

Une philosophie personnaliste

PAR PAUL RICŒUR

Notre ami Emmanuel Mounier ne répondra plus à nos questions : une des cruautés de la mort est de changer radicalement le sens d'une œuvre littéraire en cours : non seulement elle ne comporte plus de suite, elle est finie, en tous les sens du mot, mais elle est arrachée à ce mouvement d'échange, d'interrogations et de réponses, qui situait son auteur parmi les vivants. Pour toujours elle est une œuvre *écrite*, et seulement écrite ; la rupture avec son auteur est consommée ; désormais elle entre dans la seule histoire possible, celle de ses lecteurs, celle des hommes vivants qu'elle nourrit. En un sens une œuvre atteint la vérité de son existence littéraire quand son auteur est mort : toute publication, toute édition inaugure le rapport impitoyable des hommes vivants avec le livre d'un homme virtuellement mort.

Les vivants les moins prêts à entrer dans cette relation sont assurément ceux qui ont connu et aimé l'homme, le vivant... et chaque lecture renouvelle en eux et consacre en quelque sorte la mort de l'ami.

Je n'ai pas été capable de relire les livres d'Emmanuel Mounier comme des livres doivent être lus, comme des livres d'un mort. Aussi voudra-t-on ne pas chercher dans ces pages une stricte étude historique, mais quelque chose d'hybride qui commence la lecture et continue vainement le dialogue interdit...

J'ai relu d'abord, en quelque sorte en contrepoint, les articles d'Emmanuel Mounier parus dans *Esprit* entre octobre 1932 et décembre 1934 (publiés en recueil sous le titre *Révolution*

UNE PHILOSOPHIE

*personnaliste et communautaire*¹⁾ et le bref et excellent vademecum de la philosophie personnaliste intitulé *Personnalisme*²⁾. Ce sont à peu près les deux moments extrêmes de l'œuvre de Mounier : 1932, 1940. Il m'est apparu avec une évidence éclatante que les écrits de 1932 donnent sa vraie perspective à toute l'entreprise philosophique et recèlent sous forme juvénile, virulente, les intentions de l'œuvre ultérieure.

Ce recueil montre en clair que la pensée d'Emmanuel Mounier est marquée négativement par son départ de l'Université, par sa rupture avec un enseignement — et positivement par la responsabilité d'un mouvement, concrétisé par une Revue. Cette première remarque va plus loin qu'il ne paraît : des œuvres comme celles de Bergson, de Brunschvicg, de Blondel, de Maritain, contemporaines des débuts de la revue *Esprit*, réalisent, par tout leur style, le genre didactique, adapté à un public d'étudiants, de professeurs, et au-delà de ceux-ci, d'adultes qui s'instruisent. La philosophie française, jusqu'à l'avant-guerre manifestement, faisait partie de la fonction enseignante au sens le plus large. Cette fonction d'enseignement explique assez bien la force et la faiblesse de la philosophie universitaire : faiblesse, sa tendance à situer ses problèmes en marge de la vie, de l'histoire, et à se donner une vie et une histoire propres qui, à la limite, sont parfaitement irréelles ; mais force, son goût pour les problèmes de méthode, les questions préalables, la recherche du « point de départ », de la « première vérité », et la conduite ordonnée des difficultés.

En fondant *Esprit*, Mounier tentait l'aventure d'une philosophie non universitaire. Sa chance était alors, en se déliant de l'Université — car l'enseignement est à sa façon un engagement — de ne pas tomber dans le loisir, mais de servir un mouvement en le créant ; le premier engagement d'Emmanuel Mounier, c'est le mouvement *Esprit* ; c'est ici exactement que se sont décidés le style et le genre et le propos philosophique de notre ami.

Sa grande force est d'avoir, en 1932, lié à l'origine sa manière de philosopher à la prise de conscience d'une crise de civilisation et d'avoir osé viser, par-delà toute philosophie d'école, une nouvelle civilisation dans sa totalité. On n'aperçoit pas l'ampleur de ce projet initial si on commence par le *Traité du caractère* ou par le *Personnalisme* ; on se livre alors au jeu stérile de com-

1. *Révolution personnaliste et communautaire*, coll. *Esprit*, Aubier 1935.

2. *Personnalisme*, coll. Que sais-je ? P.U.F. 1950.

PAUL RICŒUR

parer pièce à pièce la « philosophie » de Mounier avec la « philosophie » existentialiste et la « philosophie » marxiste. Le jeu est stérile parce que les trois « philosophies » ne sont pas des solutions différentes données à un même lot de problèmes, ce ne sont même pas des problématiques différentes situées sur un même plan *théorique*, ce sont des manières divergentes de projeter les rapports du théorique et du pratique, de la réflexion et de l'action.

Il faudra revenir tout à l'heure sur cette comparaison et surtout sur les conditions de cette comparaison ; mais on ne pourra le faire valablement qu'en revenant d'abord à la visée initiale du personnalisme, la visée d'une *civilisation* ; il est très remarquable que l'adjectif personnaliste qualifie d'abord une civilisation, une tâche civilisatrice¹ ; et le *personnalisme* de 1950 rappelle que le terme a voulu, en 1932, « désigner les premières recherches de la revue *Esprit* et de quelques groupes voisins autour de la crise politique et spirituelle qui éclatait alors en Europe » (115).

Cette prise de conscience d'époque, cette saisie de notre époque comme mise en crise de la civilisation née à la Renaissance, est la première provocation assumée par le personnalisme : or cette conscience de crise était loin d'être au cœur de la pensée responsable en France en 1932 ; elle ne jouait surtout aucun rôle décisif dans la philosophie universitaire ; encore moins était-elle en état d'orienter de façon radicale une vocation philosophique. C'est donc un doute méthodique de caractère historique et culturel qui amorce toutes les réflexions d'Emmanuel Mounier. Il y riposte non par un désespoir, une prophétie de la décadence, ou une attitude descriptive, mais par le projet d'une nouvelle Renaissance. « Refaire la Renaissance » : c'est le titre du premier éditorial d'*Esprit*, signé Mounier.

Ce mot d'ordre, qui lie une tâche à une conscience de crise, donne les dimensions extrêmes du personnalisme de 1932 : il ne s'agit pas d'abord d'analyser une notion, de décrire une structure, mais de peser sur l'histoire par un certain type de pensée combattante.

Cette intention déborde ce que nous entendons communément par une « philosophie » ; j'oserais dire qu'Emmanuel Mounier a été le *pédagogue*, l'*éducateur* d'une génération ; comme Péguy. Mais il faudrait retirer à ces mots leur double étroitesse : leur référence à une enfance qu'on se propose de

1. *Manifeste au service du personnalisme*, coll. *Esprit*, Aubier 1936, p. 9.

UNE PHILOSOPHIE

conduire à l'âge adulte, et leur liaison à une fonction enseignante, à un corps social déjà différencié (comme on dit « l'Éducation nationale ») ; ou encore je dirais que Mounier a prêché un *réveil*, s'il était possible de transplanter cette expression des communautés religieuses au plan plus large d'une civilisation prise dans son ensemble.

Le personnalisme : à l'origine une pédagogie de la vie communautaire liée à un réveil de la personne.

En 1932-34 cette intention était plus et moins qu'une « philosophie ». Plus qu'une « philosophie », en ce sens que le projet d'une nouvelle époque historique impliquait une « philosophie » et peut-être plusieurs « philosophies » au sens scolaire du mot ; ce qu'Emmanuel Mounier soulignait en disant que *le* personnalisme enveloppe *les* personnalismes. Sa grande contribution à la pensée contemporaine a été, en se plaçant au-dessus d'une problématique philosophique au sens strict, au-dessus des questions de point de départ, de méthode et d'ordre, d'offrir aux philosophes de profession une *matrice philosophique*, de leur proposer des tonalités, des tenues théoriques et pratiques capables d'une ou de plusieurs philosophies, grosses d'une ou de plusieurs systématisations philosophiques. C'est là, pour plusieurs d'entre nous, notre dette véritable à l'égard de notre ami. Certes, en 1932-34 ce réveil et cette pédagogie étaient moins qu'une philosophie, en ce sens que la théorie des valeurs, de l'histoire, de la connaissance, de l'être, qu'ils supposaient, restaient implicites. Mais, comme on le verra plus loin, les livres d'après-guerre ont infléchi la recherche dans un sens plus philosophique, en interprétant le personnalisme comme une des *philosophies de l'existence*. En 1949, Mounier écrit : « Le personnalisme est une philosophie, et il n'est pas seulement une attitude... il est une philosophie, il n'est pas un système. Parce qu'il précise des structures, le personnalisme est une philosophie et non pas seulement une attitude... Mais son affirmation centrale étant l'existence de personnes libres et créatrices, il introduit au cœur de ces structures un principe d'imprévisibilité qui disloque toute volonté de systématisation définitive. » (*Le Personnalisme*, p. 6.)

