

© L'Harmattan, 2000
ISBN : 2-7384-9689-X

Emmanuel MOUNIER

1.

Genèse de la personne

Collection Crise et Anthropologie de la relation
dirigée par Marie-Louise Martinez

Une situation actuelle de crise diffuse, insidieuse ou paroxystique est observable dans différents champs et domaines de la culture (famille, éducation, médecine et thérapie, entreprise, médias, sport, art, droit, politique, religion, etc.). Elle est envisagée selon diverses perspectives (littérature, sciences humaines : psychologie, sociologie, anthropologie, philosophie, etc.) et bien souvent selon des approches interdisciplinaires, pluridisciplinaires et transdisciplinaires. Ces recherches et travaux donnent lieu à un véritable paradigme qui pourrait bien contribuer à définir un nouvel humanisme. Il paraît utile de les rassembler, pour rendre plus perceptibles leur cohésion et leur convergence malgré les diversités ou grâce à elles.

Cette collection se propose de publier en langue française des ouvrages (inédits ou traductions) dont les traits communs sont :

- décrire, analyser et déconstruire la crise et la violence qui se manifestent par des dysfonctionnements intrasubjectif, intersubjectif, institutionnel, civil,
- dévoiler la relation et le lien dans ses perturbations comme ses ruptures : désir, mimétisme, indifférenciation, exclusion...,
- décrire et analyser afin de substituer à certaines règles relationnelles une communication intersubjective, institution-nelle, civile, de respect de la personne et d'ouverture à l'Altérité.

Déjà paru

Jean-Paul MUGNIER, *Le silence des enfants*, 1999.
Francis JACQUES, *Écrits anthropologiques*, 2000.

Collection Crise et Anthropologie de la relation

Gérard LUROL

Emmanuel MOUNIER

1.

Genèse de la personne

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Inc.
55, rue Saint-Jacques
Montréal (Qc)
CANADA H2Y 1K9

L'Harmattan Hongrie
Hargita u. 3
1026 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Bava, 37
10214 Torino
ITALIE

Autres textes publiés par l'auteur

Mounier I, genèse de la personne. Ed. Universitaires, Paris, 1990

Gérard Lurot a publié des textes dans des ouvrages collectifs, notamment :

Présence du personnalisme in *Du personnalisme au fédéralisme européen*, Ed. du Centre Européen de la Culture, Genève, 1989

Maritain et Mounier in *Colloque de Cerisy : Jacques Maritain face à la modernité*, Ed. Presses Universitaires du Mirail, 1995

Emmanuel Mounier (1905-1950), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Ed. PUF, sous la direction de Monique Canto-Sperber, 1996

Personne et communauté : des propositions pour l'éducation dans une société en crise, Rapport de recherche 1998-1999. I.S.P. – Faculté d'éducation (inédit), 1999

"Sujet et personne. Enjeux et positionnement du débat", "Qu'est-ce qu'une personne ?", "La juste place. La personne se construit à travers histoire et relation" in *L'émergence de la personne. Accompagner, éduquer, vers...*, Ed. l'Harmattan, collection Crise et Anthropologie de la relation, Paris, 2000

Il a coordonné des numéros de revues, notamment :

Renaissance de la personne. Revue *Approches*, n° 64, 1989

Éducation I. Repères pour éduquer aujourd'hui. Revue *Approches*, n° 86, 1997

Éducation II. L'attitude éducative. Revue *Approches*, n° 88, 1997

Éducation III. Les valeurs en éducation. Revue *Approches*, n° 91, 1998

Éducation IV. L'initiation. Revue *Approches*, n° 99, 1999

Il a publié de nombreux articles, dont :

Dans la revue *Esprit* : *Mounier et le surréalisme*. Juin 1972

Dans le *Bulletin de la Société de Thanatologie* :

De la mort volée à la mort fondatrice., n° 33, 1976

Dans la revue *Approches* : *Du bonheur d'habiter*, n° 72, 1991

L'expérience adulte d'une crise, n° 75, 1992

De la vérité qui veut naître en nous, n° 78, 1993

Dans la revue *Croissance de l'Église* : *La personne corps et âme*, n° 117, 1996

Le rassemblement de soi, n° 120, 1996

Dans le *Bulletin de l'Association des Amis d'E. Mounier* :

Mounier et le personnalisme, n° 87-88, 1998

Dans les *Cahiers de l'I.S.P.* : *Personne et communauté à l'école*, n° 27, 1998

Dans "La nouvelle revue de l'A.I.S." :

Sujet et personne. Essai de positionnement du problème Éditions du Centre National de Suresnes, n° 5, 1999

à *Nadine*

à *Frédérique*

à *Anne et à Emmanuelle*

à *chacune des personnes que j'aime,
qu'elle soit de ma famille, de mes proches ou
de mes amis, de mes étudiants ou de mes
collègues*

à *tous les amis présents et futurs d'Emmanuel
Mounier*

à *tous les jeunes, étudiants ou non, qui, prenant
avec ce texte pour la première fois contact
avec Emmanuel Mounier iront jusqu'à la joie
de le lire et y trouveront qui leurs sources qui
leur propre vie.*

Pour le soutien qu'elles m'ont apporté dans l'élaboration et la fabrication de ce livre, sous une forme ou sous une autre, à un moment ou à un autre, je tiens à remercier ici chacune des personnes suivantes :

Bernadette Aumont, Bernard Aumont, Bernard Bély, Marie-Etiennette Bély, Etienne Borne, Xavier Cardelain, Jacques Choanel, André Dessymoulie, Jean-Marie Domenach, Henry Duméry, Nadine Castein, Claire Dupuis, Françoise Duribreux, Philippe Faure, Marie-Louise Martinez, Paul Fraisse, René Gillier, Fanchette Gilly-Goëtz, Thierry Gosset, Jean-Pierre Gourmelon, René Habachi, Hubert Hausemer, Maurice Jeannet, Jacqueline Labrosse, Jean-Claude Lapraz, Guy de Lavernette, Marguerite Léna, Jean Lestavel, Frédérique Lurol, Gisèle Lurol, Monique Lurol, Jean-Marie Martin, Léonard Maximon, Claude Mettra, Jean-Nicolas Moreau, Paulette Mounier, Gérard Muller, Christine Piérandréi, Denis Pryn, Jean-Daniel Reymond, Paul Ricoeur, Jean Roussel, Anne-Marie Rozès, Florent Schmit, Marie-Thérèse Séguier, Valérie Taillandier, ainsi que la communauté des moines de Landévennec.

