa conception du détachement total comme pont entre la vie présente et la vie *post mortem*. Nous avons pu constater que la communion trinitaire a fourni à Mounier, d'une part, l'expérience mystique que l'être peut réaliser ; d'autre part, une réponse à la dialectique entre la vie présente et celle d'après la mort, dans la vie du Christ divino-humaine. Comment comprendre la vie terrestre du Verbe parmi les hommes ? Qu'est-ce que le Christ a réalisé socialement ? Enfin, quelle est la nature de son engagement ?

II.2.3. Pour une fraternité universelle

Ce que Mounier proposait essentiellement dans son œuvre se concentrait sur une révision radicale de conditions sociales dans lesquelles l'homme perdait sa valeur de fondement de société par le "désordre établi". Ce fut un double constat : le premier vient de son expérience personnelle de voir des hommes vivant dans une misère totale :

« J'arrive de la zone (...) Je n'ai jamais vu de désolation pareille à celle de ces cabanes de bois disloquées, serrées les unes contre les autres (...) musées grotesques de chiffonniers, et des gosses noirs par dedans. Il faut toucher ces choses. J'y retournerai »⁵⁵⁹.

Et le deuxième, c'est celui que ces hommes ne sont pas seulement privés matériellement, mais plus grave, d'être privés d'une vie spirituelle profonde.

Quel est le lien entre cela et la vie du Christ ? L'appel du Christ visait une fraternité universelle en se portant sur l'amélioration de l'homme et la conservation de son intégrité. Il dévoilait, pour sa société en Galilée, le sens de la dimension du présent et du surnaturel, dans une unité de l'être. La pauvreté évangélique apparaissait comme une contre-valeur et une solution contre le "désordre établi", cette injustice flagrante du

⁵⁵⁹ P. Mounier, *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, préf. G. Coq, Parole et Silence, Saint-Maur, 2000, p. 62.

pharisaïsme, appliquée au nom de la Loi dans des structures sociales où les pauvres, les malades, furent opprimés. Le message du Christ visait une "révolution personnelle et communautaire". La pauvreté suscitait, parmi les pauvres et les plus démunis, un sens de solidarité et donc une fraternité dans leurs conditions identiques. Cependant, le Christ n'a pas arrêté son action à ce stade, mais Il est allé plus loin pour révéler une autre sorte de fraternité, *la fraternité du dessein* : "Notre Dieu (...) Est-ce du Christ-Fils qu'il faut maintenant parler ? N'est-ce pas plutôt du Christ-Frère, comme on commence à l'appeler de nos jours ?"⁵⁶⁰.

Si nous nous référons à l'Évangile selon Saint Jean, nous dirons spontanément que c'est l'unité en un seul et unique Père céleste. Les liens de cette unité sont fondés sur l'amour. Car le Christ est notre "Frère" dans notre humanité⁵⁶¹. Mounier n'hésite pas à évoquer l'origine de notre fraternité avec le Christ, et il l'inscrit au cœur de la relation du Christ-Fils avec le Père, comme le montre cet extrait :

« Avec Dieu le Père ou de Paternité, c'était la Cité antique des patriarches et le culte des ancêtres ou des pères ; avec le Dieu-Fils, c'est le Christianisme sous lequel nous sommes les enfants de Notre Père ; mais voici qu'on met en avant l'Idéal de Fraternité ; c'est donc comme Frère qu'il faut maintenant présenter le Christ »⁵⁶².

S'appuyant sur ces convictions fondamentales, Mounier définit l'acte d'exister et d'être (nous l'avons déjà vu précédemment) comme l'acte "d'aimer". Nous sommes ici au cœur du mystère de la foi chrétienne. Si le visage christique n'est que le visage humain de Dieu le Père, quel est donc le visage divin de la personne, sinon Celui du Christ-Frère homme. La vie du Christ était, avant tout, une vocation marquée par une série de tensions et de ruptures avec soi-même, mais aussi, des tentations de dissolution dans l'anonymat de sa société, en Galilée :

« Le Christ, écrit Mounier, a pris l'Incarnation dans son exactitude et dans son plein, sans réserve, sans fraude. Il a été un homme parmi les autres. (...) Dans

⁵⁶⁰ E. Mounier « VI. Le chapitre des remèdes », *Esprit*, Aout-Septembre 1946, p. 316.

⁵⁶¹ L.-T. Somme, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ*, Vrin, coll. Librairie Philosophique, Paris, 1997, p. 179.

⁵⁶² E. Mounier « VI. Le chapitre des remèdes », *Esprit*, Aout-Septembre 1946, p. 317.

cet ordre ratifié par le Christ, le spirituel, qui est maître, et l'éternel, qui est tout, sont perpétuellement exposés, par leur incarnation aux inquiétudes et aux incertitudes de la matière »⁵⁶³.

Cause de souffrance, mais également d'équilibre, cet affrontement avec le charnel nourrissait l'enracinement du Christ dans l'humanité. Son objectif fut construire le Royaume des cieux en renouvelant la société. Il cherchait à rendre l'homme conscient de sa situation en ramenant le drame extérieur de l'homme à l'intérieur de lui-même. Par là, le Christ réhabilitait un lien de transcendance de l'homme à Dieu :

« L'âme individuelle reçoit une valeur éternelle de sa relation filiale à Dieu, et dans cette relation se fonde également la fraternité humaine : les chrétiens se rejoignent dans le Christ dont ils sont les membres. Cette extraordinaire affirmation se situe sur un plan qui transcende le monde de l'homme et des institutions sociales, quoique celles-ci elles aussi procèdent de Dieu. La valeur infinie de l'individu est en même temps l'abaissement, la dévaluation du monde tel qu'il est : un dualisme est posé, une tension est établie qui est constitutive du christianisme et traversera toute l'histoire »⁵⁶⁴.

C'est une tension qui est, en effet, à l'origine de la non-violence évangélique. Car l'idée de vouloir refaire le monde comporte une violence. Si le Christ n'avait pas mis l'accent sur l'abaissement comme attitude de l'homme, la logique des "hommes forts" aurait prévalu sur son message et le "résultat aurait été pauvre par rapport aux conséquences que son enseignement a entraînées à travers les siècles"⁵⁶⁵. L'utilisation de la violence fut rejetée par le Christ, parce que non efficace pour rétablir un ordre social juste. Il prêchait la pauvreté de l'esprit évangélique contre l'injustice installée.

La logique pacifique de l'Évangile était différente de celle des pharisiens ou des Romains. Elle disposait certainement de l'idée de refaire la société de Galilée, détériorée par la corruption des infrastructures politiques, des Romains, et par la religiosité de façade d'observances écrasantes des Pharisiens. Il est certain que cette idée de violence animait l'homme-Christ, mais d'une autre manière que celle de la violence physique ou

⁵⁶³ E. Mounier, Œuvres I, *La pensée de Charles Péguy*, p. 102.

⁵⁶⁴ L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, coll. Esprit, Paris, 1983, p. 40.

⁵⁶⁵ *Ibid.* p. 41

verbale. Le Christ proposait une autre sorte de violence à soi-même. Il s'agit d'une violence intérieure. Embrasser la pauvreté volontairement impliquait donc cette violence sur soi. Condition préalable de l'action du Christ, côtoyer la misère s'imposait comme le moyen le plus efficace pour rejoindre l'homme dans ses conditions.

Accepter d'entrer dans la misère des autres implique la dépossession volontaire des biens, en optant pour le Royaume des cieux. Cette dépossession est, en même temps, une possession de soi. Elle signifie ne pas perdre sa vie dans ce qui est secondaire, car la possession des biens engendre le repli de l'égoïsme, comme le note G. Marcel :

«A un moment où le lien fraternel proprement dit se rompt pour ne plus laisser place qu'au ressentiment, ou simplement dans la meilleure hypothèse, à un certain accord dans la revendication qui reste subordonné à des fins précises et matérielles »⁵⁶⁶.

L'ouverture que proposait le Christ dans la pauvreté en l'esprit, était orientée vers un bien universel. Nous évoquons le rapport de cette pauvreté au verbe "refaire", utilisé par Mounier, c'est parce qu'une logique originale de "dé-construire" la société corrompue et la "re-construire" sur le bien, ne se trouve nulle part ailleurs aussi bien révélée que dans l'idéal évangélique.

II.3. L'amour, critère de la mystique personnaliste

Cette fraternité universelle est fondée sur le respect de la dignité humaine. Or ce respect ne s'établit qu'à partir qu'une réciprocité entre les personnes. C'est l'amour du prochain chez les chrétiens qui constitue l'acte communautaire dans lequel la personne agit dans son milieu et opère son expérience communautaire avec d'autres personnes. Mounier accorde à l'amour une valeur normative de l'authenticité et de la sincérité de ces relations humaines. Le Christ, personne parfaite en humanité et divinité, manifestait et balisait le chemin à tracer pour tout homme :

« Ce bien spirituel qui unit tout en laissant distincts ceux qu'il unit, c'est l'amour. (...) L'amour ne s'accomplit que par le don. Aux choses qu'entraîne sur la pente de la matière la loi de dégradation et de vieillissement, nous avons,

⁵⁶⁶ G. Marcel, *Le Mystère de l'être*. T.1, *Réflexion et mystère*, Paris, Aubier, 1951, p. 39.

relayant la causalité créatrice, à apporter la surabondance, qui est la loi propre de l'esprit »⁵⁶⁷.

C'est pourquoi le christianisme fournit à l'homme la possibilité de se réaliser dans le concret de la vie quotidienne par une rétrospection permanente. Il n'est pas une religion d'une spiritualité fictive, saturée d'utopies :

« La foi est une nouvelle naissance, une nouvelle vision des choses et des hommes avec le regard même de Dieu. Elle n'est ni l'exaltation d'un sentiment, ni une prise de parti contre d'autres hommes, ni l'acceptation passive d'un code culturel et moral »⁵⁶⁸.

L'aspect caritatif du christianisme réagit en révélateur des profondeurs de l'humanité et de sa capacité de se donner à l'égard des rigidités individualistes. "L'individualisme, note Mounier, a d'abord nié l'unité de vocation et de structure de l'homme, ce principe universel d'égalité et de fraternité que le christianisme avait établi contre le particularisme de la cité antique"⁵⁶⁹. Christianisme est unificateur des hommes dans leur destin. Il redonne à l'humain le sens du divin puisqu'il relie l'homme à son au-delà, inscrit au cœur de chaque homme. Enfin, le christianisme révèle en l'homme le sens de son vrai engagement et de sa vocation puisque "toute vie, toute action qui n'est pas le témoignage impeccable du saint comporte une impureté fondamentale"⁵⁷⁰. Cette unité entre les hommes ne se fait pas dans les mesures des systèmes totalitaires et à l'intérieur de leurs promesses. Lorsque l'anthropocentrisme affirmé par des siècles des Lumières a évacué tout sens d'Absolu, l'homme était laissé à lui-même, et a cru devenir le maître de lui-même. "La mort de Dieu" chez Nietzsche en est le summum, et n'a pas servi l'homme, au contraire, elle l'a détourné vers un matériel-centrisme dans lequel l'homme a sombré. C'est le primat de la matière sur l'homme :

« Abandon et Espérance, c'est-à-dire don de soi à un Être transcendant et bon, ne se trouvent pas, comme le croyait Nietzsche sur la foi de certains

⁵⁶⁷ E. Mounier, Œuvres I, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, p. 435.

⁵⁶⁸ E. Mounier, « VI. Le chapitre des remèdes », *Esprit*, Aout-Septembre 1946, p. 328-329.

