

Emmanuel MOUNIER : Personnalisme et christianisme (1939)

Chap.1 : LA BONNE NOUVELLE

Il suffit de prendre de la personne une première et grossière approximation, par exemple l'affirmation d'un certain absolu d'existence, d'une certaine valeur de singularité, d'une certaine indépendance inaliénable à l'égard de toute collectivité, pour y voir un des quelques apports spécifiques du christianisme à la pensée et à la vie spirituelle de l'Occident.

Pour l'âme grecque, l'apparition du singulier dans le cours harmonieux de la raison universelle est un malheur, presque une faute de l'univers.

Platon entrevoit une « belle chance » à courir pour l'homme au bord de la mort qui s'interroge sur son destin personnel. Mais, sorti de la prison de Socrate mourant et oubliée cette émotion de jeunesse pour son vaste rêve contemplatif, il ne garantit l'immortalité qu'aux Idées ou à l'Âme qui au surplus, chez Hadès, se dépersonnalise progressivement afin de s'assimiler à ses modèles divins. Où prendrait-elle, cette âme, la force substantielle de vaincre le temps et la dissolution ? Le démiurge l'a composée avec divers résidus de ses pâtes primitives, elle est une partie de la nature comme l'homme est une partie de la Cité ; elle reflète, malgré son unité vertueuse, la composition du réel et celle de la Cité ; elle n'a point de secret.

Aristote évacue plus rigoureusement encore de l'univers toute valeur personnelle. Son Dieu est un Dieu infini qui ne peut ni connaître des essences singulières ni vouloir de volontés particulières. Il ne connaît donc aucun être pour lui-même, n'opère aucune providence, il signerait sa déchéance s'il condescendait à verser « cette goutte de sang, pour moi », dans un coin de Judée. A quoi bon dès lors savoir qu'« il n'y a de réel que l'individuel », puisque cet individuel, pris comme tel, ne peut être ni objet ni sujet, soit de connaissance pleine, soit d'amour choisi ?

Il n'est pas surprenant que le platonisme ait édifié une cité plus intégralement communiste que ne l'a osé un communisme travaillant sur la résistance (ou sur l'apport) de vingt siècles d'étoffe chrétienne. Il n'est pas étonnant que l'aristotélisme, qui fonde sa cité sur l'amitié, finisse en apologie de l'esclavage.

Il est vrai que cette Raison impassible des philosophes se trouve contrepesée, dans une expression plus dramatique de l'âme grecque, au théâtre, par les arrêts surprenants du Destin. Mais le Destin antique n'est, en face de la raison immanente, qu'une autre puissance impersonnelle et aveugle, et s'il frappe des individus dans leur individualité, c'est par un accident sans intention.

Il ne faudrait pas plus nous laisser tromper à ce qu'un certain langage plotinien (encore n'est-il pas étranger aux influences chrétiennes) peut avoir de suggestif. Il introduit bien une histoire dans le monde. Mais quelle histoire ? Par une sorte de défaillance répondant aux séductions de la matière, l'âme du monde s'est laissée aller à une chute qui la fragmente en âmes individuelles. Mais cette chute est elle-même trop peu volontaire et temporellement décisive, elle ressemble trop à un abandon sollicité, à quelque sourde nécessité, pour donner naissance à des êtres autonomes. Plotin a beau donner un fondement rationnel à l'individualité personnelle en admettant l'existence d'autant d'Idées que d'êtres singuliers,

ses individus inconsistants incarnent tour à tour plusieurs personnages, y ramassent une mémoire multiple à laquelle il n'est qu'à souhaiter qu'elle se dépersonnalise un jour en se débarrassant de ses passivités, et en remontant par-delà la faute primitive qui est à la source de toute individualisation. La conscience individuelle, et plus profondément que la conscience, notre mémoire, et notre durée, ne sont que des relâchements de la contemplation impersonnelle. Il n'y a de salut que pour qui retourne à cette contemplation. Mais comme ce n'est à proprement parler, dans cet univers glissant, ni un événement ni un acte qui est à l'origine de l'être individuel, son retour par-delà le péché ne sera pas une conversion, un ramassement et une transfiguration suprême de tout son être actuel, mais une extase, une évasion assoupie du temps vers l'intemporel.

Tels étaient les plus grands points d'affleurement de la conscience païenne quand le christianisme est venu apporter à chaque homme pris un à un le message libérateur. On y trouve çà et là (il faudrait encore évoquer le stoïcisme) des approches, des anticipations qui sont comme les premières lueurs du monde nouveau. Mais il y manque, pour qu'elles fassent éclater les chaînes de pensées qui les entravent, l'affirmation précisément d'une Personne ineffable scellant l'imprévisible alliance.