Liminaire

Je suis heureux de redonner aujourd'hui ce texte, paru déjà en 1990 en un seul volume aux éditions universitaires sous le titre : « Mounier I, Genèse de la personne ».

Depuis, les éditions universitaires ont été reprises par le Groupe Fleurus-Mame qui n'avait pas l'intention d'en poursuivre l'exploitation, arrivée à son terme.

Marie-Louise Martinez m'a proposé de l'accueillir dans la collection qu'elle dirige à l'Harmattan. Je l'en remercie d'autant plus que cette année est celle du cinquantième anniversaire de la mort d'Emmanuel Mounier.

Pour des raisons de commodité de lecture et de format, nous nous sommes mis d'accord avec Denis Pryn, le directeur des éditions l'Harmattan, pour que ce livre paraisse en deux tomes.

Je me réjouis de la réédition de ce texte que je n'ai remanié que dans son ordonnancement car, sur le fond, il n'a pas pris une ride depuis dix ans.

J'en profite pour remercier ici toutes les personnes qui m'encouragent à faire paraître une suite au plus tôt. Je continue d'espérer pour ma part que leur patience ne sera pas déçue. Une suite en effet est en préparation. Elle viendra en son temps.

Gérard Lurol

Avant-propos

« Le spirituel aussi est une infrastructure. »

Emmanuel Mounier, *Le Personalisme*.
Oeuvres, tome III, p. 446.

« Le spirituel, c'est-à-dire le personnel : nous sommes avec cette équation au cœur de l'affirmation chrétienne.

Elle équivaut à cette autre équation : l'homme réel, c'est-à-dire l'homme personnel. »

Emmanuel Mounier, *Feu la chrétienté*.
Oeuvres, tome III, pp. 588-589.

De 1930 à 1960 trois visions des hommes et du monde se sont partagé la scène philosophique en France : l'existentialisme, le marxisme et le personnalisme. Ces trois courants de pensée sont vécus actuellement comme n'étant plus à l'ordre du jour et certes, ils nous parlent d'une époque qui n'est plus la nôtre.

Mais la nôtre, héritière de celle-ci et de la suivante – qui de 1960 à 1980, au travers d'un discours à la fois différencié et pseudo-unitaire des sciences humaines, a assumé les diverses critiques individuelles et collectives, structurelles et historiques, du « sujet » – instruit une nouvelle modernité dont nous prenons à peine conscience et qui, à la recherche de ses valeurs propres, se met depuis peu en quête de ses sources. Un monde inédit est en train de naître en chacun de nous tous, en France, en Europe, dans le monde entier, qu'il s'agit de reconnaître et de rencontrer à nouveaux frais. Travailler à élaborer de nouvelles formes et de nouvelles dynamiques de compréhension des complexités personnelles et communes, tant dans leur diversité que dans leurs requêtes de sens et de vérité est aujourd'hui nécessaire. Mais ce travail ne peut avoir lieu en nous et en d'autres que nous sans une trempe nouvelle à nos sources les plus intimes, sans une représentation de notre histoire, là où mémoriser n'est pas répéter mais comprendre, car c'est en nous laissant nourrir aux sources de notre propre identité que les formes nouvelles peuvent germer, croître et se manifester.

Or, dans la mesure où l'époque arrive à la fin des processus avec lesquels s'est constituée la modernité du siècle et la

pensée de cette modernité, c'est l'ensemble des problématiques qui ont pris corps au début de sa prise de conscience par elle-même, c'est-à-dire dans les années 30, qui se trouvent réactivées.

Mais c'est moins encore à la géographie des années 30 à laquelle nous sommes conviés qu'à sa géologie, et avec elle à l'origine même de la modernité, c'est-à-dire non pas à la Révolution Française de 1789 car elle n'en est qu'un effet, grandiose certes, mais à la Renaissance européenne.

Ce qui s'est présenté au cours du siècle, précisément dans les années 30, est ce que Mounier appelait les « fausses solutions » : fascisme, nazisme et communisme, dont il ne confondait ni les provenances, ni les significations, ni le type de totalitarisme. Ils ont tous échoué, en partie grâce à des hommes comme lui qui n'étaient pas nombreux alors à en dénoncer ici les « pseudo-valeurs spirituelles », là le « réalisme tronqué », ce que nous aurons à apprécier en le lisant.

Il reste une autre « fausse solution » : l'individualisme. Or il avait aussi montré qu'individualismes et collectivismes, s'ils se renvoyaient dos à dos, en fait s'interpellaient, constituant l'étau d'une modernité dont l'origine à la Renaissance relevait d'un sujet qui, dans sa perception de lui-même n'avait pas déchu – comme le pensait par exemple Maritain – mais avait visé trop court en l'homme – comme le lui avait appris Berdiaeff – tout en ouvrant de nouvelles voies et possibilités à son avenir – comme le pensait Scheler.

Ce faisant, Mounier avait fait le choix de la présence à la modernité non pas, comme Maritain encore, pour une restauration de 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'insu¹ des uns et des autres, en pleine égalité humaine.

L'instrument de mesure de cette civilisation à venir, à œuvrer dans cet insu même, était ce qu'il appelait la Personne, conçue comme le seul universel qui n'uniformise pas, plus grand commun multiple et non plus petit commun dénominateur des images plurielles de la grandeur de l'homme et de ses capacités à faire autant qu'à reconnaître la vérité et la justice en même temps que le bien et la beauté.

C'est dire que la Personne est là où se tisse la vie, où s'engendre un sens, où s'ouvre une espérance, où se perçoit l'improbable, où se travaille l'inconnu. Elle ne peut être avec ce qui meurt et fait mourir. L'individu d'aujourd'hui, s'il n'est pas le même que celui des années 1930 – il est à la fin des processus qui commençaient alors et, qu'il en soit ou non conscient, il en est informé, engrammé – se heurte à des écueils qui sont l'inverse de ceux d'alors : il doit faire face aujourd'hui à la montée des racismes à l'intérieur et de celle des terrorismes à l'extérieur. Pour l'instant, la démocratie juridico-politique, avec les récentes et différentes formes consensuelles qu'elle a prises, tient bon au nom de la défense des droits de l'homme, devenus soudain le minimum consensuel démocratique exigé. Mais, ce que nous ne savons ni les uns ni les autres, c'est jusqu'où chacun consent en lui à la décision de fond de vivre avec d'autres : à quoi croyons-nous ensemble ? que voulons-nous vivre ensemble ? Ces questions sont à résonance mondiale car ce consentement est celui sans lequel aucune démocratie minimale n'est possible, ce partage celui sans lequel aucune démocratie optimale n'est pensable. Par ailleurs, ils ne se font et ne peuvent se faire ni magiquement ni automatiquement.