La pensée d'Emmanuel Mounier de 1932 à 1950 me paraît donc être un mouvement orienté d'un projet de *civilisation* « personnaliste » à une interprétation « personnaliste » des philosophies de l'existence. Le sens de ce déplacement d'accent se précisera au cours de cette étude.

PAUL RICŒUR

I. RÉVEIL PERSONNEL
ET PÉDAGOGIE COMMUNAUTAIRE

Projeter une civilisation suppose assurément qu'une civilisation est pour une part — une part décisive — l'œuvre des hommes. Faire, défaire, refaire la Renaissance est de l'homme. Le personnelisme s'est lui-même compris comme « l'ensemble des consentements premiers qui peuvent asseoir une civilisation dévouée à la personne humaine » (*Manifeste...* p. 8).

1. *Refaire la Renaissance.*

On pourrait bien appeler *éthique* cette entreprise, si précisément E. Mounier n'avait pas repoussé avec horreur l'esprit du moraliste, qui toujours lui parut perdu dans les généralités et l'éloquence, rétréci aux dimensions de l'individu, sans prise sur l'histoire et entaché d'hypocrisie ; cette critique du moralisme est elle-même un des éléments de la critique permanente de l'idéalisme que nous retrouverons sans cesse en cours de route.

Mais par sa critique de « l'erreur doctrinaire ou moraliste », Emmanuel Mounier aura précisément contribué à restaurer le prestige de l'éthique, en lui faisant traverser toute l'épaisseur des techniques, des structures sociales, des idées, et soulever le poids des déterminismes et des inerties idéologiques. Il aura rendu l'éthique réelle et véridique. Le long cheminement du souci éthique à travers la chair des sociétés ne rend en effet que plus éclatante l'affirmation de base de la révolution personaliste et communautaire : une civilisation est « d'abord une réponse métaphysique à un appel métaphysique, une aventure de l'ordre éternel, proposée à chaque homme dans la solitude de son choix et de sa responsabilité... » (*Manifeste...*, p. 11). « Chaque âge ne réalise une œuvre à peu près humaine que s'il a d'abord écouté l'appel surhumain de l'histoire... Notre but lointain reste celui que nous nous assignions en 1932 : après quatre siècles d'erreurs, patiemment, collectivement, refaire la Renaissance » (*ibid.* p. 15.)

Cette conviction préalable qu'une civilisation est tirée par des options et des consentements, d'ailleurs plus vécus et « agis » que réfléchis, par des valeurs en marche, c'est ce que Mounier appelait « primat du spirituel », tout en l'opposant avec violence au spiritualisme qui exile l'esprit dans un autre monde. Mais cette conviction, Mounier ne l'a pas traitée d'abord comme

UNE PHILOSOPHIË

un problème sociologique préalable, comme une question spéculative de la forme : quels sont les rapports dialectiques entre les options des hommes et les pesanteurs économiques, politiques, idéologiques ? Cette conviction il l'a risquée et jouée à la fois dans la lecture de l'événement et dans le projet de la tâche à entreprendre. En ce sens elle est plutôt de l'ordre de la « praxis » que de la « théorie » : c'est ainsi que s'amorce tout réveil, toute pédagogie, toute Réforme.

Ce même style pratique se reconnaît dans l'élucidation même du thème personnaliste : dès le début, Emmanuel Mounier évite de commencer par des définitions abstraites ; il s'oriente plutôt, par un certain tact concret, parmi des formules de civilisation, exerçant une sorte de « discernement des esprits ». Ce tact procède d'abord sur un mode critique : toutes les recherches personnalistes d'avant guerre débutent par « l'étude critique des formes de civilisation qui achèvent leur cycle ou de celles qui par de premières orientations postulent à leur succession » (*ibid.*, p. 15). Le tour propre d'Emmanuel Mounier est de ressaisir ces types de civilisation dans des « formes pures », des « doctrines limites », qui sont moins des théories que des genres de vie, des manières d'être, ou, comme il dit encore, des « profils-limites », des « directions d'expérience » (*Révolution personnaliste...*, p. 75.)

Le bourgeois est la « figure » fondamentale qui sert de contraste ; ici le démon de Socrate dit non. La clef de toutes les remarques sur le monde du bourgeois, c'est de le comprendre globalement comme quelque chose qui par essence se défait, comme un mouvement de déperdition. Le bourgeois est un style descendant : du héros au bourgeois ; des valeurs de conquête et de création aux valeurs de confort. Cette intuition du *négatif* dans le bourgeois introduit à toutes les réflexions sur l'opposition de l'individu et de la personne. L'individu c'est d'abord un pôle de civilisation, ou plus exactement un contre-pôle : sous ce terme Mounier a identifié la coalition de plusieurs tendances en apparence disparates, mais entre lesquelles circule le même courant descendant : le décousu des images superficielles, des personnages divers entre lesquels se partage l'homme sans intériorité, la complaisance à ces images, l'avarice foncière d'un être sans générosité, la sécurité dans laquelle il s'enkyste et finalement la revendication froide, rationaliste et juridique, par laquelle il se protège. Ainsi coagule un « monde » de l'individu qui est tout à la fois le monde de l'apparence et de la considération, le monde de l'argent, le monde de l'impersonnel, le monde du juridisme.

PAUL RICŒUR

Si le monde du bourgeois, dont l'individu est le profil-limite, est un monde en « moins » (moins aimer et moins être), le monde du fasciste est un monde en « pseudo » : son enthousiasme est une pseudo-générosité, son nationalisme un pseudo-universel, son racisme un pseudo-concret, son agressivité une pseudo-force. Telle est la grande tromperie des années 1933-39 : Buchenwald a définitivement démasqué l'imposture.

Ainsi le monde de la personne se reconquiert-il sur sa perte et sa caricature.

2. *Le monde de la personne.*

C'est encore comme « monde de » la personne que la personne est positivement anticipée. Certes on trouve dès 1932 des formules qui tendent vers une définition de structure, comme on en trouvera plus fréquemment après guerre : ainsi la personne est opposée à l'individu comme l'unité vivante au-delà des personnages, comme « le centre invisible où tout se rattache » (*Révolution personnaliste...*, p. 69), comme le « chiffre unique » qui serait une « présence en moi » (*ibid.*). Elle répugne aux valeurs de fuite et de refuge du spiritualisme et aspire à transfigurer son corps et l'histoire. Plus que tout, elle tourne le dos à l'avarice de l'individu ; il exige et retient : elle donne et se donne ; la personne est générosité.

Mais ces formules ne sauraient être séparées de l'élan par lequel je me porte vers un « monde » à promouvoir ; elles sont moins des définitions de la personne que des index tournés vers une civilisation à faire ; ainsi la vocation n'a de sens que pour un monde de la « méditation », l'incarnation que pour un monde de « l'engagement », la communion pour un monde du « dépouillement ». Or méditation, engagement, dépouillement décrivent une société qui serait une « personne de personnes » — une communauté. La personne est la figure-limite de la communauté vraie, comme l'individu celle de la non-civilisation bourgeoise et le partisan celle de la pseudo-civilisation fasciste.

C'est en ce sens que Mounier, insistait sur le ET de l'expression Révolution personnaliste *et* communautaire : le ET signale l'unique intention tournée vers le Je et le Nous (« Sans la misère du langage il serait superflu de parler de philosophie personnaliste ET communautaire », *ibid.*, p. 91) ; le réveil de la personne est la même chose que la pédagogie de la communauté.

C'est pourquoi il ne faut pas séparer les formules sur la

UNE PHILOSOPHIE

personne de l'esquisse d'une « ascèse communautaire » (*ibid.*, p. 96) qu'on retrouve sous des formes différentes dans les écrits d'avant guerre et dont tout le sens en retour est d'être une « initiation à la personne ». J'en rappellerai seulement les moments, puisque je n'ai pas le dessein de résumer la recherche d'Emmanuel Mounier, mais d'en dégager les intentions et les procédés.

Dès 1932 il désignait, comme Heidegger, par le « On » (*Révolution personaliste...*, p. 79) cette figure-limite de la dépersonnalisation massive qu'illustrerait assez bien la « gelée fade des lecteurs de *Paris-Soir* » (*ibid.*, p. 80) ; puis il passait au niveau des sociétés en « nous autres », partiellement réalisées par les groupements de « partisans » et basées sur la camaraderie et le compagnonnage ; leur abnégation, leur héroïsme les met au-dessus des « sociétés vitales », dirigées sur les valeurs du bien-vivre, du bonheur, mais elles sont en régression sur elles par la destruction de l'initiative individuelle et de la spontanéité dans les rapports mutuels. Au-dessus viennent les « sociétés raisonnables », oscillant entre deux niveaux d'impersonnalité, celui d'une « société des esprits », que réalise par exemple un congrès scientifique, et celui d'une « société juridique contractuelle » vers laquelle tend le juridisme démocratique.