⁵⁶⁹ E. Mounier, Œuvres I, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 496.

⁵⁷⁰ E. Mounier, Œuvres I, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, p. 799.

comportements empiriques, dans une démission masquée, offrant une passivité féminine aux combats et aux contradictions de la vie »⁵⁷¹.

Cette double destitution de Dieu et de l'homme a, par suite, rebaptisé les relations entre les hommes par une nouvelles forme de fraternité, solidarité réduite en forme de fonctions publiques, sans esprit caritatif. Par là toutes sortes de violences et d'injustices ont vu le jour. Or la non-violence évangélique instaure une fraternité humaine, une solidarité dans toutes les conditions entre les hommes. Ainsi, la morale chrétienne fondée sur un rapport triadique chrétien-Dieu-prochain, affirme la réalité de la fraternité universelle. En conséquence, tous les hommes sont frères, car ils sont tous destinés à jouir d'une vie après la mort. Le nihilisme nietzschéen avait placé l'homme dans une perspective qui produisait des forteresses individualistes. Toutefois, Nietzsche, lorsqu'il qualifiait le christianisme de "religions des faibles", avait pourtant oublié que la non-violence et l'aspect pacifique du christianisme saisisait le cœur de l'objectivité chez l'homme. S'il y a des faibles parmi les humains, cela ne signifie pas pour autant qu'il faille s'en débarrasser. Faut-il alors consentir à la sélection naturelle de Darwin, la loi de la jungle qui ferait disparaître les "non-valables" et les priver d'existence ? Le christianisme a assumé l'homme tout entier, avec ses faiblesses, ses handicaps et lui propose un lieu pour se faire dans l'amour.

Enfin, quelle est la portée de l'apport mouniériste sur la personne dans la société ? Et du point de vue chrétien, comment évaluer le rôle du chrétien après cette notion de personne de Mounier ? Autrement dit, qu'apporte Mounier à la théologie chrétienne, et donc à l'Église ?

III. Une dimension croyante et ecclésiale

Comment envisager aujourd'hui l'action de l'Église au sein de la civilisation aussi sécularisée d'une part, et son rapport avec les doctrines en vigueur dans la société, d'autre part ? La personne chrétienne se manifeste et s'affirme dans son engagement et son action au sein de monde :

⁵⁷¹ E. Mounier, Œuvres I, *Personnalisme et christianisme*, p. 742.

« Le chrétien occupe parmi les hommes une singulière situation. Citoyen de deux cités, l'une naturelle, l'autre surnaturelle, la cité terrestre et la cité de Dieu, il habite la première, mêlé aux besoins et aux préoccupations de tous, mais il ne trouve son épanouissement, non seulement de chrétien mais d'homme, que dans la seconde »⁵⁷².

Cette responsabilité d'être à la fois dans la société et dans la Cité de Dieu vient de cette singularité du message christique : en vivant parmi les hommes, le Christ a révélé la vraie forme de l'incarnation. Il appelle toujours le chrétien à un total engagement auprès des autres ; il est écrit dans l'Évangile que "Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui est à lui ; mais parce que vous n'êtes pas du monde, et que je vous ai choisis du milieu du monde, à cause de cela le monde vous hait"⁵⁷³. Pour le dire autrement, il s'agit du rôle de l'homme que suggère Mounier à tout homme par son engagement pour le changement et l'amélioration de la société, mais il suggère également au chrétien un message fondamental pour soutenir tous les efforts de cette société afin d'être juste. Pour apporter des éclaircissements sur ce rôle du chrétien dans ces deux *cités*, nous aborderons le sujet sous plusieurs angles.

III.1. Nouvelle approche du laïc

Vatican II (1962-1965) semblait imminent à la fin des années 1950. L'Église se prêtait, à cette période, à des changements sur son rapport au monde et à d'autres religions, sur l'œcuménisme, sur la liturgie, etc. Entre autre, le concile mettait l'accent sur l'identité des laïcs en son sein. Bref, des changements visant le rapport de l'Église avec la société postmoderniste. Qui pourra nier l'apport du Concile sur l'identité et le rôle des laïcs dans l'Église ? Des penseurs chrétiens et d'autres, non chrétiens, ont certainement, d'une façon ou d'une autre, marqué la conception du laïc dans l'Église. Ayant pour objectif l'enracinement de l'Église dans le monde, le Concile n'a pas rejeté les nouvelles représentations de l'homme et de la communauté. Au contraire, il a essayé d'en intégrer le maximum positif.

⁵⁷² E. Mounier, « Confession pour nous autres chrétiens », *Esprit*, Mars 1933, p. 876.

⁵⁷³ Jean 15, 19.

Qu'en est-il des penseurs chrétiens qui étaient engagés comme laïcs dans cette société ? Qu'en est-il du personnalisme du Mounier ? Mounier meurt en 1950, c'est-à-dire, environ une décennie avant le début du Concile ; ne serait-il pas juste de ranger sa pensée parmi celles qui avaient inscrit leurs empreintes dans l'esprit du Concile sur le laïc ? Son approche mystique de l'homme, du chrétien, étant à la fois la réalisation de sa quête de l'Absolu, mais indissociablement de celle de l'autre. Mounier ne serait-il pas un précurseur ? "Engagement" et "vocation", et tant d'autres formules qui structurent la pensée de Mounier sur la personne ne nous éclaireraient-elles pas sur le rôle des laïcs dans la société aussi bien que dans l'Église ? Évoquant la personne comme un être appelé à la mystique "sociétale", si l'on peut parler ainsi, comme une nouvelle "forme" de mystique plus adéquate pour l'engagement de l'homme contemporain, sujet de solitude dans les difficultés, parfois de résistances et de ruptures. La double responsabilité de la personne, selon le christianisme, dans le monde et envers le royaume de Dieu, très présente dans l'œuvre de Mounier, permet de lui attribuer une double prophétie : comme précurseur d'une nouvelle ère de la société, mais aussi de l'Église.

Cependant, où Mounier, trouve-t-il la preuve pour être convaincu de cette réalité de la personne dans son action prophétique ? Autrement dit : de quelle façon la personne participe-t-elle à l'advenue du Royaume de Dieu parmi les hommes ?

III.2. L'univers comme sacrement de la présence de l'Absolu

Trois ans avant sa mort, dans son livre *Feu la Chrétienté* (1950), Mounier livre le fond de ses inquiétudes face à la chrétienté de son temps, les espoirs des nouvelles chrétientés et la nécessité de sa conversion.

« Le Christianisme n'est pas menacé d'hérésie : il ne passionne plus assez pour cela. Il est menacé d'une sorte d'apostasie silencieuse faite de l'indifférence environnante et de sa propre distraction. Ces signes ne trompent pas : la mort approche. Non pas la mort du christianisme, mais la mort de la chrétienté occidentale, féodale et bourgeoise. Une chrétienté nouvelle naîtra demain, ou après-demain, de nouvelles couches sociales et nouvelles greffes extra-

européennes. Encore faut-il que nous ne l'étouffions pas avec le cadavre de l'autre »⁵⁷⁴.

Ce texte n'est pas seulement étonnant pour la ferveur qu'il exprime, mais surtout par son aspect prophétique. Cela ne joindrait-il pas l'*aggiornamento* annoncé par le Concile Vatican II ? Mounier voit l'Église inséparable du son contexte. La personne, (le chrétien), faisant partie du Corps du Christ, fait aussi partie, en tant personne-à-vocation de la Société. Mounier ne conçoit pas l'être humain sans vocation parce que celle-ci lui donne son identité puisque :

« L'ordre de la personne nous apparaît maintenant dans sa tension fondamentale. Il est constitué par un double mouvement, en apparence contradictoire, en fait dialectique, vers l'affirmation d'absolus personnels résistant à toute réduction, et vers l'édification d'une unité universelle du monde des personnes. Cette unité ne peut pas être une unité d'identité par définition, la personne est ce qui ne peut être répété deux fois »⁵⁷⁵.

Cette incommensurabilité de l'être humain est due à son originalité et à son unicité. Chaque personne est unique. Et, pour cette raison, elle est donc "appelée à ...". Mais appelée à quoi, sinon à se détacher et se dépasser constamment dans l'espérance de vie en plénitude où elle atteindra l'épanouissement de son être dans l'univers ! Pour comprendre son engagement, il importe d'abord de comprendre cet univers. Que représente-t-il pour la personne ?

Mounier ne concevait l'univers que comme le champ vocationnel de la personne : se transcender vers l'Absolu en découvrant la présence de Dieu dans les parcelles des choses, non à la manière panthéiste où il y a une dissolution du divin dans le profane, mais les choses humanisées par l'homme, non le monde dans sa matérialité, mais spiritualisé où tout est lié en sens :

« La nature n'est pas la propriété de l'homme, mais une sorte de sacrement naturel qui contribue à la tourner vers Dieu comme il contribue, lui, à orienter la nature à Dieu. Avant d'être regardée par l'homme, elle est déjà pleine de Dieu (...) Ce caractère sacramentel de l'univers chrétien- et, répandus parmi

⁵⁷⁴ E. Mounier, Œuvres III, *Feu la Chrétienté*, p. 542.

⁵⁷⁵ E. Mounier, Œuvres III, *Le personnalisme*, p. 459.

lui, de nos corps les temples de Dieu- est un des thèmes dominants de la littérature médiévale »⁵⁷⁶.

La Présence de Dieu, d'après Mounier, est dans tout ce qui est humanisé, dans l'homme, image de Dieu. Dieu est présent dans l'univers qui porte sacramentellement en lui les signes de cette Présence. Ainsi, la création dans ses présentations, sociétés, cultures, etc. ne fut-elle pas créée vainement, mais dans un dessin salutaire dont la Présence de Dieu est la garante. A la fin de son traité *Feu la Chrétienté*, Mounier écrivait ceci :

« L'histoire et les civilisations sont comme un sacrement collectif du Royaume de Dieu. Cela veut dire qu'elles sont, dans notre condition, des médiatrices nécessaires. Cela explique aussi que parfois elles exercent une véritable suppléance quand la société chrétienne n'a pas pleinement communiqué en elles, dans la catholicité de sa mission, de même que le pain sans sel ni levain remplace le Dieu vivant ou plutôt, sans le manifester avec éclat, devient le Dieu vivant recueilli dans son silence et son humilité. C'est au niveau seulement de cette réalité sacramentelle des civilisations que notre sujet trouve sa plénitude »⁵⁷⁷.

Cette intégration de différentes cultures dans le dessein du salut de l'humanité tient son rôle d'équilibreur dans la tension, ou même dans la tentation du christianisme de s'enfermer sur lui-même. C'est dans cette optique inclusive⁵⁷⁸ que Mounier conçoit le pluralisme religieux. Il n'est pas négligeable de mentionner ceci, car le Concile Vatican II a reconfiguré l'Église pour qu'elle soit impliquée plus efficacement dans le dialogue interreligieux, mais surtout, il a formulé une autre image des laïcs comme un pont indispensable entre la l'Église et le monde. C'est pour ainsi dire que derrière ce nouveau

⁵⁷⁶ E. Mounier, Œuvres III, *Feu la chrétienté*, p. 589. Dans le sens que E. Schillebeeckx parle de la présence de Dieu dans l'univers : "Nous appelons la création de symbole formellement le travail de l'esprit humain sur la base pourtant d'une liaison disponible avec la situation : en et par un acte la possibilité du matériel à recevoir une signification vis-à-vis de la vie de l'esprit de l'homme est actualisée (...) Le signe devient ainsi un "moment" d'un acte humain : chargé de sens et animé", (cf. E. Schillebeeckx, *L'économie sacramentelle du salut. Une redécouverte des sacrements chrétiens*, éd. Academic Press Fribourg, 2004, p. 326.)