Cela suppose, puisqu'en Europe c'est à l'individu « post-moderne » que nous en sommes, d'aller creuser sous lui : là nous trouvons toute une « géologie sous les géographies » selon le mot de Péguy, toute une généalogie et toute une histoire qui conduisent à quelque chose de plus essentiel qu'un consensus juridico-politique : cela nous conduit en effet à une trempe dans nos sources communes et non uniformes d'humanité. Celles-ci sont bien plus profondes que nos racines familiales privées et que nos racines locales, départementales, régionales et nationales publiques : elles datent de notre origine, seul lieu d'identification humaine possible.

C'est dire si nos racines sont spirituelles autant que charnelles, car l'origine n'est pas seulement au commencement ni seulement à la fin, pas seulement dans le passé ni seulement dans l'avenir : l'Esprit travaille sans cesse au présent, de manière différenciée avec les hommes et les femmes de tous les temps. Il n'est ni Ancien ni Moderne, il crée avec chacun et avec nous tous au fur et à mesure de la place que nous lui consentons à chaque époque.

Ce sont de ces racines dont il est nécessaire de parler. Nous avons tous, autant que nous sommes, besoin d'une symbolique nouvelle qui sache exprimer ce qui se passe dans les profondeurs de l'esprit là où l'individu pourrait être de manière nouvelle le signe d'un nouvel investissement de l'humanité sur elle-même.

Il y a une action de l'intelligence à prendre au sérieux. Une réflexion de fond n'est pas un vademecum individuel et portatif, boîte à outils pour opérationnels en manque de justification théorique. Elle exige du temps car elle est méditation et approfondissement de soi par soi, de soi par d'autres que soi, d'autres que soi par soi. Il y a aujourd'hui une réévaluation à faire de la Personne à la rencontre des pensées

contemporaines avant une réévaluation des pensées contemporaines à l'aune de la Personne. C'est engager un travail à nouveaux frais. Il est immense, à la mesure de l'homme. C'est le prix à payer pour être selon un mot de Jean Lacroix « contemporain de sa propre pensée ».

Faire le choix de la Personne aujourd'hui n'est pas s'originer dans un quelconque archaïsme révolu d'une quelconque tradition ni s'engluer dans une mémoire répétitive, mais s'ancrer au vif de la seule tradition possible : la création de l'aventure humaine dans la reconnaissance libre de son terreau spirituel.

La conjonction d'époque fait que nous avons d'abord, pour faire œuvre, à faire mémoire de notre propre terreau. Or, dans notre terreau même, il y a des choix à faire dont les enjeux d'avenir ne sont pas les mêmes, pas plus qu'ils ne l'étaient déjà dans les années 1930.

Choisir Mounier à cet égard n'est ni hasard ni circonstance. Il y a vingt ans déjà que ce choix est fait et les raisons n'ont fait que s'approfondir : voilà pour le hasard. Si le moment est venu de le dire et de le manifester, c'est que nous sommes aujourd'hui, creusant notre géologie commune, au lieu même où se sont à la Renaissance séparés Anciens et Modernes : *dans le mode d'affranchissement de l'individu d'avec ses racines*. Voilà pour la circonstance.

Mounier est cet homme, chrétien et philosophe qui, à un moment de bascule du siècle, alors que tout est en train de changer, fait avec toutes ses racines spirituelles le choix de la présence dans la modernité, à ses avant-postes, sans volonté de restauration mais avec volonté de réconciliation, là où, dans l'histoire occidentale, se sont disjointes les voies de la communauté et de l'individu en même temps que celles des

Anciens et des Modernes, celles d'une vision théocentrique et d'une vision anthropocentrique de l'univers.

Voilà précisément en quoi aujourd'hui il nous importe. Il s'agit dès lors de lui rendre la place qui lui est propre : celle d'un homme charnière, d'un « Socrate pour notre temps »². Mort avant 45 ans, il eut à peine le temps de poser des jalons qui valent non seulement pour maintenant mais pour l'avenir, si nous savons le lire avant de poursuivre à nos propres risques les routes qu'il a commencé de tracer. Dès lors, le premier travail est de revenir aux textes et de relire Mounier, d'abord dans ses propres commencements, qui sont les plus méconnus – ce à quoi je me suis ici consacré³ – avant qu'il ne devienne le fondateur et le directeur de la revue *Esprit* – seule revue des années 30 subsistant encore aujourd'hui, ce qui à soi seul est remarquable.

Ces commencements éclairent en effet tout le début de la dernière phase de notre modernité, s'il est vrai du moins que nous sommes entrés dans une période « post-moderne ». Ce à quoi – et ceux à qui – Mounier s'est frotté et confronté montre bien la manière, les manières de se situer à ce moment de bascule du siècle entamant l'époque que nous sommes précisément en train de quitter. La manière dont Mounier lui-même s'est formé, la gestation en sa propre personne de la Personne avant qu'il ne la « campe au grand air » en y risquant et non en y protégeant frileusement ses valeurs, nous importe au plus haut point dans la gestation en nous-mêmes d'une figure nouvelle de la Personne que nous avons pour tâche, tous, aujourd'hui, d'accomplir.

Aussi découvrons-nous ici Mounier à ses commencements, avant qu'il ne devienne un homme public avec le premier numéro de la revue *Esprit* en octobre 1932.

Dans ce premier volume, nous le suivons dès Grenoble étudiant et disciple de Jacques Chevalier qui a très tôt reconnu en lui quelqu'un avec qui il faudrait compter, qui, de son propre aveu, Mounier présent, ne parlait pas de la même façon[†]. Or, dès Grenoble, à 22 ans, dans un texte qui n'a jamais été publié complètement – pourquoi ? – Mounier est allé comprendre au lieu même de la constitution occidentale du sujet, chez Descartes, comment un théocentrisme exacerbé appelait un anthropocentrisme non moins exacerbé *et réciproquement*.

Nous le suivons à partir de là, dans l'œuvre alors qu'était sa vie avant qu'elle ne féconde son œuvre, puis dans ses apprentissages là où il s'est reconnu lui-même dans l'œuvre de Péguy en même temps que dans la Bible du père Pouget.