Ces types sociétaires, on le voit, représentent moins des catégories sociologiques objectives, à la façon des distinctions durkheimiennes ou même bergsoniennes, que les stades d'une « ascèse » dirigée vers la figure-limite d'une « personne de personnes ». On comparerait mieux ces stades à ceux de Kierkegaard dans un autre registre, ou encore aux « degrés de la science » chez Platon et Spinoza ; Max Scheler a manifestement suggéré certains de ces stades. Il s'agit dans tous ces cas, non de types empiriques issus de l'observation, mais de formules possibles de vie en commun, jalonnant un mouvement de chacun et de tous vers la perfection. Bref, il s'agit de moments *pédagogiques*¹.

1. Je ne puis, dans le cadre d'une étude sur *Emmanuel Mounier philosophe*, montrer comment une pédagogie englobe une politique, je veux dire l'implique tout en la situant dans une perspective plus vaste. C'est encore la figure typique du bourgeois qui fait du problème de l'argent la clef de toutes les analyses sociologiques de Mounier : *Argent et Vie privée*, *Anticapitalisme*, *Note sur la propriété*, etc... (*Révolution personaliste*, pp. 147 et suiv.) ; de *la Propriété capitaliste à la propriété humaine* (Aubier 1934 ; repris dans *Liberté sous conditions*, 1949). Il faudrait voir comment se rattache à la pédagogie de Mounier son « éthique des besoins » qui commande ses vues sur la propriété et le socialisme. Mais surtout une étude philosophique ne doit pas mettre dans l'ombre la lutte

3. *Personnalisme et christianisme.*

C'est ici que se pose légitimement la question des rapports entre cette pédagogie et, d'une part, le christianisme, d'autre part, le marxisme. La « conversion » de l'un, la « praxis » de l'autre sont évidemment mises en cause par ce réveil et cette ascèse.

Il n'est pas niable que cette pédagogie soit directement inspirée par le thème chrétien de la « sanctification » : la figure du « saint » tire vers elle la communauté personnaliste, comme celle du « héros » la société fasciste (*Révolution personnaliste...*, p. 75 ; *Manifeste...*, p. 79).

La générosité de la personne a pour paradigme la vertu théologale de la charité, et la mutualité des personnes la « communion des saints » confessée dans le *Credo* chrétien. Un petit essai écrit pendant l'hiver 1939 intitulé *Personnalisme et Christianisme*¹ rattache expressément à la prédication chrétienne, en rupture avec les modes de pensée impersonnelle et naturaliste des Grecs, l'accès au monde de la personne ; c'est « l'exubérance divine » (p. 20) qui suscite des foyers personnels de responsabilité, des êtres capables de dire « Adsum ! » présent ! (p. 25) ; c'est le même influx chrétien qui appelle au dépouillement l'être qu'il invite aussi à la fierté : « Il tonifie et virilise la personne, mais il la désarme. Il détend ses volontés pour l'ouvrir à l'abandon » (p. 31). D'autres que moi diront ce que le christianisme d'Emmanuel Mounier avait de spécifiquement catholique, non seulement sur le point de la doctrine catholique de l'autorité (54-60), mais sur celui de la doctrine du péché (contre Luther, pp. 50, 58, 67) et surtout de la « nature » (pages capitales : 69-72)² : en gros Mounier est dans la ligne d'un thomisme

constante contre le préjugé antitechniciste : « Le personnalisme n'est pas un jardin clos où le civilisé s'abrite de la civilisation, mais le principe qui doit animer, en la réinventant à son niveau, toute civilisation » (*Révolution personnaliste*, p. 152).

1. *Liberté sous conditions*. Trois essais : *Personnalisme et christianisme* (1939) ; *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* (1934) ; *Anarchie et personnalisme* (1937), Ed. du Seuil, 1946.

2. « Ce que l'Église gardera toujours du « naturalisme » de saint Thomas, c'est d'abord l'affirmation d'humanisme chrétien qui en est l'âme » (contre Luther, l'orthodoxie et le pessimisme des politiciens réalistes) « ...C'est ensuite l'idée que les constructions les plus aventureuses de l'homme doivent reposer sur un sol primaire, sur du natif... » (contre l'anthropologie rationaliste et son idée d'une invention de l'homme par l'homme sans structure et sans fondement) « ... C'est en ce sens qu'une politique catholique rappellera toujours aux utopies évangéliques ou rationalistes la valeur des attaches, le poids de la durée, les limites du rêve » (*ibid.*, p. 71)

essentiel dont l'humanisme lui apparaît comme une ligne de crête entre le pessimisme luthérien et l'optimisme des Lumières. Mais sa fonction propre par rapport à ce thomisme essentiel est d'avoir étiré à l'extrême la notion de « nature » dans le sens de l'invention historique, de l'audace et du risque : c'est pourquoi finalement il préfère parler de « condition humaine » plutôt que de « nature humaine » (*ibid.* p. 72).

Est-ce à dire que le personnalisme soit chrétien (et catholique) par excellence? La communauté ne risque-t-elle pas alors de devenir une projection temporelle et laïcisée du « royaume de Dieu », comme précisément la « cité des fins » du kantisme ou la société sans classe du communisme? La question en outre n'est pas seulement d'orthodoxie chrétienne mais concerne la possibilité de collaboration entre chrétiens (de confessions différentes) et non-chrétiens au sein d'un personnalisme relativement cohérent. Or Mounier n'a jamais cessé d'affirmer que cette collaboration était possible en principe.

Il me semble qu'ici la position de Gabriel Marcel sur les rapports de la recherche philosophique et de la foi chrétienne est très éclairante : le thème de la personne prend naissance et sens dans une zone « péri-chrétienne » de la conscience éthique, dans une zone de sensibilisation qui reçoit verticalement la prédication chrétienne et latéralement l'influence fécondante des comportements chrétiens les plus authentiques, mais qui, par cette double fécondation, déploie ses *possibilités propres*. Par le christianisme l'homme éthique, l'homme capable de civilisation, est ouvert à ses *propres* anticipations. S'il en est ainsi, le personnalisme 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 », « d'échelle de valeurs » (matérielles, vitales, raisonnables, spirituelles) ; à peu près comme Max Scheler et son disciple Paul Landsberg¹ dont Mounier fut l'ami jusqu'à sa mort tragique en déportation, il comprend les valeurs comme des exigences permanentes, mais inaccessibles en dehors de l'histoire qu'écrivent des 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

1. De Landsberg, lire dans *Esprit* : L'anarchiste contre Dieu, avril 1937 ; Réflexions sur l'engagement personnel, nov. 1937 ; Introduction à une critique du mythe, janvier 1938 ; Kafka et la métamorphose, sept. 1938 ; Le sens de l'action, oct. 1938 ; Notes sur la philosophie du mariage, avril 1939 ; Réflexions pour une philosophie de guerre, oct. 1939.

PAUL RICŒUR

conscience. C'est encore dans cette perspective que Mounier, anticipant avant 1939 son futur débat avec l'existentialisme, évoque l'existence d'une « nature humaine », d'une « vérité de fond » pour laquelle il cherche seulement une « issue historique » nouvelle (*Manifeste...*, p. 8, 13-4). Qu'il ait plus souvent insisté sur la continuité de sa foi chrétienne à sa recherche personnelle, cela est naturel du point de vue de cette recherche même qui ressortit à la *pédagogie* plus qu'à la *critériologie* ; le pédagogue en Mounier est par tempérament plus sensible à la continuité de l'inspiration qu'à la discontinuité des notions. Mais toutes les fois que le problème de la collaboration avec un non-chrétien est passé au premier plan, c'est cette autonomie de l'éthique concrète qu'il a invoquée.

Et ici il n'est même pas dit que le chrétien seul ait un rôle fécondant dans cette tâche de découvrir ensemble le monde de la personne ; il est arrivé que les chrétientés de fait, les chrétientés établies, ont obturé certaines issues historiques de la foi ; dès lors telle hérésie, telle pensée déchristianisée, sont souvent mieux placées pour ouvrir le secteur de valeur que ces chrétientés ont omises ou même masqué. C'est pourquoi, si le personnelisme est une pédagogie, le chrétien n'est pas nécessairement le pédagogue de l'agnostique, mais apprend sans cesse du non-chrétien ce qu'est ce pouvoir civilisateur de l'homme éthique auquel la chrétienté de fait le « désensibilise » fréquemment. Aussi le chrétien a-t-il souvent un immense retard à combler sur le non-chrétien, par exemple dans l'ordre de la compréhension de l'histoire, de la dynamique sociale et politique (*Révolution personaliste*, pp. 103, 115, 121-31, 140-3).