⁵⁷⁷ Œuvres III, *Feu la Chrétienté*, p. 713.

⁵⁷⁸ Des théologiens comme K. Rahner optent pour cette vision *inclusive* selon laquelle toute la plénitude de la Révélation est faite en Jésus Christ dont le christianisme est le représentant par excellence, toutefois, il reconnaît que la Vérité christique dépasse le christianisme et que le Christ, le *Logos* est annoncé d'une façon anonyme à travers les autres religions monothéistes. En d'autres termes, Dieu, révélé en Jésus Christ, Il s'auto communique par d'autres religions, car l'Esprit Saint témoigne du Fils au monde. (Cf., K. Rahner, *Traité fondamental de la foi, Introduction au concept du christianisme*, le Centurion, Paris, 1983, pp. 348-359).

rôle de laïcs dans la société, il y a tout un héritage anthropologique dont Mounier est l'un des promoteurs. Ce rôle est basé sur une "spiritualité d'action", à laquelle nous avons maintes fois fait allusion.

III.3. L'espérance et la dimension historique

Henri-Irénée Marrou, grand spécialiste de saint Augustin, montre l'influence que la fameuse pensée d'Augustin sur "les deux amours" a exercée sur les philosophes du social chrétien. Saint Augustin écrit dans son traité *La Cité de Dieu* : "Deux amours ont constitué deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi a fait la Cité céleste"⁵⁷⁹. Marrou explique la raison pour laquelle certains intellectuels chrétiens comme Blondel et Mounier ont développé ce qu'il appelle "une spiritualité de l'action"⁵⁸⁰. A force d'entendre de la part de milieu antichrétien que les chrétiens ne s'intéressent pas au monde (dans *Contre Celse* VIII 68, où Origène a conscience d'exprimer là un aspect important de la doctrine biblique, mais plus encore une exigence concrète de l'engagement chrétien⁵⁸¹), à la "cité terrestre" augustinienne que Marrou traduit par la "cité humaine"⁵⁸², ou la "cité terrienne", ces chrétiens (Blondel et Mounier) décidèrent de s'engager dans le monde afin de montrer que des chrétiens ne sont pas insensibles à ce monde qui passe. Ils trouvèrent facilement une justification théologique : faire fructifier ses talents, introduire plus de justice dans ce monde, plus de reflet de la Justice incréée divine, hâter l'avènement du Royaume. Il ne semble pas inintéressant de voir comment un des arrière-plans possibles au thème de l'engagement peut se trouver dans les problématiques tournant autour de la conception de la théologie de l'espérance que l'on se fait et quelle *praxis* elle induit. Il s'agit, en fait, de savoir quelle sorte d'homme nous sommes, nous les chrétiens. Il semble possible aussi de répondre, dit Henri-Irénée Marrou, que "non, nous ne sommes pas déjà ressuscités, nous

⁵⁷⁹ Œuvres de Saint Augustin, *La cité de Dieu*, Livres XI - XIV, Formation des deux cités, 5^e série, trad. G. Combès, n° 35, Desclée de Brouwer, Paris, *Etudes Augustiennes*, 1959.1. XIV, Ch. 28, p. 465.

⁵⁸⁰ H.-I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris, Editions du Seuil, 1968, p. 113.

⁵⁸¹ M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Beauchesne, coll. *Théologie historique*, n° 81, Paris, 1989, p. 251.

⁵⁸² H.-I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, p. 52.

ne sommes pas encore devenus des êtres tout spiritualisés, nous sommes insérés dans une condition humaine qui a ses servitudes, ses exigences, ses lois⁵⁸³.

Si l'homme ne se vit pas uniquement, assure Mounier, de ses attaches mondaines, il est alors lié à un but qui déborde infiniment les limites de ce monde. Alors, tout son engagement s'imprègne de l'éternité.

« Mais le christianisme est aussi religion, la religion de la transcendance, qui s'incarne dans un univers de personnes, incorporé et historique. Un large secteur de sa vie concrète est donc soumis à des conditions d'espace, de lieu et de temps, il y exprime par des figures caduques, et parfois dans des compromis suspects, son inspiration créatrice. Un travail de discernement est incessamment à reprendre entre cette inspiration transcendante et les amalgames qu'elle forme avec l'ambiance »⁵⁸⁴.

Mais ce qui donne à l'engagement une assurance et une continuité, c'est le lien que la personne chrétienne entretient entre la vie d'ici-bas et celle à venir. Le chrétien espère en mettant sa confiance dans les promesses du Christ, et il prend, ainsi appui non sur ses capacités, mais sur le secours de la grâce divine et la Providence. C'est ce qui conduit l'homme, espérant par le fait même, à résister au mal et à l'épreuve et à garder confiance en l'avenir. L'Espérance s'exprime et se nourrit dans la prière. Elle se différencie de l'espoir, en se donnant sous le regard de la foi, une perspective d'éternité.

III.3.1. L'espérance, condition originaire de l'humain

Mais espérer en quoi ? Pour Mounier, si le monde et l'homme sont créés pour une fin précise, cela signifie que la notion d'espérance est au cœur du projet de Dieu. Si encore Celui-ci, par l'Incarnation, s'est lié au destin de l'homme par une alliance éternelle, c'est que l'espérance fait partie de l'être d'homme.

« Qui donc, écrit Mounier, à l'heure des décisions, se souviendra que l'Espérance est la vertu la plus " humaine " et tout à la fois la plus héroïque,

⁵⁸³ *Ibid.* pp. 119-120.

⁵⁸⁴ E. Mounier, *Œuvres III, Le Personnalisme*, p. 496.

qu'elle suppose avant tout la pureté du cœur et la simplicité parfaite des intentions? »⁵⁸⁵.

Cependant, le thème d'espérance n'est pas lié exclusivement au christianisme ; comme le note J. B. Brantschen : "elle est humaine dans un sens universel. Tel l'amour, elle correspond, à une attitude universelle"⁵⁸⁶, où l'homme est habité par l'amour. Mais ce qui la rapproche du christianisme c'est que celui-ci tend dans la même visée universelle et fraternelle, non seulement sociale, mais de destin. C'est dans cette jonction que l'espérance chrétienne rejoint l'espérance de l'homme entier. Pour le chrétien, une vie après la mort ne va pas sans l'engagement en faveur d'une existence réellement humaine ici-bas⁵⁸⁷. C'est ce que Mounier appelle le "devoir d'incarnation", un engagement ne se serait ainsi pas réduit à un ensemble d'actions isolées, mais, par l'espérance, il embrasse la totalité du destin humain :

« Nous ne pouvons être sans assumer, et ne nous sommes pas non plus sans espérer et vouloir. Il est symptomatique que la volonté et l'engagement aient connu dans le monde moderne une déconsidération et un recul parallèles et que le désespoir contemporain soit né de nos démissions, quand même il engagerait quelques-uns à les remonter »⁵⁸⁸.

Devant ces démissions dans des tranquillités, le message évangélique opère un retour indispensable à la condition de l'homme, par la ranimation de l'espérance chez les plus démunis. Le Christ obligeait ses disciples à s'inscrire dans l'espérance et les attentes des pauvres, en optant de côtoyer ces derniers :

« On voit ici que la véritable espérance chrétienne n'est pas évasion. L'espoir de l'au-delà éveille immédiatement la volonté d'organiser l'en-deçà. Toutes les paraboles de l'Écriture, celle des vierges folles et des vierges sages, celle de l'invité aux noces qui n'a pas revêtu la tunique nuptiale, celle des talents, bien d'autres encore, convergent sur ce thème : l'au-delà est dès maintenant, parmi vous, par vous, ou il ne sera pas pour vous. (...) Ainsi, pour le chrétien

⁵⁸⁵ E. Mounier, « La communauté internationale : la course à la guerre », *Esprit*, Avril 1935, p. 143.

⁵⁸⁶ J. B. Brantschen, *Renouveler l'espérance chrétienne*, trad. J.-B. Lang, le Cerf, Paris, 1999, p. 15.

⁵⁸⁷ *Ibid.* 4^e page de couverture.

⁵⁸⁸ E. Mounier, « Situation du personnalisme », *Esprit*, Janvier 1946, p. 16.

apocalyptique, l'idée de la fin des temps n'est pas l'idée d'un anéantissement, mais l'attente d'une continuité et d'un accomplissement »⁵⁸⁹.

L'espérance comme condition de précarité ; les riches n'espèrent pas beaucoup, car ils sont saturés par des choses organisées, or ce sont "les pauvres, écrit Mounier, je veux dire ceux dont la vie est surtout pleine d'espérances, de rêves ou d'idées, qui ont plutôt à gagner à ce que la vie invente..."⁵⁹⁰. Dans sa dimension ultime, l'espérance transfigure le rapport de l'homme aux objets, lorsqu'elle replace l'utilité et le profit, qui sont les traits et les revendications d'un monde égoïste et individualiste, par le bien commun de tous. Ainsi, l'espérance réhabilite le lien humain dans toute sa splendeur :

« Propriétaires de sécurités : on leur apprend l'abandon contre les assurances, plus haut encore l'espérance contre les espoirs, l'espérance qui ne calcule pas, mais trouve sa fine voie joyeuse dans cette palpitante précarité de la vie qui glisse à chaque minute contre la présence de la mort »⁵⁹¹.

C'est dans ce lien que la dignité humaine s'ancre dans le personnalisme de Mounier lorsqu'il s'inscrivait dans un optimisme en la nature humaine, non dans une vision triomphaliste suivant la logique des grands systèmes, mais plutôt dans celle de sauver l'homme :

« Notre rôle d'hommes n'est pas de vaincre, mais de sauver ; ou plus exactement il n'est de vaincre qu'en vue de sauver et avec la préoccupation de ne détruire, par notre victoire, aucune valeur vraie, aucune espérance vivante, aucun germe de force ou d'amour »⁵⁹².

La dignité humaine alors signifie que tout homme mérite et est digne d'être sauvé et cela se fait lorsque l'on rejoint son espérance. Dignité et espérance sont donc étroitement liées dans une double réalisation, provisoire et définitive : provisoire pour ce monde, l'espérance tend à nous pousser pour en faire un monde plus humain, plus juste, et l'espérance définitive qui nous porte vers la fin eschatologique et éternelle. La tentation du chrétien est de voir l'espérance uniquement sous son angle eschatologique (les

⁵⁸⁹ E. Mounier, « Pour un temps d'Apocalypse », *Esprit*, Janvier 1947, pp. 6-7.

⁵⁹⁰ E. Mounier, « Bilan spirituel : court traité de la mythique de gauche », *Esprit*, Mars 1938, p. 893.

⁵⁹¹ E. Mounier, « De la propriété capitaliste à la propriété humaine », *Esprit*, Avril 1934, p. 22.

⁵⁹² E. Mounier, « Pour une charité de l'unité française », *Esprit*, Aout 1941, p. 693.

premiers chrétiens, et surtout S. Augustin). C'est toute la notion du *Lacrimarum Valle*. Cela s'avère absurde, car l'amour est une réalité puisque :

« L'Église enseigne, affirme le Concile Vatican II, en outre, que l'espérance eschatologique ne diminue pas l'importance des tâches terrestres, mais en soutient bien plutôt l'accomplissement par de nouveaux motifs »⁵⁹³.