Le message chrétien n'a pas commencé, comme les écoles morales de l'antiquité, par une philosophie s'adressant aux doctes, mais par un appel jeté à chaque homme : μετανοητε, changez le cœur de votre cœur ; *Dii estis*, moyennant quoi, chacun, vous deviendrez un Dieu. Mais en même temps qu'il se transmettait à une poignée d'apôtres et de disciples, cet appel vint heurter de front les tournures de pensée et les manières de sentir que depuis six siècles la civilisation grecque avait si parfaitement ajustées à l'âme antique. Précisément les Grecs achoppaient deux fois quand ils abordaient le problème de l'homme : une première fois à la multiplicité des âmes, qui leur semblait fragmenter dans l'espace la pure essence de la pensée, une seconde fois au commencement des âmes, qui leur semblait une atteinte au cours de l'éternité.

L'affirmation chrétienne attaque l'âme païenne à ces deux points sensibles.

D'un petit texte obscur, autour duquel un peuple avait monté la garde pendant des millénaires, elle débusque et jette à l'étonnement des gentils l'affirmation de la création *ex nihilo*. L'idée nous est aujourd'hui si familière que nous avons peine à retrouver par sympathie la stupéfaction où elle pouvait jeter un esprit de formation hellénique. Qu'on évoque ce monde sans événements, déroulant sans arrêt, sans commencement ni fin, une nécessité sans direction, qui se reproduit perpétuellement elle-même ; ce monde anthropomorphique et inhumain dont la moindre dissymétrie non compensée ferait éternellement grincer l'harmonie, où les contraires se répondent, où les hasards sont toujours rattrapés par le concert infaillible de sphères, fût-ce après des siècles, dans le retour des cycles ; et qu'on imagine un tel univers brisé par le coup de tonnerre de l'acte créateur contingent et absolu, démonté par le scandale d'un temps créé, donc fini, d'un ordre universel suspendu à une psychologie divine et élevant l'individu infiniment au-dessus des valeurs passagères de la Cité. Comment exprimer désormais par une déduction pure ce qui a pour origine un choix, une crise, un acte d'amour ?

Comment maintenir la suprématie de l'Idée intemporelle, du déroulement nécessaire, dans un monde semé de moments essentiels : une création, une faute, une Incarnation, dans un monde dont l'explication se centre désormais sur une histoire à personnages ? L'homme est délivré du destin cosmique. C'est parce qu'il y a eu un commencement absolu fondé sur

un acte d'amour que désormais paraîtront possibles ces commencements absolus que sont la naissance d'une âme, un acte libre.

Plus tard, quand se développera la science de la contingence après la science du nécessaire, la préhistoire de l'univers, celle qui précède l'apparition de l'homme, du cristal au vertébré, éclairera cette ontologie. Elle révélera une vaste courbure de l'espace-temps vers la formation de centres de conscience et d'autonomie de plus en plus indépendants, dont le sens ne sera donné que le jour où ils deviendront les instruments de la vie personnelle.

L'Antiquité ne concevait pas non plus qu'un Dieu parfaitement simple et immuable pût avoir une part, encore moins un intérêt à la création d'êtres multiples. Le Dieu d'Aristote ignore une multiplicité dont il n'est pas responsable. Celui de Plotin ne consent à émaner qu'une seule image de soi, l'imitant aussi parfaitement que possible. En plein Moyen âge, Averroès ne parvenait pas encore à justifier devant la raison la pluralité des âmes : le monde étant éternel, pensait-il, il faudrait admettre l'existence d'une infinité actuelle d'âmes. Ce qui est absurde. Il imaginait donc une seule âme commune à l'espèce humaine. Pourquoi les individus se succédaient-ils au lieu qu'un seul homme existât éternellement ? C'est parce que l'Espèce ne peut se réaliser d'un coup. Aussi chaque individu n'existe qu'en vue de cette réalisation globale, il est une conséquence éphémère de cette sorte d'avarice de l'Être.