Un second volume prendra la mesure de l'esprit du temps dans lequel va naître la revue *Esprit*. Plus exactement, nous y envisagerons l'époque des « années 30 » sous l'angle avec lequel Mounier l'a perçue. Mais les deux années précédant la création de la revue furent pour lui riches d'autres confrontations. Elles n'ont pas fait disparaître les premières influences mais leur ont donné un autre mode de structuration, un autre cadre, une autre forme d'amplitude. C'est ainsi que les pensées de Maritain, de Berdiaeff et de Scheler ont constitué une troisième strate formative après celle de Chevalier et de Bergson, après celle de Pouget et de Péguy.

Par ailleurs, nous suivons Mounier commençant de prendre conscience de sa propre manière de penser et de transmettre. La rencontre avec les Davidées lui a offert à cet égard un cadre qui ne lui faisait pas peur et lui a donné matière à réfléchir à un mode de rayonnement qui lui convenait, dans un mode d'action dont l'organisation influencera grandement

la manière dont il procédera dans la fondation et la direction de la revue *Esprit*. Nous verrons ainsi comment Mounier a décidé la création de la revue et ce qui a emporté sa décision.

Nous prenons conscience, en cheminant avec cet homme⁵, de notre propre terreau spirituel. Car, en nous accompagnant à ses propres sources, c'est aux nôtres qu'il nous conduit. Cela a quelque importance aujourd'hui où, nous n'en doutons pas, c'est tout le champ philosophique, anthropologique et éducatif de la Personne qui est en gestation nouvelle.

Première partie

Genèse d'Emmanuel Mounier De 1905 à 1932

« Quelques hommes, dans ce monde troublé, arrivent à nous ainsi que des enfants aux yeux chargés de miracle. »

Mounier, *La pensée de Charles Péguy*,
Oeuvres - tome I - p. 15.

« Du même mouvement, il pensait sa vie et vivait sa pensée... Je ne connais rien de plus séduisant peut-être dans cette figure contemporaine des inquiétudes et des divorces consentis de l'intelligence et du cœur que cette amitié imperturbable au sein d'une même vie de l'homme qui pense et de l'homme qui agit. »

Mounier, *La pensée de Charles Péguy*,
Oeuvres - tome I - pp. 20/21.

Mounier à Grenoble

L'enfant

Emmanuel Mounier naît le 1^{er} avril 1905 à Grenoble. Ses grands-parents paternels et maternels sont pauvres, d'origine paysanne. Son père est pharmacien à Grenoble, de santé fragile, gagnant tout juste de quoi faire vivre sa famille, et n'ayant jamais assez d'argent pour acheter la pharmacie où il travaille. Sa mère élève les enfants et tient le foyer, douce et réservée. Sa sœur aînée, Madeleine, qu'il aime beaucoup et sera longtemps sa confidente féminine avant qu'il ne rencontre Paulette Leclercq qui deviendra Madame Mounier en 1935, est en pension, si bien qu'Emmanuel se retrouve souvent enfant unique dans le petit appartement où habitent ses parents. Le climat familial n'est pas clos : on y lit beaucoup, on y discute. Famille sérieuse, pieuse, modeste. Mounier est marqué, dès l'enfance, par cette timidité congénitale qui s'allie bien à cette modestie provinciale, en même temps qu'à ce mélange d'humilité et de fierté des paysans dauphinois. De tempérament il est calme, méthodique, méditatif. C'est avec retard qu'il entreprend ses études, éprouvé par cette gêne du corps que constitue une surdité partielle et une vue très affaiblie d'un œil : à treize ans, il est accidenté sur une cour de récréation. Ceci augmente, au moins autant que la fragilité du père, l'entrave à ses capacités d'affirmation. Mais il est intelligent, travailleur, appliqué et, comme on dit, « plus mûr que son âge ». Au lycée, en classe de seconde et de première, il est « l'as » en français avant de l'être en philosophie lors de la classe terminale. Mais il a le sentiment de perdre son temps en section scientifique, perte

compensée par la naissance d'une amitié qui sera féconde, nous verrons comment, avec Georges Barthélémy.

Sorti du lycée en 1924, il n'ose pas refuser à ses parents, qui le pensent « trop porté à la méditation » et veulent lui « ménager une vie active »⁶ d'entrer en P.C.N. pour des études de médecine. Il croit alors que la carrière littéraire à laquelle il songeait est brisée et, désespéré, après s'être littéralement jeté dans le travail, commence à ne plus s'alimenter. Il fait alors une retraite fermée, prêchée à Saint-Robert par le Révérend-Père Décisier, qu'il connaît à l'A.C.J.F. dont il est alors membre. Il y lit « en lettres de feu la nécessité de bifurquer »⁷. Trop ému pour le leur dire, il écrit ce qu'il en est à ses parents, qui acceptent sa décision. Ayant entendu des conférences de Jacques Chevalier sur Malebranche et sur César Franck, il vient le trouver, avec son père, qui l'y accompagne, le 15 mars 1924, et lui demande de se mettre sous sa direction philosophique, ce qui est aussi un moyen d'éviter les frais d'un séjour parisien. « La dégringolade avait été forte » écrira Mounier à Jacques Lefrancq.

Pour ce timide, dénouer ainsi cette « première souffrance » est un véritable « coup d'audace » qu'il avait cru impossible. Comme il le dira plus tard, en 1945, « la famille n'est pas une facilité confortable, mais la plus forte difficulté spirituelle qui soit sans doute placée sur notre chemin »⁸. Plus profondément, c'est le premier acte personnel d'Emmanuel Mounier, vécu dans l'intimité et à la racine de sa foi. Il a 19 ans. De cette décision le sortant brusquement de l'obéissance familiale sur l'axe de sa vocation, il gardera cette « alliance des contraires, si difficile à décrire et qui va soutenir son œuvre et sa vie : l'appel aux autres naissant du recueillement sur soi, la force dans la douceur et la douceur dans la force, l'opposé à la fois du mou et du violent, mais un homme, comme l'a écrit Paul Ricoeur, à la fois irréductible et offert »⁹.

L'étudiant

Pendant trois ans, de 1924 à 1927, Mounier suit donc les cours de Jacques Chevalier à la petite université de Grenoble qui, la ville n'ayant pas alors d'ambition de capitale, est isolée des grands circuits socio-intellectuels et culturels parisiens et sorbonnards. La saignée de la guerre de 1914-1918 ayant accusé le vieillissement de la France, pour la plupart des lycéens et des jeunes universitaires des années vingt, les survivants qui leur donnent des cours sont des maîtres assez âgés. Jacques Chevalier fait exception à la règle : arrivé à la Faculté des Lettres de Grenoble en 1919, il est en effet ce « jeune maître » décrit par Mounier en 1926 à Francisque Gay, alors directeur de « La Vie catholique », dans une lettre qui ressemble à un premier article journalistique : « Les conférences d'hiver sur Descartes et sur Pascal... puis celles sur Malebranche... attirèrent un public croissant et enthousiaste... Cet hiver, une série de conférences sur Bergson dépasse encore le succès des précédentes »¹⁰.