Il faut changer le monde dans la justice. Pour un chrétien, il a tout à faire et à assumer dans l'espérance par son engagement, "comme si Dieu n'existait pas", écrivait D. Bonhoeffer⁵⁹⁴. Il faut combattre pour la justice sur cette terre dans l'amour du prochain. Il s'agit d'établir la justice sociale. Si, face au problème de la justice, nous expérimentons le désespoir et le pessimisme, c'est là qu'il faut laisser la place à l'espérance ultime car "l'être humain sans espoirs peut continuer à espérer d'une espérance qui n'est pas affectée par la non-réalisation des espoirs : l'espérance fondamentale"⁵⁹⁵, ou l'abandon à un Dieu, car comme "il y a un pessimisme clos et un pessimisme ouvert (sur l'Espérance), comme il y a un optimisme clos et optimisme ouvert (sur la faiblesse), la différence n'étant pas entre eux de degrés"⁵⁹⁶.

« Notre rôle d'hommes, écrit Mounier, n'est pas de vaincre, mais de sauver ; ou plus exactement il n'est de vaincre qu'en vue de sauver et avec la préoccupation de ne détruire, par notre victoire, aucune valeur vraie, aucune espérance vivante, aucun germe de force ou d'amour »⁵⁹⁷.

Le péché de l'existentialisme athée, si l'on peut dire, était non pas une mauvaise interprétation du drame humain, mais plutôt de s'être arrêté là où il fallait aller au-devant. Il cherchait, dans un rapport revendicateur et avec un ton triomphaliste, une prise sur le monde, refusant de coopérer avec la mesure du monde, sous prétexte que tout ce qui ne relève pas de la liberté où qui est hors de portée de l'homme, est banni. Or le personnalisme communautaire de Mounier s'inscrivait dans l'optimisme face à la nature

⁵⁹³ *Gaudium et spes*, n° 21.3, Vatican II : L'Intégrale, Collectif, Introduction de Christoph Théobald, Bayard, coll. Bayard Compacte, 2002, p. 256.

⁵⁹⁴ D. Bonhoeffer, *Résistance et Soumission*, Genève Labor et Fides, 1963, p. 159.

⁵⁹⁵ B. N. Schumacher, *Une philosophie de l'espérance : la pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, le Cerf et Éditions Universitaires Fribourg/Suisse (86), Paris, 2000, p.99.

⁵⁹⁶ E. Mounier, « La Pensée engagée. Les hommes sont-ils égaux ? », *Esprit*, Novembre 1940, p.48.

⁵⁹⁷ E. Mounier, « Pour une charité de l'unité française », *Esprit*, Août 1941, p. 693.

humaine, non dans une vision triomphaliste suivant la logique des grands systèmes, mais plutôt dans le but de sauver l'homme :

III.3.2. Espérer, c'est se confier à un Être personnel

Le chrétien cherche à réaliser son être, et cela suppose un engagement qui adopte une disposition particulière, décrite dans l'Évangile en la personne du Christ : l'abandon. Pour Mounier un lien étroit subsiste entre l'espérance et l'abandon. L'abandon ouvre à l'Espérance et "tonifie et virilise la personne, mais, il la désarme. Il détend ses volontés pour l'ouvrir à l'Abandon. Il désavoue ses projets pour la jeter dans l'Espérance"⁵⁹⁸. Mais, cette espérance, telle qu'elle est vue par Mounier, est différente de l'espoir qui est plutôt orienté vers les projets et les objets. Tandis que l'espérance est orientée vers une personne, ma personne, et vers Dieu :

« Abandon et Espérance, c'est-à-dire don de soi à un Être transcendant et bon, ne se trouvent pas, comme le croyait Nietzsche sur la foi de certains comportements empiriques, dans une démission masquée, offrant une sorte de passivité féminine aux combats et aux contradictions de la vie »⁵⁹⁹.

Pour faire cette distinction Le fondateur d'*Esprit* s'appuie sur les analyses de P.-L. Landsberg qui écrit :

« L'homme ne désespère pas devant la vérité : il ne peut accomplir son espérance que dans le cas où il y aurait, malgré tout, la possibilité d'une victoire sur la mort. L'homme ne désespère jamais tout à fait pendant qu'il est en vie, mais ; la *certitude* d'une victoire possible ne se trouve que dans la vie chrétienne »⁶⁰⁰.

L'humain se projette dans une espérance vers sa personne à-venir, car il découvre que son existence est un pont entre deux mondes, dont deux modes d'espérance sont à vivre. L'espérance se distingue de l'espoir lorsque le chrétien ne se soumet pas à un être impersonnel ou à un non-être (pour Bakounine Dieu n'est qu'une totalisation du néant), mais à Dieu qui est un Être personnel. Le chrétien se donne à une Personne, qui s'est

⁵⁹⁸ E. Mounier, « Personnalisme catholique », *Esprit*, Février 1940, p. 235.

⁵⁹⁹ *Ibid.*

⁶⁰⁰ P.-L. Landsberg, *Essais sur l'expérience de la mort*, Coll. Questions disputées, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1936, p. 81.

adressée à ceux qui acceptaient son engagement : "Que celui qui voudra être le plus grand parmi vous soit votre serviteur"⁶⁰¹, verset évangélique commenté par Mounier :

« "Je ne vous appelle plus mes serviteurs mais mes amis". Il se promet à une Personne qui l'appelle à développer en lui, plus loin que toute espérance humaine, une participation à la liberté de Dieu, et qui l'éduque peu à peu à cette liberté au cours de l'histoire par une pédagogie de préparation, d'avance, de développement, directement contraire à la distribution d'une consigne »⁶⁰².

Si l'espérance chrétienne embrasse toute l'histoire humaine, c'est parce qu'elle rassemble les espoirs des hommes pour un monde meilleur, à la différence de l'héroïsme athée :

« Le héros heideggérien est crispé sur sa lutte, sa lutte définit son être, puisque sans elle il glisserait à la mort du temps ; au surplus sa lutte est réellement désespérée ; la seule transcendance qu'elle connaisse est la transcendance d'une menace, celle du néant et de la mort de l'être dans le temps, toujours prêt à miner les défenses de la Vie »⁶⁰³.

L'abandon chrétien fait place à la solitude, mais, pour Mounier, il ne fait pas pour autant de l'homme un solitaire maudit, hanté par ses projets. L'existentialisme non chrétien, ne faisant pas place à l'espérance ultime et *post-mortem*, est immanquablement aux prises de l'absurde et de la crispation.

⁶⁰¹ Matthieu 20, 26.

⁶⁰² E. Mounier, « L'enjeu des valeurs judéo – chrétiennes », *Esprit*, Mars 1940, pp. 406-407.

⁶⁰³ E. Mounier, « Personnalisme catholique », *Esprit*, Février 1940, p. 235.

Conclusion

Résumons les idées que nous avons développées au long de ce chapitre. Élaborer un discours sur l'homme évoque simultanément une approche négative de sa condition sociale. Cette voie négative par ses étapes principales : purification, illumination, union, est commune à toutes les mystiques et apparaît pour Mounier indispensable à la réalisation de l'homme. Elle initie la personne au dépassement de soi dans l'espérance, et ce dépassement n'a d'autre sens que de donner et se donner dans l'amour à autrui. C'est dans l'approche apophasique que nous avons tenté d'articuler ce discours de l'homme sur l'homme. Créé à l'image de Dieu trinitaire, l'homme révèle en lui-même une profondeur insondable. La démarche apophasique nous a permis de dégager dans l'anthropologie de Mounier une interrogation fondamentale : l'homme ne serait-il pas une réalité mystique ?

Le discours de la théologie négative chrétienne semble dire quelque chose de cette réalité qui est la personne. En se dégageant au fur et à mesure, elle se dévoile à la fois être d'expériences, mais également être de transcendance vers un Absolu, Dieu. La figure christique semblait inspirer profondément Mounier dans sa conception de la personne, par son détachement perpétuel dans l'espérance et l'amour du prochain. Cela était considéré pour Mounier comme une auto-vérification et une authentification de cet appel à l'amour, qui se concrétisait dans l'expérience quotidienne. La figure christique est le modèle suprême de la personne.

Conclusion générale

Nous avons tenu, au long de cet exposé, à qualifier la pensée de Mounier non pas comme une doctrine, un système de raisons suivant une logique préconçue, mais un processus de discernement dans lequel l'homme est invité à se comprendre et à comprendre sa vocation d'engagement. Ayant parcouru ces données de Mounier, il est difficile de classer son apport dans un seul domaine, que ce soit philosophique, théologique ou sociologique⁶⁰⁴. Son œuvre est une pédagogie de la personne réunissant toutes ces disciplines. Nous ne prétendons pas qu'il en fut le spécialiste. Le sujet central de son approche était l'homme, et rien que l'homme. Cela reflétait sa propre vocation⁶⁰⁵. Il ne spéculait pas pour enseigner et gagner une carrière à l'Université, mais il réfléchissait sur sa propre vocation comme personne dans une société. Nous pouvons caractériser la pensée de Mounier comme la genèse de toute réflexion sur l'homme. Elle a pour fonction la mise en route de la réflexion. C'est pourquoi nommer cette pensée "personnalisme" ne serait pas juste, et la limiterait à un système de pensée que Mounier lui-même tentait d'éviter. Il est préférable de parler de "l'univers personnel", car le mot 'univers' suppose un monde de personnes impliquant tous les axes de la vie humaine sous l'étiquette de "personne".

Au terme de ce parcours effectué dans l'œuvre d'Emmanuel Mounier, une chose est apparue évidente : enquêter sur l'essence de l'homme chez Mounier a conduit à l'intérieur d'une interrogation fondamentale sur le sens de la vie et, par suite, sur la place de l'engagement dans l'existence humaine. Cette interrogation accompagne toute l'œuvre du fondateur du personnalisme communautaire. Nous nous arrêterons dans notre conclusion sur quelques acquis importants.

Nous avons pu constater que la compréhension du sens de la vie a amené Mounier à se positionner par rapport à d'autres conceptions d'engagement chez ses contemporains :

⁶⁰⁴ Son *Traité du caractère* est une œuvre monumentale sur la psychologie qui nous laisse en admiration devant les analyses, les détails minutieux que Mounier fournit sur la nature humaine. (OC, t. II).

⁶⁰⁵ A ce propos, il est important de signaler que Mounier en 1927 renonçait au projet d'une thèse, et par-là, il renonçait à la chaire universitaire comme enseignant. Il n'y voyait pas sa vraie vocation.

croyants (C. Péguy, J. Maritain) un peu réservés et méfiants ou non (C. Maurras, A. Marc) cherchant à embrigader l'homme et le christianisme dans le politique. C'est ainsi que son engagement fut une ouverture constante et un dialogue. Ouvert à tous les milieux intellectuels, Mounier a tenté une réflexion collégiale sur l'engagement, sans pour autant faire des compromis concernant ses convictions chrétiennes. Pour lui, la foi n'est pas incompatible avec l'engagement, au contraire, elle le renforce et le consolide dans ses fins ultimes. Il est vrai que la pensée de Mounier a été éclipsée très rapidement après une apogée d'un court terme, fin des années 60, où des groupes d'hommes et de femmes se sont formés autour de sa pensée et à partir d'elle en France et à l'étranger, comme celui de *Vie Nouvelle* (1945 dont le siège est à Paris) ou de *Les amis de Mounier* (en France), ZNAC groupe universitaire (Pologne), etc. L'influence que la pensée de Mounier a exercée sur ces générations d'hommes et de femmes (surtout chrétiennes) de cette époque fut considérable. Ayant mis l'accent sur l'urgence de redéfinir le rôle de l'homme dans sa société, Mounier marque des générations qui se sont senties interpellées au plus profond de leurs engagements familiaux, sociaux, etc.