4. *Personalisme et marxisme.*

C'est à ce point que peut être valablement introduit le débat de Mounier avec le marxisme : autant son personalisme, interprété après guerre surtout comme une des philosophies de l'existence, se prête à un débat avec ce qu'on est convenu d'appeler en un sens étroit l'existentialisme, autant le projet primitif d'une civilisation se prête à une confrontation avec le marxisme. Son sens aigu des déterminismes à comprendre et à orienter le met aux confins du « réalisme socialiste » ; « parce qu'il a la confiance du monde de la misère » (*Manifeste*, p. 43), le marxisme ne peut être traité comme les valeurs négatives du monde bourgeois et les pseudo-valeurs fascistes. Mais sur-

UNE PHILOSOPHIE

tout, par-delà toute confrontation académique de notion à notion, de théorie à théorie, c'est la mentalité totale de la « pédagogie » personnaliste qu'il faut confronter à la mentalité totale de la « praxis » communiste.

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 en fait « la philosophie dernière d'une ère historique qui a vécu sous le signe des sciences physico-mathématiques, du rationalisme particulier et fort étroit qui en est issu, de la forme d'industrie inhumaine, centralisée, qui en incarne provisoirement les applications techniques » (*ibid.*, p. 52). Mais derrière ce procès d'allure théorique, c'est le sens de l'action révolutionnaire qui est en cause ; la vraie question est celle-ci : sur quoi comptent finalement les marxistes pour faire l'homme nouveau ? Sur l'effet *futur* des changements économiques, politiques, et non sur l'attraction exercée *dès maintenant* par les valeurs personnelles sur les hommes révolutionnaires. Seule une révolution matérielle enracinée dans un réveil personnaliste aurait un sens et une chance. Le marxisme n'est pas une éducation mais un dressage (*ibid.* p. 60) ; voilà pourquoi il est « un optimisme de l'homme collectif recouvrant un pessimisme radical de la personne » (*ibid.*).

C'est bien ici le cœur du débat : la conviction du personnalisme, c'est qu'on ne va pas *vers* la personne, si elle n'est pas, *à l'origine*, ce qui exige, ce qui presse à travers la révolte des affamés et des humiliés. Le péril d'une révolution qui ne prend pas sa propre fin pour source et pour moyen est d'avilir l'homme sous le prétexte de le libérer et de renouveler seulement la figure de ses aliénations. Ce reproche fondamental tient en germe tous les autres, dans l'ordre de l'explication historique, comme sur le plan de la tactique révolutionnaire et aujourd'hui de la stratégie mondiale. Mais on ne le reconquiert qu'en ressaisissant, par-delà toute « théorie » personnaliste, son intention éducatrice. En particulier je retrouve cette coupure entre la pédagogie de Mounier et la praxis communiste dans son refus de considérer comme normative la seule histoire écrite en fait par le parti communiste : une pédagogie est ouverte aussi sur les possibilités de l'homme exclues par l'étroite réussite historique. C'est précisément le sens d'une éthique concrète de déborder de toute son exigence révolutionnaire le mince filet de l'histoire effective et de ne point « confier le trésor spirituel de

PAUL RICŒUR

l'humanité à ce canton de parti dans ce canton de durée! » (*Révolution personaliste*, p. 140).

II. DE L'ÉDUCATEUR AU PHILOSOPHE

Le Front populaire, la guerre d'Espagne, Munich, la guerre mondiale, la résistance, la politique des fronts nationaux... : la « philosophie » personaliste pouvait-elle traverser inchangée une telle densité d'événements dont aucun ne fut simplement un fait brut, à subir et à expliquer, mais dont chacun fut aussi une question posée et l'occasion d'un choix? D'autres que moi disent ici ce que furent ces choix, leur liberté et leur cohérence.

Je vois la pensée d'Emmanuel Mounier, à leur occasion, s'épanouir dans trois directions : d'un côté son personalisme, se critiquant lui-même, se met en garde contre ses propres tentations, puristes, idéalisantes, anarchisantes, et fait le plus grand effort pour se laisser enseigner par le mouvement de l'histoire : sur cette ligne se situent *Qu'est-ce que le personalisme*¹ ? et *La Petite Peur du XX^e siècle*². Mais en même temps qu'il désavoue un « personalisme de la pureté », Mounier approfondit et purifie le motif chrétien de son personalisme. Il ne faut pas isoler l'antipurisme des deux livres précédents de la purification évangélique qui s'exprime dans *L'affrontement chrétien*³. C'est en fonction de ces deux lignes de pensée qu'il faut apprécier l'effort « philosophique » (au sens étroit) pour situer le personalisme par rapport aux sciences de l'homme, d'une part, et par rapport aux philosophies de l'existence, d'autre part. Le grand *Traité du caractère*⁴ — grand par les dimensions, par l'ampleur des vues et par la masse des questions traitées — *L'introduction aux existentialismes*⁵ et le *Personalisme* de 1950 se rattachent à cette troisième ligne, proprement « philosophique », où l'accent est déplacé des problèmes de civilisation et de révolution aux problèmes plus théoriques de structure et de statut existentiel de la personne.

1. *Qu'est-ce que le personalisme* ? Ed. du Seuil, 1947.

2. *La Petite Peur du XX^e siècle*. Cahiers du Rhône, La Baconnière et Ed. du Seuil, 1948.

3. *L'affrontement chrétien*. Cahiers du Rhône, Ed. de La Baconnière, Neuchâtel 1944.

4. *Traité du caractère*, Ed. du Seuil, 1946.

5. *Introduction aux existentialismes*, Denoël 1946.

I. « Antipurisme » et « optimisme tragique ».

Qu'est-ce que le personnalisme ? est une relecture du *Manifeste* de 1936 après dix ans d'histoire. Elle le confirme quant au fond, mais en déplace la pointe. En effet si le mépris de l'homme est le péril spécifique de la révolution marxiste, l'éthique personnaliste a aussi son péril propre qui appelle son autocritique : « Une certaine préoccupation de la pureté tendait à être le sentiment directeur de notre attitude : pureté des valeurs, pureté des moyens. Notre formation d'intellectuels nous inclinait à chercher cette purification d'abord dans une purification des concepts, et l'individualisme de l'époque, contre lequel nous nous inscrivions, ne laissait pas de nous marquer, en nous détournant, de cette révision doctrinale, vers le souci trop exclusif de nos comportements individuels » (p. 16). Contre « le démon de la pureté » (p. 20) il importe d'éprouver toujours mieux le *poids des situations* que nous n'avons pas faites, que nous ne comprenons qu'en partie et que nous ne maîtrisons que partiellement, et de comprendre que cette servitude n'est pas une malédiction : elle rudoie le Narcisse qui veille en nous. « Nous ne sommes libres que dans la mesure où nous ne sommes pas entièrement libres » (p. 26). Ici s'esquisse déjà le type de philosophie de l'existence que le personnalisme privilégie : sa liberté ne sera point gratuite, mais de nécessité comprise et de responsabilité exercée. Cet aperçu sur « la liberté sous conditions » tourne ici à une critique de l'esprit d'utopie qui voudrait élaborer le schéma d'une société et les règles d'une action à partir de principes, sans jamais incorporer à cette recherche la lecture de l'événement, l'exégèse des forces historiques. Son erreur est une méprise sur le sens même d'une éthique concrète : une valeur n'apparaît pas à une conscience intemporelle étrangère aux combats du siècle, mais à un combattant qui s'oriente dans la crise, discerne pour agir et agit pour discerner : « Un personnalisme ne peut s'affirmer qu'au sein d'un jugement historique concret » (p. 44).

Le *Manifeste* et *Révolution personnaliste et communautaire* contenaient déjà de telles formules sur l'affirmation personnaliste « au croisement d'un jugement de valeur et d'un jugement de fait », « d'une direction métaphysique précise et... de jugements historiques bien déterminés » (*Révolution personnaliste*, p. 120).

Ainsi ce livre tend-il à rejoindre une interprétation souple de la dialectique marxiste, libérée de l'hypothèque scientiste.