Chevalier considérait en effet qu'il y aurait danger grave pour les philosophes à « couvrir leur pensée d'un langage spécial qui risque d'écarter d'eux à tout jamais la grande masse »¹¹. Aussi, convie-t-il les Grenoblois à des leçons publiques où il allie son talent d'orateur qui le fait comparer à Briand et à Jaurès, à une capacité de faire vivre les idées, de les rendre présentes à un public ignorant. Il a, en tout cas, le même « succès » auprès du public grenoblois que Bergson, son maître, a au Collège de France auprès du public parisien.

Entré en apprentissage philosophique par l'intermédiaire de cet homme qui, dira-t-il, « encouragea son vice » – « Lisez peu, disait Chevalier, et méditez profond », Mounier devient « élève de J. Chevalier et fidèlement attaché à lui »¹². Si ces trois années rétrospectivement lui paraîtront « fécondes, mais

trop lisses »¹³, il n'en demeure pas moins qu'il aura acquis près de Chevalier à Grenoble, sinon quelques-unes de ses idées maîtresses, du moins une « impulsion »¹⁴ et une méthode de recherche qui oriente sa réflexion à l'opposé de toute construction systématique et artificielle, loin, comme il l'a dit lui-même dans le premier article qu'il ait écrit à propos – précisément – de Jacques Chevalier, en date du 3 avril 1926 : loin, donc, « de cette science conceptuelle qui construit l'univers avec ses formes vides »¹⁵. Chevalier apprend à Mounier « un réalisme fécond qui tient compte de l'individuel et de notre personne »¹⁶, qui permet une attitude de recherche : « J'ai donné, fait dire Mounier à son professeur, le sentiment qu'il y a toujours quelque chose à chercher, voilà ma méthode »¹⁷.

Le rôle politique joué par Chevalier plus tard, aux plus mauvais moments de la politique collaborationniste de Pétain, dont il sera secrétaire général à l'instruction Publique, ne doit pas faire oublier le grand professeur de philosophie qu'il a su être¹⁸. Ne jamais fermer l'horizon par des solutions toutes faites, donner des directions de recherche sans jamais clore, aimer aussi en la vérité cherchée ceux qui la cherchent, considérer que « le mystère est au-dessus de la raison et non pas contre »¹⁹, qu'il nous traverse et nous stimule, telles sont les lignes de direction d'une philosophie « qui serait humaine au plein sens du mot, accessible à tous malgré la complexité du réel pourvu que ce soit bien lui qu'on cherche ».

Secrétaire après Jean Guitton du « groupe de travail en commun »²⁰ créé par Chevalier, Mounier, c'est déjà sa méthode, écoute d'abord, accueille, assimile, avant de manifester sa propre démarche, riche de tout l'acquis, en « vrai disciple qui n'est pas celui qui répète des formules », disait à Mounier Chevalier lui-même, « mais qui propage un mouvement reçu »²¹, allant son propre chemin.

Le « maître », paternel, qu'est à cette époque Chevalier pour Mounier, a lui-même un maître en la personne de Bergson. Descartes, Pascal – ces « maîtres de la pensée française » comme aimait à le dire Chevalier – Bergson mais aussi Maine de Biran, sont en train de constituer la première armature philosophique du jeune Mounier qui, le 23 juin 1927, à 22 ans, présente avec succès son Diplôme d'Études Supérieures intitulé : « Le conflit de l'anthropocentrisme et du théocentrisme dans la philosophie de Descartes. » Ce travail de synthèse du disciple de Chevalier est aussi la première œuvre philosophique, peu connue, d'Emmanuel Mounier. Nous lirons les trames de l'ensemble de ces apprentissages philosophiques grenoblois : elles constituent le premier creuset, important, de sa pensée, et ferons le point concernant Mounier et Chevalier.

Dès lors, pour aller passer l'agrégation à Paris, il fallait quitter, douloureusement, famille, ami et maître, petite ville provinciale et petite université protégée, l'abbé Guerry, alors prêtre de la paroisse la plus pauvre de Grenoble où Mounier allait aux conférences Saint-Vincent de Paul depuis des années, ainsi qu'aux réunions d'A.C.J.F., et les groupes d'études religieuses que Chevalier avait aussi impulsés. Paris, dans ces conditions, ne pouvait être que « la grande ville indifférente »²² où Mounier arrive le 29 octobre 1927 avec, dira-t-il plus tard, « dix-huit ans d'âge psychologique et de formation générale » d'autant plus qu'à son enfance, il considérera qu'on l'avait « définitivement soudé en la prolongeant »²³.

Mounier à Paris

La difficile première année

Il s'inscrit à la Sorbonne où l'idéalisme est en vogue, et n'est pas plus apprécié par Chevalier que par Bergson. Les réactions de Mounier, tout de suite, sont vives : seul Bréhier lui paraît sympathique. Il s'enfonce, seul, dans le travail, comme il avait fait quelques années plus tôt en P.C.N. Il vit ce qu'il appelle un « étourdissement intellectuel » qu'il considère comme « le pire des anesthésiques » alors que, dit-il, « je ne suis attiré par l'intelligence qu'en tant qu'elle aboutit à plus de vie intérieure »²⁴. « Je suis décidément incapable de l'attitude objective de ces jeunes hommes, écrit-il à Chevalier, 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 que d'appeler objectivité cette mutilation et cette myopie. Et c'est bien là ce qu'entretient la Sorbonne... de l'intérieur, on n'en voit pas l'étroitesse... et toute autre attitude y prend un air de ridicule... ils ne connaissent l'hôpital que du sein de leur commission d'hygiène »²⁵.

C'est une question d'état d'âme, de « mentalité » comme disait le père Pouget, qu'il est allé voir sur la recommandation de J. Chevalier en novembre 1927 – nous y reviendrons. Il l'écrira à Jean Guilton le 10 août 1928 : « Mon avenir ? Je vous en prie, laissez-moi croire qu'il n'est pas tracé avec la rigueur d'une courbe géométrique. Tout, mais pas la ligne droite, obstinée, aveugle, avec un fauteuil au bout. Peut-être

est-ce là être très peu universitaire ? Je le crois, et je ne songe pas plus à m'en faire gloire qu'à le déplorer. Je suis incapable, simplement, de me placer en face de ma destinée comme certains de ces jeunes hommes que j'ai vus autour de moi, qui organisent leur affaire comme on trace une épure. J'ai une idée très nette, oui, du sens de ma vie. Entendez par là une impulsion et une lumière plus qu'une direction tracée. Pour le reste... j'ai failli tomber un moment dans la « neutralité » de la machine universitaire. L'épreuve m'a sauvé, et j'en frissonne maintenant comme d'un danger évité. Je veux accueillir et donner, c'est tout »²⁶.