L'analyse des courants existentialistes nous a amenés à dire que l'engagement fut au cœur de leurs préoccupations. Cependant, les existentialistes athées l'abordent uniquement d'un point de vue esthétique, se souciant de la manière de se positionner et de s'impliquer dans le monde. Or les croyants comme Kierkegaard et Mounier tendent à l'inscrire dans une portée éthique et spirituelle en rapport avec Dieu, qui est l'Autre par excellence. Ainsi, toute action humaine prend racine à partir de ce rapport. L'homme engagé garde toujours présent à l'esprit que sa mission est de servir en puisant dans sa passion pour l'homme d'aller vers l'épanouissement humain, au-delà de ce que les systèmes totalitaires prévoient.

Mounier s'appuie, dans un premier temps, sur la notion kierkegaardienne de la dialectique : engagement – déengagement, pour décrire la légitimité de la tension interne de l'homme dans la formation de son engagement. Ainsi Mounier conçoit-il, l'engagement comme un "mouvement de recueillement" dont la phase extérieure est l'engagement. C'est un processus de libération qui se fait progressivement par ce retournement sur soi. L'engagement devient alors la condition d'une vie exposée. Ce

n'est pas une solitude, un solipsisme que le recueillement produit. Il s'agit de prendre en compte la concrétude des événements. Et pour réaliser cela Mounier conçoit l'engagement comme tendu entre deux exigences : l'une représentée par Kierkegaard (intérieurité), une inspiration vers l'absolu, et celle de Marx (extériorité) où la matérialité de l'histoire prend une place centrale. L'engagement donc, comme le croisement d'intérieurité et d'extériorité, détermine en quelque sorte une position particulière où que je me recueille, engagé dans un certain rapport au monde. Dans ce processus du recueillement, autrui apparaît dans la vie engagée comme exigence éthique, et donc comme authenticateur de mon engagement.

La philosophie de Mounier est plus qu'une philosophie, c'est plutôt une pédagogie où il se démarque des autres existentialistes. C'est de l'optimisme tragique. Il y faut pourtant rester confiant, ainsi l'approche de Mounier est-elle fondée sur l'espérance, à la différence des autres existentialistes. Heidegger, comme Sartre, a contribué à l'obscurcissement de l'idée d'exister en mettant l'accent sur le souci de la finitude et l'absurdité de l'"être-pour-la mort" heideggérien. L'homme n'a plus de lui-même que cette auto compréhension et cette acceptation de sa finitude. Sartre s'est trompé sur ses relations à l'autre, ainsi son engagement fut négatif, tout comme Nietzsche s'est trompé sur la nature de la relation de Dieu avec les hommes.

L'existence de la personne oscille entre un souci animant son intérieurité et une extériorité qui vient comme un double appel : de l'homme et du monde, qui pousse la personne à répondre. Et cette réponse s'incarne dans un engagement. Ce double appel vient sous forme d'événements inattendus. Ainsi l'événement constitue-t-il, chez Mounier, le détonateur principal vers une existence engagée. Toutefois, si l'événement provenant de l'extérieur amorce un enchaînement de réactions chez l'existant, donnant naissance à des pré-engagements, la décision pour laquelle nous optons affine ces pré-engagements. C'est ici que le recueillement se présente comme l'atmosphère nécessaire dans laquelle ces pré-engagements mûrissent.

L'homme doit sortir de son monde pour qu'il se réalise. C'est son rapport avec le monde extérieur qui lui dévoile sa vocation d'être-avec. C'est ce que Mounier nomme

transcendance. Toutefois, cela ne se fait pas dans une atmosphère individualiste ni non plus nihiliste, niant toute notion d'absolu, mais plutôt dans une perspective triadique impliquant à la fois la personne à autrui, et vers l'Absolu. Bref, c'est un mouvement dont l'expérience communautaire est l'élément authenticateur et un paradigme auquel la personne peut se vérifier dans ses rapports. Or nous savons qu'une communauté se fonde sur le principe de la communion entre les personnes. Et Mounier traduit cette notion de communion interpersonnelle par une expression plus commune et technique, la communication. Cette dimension interpersonnelle ne se réalise qu'à l'intérieur d'un engagement dans la vie.

Mounier définit la personne à la fois comme un être personnel (une structure propre à la personne échappant à toute systématisation) et un mouvement de l'existence. Elle se fait par une dialectique d'épanouissement intérieur dont l'équilibre est ce mouvement de dépassement et de renoncement. Mounier reste prudent dans sa définition. Voulant échapper au matérialisme, il ne fait pas de la personne un existant irréel. Au contraire, il l'inscrit au cœur même de la Vérité universelle, comme une communion à la transcendance de l'Absolu. Le dynamisme de cette pensée est marqué par ce germe de transcendance de la personne qui est spirituelle et mystique. Nous avons pu relever les principaux traits de cette pensée : un renoncement pour aller vers l'autre, pour l'attachement à l'Absolu, Dieu, une union à l'Absolu.

La personne "n'est donnée nulle part, mais présente partout". Ceci dit qu'elle advient dans le sujet par l'expérience communautaire, qui se fait par une réciprocité et un dialogue avec autrui. Cela constitue un cheminement où la personne se réalise dans des ruptures et par des négations de soi. Cette expérience apophasique est indispensable pour son accomplissement. Cependant, "cet apophasisme n'est pas nécessairement pensé comme échec de la connaissance, impuissante en définitive à réaliser sa visée. Il a été au contraire le plus souvent vécu et signifié comme un accomplissement de l'esprit en quête de Dieu et de lui-même"⁶⁰⁶.

⁶⁰⁶ Y. Labbé, *Sur les croyances, le christianisme et la mystique*, Salvator, coll. Pierres d'angle, Paris, p. 133.

C'est ainsi que le nada, le rien des mystiques ne doit pas être aperçu comme une autodestruction du "moi", mais, comme la "reformation" de ce "moi" en fonction de son rapport à l'Absolu. En d'autres termes, retrouver ce "moi" au sein de la quête de cet Absolu (Dieu), puisque toute la vie humaine est fondée sur une quête. Une quête d'union avec Dieu. Mounier emprunte beaucoup à la théologie négative chrétienne. La Personne du Christ, suprême modèle (pas seulement chrétien), a démontré par sa vie terrestre en tant qu'homme que cette union à Dieu est possible. Le chemin qu'Il a tracé fut marqué par des négations successives, pauvreté, dénuement, dans un don absolu du soi, amour du prochain, etc. Ces aspects ne sont que des indicateurs, des balises pour tout homme désirant réaliser sa vocation d'homme.

Pourtant nous avons quelques réserves sur la pertinence du Personnalisme communautaire aujourd'hui :

- Mounier avait construit sa notion d'engagement par rapport aux tendances totalitaristes comme le marxisme et le fascisme, mais l'effondrement de ceux-là a créé un vide, et donc une absence de l'antagonisme sur lequel Mounier a en partie construit son personnalisme. Cela met quelques doutes pour une possibilité d'un retour-du moins à la forme initiale de l'engagement - vers le personnalisme qui ressemblerait à celui de Mounier.

- Le rapport des hommes aujourd'hui est différent de celui des années 20-50, où le relativisme des comportements par rapport aux valeurs de la société a engendré un certain indifférentisme, envers les problèmes sociaux. Du coup, un déplacement de la notion d'engagement s'est opéré. Le monde, qui semble de plus en plus disloqué, a entraîné la dissolution de l'homme. Il n'y a plus cette mouvance pour s'engager, plus de but devant soi, où l'on doit s'inventer par soi-même, ses propres modes de vie. L'homme n'est plus devant quelque chose qui lui permettrait de se structurer.

- Le rapport extériorité à intériorité pour concevoir une tension dans l'action n'est pas non plus le même qu'avant. Du fait de ce relativisme et de cette indifférence, on ne reconnaît plus cette double dimension extériorité-intériorité.

Néanmoins, nous pensons qu'un retour vers sa pensée dans la réflexion sociale peut surgir à tout moment comme réaction contre l'individualisme réapparaissant toujours dans de nouvelles formes, dans une société marquée par une conception d'autonomie du sujet qui va jusqu'à l'extrême. Soutenu par le code de Droit de l'Homme il y a deux siècles, cet individualisme n'a d'autres orientations que de s'accroître aux dépens du communautaire et du relationnel. Peut-être, est-il temps de mener une réflexion sérieuse du sur le code de Droit de l'Homme tenant compte à la fois des nouvelles sociétés et des données déjà existantes.

Un nouveau millénaire s'est amorcé et la réflexion humaine n'a toujours pas épuisé le mystère de l'homme. Tant de doctrines (nous l'avons vu tout au long de notre exposé) ont tenté d'apporter une réponse au questionnement de l'homme sur son identité et le sens de son existence ! Elles ont passé ; toutefois aucune d'elles n'a pu prendre la totalité de l'homme en considération. C'est pourquoi, sous prétexte de servir l'homme, elles l'ont aliéné. Car l'ajustement le mystère de l'homme est insondable, car il est lié à un Autre transcendant tout par son ineffabilité. La pensée de Mounier nous a au moins donné quelques balises sur l'identité de l'homme. Cependant, elle est loin d'être exhaustive. Certes, elle n'a pas fourni de réponses toutes faites, mais elle nous a sensibilisés à un point décisif sur le sens de la vie, qui est celui du mystère de l'Incarnation, image de la personne parfaite.

Notre travail est loin d'être exhaustif. Nous aurions voulu traiter la problématique de la transcendance sous d'autres angles, comme la métaphysique ou la théologique : élaborer une relecture plus profonde de l'Évangile à partir des catégories de Mounier sur la personne. Même si nous avons tenté d'esquisser les traits de la Personne du Christ, qu'en est-il de celles des autres personnages comme les apôtres, les Pharisiens, etc. ? A notre avis une lecture comparative des figures bibliques, en s'appuyant sur le personnalisme de Mounier serait précieuse. De même, faire l'exégèse des Actes des Apôtres du point de vue communautaire pourrait nous éclairer sur le rôle des laïcs dans l'Église. Mais c'est un sujet très vaste qui mérite d'être développé davantage dans une autre étude.

En outre, cela pourrait mener à une réflexion sérieuse sur la spiritualité des laïcs au sein de la société contemporaine. L'Église aurait accompli et réalisé des souhaits formulés par le Concile Vatican II, souhaits qui ne sont pas encore mis en application. Nous croyons qu'il y a une parenté entre ces formules conciliaires et ce que Mounier voulait dire à travers sa réflexion sur le personnalisme et le rôle de la personne dans la société.