PAUL RICŒUR

Son espoir était même d'aider latéralement le marxisme à lever cette hypothèque et d'opérer au sein du mouvement révolutionnaire comme un levain, tout en se purgeant ainsi lui-même de toute tentation anarchisante sous les rudes leçons de l'efficacité collective. Sa formule n'était pas : « Au-delà du marxisme », comme on disait ailleurs, mais : « Au cœur du matérialisme, du collectivisme et du spiritualisme » (p. 81). Emmanuel Mounier entrevoyait après guerre la convergence d'un « marxisme ouvert » et d'un « réalisme personnaliste » (p. 79). Je laisse de côté la portée politique immédiate de ces formules ; pour le philosophe, cet espoir à longue échéance de « personnaliser le collectivisme », tout en se préservant des « maladies infantiles du personnalisme » (p. 85), repose sur la conviction plus profonde de la « robuste parenté » du sens de l'éternel et d'un certain sens de la « matière » ; dans ce court-circuit du ciel à la terre est brûlée l'étape où traînent l'éloquence creuse des moralistes, la rumination des scrupuleux et la paresse des éclectiques. Mais chez Mounier cet éloge de la « matière » dans les parages du « spirituel » (qu'on retrouve dans le *Personnalisme* de 1950) n'est pas purement spéculatif : l'intuition du spirituel-charnel, de l'éternel-historique, n'a un versant philosophique que parce qu'elle a un versant pratique, elle ne prépare à une critique du pessimisme existentialiste que parce qu'elle communique à cette volonté civilisatrice formée dans les premiers combats : « Pour insérer le personnalisme dans le drame historique de ce temps, il ne suffit pas de dire : personne, communauté, homme total, etc... Il faut dire aussi : fin de la bourgeoisie occidentale, avènement des structures socialistes, fonction initiatrice du prolétariat, et pousser plus précisément encore, année par année, l'analyse des forces et des possibilités. Faute de quoi le personnalisme devient une idéologie à tout faire, et désarmé de sa pointe révolutionnaire, il est capté au service des paresseuses conservatrices ou réformistes. Une philosophie-épée, comme on l'a nommée, devient une philosophie-masque ; au sens propre une mystification » (p. 95).

La Petite Peur du XX^e Siècle pousse plus avant cet exorcisme des « contresens greffés directement sur l'inspiration personnaliste » et entreprend de « démystifier » le catastrophisme que professent tant de « spirituels » de nos jours. En particulier la seconde conférence soumet à une sorte de psychanalyse sociale le bloc de peurs qui s'expriment dans la réaction antitechniciste ; Mounier y découvre une peur primitive, qui est une vraie peur de soi, une peur du démiurge que nous sommes par destination : « L'angoisse d'une catastrophe collective du monde moderne

UNE PHILOSOPHIE

est d'abord, chez nos contemporains, une réaction infantile de voyageurs incompetents et affolés » (p. 27). C'est « la conservation de l'instinct » qui s'épouvante de la « dérive loin des ports » (p. 32). « Nous en sommes collectivement à l'égard de la machine, au moment du désarroi » (p. 51). Jadis effrayé par la nature indomptable, l'homme l'est aujourd'hui par le monde humain : à quoi il riposte par « une réaction d'enfant déconcerté » (p. 83). La méthode de Mounier 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 (Droit, État, Institutions, sciences, langages, etc...) : « Là où il y a médiation, l'aliénation guette » (p. 91).

Cette dernière remarque suggère que l'idée de progrès, même redressée, n'exclut point de l'histoire une irréductible ambiguïté, une double possibilité de pétrification et d'affranchissement : les situations que l'homme a inventées et qui par la suite barrent sa route comme des énigmes à déchiffrer, sont un complexe de chances et de périls. Mais la tâche d'homme est de jouer ses chances ; le départ vers l'artificiel tient à la condition même de l'homme en tant qu'il a une « histoire » et non plus seulement une « nature ». Par là Mounier s'approche tout près de Marx : « La nature n'est pas seulement matrice de l'humanité : elle s'offre à être recréée par l'homme... L'homme se voit aujourd'hui appelé à devenir le demiurge du monde et de sa propre condition » (p. 75).

Ici la réflexion arrive à son point décisif : cette histoire constitutive d'un destin d'ensemble a-t-elle un sens ? Ce sens est-il orienté vers un meilleur ? Ce meilleur a-t-il pour chemin privilégié le développement des sciences et des techniques ? Et finalement le sens de cette ascension est-il pour l'homme « la mission glorieuse d'être l'auteur de sa propre ascension » ? (p. 104). C'est ce complexe de questions qui constitue le problème du progrès. Emmanuel Mounier l'aborde en faisant crédit, quitte à faire porter les réserves critiques sur un optimisme préalable, plutôt que sur un pessimisme préalable. Tout ce livre tend à substituer, dans l'âme du lecteur, 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. Il ne faut pas accuser Mounier d'avoir systématisé son apologie du progrès : ses pages les plus lucides sont pour

PAUL RICŒUR

distinguer l'eschatologie chrétienne du progrès selon le rationalisme du XVIII^e siècle ou selon la dialectique marxiste. En particulier l'usage qui est fait de l'*Apocalypse*, dans la première et la troisième conférence, conduit à privilégier l'optimisme, mais avec mille réserves qu'on n'a pas le droit de négliger. A vrai dire « l'humeur », la « tonalité » que Mounier désigne du nom d'optimisme tragique est plus complexe qu'il n'apparaît d'abord : elle recèle deux tendances prêtes à se dissocier ; l'une qui reste au premier plan, tend vers l'optimisme comme résultante finale du drame ; mais l'autre, plus discrète, tend vers le sentiment que l'histoire est ambiguë, grosse du meilleur et du pire. Emmanuel Mounier a bien amorcé un débat qui concerne historiens, sociologues, philosophes, théologiens ; la question qu'il laisse ouverte est à l'intersection d'une théologie biblique et d'une philosophie profane de l'histoire, au carrefour de l'optimisme comme bilan positif à vues humaines et de l'espérance comme ferme assurance d'un sens caché. Mais une fois encore sa fonction propre est de mettre en garde contre un traitement spéculatif du problème, détaché de la critique du monde contemporain et isolé du problème central de la Révolution du XX^e siècle.

2. *Pour un christianisme des forts.*

Tant de proximité au mouvement de l'histoire conduirait un esprit facile à diviniser l'homme. Mais plus Mounier a accentué sa parenté avec la dialectique marxiste, plus il s'est rééquilibré par un sens abrupt, virulent, de la transcendance chrétienne. C'est pourquoi il ne faut pas prendre la *Petite Peur du XX^e siècle* sans l'*Affrontement chrétien*. Ce livre fut écrit à Dieulefit, pendant l'hiver 1943-44, qui représenta tant de pauvreté matérielle et d'ascèse intérieure. Un autre que moi dit ce que fut le chrétien dans Emmanuel Mounier ; je ne retiendrai de ce livre, si dur pour le chrétien ordinaire, si exigeant, que ses incidences philosophiques. On peut dire qu'il est tout entier une méditation sur la vertu de force, dont a traité saint Thomas après les Pères. Ce n'est pas par hasard qu'il est hanté par l'ombre de Nietzsche comme la *Petite Peur* par celle de Marx. Car seul le chrétien qui a de quoi riposter à Nietzsche est un chrétien assez dur pour ne pas non plus se diluer dans la part de marxisme qu'il assume. Là est l'articulation des deux premiers groupes de méditations publiées après guerre. Nietzsche pose au chrétien une question qui l'atteint finalement plus près du cœur que le

UNE PHILOSOPHIE

marxisme ; car l'argument antichrétien du marxisme reste encore trop sociologique pour être bouleversant : on a trop vite répondu que Marx n'a connu qu'une caricature du christianisme, qu'une chrétienté décadente, pressée de couvrir les privilèges de la bourgeoisie par un Évangile perversi de la résignation. Mais Nietzsche est celui qui, derrière la défaillance sociologique de la chrétienté, prétend découvrir une défaillance originelle, liée à l'existence chrétienne comme telle : « Est-il donc vrai que le christianisme, propre à jeter une lueur paisible sur les civilisations vieilles et les vies à leur déclin, est un poison pour les muscles jeunes, un ennemi de la force virile et de la grâce naturelle (...) ? (...) Le christianisme portait-il en lui-même une faiblesse initiale dont les effets viennent enfin au jour après avoir été retardés par la lenteur et la complexité de l'histoire ? » (p. 11 et 14).

Emmanuel Mounier entreprend de se servir du « réveil athée » comme d'une provocation au « réveil chrétien » (p. 23-4).

La première démarche du chrétien, sous la conduite du « chevalier vêtu de sombre », est de retrouver cette qualité de 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 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 !