L'épreuve, « ce sacrifice arraché » dont il parle à Guittou, est l'événement le plus décisif de la vie de Mounier jusque là mais aussi le plus cruel : Georges Barthélémy, son unique ami, l'ami d'adolescence, meurt à 22 ans, début janvier 1928. A sa sœur, apprenant cette mort : « C'était pour moi l'ami, le seul parmi ceux de mon âge, qui se soit avancé profond dans mon intimité... nous nous étions trouvés si immédiatement sur le même plan, avec la même sensibilité et les mêmes aspirations, en harmonie jusque dans nos divergences, qui étaient animées de la même aspiration. Nous nous étions unis sans déclaration, par la découverte, à première lecture, de l'ajustement de nos âmes... L'ami de la seizième année, né avec la vie, qu'on ne remplacera jamais »²⁷.

C'est le début d'une seconde crise d'angoisse et de doute en même temps que d'un approfondissement de la solitude et de la vie intérieure. Il rencontre alors un ami parisien de Georges qui l'avait contacté en décembre 1926 à Grenoble en lui écrivant qu'« il s'était soudé à Georges depuis son enfance, ils avaient vécu en commun leurs projets d'avenir : montrer aux hommes ce qu'il y a de tragique, banal et inaperçu dans leurs vies les plus quotidiennes »²⁸, au moment même où Mounier lisait Pascal. Son attention aux drames évoqués dans cette

lettre avait pris le relief, déjà, de « cette défaillance démultipliée de l'infini dans nos âmes »²⁹. C'est à Pascal encore que Mounier songe après la conversation avec cet ami de Georges : « Plus on vit, plus on vit près de Pascal : cette inquiétude divine des âmes inassouvies, il n'y a que cela qui compte »³⁰.

Il le voit encore pendant le trimestre, le recevant même inopinément quand il arrive déprimé. C'est dans et avec l'expérience de sa propre souffrance, l'âme à nu, que Mounier l'accompagne : « Il est arrivé à des silences. C'est énorme. » « Il n'y a pas d'incompatibilité, dit-il dans la même lettre à sa sœur, entre mon travail et ce que j'ai fait pour lui, mais existerait-elle, qu'il ne me sera jamais demandé de compte de mon agrégation, mais qu'il me sera demandé, et sévèrement, ce que j'ai fait là où j'étais le seul à pouvoir faire quelque chose à une âme dans la détresse et dans l'attente. » « On a perdu le sens du verbe *se donner* (l'intelligence même devient une propriété) et c'est la cause de bien des ruines humaines... » écrivait-il déjà fin janvier³¹.

Or, il se passe ce paradoxe qu'au cœur même de la souffrance de cette séparation brutale, Mounier vit un enrichissement qu'il pourra indiquer quelques mois plus tard à J. Chevalier : « C'est une vérité d'expérience chrétienne, la plus dure, je crois, à comprendre du dehors. Le jour de la mort de mon ami a mis le point final à toute une jeunesse et a porté au premier plan de mes pensées tout ce drame d'une vie qui portait en lui le drame d'une famille, celui d'une génération et celui d'une humanité. J'ai gagné un tel enrichissement que, malgré l'irréparable, ce sont des heures et des semaines que je ne voudrais pas ne pas avoir vécues »³².

Il réussit malgré tout l'agrégation – second derrière Raymond Aron – après plusieurs mois de travail acharné, agrégation à

laquelle il pensait « comme à un immense paquet » qu'il pourrait enfin rejeter et à « une porte qui va s'ouvrir » : « être agrégé, en somme, je m'en f... n'être plus agrégatif, voilà ce qui m'intéresse »³³. Il ressent plus vivement encore son deuil, songe aux questions du péché, de la faute, de la responsabilité sans avoir encore l'esprit assez libre pour y penser : il s'était senti coupable de n'avoir pas davantage « forcé les confidences » de son ami après avoir appris d'un autre de ses camarades, le lendemain de l'enterrement de Georges, que celui-ci avait senti la mort venir depuis le mois de juin 1927. « Nous vivions ces derniers temps, avait-il écrit à sa sœur le 10 janvier 1928, dans un silence qui disait, d'un côté : "Je comprends tout ce qui se passe", et de l'autre : "Je sais que tu me comprends, mais épargne-moi la peine de parler." » « Je prends des remords de n'avoir pas plus forcé les confidences, mais cela lui aurait été pénible, et pour moi cela aurait rendu cette mort plus déchirante encore... Dieu a eu pitié de cette pauvre tristesse impuissante que la vie brisait à chaque contact »³⁴. C'est à Jean Guilton, avec qui il correspond pendant toute cette période, qu'il parle de « cette vision, cette amitié de sympathie que donnent les deuils » et qu'il confie son impression « avec une de ces certitudes qui sont par-delà les âmes » que son ami lui a « laissé un ensemble d'héritages spirituels » : « Je sens que je n'ai pas le droit d'ordonner ma vie comme si la sienne n'avait pas été brisée, ni de laisser retomber des choses qui furent trop haut pour ne pas maintenir leur vol »³⁵.