Index des noms propres

- ALBERT, H., 4, 57, 84, 97, 98, 100, 283, 286
 ALTHUSSER, L., 14
 ANGES, J. (DES), 27, 220
 AQUIN, saint-Thomas (de), 61, 240
 ARMOGATHE, J.-R., 243, 279
 ARON, R., 38, 45
 ARVON, H., 119, 120
 AUGUSTIN, Saint, 240, 261, 265
 AYATI, C., 135, 286
 BADIA, G., 116, 282
 BAKOUNINE, M. A., 266
 BALTHASAR, H. U. (VON), 242, 279
 BANGE, P., 116, 282
 BARRES, M., 56
 BARTH, K., 69
 BARUZI, J., 27
 BELY, M.-E., 210, 286
 BERDIAEFF, N., 35, 41, 42, 117
 BERGSON, H., 26, 48, 49, 57, 66, 67, 123, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 279
 BERNANOS, G., 60
 BIRAN, M. (de), 26, 151
 BLONDEL, M., 40, 261
 BOECE, S., 238, 239, 279
 BOISSARD, G., 58
 BONHOEFFER, D., 265, 279
 BORNE, É., 15
 BOTTIGELLI, E., 116, 282
 BRANTSCHEN, J. B., 263, 279
 BREDIN, J.-D., 56, 279
 CALVEZ, J.-Y., 60, 70, 74, 279
 CAMUS, A., 84, 100, 286
 CANDILLAC, M. (DE), 98
 CANTO-SPERBER, M., 26, 51, 280
 CAPELLE, P., 67, 279
 CELSE, 261, 280
 CHAIX-RUY, J., 97, 279
 CHEIGNE, H., 231, 279
 CHENAUX, P., 59, 60, 61, 63, 68, 279
 CHEVALIER, J., 25, 26, 35, 68, 88, 157, 231, 279, 285
 CHRESTIEN, M., 60, 284
 CHRIST, J., 43, 53, 71, 117, 156, 209, 216, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 257, 259, 260, 262, 263, 266, 273, 274, 284
 CLAIR, A., 85, 279
 CLAUDEL, P., 67
 CLAVERIE, (MGR) P., 244
 CLEMENCEAU, G., 59, 282
 COCCONIER, T. (père), 63
 COLIN, P., 198, 279
 COLLI, G., 98, 101, 283
 COLY, L., 201, 280
 COMTE, A., 57
 CONILH, J., 26, 280
 COQ, G., 17, 25, 27, 28, 33, 38, 42, 66, 71, 76, 107, 117, 251, 283
 COUCHEPIN, P., 235, 283
 CROIX, (Saint) J. (DE) LA, 53, 220
 DANDIEU, A., 38, 41, 42, 43, 44, 45
 DELEAGE, A., 30
 DELORS, J., 16, 17, 23, 24, 35, 36, 39, 40, 43, 45, 47, 64, 76, 79, 80, 220, 280
 DEROULEDE, P., 59
 DESCARTES, R., 64, 115, 125, 155, 283
 DOMENACH, J.-M., 30
 DREYFUS, A., 55, 56, 59, 62, 288
 DROZ, J., 31, 32, 39, 40, 41, 280
 DUMONT, L., 135, 253, 280
 DUVEAU, G., 38
 EMEN, M. N., 192, 284
 ESLIN, J.-C., 171, 287
 FABREGUES, J. (de), 18, 38
 FEDOU, M., 261
 FERRY, J.-M., 169, 280
 FESSARD, (père) G., 60, 70, 74, 279
 FOUCAULT, M., 14
 FOURCADE, M., 67, 287
 FRAISSE, P., 33, 34, 286
 FRANÇOISE (Fille de E.M.), 232, 235
 GALEY, L.-É., 38
 GARRIGOU-LAGRANGE, (père) R., 60
 GELVEN, M., 237, 238, 280
 GILSON, E., 63, 68
 GREISCH, J., 181, 182, 280
 GUITTON, J., 236, 280
 HADDAD, M., 195, 281
 HEGEL, G. W. F., 85, 90, 91, 92, 110, 116, 148, 169, 243, 281, 282
 HEIDEGGER, M., 36, 85, 118, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 148, 151, 163, 177, 192, 205, 218, 223, 237, 238, 271, 280, 281, 284, 289
 HELLMAN, J., 281, 287
 HENRY, (colonel) H.-J., 26, 56
 HITLER, A., 54
 HUSSERL, E., 125, 168, 205
 HYPPOLITE, J., 281
 IZARD, G., 30, 38, 67
 JACQUET-TISSEAU, E.-M., 92, 148, 218, 281
 KAEPPÉLIN, P., 105, 281
 KAFKA, F., 141, 286
 KANT, E., 61, 125
 KELLY, M., 281
 KEMP, P., 165, 281
 KIERKEGAARD, S., 5, 6, 9, 11, 38, 77, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 118, 120, 123, 143, 148, 153, 202, 203, 216, 218, 270, 271, 279, 281, 288
 KLOSSOWSKI, P., 221, 284

- LABBE, Y., 272, 281
 LACAN, J., 14
 LACROIX, J., 15, 26, 79, 107, 108, 237, 239, 278, 281
 LALLEMENT, (abbé) D., 62
 LANDSBERG, D., 26, 30, 31, 36, 41, 42, 140, 141, 176, 177, 199, 200, 266, 280, 281, 282, 286
 LANDSBERG, J.-L., 26, 30, 31, 36, 41, 42, 140, 141, 176, 177, 199, 200, 266, 280, 281, 282, 286
 LECLERCQ P. (femme d'E.M), 66
 LEFRANCQ, J., 211
 LEON XIII, (pape), V. L. P., 43, 61
 LESTAVEL, J., 79
 LEVINAS, E., 121, 122, 282
 LEVIS-STRAUSS, C., 14, 282
 LOUBET DEL BAYLE, J.-L., 18, 282
 LUBAC, (cardinal) H. (de), 60, 70, 74, 279
 LUROL, G., 26, 50, 51, 52, 70, 72, 280, 282
 LUTHER, M., 64
 MADINIER, G., 15
 MAISONNEUVE, (Abbé), 60
 MALRAUX, A., 234, 286
 MANDONNET, P. (père), 63
 MARC, A., 18, 19, 23, 27, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 64, 67, 82, 220, 245, 270, 288
 MARCEL, G., 29, 72, 119, 148, 152, 164, 167, 168, 197, 198, 254, 279, 282
 MARITAIN, J., 24, 26, 29, 33, 34, 35, 36, 38, 41, 46, 47, 53, 54, 59, 60, 61, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 82, 219, 220, 241, 270, 279, 282, 283, 287, 288
 MARITAIN, R., 24, 26, 29, 33, 34, 35, 36, 38, 41, 46, 47, 53, 54, 59, 60, 61, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 82, 219, 220, 241, 270, 279, 282, 283, 287, 288
 MARROU, H.-I., 30, 261, 282
 MARX, K., 5, 6, 11, 36, 85, 101, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 132, 171, 172, 203, 271, 282, 289
 MASSIS, H., 24, 66
 MAULNIER, T., 38
 MAURRAS, C., 24, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 68, 270, 279, 288
 MAXENCE, J.-P., 38, 47
 MERCIER, (cardinal) D.-J., 61, 69
 MINART, G., 59, 282
 MONGIN, O., 15, 31, 280
 MONTBARUT, M., 64, 287
 MONTINARI, M., 98, 101, 283
 MUN, A. (de), 57
 NARCISSE, 83
 NEUSCH, M., 119, 283
 NIETZSCHE, F. W., 23, 38, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 118, 119, 132, 133, 148, 171, 234, 255, 256, 266, 271, 279, 283, 284, 289
 PADIS, M.-O., 31, 280
 PALLIER,, 29, 287
 PASCAL, (père) G. (de), 9, 36, 60, 85, 141, 148
 PASCAL, B., 9, 36, 60, 85, 141, 148
 PEGUY, C., 19, 26, 29, 34, 35, 38, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 64, 66, 67, 68, 137, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 173, 219, 224, 225, 226, 232, 233, 248, 253, 270, 278, 282, 283, 288
 PEGUY, M., 29
 PEILLAUBE, (père) E., 62
 PETIT, J.-F., 26, 32, 33, 53, 64, 67, 68, 74, 75, 80, 93, 184, 196, 283, 287
 PIE X, (pape) G. M. S., 58, 59, 65, 79
 PIE XI, (pape) A. A. R., 58, 59, 79
 PIEPER, J., 265, 284
 POUGET, (père) G., 35, 241
 PREVOTAT, J., 55, 56, 58, 59, 62, 283
 PROUDHON, P.-J., 19, 38
 PUJO, M., 56
 RAHNER, K., 260, 283
 REMOND, R., 15, 55, 283
 RENOUVIER, C., 39, 40, 284
 RICCEUR, P., 7, 15, 17, 23, 24, 35, 36, 39, 40, 43, 45, 47, 64, 72, 73, 76, 79, 96, 104, 132, 134, 220, 278, 280, 286
 ROMAN, J., 14, 31, 280
 ROUGEMONT, D. (de), 18, 23, 45
 ROUSSEAU, J.-J., 40, 58, 64
 ROY, C., 23, 35, 36, 39, 40, 43, 44, 45, 47, 64, 220
 SARTRE, J.-P., 14, 51, 85, 93, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 148, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 205, 223, 271, 284
 SCHELER, M., 26, 35, 41, 42, 89, 125, 198
 SCHILLEBEECKX, E., 260, 284
 SCHLEGEL, J.-L., 31, 280
 SCHUMACHER, B. N., 235, 265, 283, 284
 SEMPRUN, J., 27
 SOMME, L.-T., 252, 284
 TEILHARD DE CHARDIN, (père) P., 60, 70, 74, 279
 THIBON, G., 94, 284
 TISSEAU, P.-H., 92, 148, 218, 281
 TOUCHARD, P.-A., 30, 286
 TOUR DU PIN, R. (de la), 57
 VALLEE, (père) J., 60
 VALLEJO, R., 32, 64, 80, 283
 VATTIMO, G., 125, 284
 VAUGEOIS, H., 56
 VEZIN, F., 125, 129, 130, 218, 281
 VIALATOUX, J., 15
 VILLADSEN, P., 87, 153, 281
 VIRIEU, X. (de), 25
 WEBER, Eugen, 60, 284
 WITTGENSTEIN, L., 221, 284
 ZARATHOUSTRA, 97, 98, 99, 101, 283
 ZAZA, N., 110, 284
 ZERAPHA, G., 33
 ZOLA, E., 59

Bibliographie

1. Œuvres d'Emmanuel Mounier, Éditions du Seuil, Paris, 1961-1963 :

- Tome I, 1931-1939, comprenant :

- 1) *La pensée de Charles Péguy* (1931)
- 2) *La révolution personaliste et communautaire* (1934)
- 3) *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* (1934)
- 4) *Manifeste au service du personalisme* (1936)
- 5) *Anarchie et personalisme* (1937)
- 6) *Personalisme et christianisme* (1939)
- 7) *Les chrétiens devant le problème de la paix* (1939).

- Tome II, *Traité du caractère* (1946)

- Tome III, 1944-1950, comprenant :

- 1) *L'affrontement chrétien* (1944)
- 2) *L'introduction aux existentialismes* (1947)
- 3) *Qu'est-ce que le Personalisme ?* (1947)
- 4) *L'éveil de l'Afrique Noire* (1948)
- 5) *La petite peur du XXe siècle* (1949)
- 6) *Le Personalisme* (1949)
- 7) *Feu la chrétienté* (1950)

- Tome IV, *Recueils posthumes Correspondance*, comprenant :

- 1) *Les certitudes difficiles* (1951)
- 2) *L'espoir des désespérés* (1953)
- 3) *Mounier et sa génération (correspondance)* (1954)

- Mounier E., *Écrits sur le personalisme*, préf. de P. Ricœur, Seuil, coll. Points–Essais, Paris, 2000.

- Mounier E., *Communisme, anarchie et personalisme*, Préf. de J. Lacroix, Seuil, Coll. Politique, Paris, no 3, 1966.