La deuxième démarche est de découvrir au cœur du christianisme authentique ce moment qui déborde le tragique et le distingue ultimement du désespoir : « Il y a au cœur du christianisme, au-delà de l'ascétique du paradoxe, de l'angoisse et de l'anéantissement, une ascétique de la simplicité, de la disponibilité, de la patience, de l'humilité fidèle, de la douceur, il faut même dire de la faiblesse, de la faiblesse surnaturelle » (p. 37). C'est même, selon Mounier, dans cette flexion du tragique à la « faiblesse », qu'est le piège de la fadeur et de la pâleur, de la lâcheté et de toutes les démissions.

« Il y a une couleur et une force de la vie dans l'instant qui se perd *réellement* avant d'être retrouvées au bout de la liberté spirituelle. Il y a un premier appauvrissement réel de notre humanité par la Foi » (p. 37).

Alors il faut encore que le chrétien approfondisse le sens de son humilité et la dissocie impitoyablement de cette servilité

PAUL RICŒUR

qui prend tant de visages méprisables : moralisme et légalisme, goût pour les directions spirituelles qui délivrent de choisir, et cette résignation à l'événement que Marx a dénoncée... Le chrétien vrai est cet homme fier et libre qui ne plie que devant Dieu et ne se reiâche point sur le chemin « de l'abaissement à l'affrontement » (p. 81).

3. *Personne et caractère.*

On ne saurait aborder les livres plus proprement « philosophiques » — *le Traité du caractère*, *l'Introduction aux existentialismes*, *le Personnalisme* — sans avoir présente à l'esprit l'intention civilisatrice des premières recherches et sans y joindre la double autocritique suggérée par la rencontre de Marx et de Nietzsche¹.

Le personnalisme a précisé sa portée philosophique d'une double manière : d'une part en se confrontant aux *sciences de l'homme*, donc aux procédés *objectifs* pour élucider la personne, d'autre part en se situant par rapport aux *philosophies de l'existence*. Les deux entreprises sont comme on le verra concourantes.

Il faut donner le pas au *Traité du caractère* sur les deux autres petits livres, ne serait-ce qu'en raison de son ampleur ; mais surtout, par bien des côtés, il est comparable aux livres habituels des philosophes. Il le doit d'abord aux circonstances dans lesquelles il a été écrit ; le loisir forcé de l'emprisonnement et la longue retraite de Dieulefit plaçaient Emmanuel Mounier dans une attitude voisine de celle des psychologues et des philosophes ; l'ouvrage issu de ces circonstances exceptionnelles montre ce qu'aurait pu être l'œuvre théorique que Mounier a sacrifiée au mouvement *Esprit*. Le point de vue de l'ouvrage, d'autre part, le place à la frontière de la connaissance objective et de la compréhension existentielle, à la frontière de la science et du « mystère personnel ». Les innombrables lectures de psychophysiologie, de psychopathologie, de psychanalyse, de caractérorologie, de psychologie sociale, etc., font de ce *traité* une vaste synthèse où de multiples disciplines objectives sont intégrées sous la direction du thème personnaliste.

L'intérêt de ce livre est donc de mettre à l'épreuve la capacité compréhensive de la notion de personne *du côté de la connaissance objective*. On aurait donc tort d'enfermer le personna-

1. *Traité du Caractère*, éd. du Seuil. 1946. — *Introduction aux Existentialismes*, Denoel, 1946. — *Le Personnalisme*, coll. *Que sais-je?* P.U.F., 1950.

UNE PHILOSOPHIE

lisme dans une confrontation avec l'existentialisme ; sa portée n'est pas d'abord polémique mais intégrative : la personne transcende certes l'objectif, mais d'abord le rassemble et le somme.

Ainsi coïncide-t-elle partiellement avec la notion de « structure » que psychologues, psychiatres, caractérologues contemporains font prévaloir sur la notion d'élément. Mais au moment où il épouse ces recherches, le « mystère personnel » donne de quoi amorcer une critique de la réduction des structures à des types, à des réalités purement statistiques : le type exprimerait plutôt le contour extérieur d'une limitation, le dessin de l'échec de la personnalité plutôt que l'allure d'une force plastique interne : « Nous ne sommes typiques que dans la mesure où nous manquons à être pleinement personnels » (p. 41). De même tout en coïncidant partiellement avec les schémas synthétiques des pathologistes, le thème de la personne donne de quoi résister à l'impérialisme de la clinique : « Ce n'est plus le trouble générateur, mais le thème générateur d'un psychisme individuel que nous donnons comme objet dernier au caractérologue » (p. 44).

Plus largement, Mounier refuse de laisser enfermer le caractère dans des *données* et veut montrer comment le moi affirmant ressaisit son propre caractère, tantôt en adoptant son rythme et sa pente, tantôt en compensant ses faiblesses, mais toujours en achevant son sens par une opération de valorisation. Cette caractérologie ouverte confine dès lors à l'éthique : si le caractère est indivisiblement donné et voulu, une science seulement objective n'en est plus possible : il y faut l'intuition qui sympathise et la volonté qui projette. A cet égard les notations les plus bergsoniennes (par exemple le rapprochement du caractérologue avec le romancier plutôt qu'avec le naturaliste, p. 42 ; la compréhension comme interprétation personnelle d'une signification personnelle, p. 45) sont inséparables non seulement des analyses structurales qu'elles ont traversées, mais de la pédagogie d'ensemble du personnalisme : « Il n'y a de connaissance de l'homme que dans une volonté d'humanisme conforme à l'essence de l'homme » (p. 58). « Ceux qui ont sur l'homme un dessein d'avenir sont seuls qualifiés pour déchiffrer les mystères de l'homme vivant » (p. 58). Ainsi l'intuition tient à la fois à la science objective mais aussi à une « science combattante » (préface).

C'est donc cette intention discrète qui rattache ce livre de science au personnalisme. En revanche il est à craindre que le poids des connaissances drainées n'en alourdisse l'élan. Mais il

PAUL RICŒUR

est bon de s'enfoncer dans l'épaisseur de ce gros livre ; peu à peu son rythme propre se reprend sur les longs méandres où s'alanguit son cours et il apparaît que ce cheminement était exigé par le sujet : il fallait d'abord partir du plus bas et du plus extérieur — des « ambiances » sociales et organiques — pour montrer un homme environné, enraciné, qui ne maîtrise qu'un milieu auquel il « appartient » (c'est le leitmotiv de la psychophysiologie du caractère, comme aussi de la psychologie des milieux géographiques, sociaux, professionnels, culturels) ; mais il fallait aussi multiplier les intermédiaires psychologiques entre le bas et le haut, entre l'extérieur et l'intérieur, pour contrebattre de toutes les manières le dualisme toujours renaissant. Ainsi considère-t-on longuement les mouvements primitifs de l'émotivité, qui représentent « l'ébranlement psychologique à sa racine », puis les modalités de la force psychologique et toutes les « attitudes premières prises à ras du flux vital » qui expriment *l'accueil vital*, c'est-à-dire l'ébauche de réponse de la personne aux provocations du milieu, mais conspirent encore avec les puissances d'ébranlement (je signale les très belles pages consacrées au couple générosité-avarice, pp. 332-6, qui sont bien dans le style de notre ami : c'est là une des intuitions maîtresses qui commandent aussi bien les études éthico-économiques sur l'argent et sur la propriété que les réflexions métaphysiques sur la création et sur le don). Alors, mais alors seulement, est mise en place la *lutte pour le réel*, non point encore au sens étroit de la théorie de la connaissance, mais selon toute l'ampleur de notre débat avec nos multiples milieux de comportement, sans excepter ce « réel plus réel que le réel » que seule sonde l'imagination.

Il est très remarquable que Mounier n'ait pas accentué le moment volontaire dans l'ensemble de nos ripostes aux provocations de l'ambiance ; la volonté n'est pour lui que l'impatience de l'obstacle à la pointe de notre action : « La volonté n'est pas autre chose que l'acte même de la personne considérée sous son aspect offensif, plutôt que sous son aspect créateur » (p. 472). En somme ce traité est aussi peu volontariste que possible, d'accord en cela avec l'ensemble d'une pensée soucieuse d'alimenter la puissance d'affirmation du moi par en dessous, du côté de l'impulsion vitale — par en haut, du côté d'une grâce créatrice — et latéralement du côté des provocations d'autrui. C'est pourquoi le livre ne s'achève pas encore sur cette évaluation des « grandeurs et misères de la volonté » (467-477), mais rebondit à deux occasions : celle que lui offre autrui, et celle que lui fournit l'espace avec toutes les choses à posséder. Ainsi la

UNE PHILOSOPHIE

« dramatique d'autrui », et « l'avoir » ajoutent de nouvelles faces à cette compréhension multidimensionnelle du caractère.