Pour Mounier, comme pour Pascal, l'écho et le goût de l'absolu qui se parlent « par-delà les âmes » deviennent « appel à une perfection concrète » et non, comme il le dira plus tard en le percevant chez Camus, « une manœuvre de l'abstraction »³⁶. Alors même que sa méditation se dirigeait, à l'instar de Maine de Biran, sur l'approfondissement de sa racine intime, que les nœuds ne sont pas encore serrés entre sa

vision du monde et ses engagements publics et même, que sa vision du monde est tout juste en train de prendre après Pascal des couleurs bergsoniennes, Mounier, sans le savoir, creuse en lui, à travers la mort de son ami, le terreau qui un jour sera porteur de la décision *d'Esprit*. Cette vie brisée à 22 ans par la tristesse, cette vie de Georges Barthélémy qui, avec cet autre ami venant le confier à Mounier, voulait montrer aux hommes ce qu'il y a de « tragique, banal et inaperçu dans leurs vies les plus quotidiennes », rend présent dans sa mort même ce projet, le rend concret aux yeux de Mounier qui le ressent dès lors, par l'intermédiaire d'un autre, comme un appel :
« Je n'ai pas le droit d'ordonner ma vie comme si... »

Tout le sens de cet « optimisme tragique » dont parlera Mounier plus tard en parlant de sa philosophie est en germe dans ce qu'il éprouve, ressent et *fait* de cette mort. Il y a là comme un transfuge spirituel où le tragique mortifère de l'un va s'inverser en vie, en énergie et en projet pour l'autre. Il ne le sait pas encore, mais il le sent et le vit en petit-fils de paysan : en retournant sa propre terre. C'est aussi cela la conversion pascalienne. C'est aussi cela l'énergétique bergsonienne. C'est encore aussi cela l'intériorité biranienne en contact avec « la vie de l'Esprit ». Et c'est déjà ce qu'il y a de « tragique, banal et inaperçu » dans sa vie la plus quotidienne.

Par ses racines en deuil, Mounier communique avec lui-même, avec la personne morte, avec les vivants de son temps, de tous les temps et de tous les lieux. Bien plus tard, pensant à sa fille Françoise, terrassée par une encéphalite, il écrira dans ses carnets, en pleine guerre, le 28 août 1940 : « Tant d'innocents déchirés, tant d'innocences piétinées ; ce petit enfant jour par jour immolé était peut-être bien notre présence à l'horreur du temps... maintenant qu'il apparaît que nous devons durer ensemble, Françoise, ma petite fille, nous

sentons une nouvelle histoire intervenir dans notre dialogue... Peut-être faut-il nous envier cette paternité tâtonnante, ce dialogue inexprimé, plus beau que jeux habituels »³⁷.

Assumer la mort dans son entièreté, vivre avec elle comme compagne présente dans l'acte même de vivre, la vivre comme un don et non comme un vol, c'est approfondir sa solidarité et sa communion, c'est déjà approfondir à travers soi le lieu et l'expérience de la personne, la tremper dans la force d'âme d'une vie pour qu'existent des valeurs qui valent plus que la vie.

Avec la mort de Georges Barthélémy, Mounier s'apprend que « l'existence personnelle appartient à ce type de réalités que nous saisissons seulement dans un acte d'adhésion vécu, 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 ?... 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 »³⁸.

Après « des vacances qui furent comme une enfance dans un jardin », Mounier revenant à Paris avec la possibilité d'une bourse pour préparer une thèse sur... il ne sait encore qui ou quoi, et avec quelques heures d'enseignement à Versailles, retrouve, dès les premiers pas « la présence hallucinante d'un ami dont la mort ne fut pas seulement une blessure d'affection encore ouverte, mais un drame métaphysique qui s'est peu à peu enflé jusqu'à recouvrir pour moi la Métaphysique et par ce manteau d'humanité étendue sur les choses divines a relié...

le ciel et la terre »³⁹.

« Le drame d'une famille, celui d'une génération et celui d'une humanité » qui avaient été portés dans le « drame » de la vie de Georges Barthélémy, le déchirement de l'ami de Georges et celui de Mounier s'étaient amplifiés jusqu'au tissu commun de l'humanité tout entière, devenant ainsi à ses yeux, avec l'aide de ceux de Pouget, voyants bien qu'aveugles, le peuple de Dieu. La création bergsonienne se transformait en co-création divine. C'est dans ce contexte que Mounier lit Péguy en décembre 1928.

Premier projet de thèse et découverte de Péguy

Cette lecture lui permet de comprendre pourquoi il hésite tant « au bord de ces tuyauteries bien réglées qui mènent directement de l'École Normale à l'enseignement « supérieur ». « Il (Péguy) cristallisait, dira-t-il, toute la part extra-universitaire de ma vie, et au surplus donnait son souffle à l'universitaire »⁴⁰. Selon sa manière, à Pâques 1929, il « se donne » alors à Péguy, ainsi qu'il l'écrit à Chevalier :

« Si depuis Pâques, je me suis donné à Péguy, c'est que j'avais besoin de lui apporter une jeunesse nouvelle... Tel est le miracle du lien spirituel que parfois il s'établit un dialogue entre la partie de moi-même où vous avez pénétré et celle qui *se lance à l'aventure de chaque jour qui passe*, et que, à votre insu, vous m'avez guidé par une présence continuée »⁴¹. C'est un autre ton, celui du « disciple » qui fait comprendre plus qu'il ne dit à son « maître » qu'il a osé faire un pas sous sa propre responsabilité : cette manière de remerciement, s'il n'est pas un « congé », est pourtant bien le signe qu'un mouvement a eu lieu en direction d'un avenir inconnu mais réel qui constitue un désancrage, un désenclavement, une

première prise d'autonomie, une « autre partie » de soi-même qui émerge... en même temps que l'acte de reconnaissance du travail réalisé grâce à, sous l'égide de, et qui œuvre dans ce premier pas... comme s'il cherchait déjà cette « autonomie sans séparation » et cette « harmonie qui ne soit pas conformisme » dont il parlera en mars 1930⁴². Mounier, depuis le début de l'année universitaire, est davantage « maître de son homme »⁴³ : il enseigne en effet à Sainte-Geneviève à Versailles un après-midi par semaine et a obtenu une bourse de doctorat pour un an. Surtout, en décembre 1928, dès sa lecture de Péguy, il a pris contact avec Jacques Maritain, probablement à propos de son désir, précisément, d'écrire sur Péguy⁴⁴, que Maritain connaît bien⁴⁵, et autour de qui va se nouer bientôt leur amitié.

Ce projet d'écrire sur Péguy, Mounier le tient d'un cercle d'études sur l'auteur de « L'Argent » dont les réunions avaient lieu rue du Four à Paris, dans un foyer d'étudiants dirigé par Jean Daniélou, où Mounier logeait depuis 1929. Péguy l'intéresse dès lors davantage que sa thèse. Il a rencontré pourtant Émile Bréhier, en décembre 1928 également, à propos de cette thèse, dont il n'a pas encore fixé le sujet. En février 1929, il pose sa candidature à la Fondation Thiers pour les trois années suivantes. Son sujet de thèse ? Il le laisse mûrir, car une thèse est à ses yeux « une œuvre humaine plus encore qu'une œuvre intellectuelle. Ce sera quelque chose sur la frontière du domaine moral et du domaine religieux, sur des questions très actuelles »⁴⁶. Nous avons un peu plus de précision en nous reportant au rappel que Mounier en fera l'année suivante au directeur de la Fondation Thiers lors de la seconde déposition de sa candidature.