2. Autres ouvrages :

- Amato J. A., *Mounier and Maritain : a French Catholic understanding of the modern world* (University of Alabama Press, 1975).
- Balthasar H. U. Von, « Neuf thèses pour une éthique chrétienne », dans Collectif, *Principes d'éthique chrétienne*, Lethielleux Paris, 1979.
- Balthasar H. U. Von, *La Présence et la Pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, note préliminaire de J.-R. Armogathe, Beauchesne, 1988.
- Bergson H., *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, PUF, Paris, 1944.
- Bergson H., *Matière et Mémoire*, PUF, Paris, 1946.
- Boèce A.M., *Contre Eutychès et Nestorius*, dans *Courts traités de théologie, Opuscula Sacra* (519), trad. H. Merle, le Cerf, Paris, 1991, p. 59.
- Bonhoeffer D., *Résistance et Soumission*, Labor et Fides, Genève, 1963.
- Brantschen J.-B., *Renouveler l'espérance chrétienne*, trad. J.-B. Lang, le Cerf, Paris, 1999.
- Bredin J.-D., *L'Affaire*, Paris, Fayard/Julliard, 1993.
- Calvez J.-Y., *Chrétiens penseurs du social, Maritain, Mounier, Fessard, Teilhard de Chardin, de Lubac*, le Cerf, coll. Histoire de la morale, Paris, 2002.
- Chaix-Ruy J., *Connaître la pensée de Nietzsche*, Paris, Bordas, 1943.
- Cheigne H., *Emmanuel Mounier ou le combat du juste*, Ducros, Paris, 1968.
- Chenaux P., *Entre Maurras et Maritain, une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, le Cerf, Paris, 1999.
- Chevalier J., *Bergson*, Plon, coll. Les maîtres de la pensée française, Paris, 1926.
- Clair A., *Kierkegaard Penser le singulier*, coll. La nuit surveillée, le Cerf, Paris, 1985.
- Colin P., *Gabriel Marcel philosophe de l'espérance*, le Cerf, coll. La nuit surveillée, Paris, 2009.
- Collectif sous la direction de P. Capelle, *Dieu et la Cité, Le statut contemporain du théologico-politique*, dans Philosophie et théologie, le Cerf, Paris, 2008.

- Collectif, *Charles Journet, un témoin du XX^e siècle*, Faculté de théologie : actes de la semaine théologique, coll. Parole et silence, 2003.
- Collectif, *Emmanuel Mounier : Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, sous la présidence de P. Ricœur et J. Delors, Parole et Silence, Langres-Saints-Geosmes, T. 1, 2003.
- Coly L., *Vérité de l'histoire et destin de la personne humaine*, L'Harmattan, coll. Questions contemporaines, Paris, 2005.
- Conilh J., *Politique autrement, Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, Histoire d'un engagement*, 1989.
- *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, article : « Mounier Emmanuel, 1905-1950, Mounier et le Personnalisme », G. Lurol, sous la dir. De M. Canto-Sperber, PUF, 1996.
- *Documentations Catholiques*, 1927 II.
- Droz J., *Histoire des doctrines politiques en France*, PUF, coll. *Que sais-je ?*, Paris, 1948.
- Dumont L., *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, coll. Esprit, Paris, 1983.
- *Esprit, une revue dans l'histoire 1932-2002*, Ensemble écrit par D. Landsberg, O. Mongin, M-O. Padis, J. Roman et J.-L. Schlegel, Paris, 2002.
- Fedou L., *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Beauchesne, coll. Théologie historique, n° 81, Paris, 1989.
- Ferry J.-M., *De la civilisation, Civilité, Légalité, Publicité*, le Cerf, coll. Passages, Paris, 2001.
- Gelven M., *Commentaire de "Être et Temps" de Heidegger*, trad. C. Daems et d'autres, Edi., Pierre Mardaga, Liège, 1987.
- Greisch J., *Le Buisson ardent et les lumières de la Raison*, L'invention de la Philosophie et de la religion, T. 3, vers un paradigme herméneutique, le Cerf, coll. Philosophie et théologie, Paris, 2004.
- Guitton J., *Écrire comme on se souvient*, Fayard, coll. Littérature Française, Paris, 1974.

- Haddad M., « Réflexion sur l'Islam et le Christianisme dans leur rapport au personnalisme », Collectif, *La personne à venir, Héritage et présence d'Emmanuel Mounier*, Au Signe de la Licorne, coll. science du Politique, Tusson, 2002.
- Havel V., *La force des sans-pouvoirs*, trad. J. Picq, Michalon, coll. Le bien commun, Paris, 2000.
- Heidegger M., *Être et temps*, trad. F. Vezin, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, Paris, 1986.
- Hellman J., *Emmanuel Mounier and the new Catholic left, 1930-1950* (University of Toronto Press, 1981).
- Hyppolite J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Seuil, coll. Points, Paris, 1983.
- Kaepelin P., *Conception personnaliste du progrès dans la pensée d'Emmanuel Mounier*, 1970.
- Kelly M., *Pioneer of the Catholic revival: The ideas and influence of Emmanuel Mounier* (Sheed and Ward 1979).
- Kemp P., *Théorie de l'engagement, I. Pathétique de l'engagement*, Seuil, Paris, 1973.
- Kierkegaard S., *Œuvres complètes, vol. 5 La répétition - Crainte et tremblement - Une petite annexe* (1843), trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, l'Orante, Paris, 1972.
- Kierkegaard S., *Œuvres complètes, vol. 6 Quatre discours défiantes* (1844), trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, l'Orante, Paris, 1972.
- Kierkegaard S., *Vie et Règne de l'Amour*, trad. par P. Villadsen, Aubier, Paris, 1947.
- Labbé Y., *La foi et la raison*, Sur les croyances, le christianisme et la mystique, Salvator, coll. Pierres d'angle, Paris, 2000.
- Lacroix J., *Panorama de la Philosophie Française contemporaine*, 2^e éd. PUF, Paris, 1968.
- Landsberg P.-L., *Essais sur l'expérience de la mort*, Desclée de Brouwer et Cie, coll. Questions disputées, Paris, 1936.

- Landsberg P.-L., *Problèmes du Personnalisme ; Réflexions sur l'Engagement personnel*, Seuil, 1952.
- Levinas E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- Lévi-Strauss C., *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Loubet Del Bayle J.-L., *Écrits sur le personnalisme*, Emmanuel Mounier, Seuil, coll. Points Essais, Paris, 2000.
- Loubet Del Bayle J.-L., *Les Non-conformistes des années 30*, Seuil, coll. Points histoire, Paris, 1969.
- Lurol G., *Emmanuel Mounier, Genèse de la personne*, l'Harmattan, Paris, 2000.
- Lurol G., *Emmanuel Mounier, Lieu de la personne*, l'Harmattan, Paris, 2000.
- Marcel G., *Être et Avoir*, Montaigne, Paris, 1936.
- Marcel G., *Homo viator*, Montaigne, Paris, 1944
- Marcel G., *Le Mystère de l'être. T. I, Réflexion et mystère*, Paris, Aubier, 1951.
- Maritain J., *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Desclée de Brouwer, 4^e éd. Paris, 1947.
- Maritain J., *Humanisme intégral*, Aubier-Montaigne, Paris, 1947.
- Maritain J., *La personne et le bien commun*, DDB, Paris, 1947.
- Marrou H.-I., *Théologie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1968.
- Marx K., *Critique de La philosophie du droit de Hegel* (1843), trad. de l'Allemand et K. Marx, *Critique de La philosophie du droit de Hegel* (1843), trad. de l'Allemand de Badia, Bangé et Bottigelli, *Sur la Religion*, Éditions sociales, Paris, 1960.
- Maxence J.-P., *Histoire de dix ans 1927-1937*, Gallimard, Paris, 1939.
- Minart G., Clemenceau journaliste (1841-1929), *Le combat d'un républicain pour la liberté et la justice*, L'Harmattan, 2005.
- Mougel, R. et J. Bastaire, eds. *Péguy au porche de l'Église, Correspondance inédite Jacques Maritain-Dom Louis Baillet*, le Cerf, Paris 1997.

- Mounier P., *Emmanuel Mounier et sa génération, Lettres, carnets et inédits*, préf. G. Coq, Saint-Maur, Parole et Silence, 2000.
- Neusch M., *Aux sources de l'athéisme contemporain, cent ans de débats sur Dieu*, Le Centurion, Paris, 1977.
- Nietzsche F., *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. de l'allemand par M. de Gandillac, Gallimard, coll. Folio Essais (8), Paris, 1985.
- Nietzsche F., *Œuvres complètes, Le Gai Savoir*, « La gaya scienza » trad. de l'édition de 1887, vol. 8, publiées sous la direction d'H. Albert, Société du Mercure de France, Paris, 1901.
- Péguy C., *Note conjointe sur M. Descartes, Œuvres en prose (1909-1914)*, coll. La Pléiade, Gallimard, Paris, 1957.
- Petit J., *Maritain et Mounier 1929-1939*, Desclée de Brouwer, coll. Les grandes correspondances, Paris, 1973.
- Petit J.-F. et Vallejo R., *Agir avec Mounier, une pensée pour l'Europe*, Chronique Sociale, coll. *Savoir penser synthèse*, Lyon, 2006.
- Petit J.-F., *Penser avec Mounier, Une éthique pour la vie*, coll. *Savoir penseur*, Chronique Sociale, Lyon, 2000.
- Petit J.-F., *Petite vie d'Emmanuel Mounier*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008.
- Petit J.-F., *Prier 15 jours avec Emmanuel Mounier*, Nouvelle Cité, coll. *Prier n° 51*, Bruyères-le-Châtel, 2000.
- Prévotat J., *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939*, préface de R. Rémond, Fayard, coll. *Pour une histoire du XXe siècle*, Paris, 2001.
- Putallaz F.-X., « Pour une métaphysique de la personne » dans *L'Humain et la personne*, Sous la direction de F.-X. Putallaz et B. N. Schumacher, Préface de P. Couchepin, le Cerf, coll. *L'Histoire à vif*, Paris, 2009.
- Rahner K., *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, le Centurion, Paris, 1983.

- Renouvier C., *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, Félix Alcan, Paris, 1901.
- Sartre J.-P., *Huis clos*, Gallimard, Paris, 2000.
- Sartre J.-P., *Huis clos*, Groupe Frémeaux Colombini SAS © 2010, CD interview avec Sartre, La Librairie Sonore en accord avec – M. N. Emen © 1964 et Gallimard © 2004.
- Sartre J.-P., *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1943.
- Sartre J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, coll. Folio/essais, n° 284, Paris, 1996.
- Sartre J.-P., *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938.
- Sartre J.-P., *Situations II*, Gallimard, Paris, 1948.
- Schillebeeckx E., *L'économie sacramentelle du salut. Une redécouverte des sacrements chrétiens*, Academic Press Fribourg, 2004.
- Schumacher B., *Une philosophie de l'espérance : la pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, le Cerf et Éditions Universitaires Fribourg/Suisse (86), Paris, 2000.
- Somme L.-T. , *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ*, Vrin, coll. Librairie Philosophique, Paris, 1997.
- Thibon G., *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*, Lardanchet, Lyon 1948.
- *Vatican II : L'Intégrale*, Collectif, Intro. de C. Théobald, Bayard, coll. Bayard Compacte, 2002.
- Vattimo G., *Introduction à Heidegger*, trad. J. Roland, La nuit surveillée, le Cerf, Paris, 1985.
- Weber E., *L'Action française*, trad. de l'anglais par M. Chrestien, Paris, Stock, 1962.
- Wittgenstein L., *Le Tractatus logico-philosophicus suivi d'investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, Gallimard, coll. Tel, n° 109, Paris, 1988.
- Zaza N., *Étude critique de la notion d'engagement chez Emmanuel Mounier*, thèse soutenue à l'Université de Lausanne, 1955.