Il s'en découvre encore d'autres, dans l'ordre de la valorisation, de l'intelligence et de la vie religieuse ; mais ce qui est remarquable, c'est que, dans ce traité de l'homme total, les perspectives ne s'ajoutent pas les unes aux autres, mais s'impliquent dans une réciprocité toujours réversible : ainsi le « caractère originel » est-il à l'œuvre dès le plus obscur choix des provocations initiales par le vivant lui-même, tandis qu'inversement la vocation passe par « les chemins et les limites » qui dessinent l'invincible figure du caractère.

Telle est l'intime nécessité de ce complexe ouvrage.

On voit en même temps en quel sens la personne est caractère : le caractère est un autre nom de la personne, quand elle est confrontée aux sciences de l'homme et atteste son pouvoir à la fois de rassembler et de transcender toutes les dimensions de la connaissance anthropologique.

4. *Personne et existence.*

Rassembler et transcender l'objet : tel est précisément le sens de l'existence pour une critique de la connaissance et pour une ontologie ; il suffira donc de porter au jour cette critique et cette ontologie pour inaugurer une confrontation avec les philosophies de l'existence.

Mais alors le personnalisme transporte sur ce nouveau plan de référence tout son acquit antérieur à l'éruption des existentialismes en France, en particulier son expérience d'une liaison préalable de la pensée à l'action.

A cet égard *l'Introduction aux existentialismes* a un intérêt propre pour la recherche doctrinale. Excellent par ailleurs comme introduction historique, ce petit livre s'emploie à maintenir ouvert, selon son angle le plus grand, l'éventail des existentialismes et à l'empêcher de se refermer sur celui de Jean-Paul Sartre (p. 8). C'est alors dans une vaste tradition existentialiste que se replace le personnalisme : « En termes très généraux, on pourrait caractériser cette pensée comme une réaction de la philosophie de l'homme contre l'excès de la philosophie des idées et de la philosophie des choses » (p. 8).

Il est intéressant de voir Emmanuel Mounier, si soucieux d'opérer une rupture de civilisation, attaché au contraire à souligner la continuité philosophique de la tradition à laquelle il s'adosse. Il n'y a pas là de surprise : dès 1932, Emmanuel

PAUL RICŒUR

Mounier avait souligné que c'est sur un fond de permanence de valeurs que se profilait la « Révolution personaliste et communautaire », que cette révolution devait donner une issue historique nouvelle à une antique exigence. De plus ce dessein de montrer l'ampleur présente et la cohérence traditionnelle des existentialismes n'est pas étranger aux préoccupations maîtresses du mouvement *Esprit* : en rapprochant le personalisme chrétien de l'une des grandes traditions existentialistes et en montrant d'autre part, entre toutes les traditions existentialistes, une origine commune, une manière commune de poser les problèmes et les thèmes communs, Mounier continue de travailler à un rassemblement qui respecte un pluralisme philosophique mais conserve une intention centrale.

Ce dessein est servi par une méthode originale ; au lieu d'écrire une série de monographies consacrées aux différents existentialismes, qui eussent exigé chacune une véritable critique des sources, des influences et des filiations, Mounier préfère dégager « quelques thèmes directeurs » communs sur lesquels il fait moduler successivement les diverses traditions.

Si nous parcourons ces « thèmes directeurs », deux points apparaissent clairement : d'abord le personalisme ne s'intègre aux philosophies existentialistes qu'à la faveur d'un éclatement de la philosophie traditionnelle et en particulier de la philosophie universitaire : la fin du privilège de la théorie de la connaissance est le signe le plus visible de cet éclatement. La problématique de connaissance peut s'exprimer ainsi : comment quelque chose peut-il être un objet pour un sujet ? Dans un style idéaliste : qu'est-ce qui, du côté du sujet, rend possible l'apparaître d'un objet pour lui ? Une problématique de connaissance traite donc bien de l'homme, mais en ne retenant de lui que cet aspect qui rend possible un ordre du côté des choses. C'est donc finalement la cohérence d'un monde connu et expliqué qui est le souci de la théorie de la connaissance, lors même qu'il n'est question que du sujet et de ses possibilités de sujet. Les philosophies de l'existence se soucient toutes de replacer le connaissant dans l'existant, le sujet dans l'homme. L'omission de l'existant est ici le « péché originel philosophique » (p. 19). Cette réintégration de la problématique classique du connaître au sein d'une problématique plus vaste porte au premier plan la question de la condition humaine dans son ensemble ; la priorité est rendue à une *dramatique* où la liberté et le corps, la mort et la faute, la passion et l'habitude, l'histoire et la vie privée sont les provocations principales de la réflexion. A ce renouvellement le personalisme se sent d'autant moins étranger

UNE PHILOSOPHIE

qu'il y a contribué. C'est bien pourquoi les « thèmes directeurs » de l'*Introduction aux existentialismes* sont proches parents des thèmes du *Traité du caractère* et du *Personnalisme*. Le « réveil personnaliste », selon l'expression de 1936, sonne comme le « réveil philosophique » de l'existentialisme (p. 15, et 154-5).

Mais, et c'est ici la seconde remarque, en dépit de cette parenté, quelques différences subsistent dans l'*intention initiale* ; même quand les existentialismes subordonnent une problématique de connaissance à une exégèse de la condition humaine, ils conservent un tour spéculatif, théorétique, qui continue de les apparenter à la tradition des philosophies classiques. La critique du « système » et de « l'objectivité » atteste la permanence du problème des rapports entre le connaissant et le monde. L'existentialisme est donc une première fois une philosophie classique : par sa réflexion sur les limites du connaître révélées par la situation de l'existant humain ; de là l'importance de ses discussions sur l'universel et le particulier, l'essence et l'existence, le concept et les « existentiels », le mystère et le problème ; aussi le problème important demeure celui de la vérité, — lors même que l'on parle de vérité de l'existant, de vérité subjective ; ou, pour parler autrement, le problème reste celui de la raison (Karl Jaspers dit que la *philosophia perennis* est tout entière un hymne à la raison) — lors même qu'on oppose à l'extrême la « raison de l'englobant » à l'entendement anonyme et analyseur. — La philosophie existentialiste veut une possession nouvelle de l'objectivité, l'élaboration d'une nouvelle intelligibilité, et, elle risque parfois le mot, une nouvelle « logique philosophique ».

Il me semble alors que le caractère actif, prospectif du personnalisme continue de le distinguer du caractère critique de l'existentialisme ; le goût de promouvoir une action l'emporte finalement sur celui d'élucider des significations.

Plus radicalement l'existentialisme est une seconde fois apparenté à la philosophie classique par sa recherche d'une nouvelle ontologie qui seule le protège du bavardage et du faux pathétique. Sa question fondamentale est celle-ci : que signifie être pour moi, être pour autrui, être pour le monde, quel est l'être de tout étant, l'être en général ? Cette dernière question, Heidegger rappelle qu'elle n'est pas épuisée, mais seulement préparée par l'exégèse de la condition humaine ; c'est déjà à elle que je pense quand j'élucide le statut de l'homme comme contingent, existant là, comme ça ; l'idée même de néant est encore dans le registre ontologique, de même les « chiffres » selon Jaspers et le « mystère » selon Gabriel Marcel.

PAUL RICŒUR

La rencontre d'Emmanuel Mounier avec l'ontologie existentialiste me paraît être celle-ci : l'intention éducative de son œuvre déborde une problématique proprement philosophique — une critique et une ontologie — mais, selon l'expression proposée plus haut, elle a valeur de matrice philosophique ; elle est capable d'une philosophie. Comment ?

L'intention qui l'anime importe en philosophie un tact, ou pour mieux dire, un discernement, lorsqu'elle se projette sur le plan d'une critique et d'une ontologie.

Ce n'est plus seulement dans l'*Introduction aux existentialismes* qu'il faut voir à l'œuvre ce discernement, mais aussi dans le *Traité du caractère* et dans le *Personnalisme*. Il oriente vers un bon usage de la « dramatique existentialiste », des thèmes de l'angoisse, de l'irrationalisme, de l'expérience et de la présence du néant dans l'être.