Le Dieu chrétien au contraire est un Dieu somptueux et prodigue d'amour. Si sa surabondance a multiplié indéfiniment les univers, bien plus essentiellement encore elle se complaît à multiplier indéfiniment et de manière indéfiniment variée cette image plus parfaite de la divinité qu'est l'âme humaine. C'est déjà ce que saint Bonaventure répondait à la spiritualité un peu hautaine et parcimonieuse d'un Averroès. Le Logos de la tradition johannique est fécondité et génération. S'étant exprimé intégralement dans le Verbe de toute éternité, il n'y a pas épuisé d'un coup sa puissance de création. Rejoignant sa bonté, cette puissance veut se donner encore dans une infinité d'images dont chacune ne sera pas un morceau cassé du miroir universel, mais une image unique et totale de sa divinité. Plus il y aura d'âmes pour recevoir les formes inépuisamment nouvelles de sa grâce, plus sa Bonté se glorifiera et se réjouira de se donner. Cette multiplicité des personnes appelées à la vie divine, qui ne trouvait aucune justification rationnelle dans un monde livré à l'éternité impassible d'un Dieu impersonnel, la voilà justifiée par l'Amour. Cette liaison à la charité et à la grâce d'une sorte d'exubérance divine, les docteurs et les poètes catholiques, des Pères grecs jusqu'à Péguy et Claudel, l'ont rappelée chaque fois que le retour d'une sorte d'avarice intellectuelle menaçait d'en appauvrir la vision chrétienne.

Voici donc un monde où non seulement deviennent plausibles des centres d'action libre et autonome, mais où leur multiplication est requise par la nature même de l'acte créateur. Qu'on ne croie pas que ce trop rapide historique n'est là que pour satisfaire à un rite. Chaque fois que nous surprendrons une époque ou une école à accepter une conception trop sordide de la divinité, tel le jansénisme, ou à livrer l'univers à quelque idole du nécessaire et de l'impersonnel, comme certaines formes du rationalisme et du collectivisme contemporains, nous y verrons d'autant faiblir le sens et les mœurs de la personne.

Il importe d'autant plus de mettre en valeur cette cosmologie de la générosité impliquée par le personnalisme chrétien que les formes d'irréligion dont a été le plus fortement marquée, par exemple, la mentalité ouvrière contemporaine, relèvent du préjugé directement contraire. Le fondement de toute religion, dit Proudhon, c'est « la déchéance de la personnalité au nom de la divinité » ; son essence, reprendra Bakounine, c'est

« l'appauvrissement, l'anéantissement et l'asservissement systématique, absolu de l'humanité au profit de la divinité ». Dieu est le « spoliateur absolu ». Il semble à ces théoriciens de la tradition anarchisante que la somme des perfections réalisables soit strictement mesurée, de telle sorte que l'infinité départie à Dieu par les chrétiens est prise sur les réserves de l'homme, qu'elle réduit à zéro. Même perspective chez Feuerbach et chez Marx quand ils décrivent la religion comme une aliénation qui pompe la réalité de l'homme pour la dissoudre, au-dessus de sa tête, en un monde de nuées, et le laisse impuissant, résigné devant son destin.

Ces hommes, qui sincèrement parlaient de « l'éminente dignité » de l'homme, avaient-ils quelque idée de la suréminence que lui confèrent la vie et la doctrine catholiques ? Elle n'est plus un hasard ou un raffinement de l'évolution. Image de Dieu, conçue et voulue individuellement par Lui, rachetée individuellement par Lui, chaque personne est au surplus appelée à recevoir par la vie de la grâce une participation intime et effective à la vie divine elle-même. Contrairement à toutes les autres « natures » créées elle est en rapport immédiat avec Dieu, *nulla interposita natura* (saint Augustin). Aucune philosophie antique n'avait osé imaginer cette sorte de court-circuit spirituel, et Averroès, comme Origène dans ses théophanies, éprouvait encore le besoin de placer, entre l'âme et Dieu, une sorte de tampon, l'« intellect agent ». Tout en étant le principal ouvrier de chaque opération, de toute créature, Dieu a donné cependant à la personne un pouvoir d'agir qui lui permet de s'affirmer comme véritable auteur de son action. L'appréciation des limites de ce pouvoir a varié parmi les théologiens. Le thomisme lui a départi le maximum. Mais on voit les augustiniens eux-mêmes, qui tendent à diminuer l'activité propre de l'homme, tenir énergiquement cette position fondamentale. Saint Bonaventure, par exemple, refuse d'écrire que Dieu soit lui-même la lumière de notre intelligence, notre « intellect agent » ; il veut que l'activité de l'intelligence comme sa passivité lui appartiennent en propre. Enfin, par ses virtualités qui sont comme *similitudo luminis creati*, l'âme humaine se perd dans l'infini, elle est capable de devenir toutes choses, de se porter partout où surgit quelque forme de l'être, de se l'assimiler en quelque manière et de mettre ainsi chacun en mesure de posséder l'infini : perfection suprême de l'univers créé.

Des esprits habitués à un autre abord des problèmes pourraient s'étonner qu'annonçant ici des réflexions principalement orientées sur des problèmes de civilisation, nous allions prendre si haut notre point de départ. C'est qu'à vrai dire les exigences temporelles du personnalisme ne sont à la rigueur astreignantes que si la personne est ontologiquement transcendante au biologique et au social, et que seule une métaphysique chrétienne assure cette transcendance. Il nous faut donc entrer plus avant dans le contenu du personnalisme chrétien.