3. Articles :

3. 1. Articles d'Emmanuel Mounier dans *Esprit* :

- « Refaire la Renaissance », Octobre 1932.
- « Chroniques du monde barbare », janvier 1933.
- « Confession pour nous autres chrétiens, Mars 1933.
- « Vers notre seconde journée », Avril 1933.
- « Destin du Spirituel. Certitude de notre jeunesse », Mai 1933.
- « Le personalisme catholique », Mai 1933.
- « Confrontation », Septembre 1933.
- « Programme pour 1933 », Décembre 1933.
- « Prise de position », janvier 1934.
- « La révolution contre les mythes », mars 1934.
- « De la propriété capitaliste à la propriété humaine », Avril 1934.
- « Les événements et les hommes, réponse à l'Ordre Nouveau », avril 1934.
- « Destin spirituel. Y a-t-il une politique chrétienne », Juin 1934.
- « Pour un certain sang-froid spirituel », Juin 1934.
- « Troisième année », Septembre 1934.
- « Pour une technique des moyens spirituels », Novembre 1934.
- « Révolution communautaire », Janvier 1935.
- « Vers l'action organique », Février 1935.
- « Destin spirituel. Ya-t-il une politique chrétienne ? », Juin 1936.
- « Quatrième Partie, Principes d'action personaliste », Octobre 1936.
- « Le destin spirituel du mouvement ouvrier : Anarchie et personalisme », Avril 1937.
- « Semaines sociales et personalisme », Mai 1938.
- « L'enjeu des valeurs judéo-chrétiennes », Mars 1940.
- « L'enjeu des valeurs judéo-chrétiennes. Personalisme catholique, Fin », Avril 1940.
- « Sur l'intelligence en temps de crise », Février 1941.
- « La pensée engagée : la pensée engagée querelles de byzantins », Novembre 1945.
- « Le Chevalier du Graal ou l'intelligence engagée-dégagée », Décembre 1945.
- « Le personalisme de la pureté », janvier 1946
- « Situation du personalisme », Janvier 1946.

- « Situation du personalisme, Suite et fin », Mars 1946.
- « Introduction aux existentialismes », Avril 1946.
- « Introduction aux existentialismes, Suite et fin », Avril 1946.
- « Introduction aux existentialismes », Mai 1946.
- « Introduction aux existentialismes », Juin 1946.
- « Introduction aux existentialismes, Suite », Juin 1946.
- « Introduction aux existentialismes (suite) », Juillet 1946.
- « VI. Le chapitre des remèdes », Août-Septembre 1946.
- « Les équivoques du personalisme », Février 1947.
- « Aux avant-postes de la pensée chrétienne », Septembre, 1947.
- « André Malraux ou l'impossible déchéance », Octobre 1948.
- « Tâches actuelles du personalisme », Novembre 1948.
- « Les chrétiens progressistes », Avril-Mars 1949.
- « Albert Camus ou l'appel des humiliés », Janvier 1950.
- « Sur l'engagement » (inédit), Octobre 2002.

3.2. Articles d'autres dans *Esprit* :

- Fraisse P., « Puissance d'accueil », décembre 1950, Paris.
- Landsberg P.-L. :
 - « Réflexions sur l'engagement personnel », Novembre 1937.
 - « Introduction à une critique du mythe », Janvier 1938.
 - « Kafka et la métamorphose », Septembre 1938.
- Ricœur P., « Une philosophie personaliste », n° spécial, 1950.
- Touchard P.-A., « Dernier Dialogue », décembre 1950, Paris.

4. Articles parus dans d'autres revues :

- Ayati C., « L'économie selon Emmanuel Mounier ou la rencontre du spirituel et du temporel », dans *Recherche*, n°116, juin 1999.
- Bely M.-E., « La notion de personne chez Emmanuel Mounier : approche apophatique et mystique », dans *Revue des sciences religieuses*, n° 279 Janvier 1999, vol. 73, no.1.

- Eslin J.-C., « Puissance d'Emmanuel Mounier », dans *Études*, décembre 2000, n° 3936.
- Fourcade M., « Jacques Maritain, philosophe et mystique », dans *Histoire du Christianisme*, n° 1, Juin 1999
- Hellman J., « Maritain and Mounier: A Secret Quarrel over the Future of the Church » *The Review of Politics*, Vol. 42, n°02 April 1980.
- Montbarut M., « Emmanuel Mounier et la crise de l'Église », dans *Christus*, n° 47 octobre 2000.
- Pallier J.-M., « Mounier, le christianisme, l'antiquité » dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse, t. 102, 2001.
- Petit J.-F., « Un homme attaché à la liberté », dans *Croire aujourd'hui*, février 2007, n° 224.

5. Sites Internet :

- La Vie Nouvelle : (<http://www.lvn.asso.fr>).

Table des matières

RÉSUMÉ-----	5
ABSTRACT -----	6
INTRODUCTION-----	7
AVANT-PROPOS -----	14

CHAPITRE PREMIER :

EMMANUEL MOUNIER, TÉMOIN D'UNE CIVILISATION EN QUÊTE DE SENS -----	22
--	----

I. Qui est Emmanuel Mounier ?-----	25
------------------------------------	----

II. Les aspects de l'engagement mouniériste-----	31
--	----

II.1. <i>Esprit</i> : Revue et mouvement-----	31
---	----

III. Les origines de la pensée de Mounier-----	34
--	----

III.1. La ligne intellectuelle de Mounier -----	34
---	----

III.2. Le personnalisme de l'Ordre Nouveau: Alexandre Marc-----	37
---	----

III.3. Mounier et l'héritage spirituel de Charles Péguy -----	47
---	----

III.4. Charles Maurras et l'Action Française-----	54
---	----

III.4.1. L'Affaire <i>Dreyfus</i> et le nationalisme intégral -----	55
---	----

III.4.2. L'Action Française -----	57
-----------------------------------	----

III. 5. Mounier face à aux adhérences politiques : <i>Feu la Chrétienté</i> -----	64
---	----

III.6. Mounier et Jacques Maritain -----	66
--	----

IV. Le personnalisme communautaire et ses mouvements ultérieurs-----	76
--	----

IV.1. Qu'est-ce que le personnalisme communautaire ? -----	76
--	----

IV.2. Mouvements issus de l'inspiration du personnalisme communautaire -----	78
--	----

IV.2.1. L'association <i>Vie Nouvelle</i> -----	79
---	----

IV.2.2. Le groupe <i>Poursuivre</i> -----	81
---	----

Conclusion-----	82
-----------------	----

CHAPITRE DEUXIÈME

LA DIALECTIQUE DE L'INTÉRIORITÉ ET DE L'EXTÉRIORITÉ -----	83
---	----

I. Dépassement du tragique humain contre l'absurde : l'optimisme tragique -----	84
--	----

I.1. Kierkegaard, la paralysie devant la concrétude des événements-----	85
---	----

I.1.1. La dialectique d'engagement et de dégagement-----	86
--	----

I.1.2. La problématique de la subjectivité kierkegaardienne-----	88
--	----

I.1.3. Kierkegaard et l'holisme hégélien : Histoire ou Existence ?-----	90
---	----

II. Le nihilisme contemporain-----	93
II.1. Le nihilisme nietzschéen-----	93
II.1.1. Le nihilisme nietzschéen et le vertige de la société occidentale-----	94
II.1.2. Nietzsche et le rejet des valeurs occidentales : la mort de Dieu-----	97
II.1.3. Nietzsche et le socialisme -----	100
II.1.4. Le nietzschéisme comme antihumanisme -----	102
II.2. Le matérialisme historique marxiste -----	105
II.2.1. L'urgence de transformer le monde-----	109
II.2.2. La méthode historique -----	110
II.2.3. Le problème du spirituel chez Marx -----	112
II.3. La dérélition de l'existentialisme athée et ses limites-----	118
II.3.1. La Nausée de l'homme sartrien -----	119
II.3.2. L'optimisme dans la mort chez Heidegger -----	125
III. l'engagement personnaliste -----	132
III.1. Une pédagogie de réveil de la personne -----	132
III.2. Personnel -----	137
III.3. Communautaire -----	139
Conclusion -----	143

CHAPITRE TROISIÈME

L'ÉVÉNEMENT, MATRICE ET RÉVÉLATEUR DE L'ENGAGEMENT -----	144
I. Les données formant l'engagement -----	146
I.1. La dialectique du secret et de la répétition éthique -----	147
I.1.1. L'habitude -----	152
I.1.2. Le système-----	161
I.2. Imprévisibilité-----	165
I.3. Une antinomie : Être et Avoir -----	167
I.4. Matière et transcendance de la personne -----	172
I.5. L'inquiétude primordiale -----	174
II. L'événement et ses caractères-----	176
II.1. L'immédiateté de l'engagement et l'existence des choses-----	176
II.2. L'événement comme "matrice" des drames -----	178
III. Action et attitude de la personne -----	179
III.1. Le repli méthodique et le recueillement nécessaire -----	179
III.2. Le volontaire et l'involontaire dans l'action-----	181
III.3. La passivité et l'activité de l'agir-----	184
III.4. La passion et l'aventure-----	186
IV. Engagement et autrui -----	189
IV.1. Autrui et philosophie classique-----	190
IV.2. Autrui et existentialisme moderne -----	191

IV.3. Autrui et engagement personnaliste-----	192
V. La décision de faire l'histoire : liberté et choix -----	199
V.1. Assumer la responsabilité-----	199
V.2. L'historique (individuel) et l'universel (jugement dernier) -----	201
VI. La prise constante de la conscience -----	204
VI.1. Une phénoménologie d'action : la conscience dépasse l'étendue corporelle-----	204
VI.2. L'identité ; une recherche constante dans l'éthique et l'ontologique-----	206
Conclusion -----	208
CHAPITRE QUATRIÈME	
L'ENGAGEMENT PERSONNALISTE ET LA THÉOLOGIE NÉGATIVE CHRÉTIENNE	209
I. Anthropologie négative pour l'affirmation de la personne -----	210
I.1. Voie apophasique de la personne -----	211
I.1.1. La purification-----	212
I.1.2. L'illumination-----	213
I.1.3. L'union à l'Absolu -----	214
I.2. Mystique et transcendance de la personne -----	216
I.2.1. Le dynamisme du paradoxe-----	216
I.2.2. L'Un et le Multiple, un mouvement -----	218
I.2.3. La nescience totale de la personne, le "nada" -----	219
I.3. Absolu et transcendance -----	222
I.3.1. La personne, être de contemplation -----	223
I.3.2. Le mystique-prophétique et le politique -----	225
I.3.3. La personne comme expérience mystique-----	227
I.3.3.1. La personne : appelée à se renoncer-----	227
I.3.3.2. La personne : Appelée à plonger en soi -----	229
I.3.3.3. Mystique personnaliste et témoignage-----	232
II. Théologie négative chrétienne et personne -----	238
II.1. Le "moi" et la personne-----	239
II.2. Incarnation, un dévoilement de la personne-----	241
II.2.1. La figure christique chez Mounier -----	242
II.2.2. Altérité et communion trinitaire interpersonnelle -----	250
II.2.3. Pour une fraternité universelle-----	251
II.3. L'amour, critère de la mystique personnaliste-----	254
III. Une dimension croyante et ecclésiale -----	256
III.1. Nouvelle approche du laïc -----	257
III.2. L'univers comme sacrement de la présence de l'Absolu-----	258
III.3. L'espérance et la dimension historique-----	261
III.3.1. L'espérance, condition originaire de l'humain -----	262
III.3.2. Espérer, c'est se confier à un Être personnel -----	266
Conclusion -----	268

CONCLUSION GÉNÉRALE	269
INDEX DES NOMS PROPRES	276
BIBLIOGRAPHIE	278
TABLE DES MATIÈRES	288