1^o D'abord, plus qu'aucun des existentialistes, Mounier accentue la liaison et la tension entre la personne et la nature, ou, comme il dit souvent, la matière. Restant fidèle à ses premières analyses sur le couple personne-individu, il continue de figurer par un couple de notions deux directions plutôt que deux plans : une direction d'émergence ou de transcendance et une direction d'immersion ou d'incorporation, et il continue de repérer ce double mouvement dans des attitudes de civilisation. Néanmoins, après plus de quinze ans, la perspective ontologique est devenue plus importante : le personnalisme « précise des structures » (*Le Personnalisme*, p. 6) et cherche sous le nom de personne « le mode proprement humain de l'existence » (*ibid.*, p. 9). Le terme de nature et de matière est désormais plus compréhensif que celui d'individu et suggère une dialectique plus vaste, que, dans une note d'*Esprit*, Mounier appelait anthropocosmique¹ : l'optimisme tragique de la *Petite Peur* vient s'y inclure (p. 30-2) ainsi que toutes les réflexions sur une unité de destin et de vocation de l'humanité (p. 47-50 et 101).

2^o Le « thème de l'autre » qui tient une si grande place dans tous les existentialismes rencontre un écho semblable dans le personnalisme : mais le sentiment préalable du lien entre le

1. *L'Homme et l'Univers* (compte rendu) mai 1949, pp. 746-7 : l'homme récapitulation et verbe de l'univers : « Il l'humanise et l'intègre à la divinisation de l'univers entier..., il continue pour ainsi dire l'élan primordial de la création. » Mounier n'en oublie pas pour autant les menaces qui pèsent sur cette aventure du fait de la chute. C'est cette perspective anthropocosmique qui s'ouvre au terme de la *Petite Peur du XX^e siècle*.

UNE PHILOSOPHIE

personnel et le communautaire opère ici aussi comme un détecteur critique dans le dédale des analyses existentialistes. Ce n'est pas par hasard que l'originalité de la personne s'exprime d'abord dans la communion et non dans la solitude (*Le Personnalisme*, pp. 35 et suiv.). Ce qui importe, c'est alors de retrouver les implications ontologiques des « actes originaux » par lesquels le moi s'ouvre à l'autre, passe du souci de soi à la disponibilité, de l'avarice au don.

Mais au moment où Emmanuel Mounier est si proche de Gabriel Marcel, il se retourne encore une fois contre tout « anti-collectivisme spirituel » et cherche dans les appareils techniques et abstraits du social le relais fondamental du communautaire. Je remarque même que le dernier livre de Mounier est plus soucieux qu'aucun du « rationnel » : « Si la pensée ne se fait pas communicable, donc impersonnelle sous un aspect, elle n'est pas pensée mais délire. La science et la raison objectives sont les supports indispensables de l'intersubjectivité. De même le droit est un médiateur nécessaire » (p. 46). C'est dans le même esprit que ce livre accentue l'idée d'une unité spatio-temporelle du genre humain, comprise du moins comme « mouvement vers l'unification de l'univers personnel ».

Cela explique la résistance de Mounier aux analyses sartriennes : celles du regard, par exemple ; le regard d'autrui ne me fige en objet qu'à la mesure de ma propre indisponibilité ; crispé sur moi-même, j'éprouve les entreprises d'autrui comme empiétantes, mais alors « c'est dans un projet préalable d'indisponibilité, et non dans ma liberté de sujet que je saisis l'autre comme objet, c'est dans la même disposition que je me réduis à le recevoir comme envahisseur » (*Introduction aux existentialismes*, p. 103).

3° Dès lors c'est avec beaucoup de sobriété, et comme une « pulsation complémentaire » de la vie personnelle, que Mounier introduit les thèmes du recueillement, du secret, de la singularité, de la rupture. La critique antérieure de la vie privée, du monde de l'argent et de l'avoir est encore là en filigrane et fait apparaître ces catégories essentielles comme mutilées et perverses par l'isolement : les thèses existentialistes « ignorent les dispositions de détente, d'accueil, de don, qui sont aussi constitutives de son être ».

Aussi, le *Personnalisme* n'accentue pas plus le thème de la liberté que le *Traité du caractère* ne fondait le monopole de la volonté ; replacer la liberté dans « la structure totale de la personne » (p. 72), c'est non seulement la joindre à ses conditions — *liberté sous conditions*, dit un chapitre, en souvenir du

PAUL RICŒUR

recueil écrit pendant la guerre — mais aussi reconnaître les valeurs qui en font « l'éminente dignité » (p. 83, suiv.) : « Ma liberté n'est pas seulement jaillissante, elle est ordonnée, ou mieux encore appelée » (p. 79) ; ma liberté est celle d'une personne « située » mais encore « valorisée ». Mounier est ici proche de Scheler, de Buber, de Hartmann, de Gabriel Marcel — mais selon son style propre : la critique du bourgeois et du bonheur et « l'ascèse communautaire » proposée avant guerre continuent de former la substance concrète de cette philosophie des valeurs.

4^e Finalement, pour Mounier, la liberté « n'est pas l'être de la personne, mais la manière dont la personne est tout ce qu'elle est et l'est plus pleinement que par nécessité » (p. 82) ; « 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 » (p. 85). Les valeurs sont précisément les significations d'action qui jalonnent ce mouvement vers l'être.

C'est bien ici la principale ligne de rupture avec Sartre.

Non seulement Mounier lui fait un reproche de méthode d'avoir admis comme exemplaires et canoniques, pour toute exégèse de la condition humaine, les expériences authentiques d'« inespérance » qu'il a rassemblées systématiquement. « Cette rage contre l'être ne traduirait-elle que le ressentiment d'avoir manqué ce que Gabriel Marcel appelle le lien nuptial de l'homme avec la vie ? » (*Introduction aux existentialismes*, p. 60). Mais derrière ce désaccord de méthode est une vraie opposition métaphysique : « L'absurdisme philosophique comporte une sorte de chantage lyrique. A la manière dont il mène parfois le débat, il semble que l'on ne puisse chercher de la raison ou de l'être dans le monde que par une sorte de lâcheté ou d'infantilisme philosophique, qu'une position ne soit défendable que du moment où elle est intenable. Coupons court à ces intimidations. Il n'y a pas plus de courage à tout nier qu'à moins nier » (*ibid.*, p. 62). Nous retrouvons ici les notations de *l'Affrontement chrétien* : le discernement est une mince lame qui sépare le tragique du désespoir. Au fond, pour Mounier, l'existentialisme sartrien serait mieux appelé inexistentiel, faute d'avoir reconnu et salué la générosité, la surabondance qui attestent au cœur de la personne que son existence lui est paradoxalement donnée dans l'intimité de son vouloir. Ce don de l'être rend possible une vérité *pour* l'existant, une communion *entre* les existants et même une nature *de* l'existant qui soit le style permanent de ses inventions et de ses révolutions.

UNE PHILOSOPHIE

S'il fallait résumer les rencontres et les divergences à l'état naissant que signalent les deux mots *personne* et *existence* on pourrait dire deux choses :

Personne et existence se réfèrent d'abord à deux ordres de préoccupation qui ne se recouvrent pas exactement : d'un côté un souci éthico-politique, une intention « pédagogique » en liaison avec une crise de civilisation ; de l'autre une réflexion critique et ontologique en tension avec une tradition « philosophique » classique.

D'autre part la personne est une manière de désigner une des interprétations de l'existence, une fois que l'on s'est placé sur le plan proprement critique et ontologique des philosophies de l'existence ; le mot souligne alors certains aspects de l'existence que l'intention pédagogique du personnalisme tient implicites : ce sont ceux que nous avons soulignés à l'instant, concernant les conditions matérielles de réalisation de l'existence humaine, le chemin communautaire de cette réalisation, son orientation par des valeurs, son fondement dans l'être qui lui est plus intérieur à elle-même qu'elle-même.

Nous avons été amenés à subordonner tous les points de vue nouveaux sur la personne au plus ancien : une recherche éthique concrète en prise directe sur « la Révolution du xx^e siècle ». La confrontation instituée par le *Traité du caractère* avec les sciences objectives de l'homme indique une autre direction d'investigation qui ne se laisse pas absorber dans la problématique existentialiste. Ainsi personne et individu, personne et caractère, personne et existence, sont des expressions qui signalent des secteurs différents de recherche.

Emmanuel Mounier a eu, comme nul de ceux qu'il a su rassembler, le sens pluridimensionnel du thème de la personne. Mais il me semble que ce qui nous a attachés à lui, c'est quelque chose de plus secret qu'un thème à multiples faces — l'accord rare entre deux tonalités de la pensée et de la vie : celle qu'il appelait lui-même la *force*, après les anciens moralistes chrétiens, ou encore la vertu d'*affrontement* — et la *générosité* ou l'*abondance* du cœur, qui corrige la crispation de la vertu de force par quelque chose de gracieux et de gracieux ; c'est ce subtil alliage d'une belle vertu « éthique » avec une belle vertu « poétique » qui faisait d'Emmanuel Mounier cet homme à la fois irréductible et offert.

Paul RICŒUR.