N'attendons pas de lui qu'il nous apporte sur la personne le privilège d'une identification directe et intuitive dont d'autres philosophies ne seraient pas capables. Bien au contraire, en confirmant, plus que toute autre, sa transcendance non seulement sur l'univers matériel, mais sur toute conscience objective que j'en pourrais prendre, il en recule le mystère. Tout personnalisme inclut une critique des philosophies qui livrent à la conscience seule le témoignage de la vérité. Si la personne du chrétien est constituée par la vie d'une intention divine singulière se prolongeant dans un dialogue inexprimable d'avances et de réponses entre une volonté libre et l'insondable démarche de la Providence, la pointe en sera par définition inaccessible et l'essence inexprimable. C'est ce qu'exprime la théologie morale en plaçant au plus intime de chacun de nous « un secret du cœur » auquel nul n'a accès, ni ange

ni homme, mais Dieu seul. La conscience même de l'intéressé peut recouvrir ce secret, jusqu'à la pleine lumière qui suivra immédiatement sa mort, d'un brouillard aveugle à son propre regard spirituel. Il est le mystère que l'Évangile nous invite à ne pas « juger ». L'Église elle-même le respecte, jusque chez Judas. A notre siècle d'analyse, il signifie surtout que les déterminations psychologiques les plus subtiles pourront indéfiniment gonfler notre connaissance empirique des manifestations de la personne, tout en laissant échapper le foyer inexprimable d'où partent les seules décisions qui l'engagent sans défaut. Ce secret appartient à chacun, quel qu'il soit, à l'incroyant comme au saint. C'est même pour le chrétien une excellente épreuve de son sens de la personne que son attitude en face de l'incroyant : scandale de ces dévots qui professent l'infinie variété de la sainteté, qui sont à l'affût des moindres mouvements de la grâce ou de la sensibilité religieuse dans la vie des âmes pieuses, et qui se satisfont devant le mystère de l'incroyance avec des slogans moraux massifs et des partis pris puérils.

Comment pourrions-nous donc connaître de la personne, si elle échappe à toute détermination formulable de la sensibilité ou de la conscience ? D'une connaissance, précisément, sans rapport avec le repérage de données objectives et de signes extérieurs qui nous livrent l'abord du monde sensible. L'existence personnelle appartient à ce type de réalités que nous saisissons seulement dans un acte d'adhésion vécue, à travers les démarches par lesquelles nous leur conférons peu à peu en nous une existence de surcroît. Où est le problème de la mort tant qu'il n'est pas le problème pressant de ma mort, ou le problème de « mes morts », de la mort des êtres chers ? le problème du mal, tant que je n'ai pas souffert, ou péché ? Comme tout ce qui « n'est pas de ce monde » la réalité transcendante de chacune de nos personnes nous échappe dans son essence ; mais nous la pouvons connaître « en énigme et comme en un miroir », par l'épreuve d'une vie conforme à ses appels, par l'irradiation de ceux qui près de nous lui portent témoignage.

Qu'on n'imagine pas une connaissance de tout repos ! La notion cartésienne de « connaissance obscure » nous porte à croire que la connaissance que nous avons des réalités qui débordent les capacités de notre expérience ou les prises de notre entendement ne diffère de la connaissance intuitive et claire que par un obscurcissement, une diminution de lumière. La connaissance, même naturelle, de toute transcendance est bien autrement mouvementée : tantôt étonnante de certitude, bien vite troublée d'ambiguïtés et d'ambivalences, entrecoupée de vertiges, de nuits, de sécheresses, de méprises. Rien n'est plus irritant que cette assurance avec laquelle le premier venu fait profession de « personnalisme ». « Nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine », dit l'Éclésiaste. Nul ne saurait se flatter trop vite de savoir ce qu'il protège, avec une véhémence sacrée, contre les menaces des tyrans. Nul n'est plus malin que Jeanne d'Arc : « Si j'y suis, Dieu m'y garde ; si je n'y suis, Dieu m'y mette. » Il est significatif que le mot qui désigne en latin la personne, *persona*, indique en même temps le masque de l'acteur, ce masque qui peut dissimuler le personnage comme il peut en soutenir l'expression. Que je cherche à me saisir, et je m'échappe à moi-même ; la matière que je croyais tenir se dégrade entre mes mains et viennent s'interposer indivisiblement les voiles sans forme du mensonge intérieur. Nous connaissons ces jours où notre monologue le plus intime est frappé d'une suspicion radicale par une exigence plus secrète encore : c'est à ces troubles de la connaissance que se repère l'introduction d'une transcendance.