Il s'agissait, en fait, d'édifier une morale « dont l'absence est vivement ressentie à la fois par les philosophes et par les hommes d'action »⁴⁷ : « La morale est restée terriblement en

retard, depuis un siècle, sur toutes les sciences voisines », notamment la « sociologie, qui n'est à mon sens qu'une préparation à la morale ». Dès lors, il s'agissait d'abord de « définir une *méthode propre à l'objet moral* » en accentuant d'emblée « comme instrument de travail l'étude, définie à plusieurs reprises par M. Bergson, de lignes de fait convergeant vers une idée résultante ». Il s'agissait ensuite de définir expérimentalement « *l'ordre moral, ses limites et sa nature* ». Sur ce point, il voulait travailler aux deux limites : celle qui sépare l'ordre moral de l'ordre biologique, celle qui sépare l'ordre moral de l'ordre religieux. « Tout spécialement intéressé par cette seconde frontière... j'attends des résultats d'intérêt capital d'une étude comparée de la pensée morale et de la pensée religieuse dans les collectivités d'une part, chez les fortes individualités religieuses d'autre part. » Aussi prenait-il comme « matière d'étude : la psychologie, le droit et plus précisément l'histoire du droit et de la coutume, l'histoire du sentiment et de la pensée religieuse, la linguistique ».

Cette thèse, nous allons le voir, Mounier ne l'écrira pas, du moins sur le mode universitaire. Mais le cheminement qui petit à petit le conduira hors de l'université en même temps que loin de la fondation Thiers va lui ouvrir des voies qui le conduiront un jour à la création de la revue *Esprit*⁴⁸. En attendant, Mounier, semble-t-il, est à un carrefour : son cheminement concernant la thèse semble en effet se chevaucher avec celui concernant Péguy. Le fait à lui seul est intéressant : la voie ouverte par Bergson, le souci d'une philosophie humaine qui ne soit pas un rationalisme ou un système reliant par l'extérieur l'homme et le monde, l'homme à l'intérieur de lui-même, et l'homme et Dieu, l'approfondissement de la démarche d'intériorisation indiquée par Biran, le travail de deuil après la mort de Georges Barthélémy, enfin le travail réalisé avec le père Pouget pouvaient en effet conduire Mounier sur des chemins

mystiques aussi bien que vers un approfondissement de la relation « intérieur-extérieur » ou de la communion avec l'ensemble historique du « tissu » humain. Or, tout se passe comme si Mounier ne voulait « lâcher » aucune de ces voies sans savoir comment les articuler les unes avec les autres.

Un projet de thèse, induit par Chevalier, semble prendre corps, à propos des Mystiques. Il en parle avec l'Abbé Brémond dont il avait beaucoup apprécié « L'histoire du sentiment religieux » qu'il avait lue à Grenoble, en préparant son Diplôme d'Études Supérieures. Il fait, à la même période, connaissance avec M^{lle} Silve et les Davidées par l'intermédiaire de Jean Guitton, et avec Pierre, le fils de Péguy. Nous sommes en avril 1929.

Le 5 octobre 1929, après des vacances d'été où, à Notre Dame du Laus, il rencontre M^{lle} Silve – dont nous reparlerons, ainsi que des Davidées – Mounier retrouve Paris « pour la première fois avec un certain calme plein et confiant »⁴⁹. La thèse semble s'être précisée en direction des Mystiques Espagnols, que Chevalier affectionnait particulièrement. Surtout, il passe à l'action, comprenant que : « ce ne sont pas les événements qui sont indifférents, c'est nous qui ne réussissons pas à les soulever de l'habitude à nous donner à eux. La vie boude ceux qui la boudent... » écrit-il à sa sœur en novembre⁵⁰. Il retrouve le père Pouget avec qui il travaille deux fois par semaine sur les Écritures, et suit aux Hautes Études les cours de Goguel sur « l'Explication des Actes des Apôtres ». Des cours avec Gilson sont projetés à partir de janvier 1930 sur « Les doctrines de l'intelligence au Moyen-Age » et sur « La mystique spéculative de Saint Bernard à Dante »⁵¹. Il enseigne chez M^{me} Daniélou à l'école Sainte Marie de Neuilly.

Il semble dès lors que le rythme de la vie de Mounier s'accélère. Péguy avance en même temps que la thèse : le

15 novembre, Marcel, l'autre fils de Péguy, lui offre sa collaboration pour le projet d'écriture du livre sur Péguy ; le 17 novembre, il rencontre Jean Baruzi, spécialiste de saint Jean de la Croix, pour lui parler de son projet de thèse sur Jean des Anges dont lui avait parlé Jacques Chevalier. Ce mystique espagnol, né en 1536, mort en 1609, à la biographie mal connue, a écrit des textes publiés en espagnol sous le titre général d'« Obras », comportant un certain nombre de fragments apocryphes qui, à ma connaissance, ne sont aujourd'hui pas davantage éclaircis qu'ils ne l'étaient alors. Ce projet aurait nécessité de longues recherches et un séjour prolongé en Espagne : pour ces raisons, Baruzi dissuade Mounier de ce projet de thèse. Par contre « 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* »⁵². A la surprise de Mounier, Baruzi accepte : « il faudrait voir, par une enquête chez les grands mystiques, ce qu'ils entendent quand ils parlent d'une Présence qui se substitue à leur personnalité ». Nous voyons que l'idée s'est précisée : c'est la personnalité du mystique qui intéresse Mounier. Il semble que la recherche sur la thèse aille en tout cas dans le sens d'un approfondissement de l'intériorisation : la voie biranienne du contact avec « la vie de l'Esprit » plutôt que la voie bergsonienne des tendances antagonistes et complémentaires d'individuation et d'association.

La première lettre connue de Mounier à Maritain, datée du 26 novembre 1929, nous apprend que Jean Daniélou qui devait faire le délicat chapitre sur la pensée religieuse de Péguy « passe la main à Georges Izard » car « son avenir l'appelle ailleurs »⁵³ : il entrait en effet au noviciat des Jésuites. Dans la même lettre, Mounier annonce à Maritain – qui lui avait offert de publier ce « Péguy » dans la collection

« Le Roseau d'Or » qu'il dirigeait chez Desclée de Brouwer – que Marcel Péguy – devant traiter de la pensée politique et sociale de son père, Georges Izard, et lui-même – qui s'était chargé de « la vision des hommes et du monde » chez Péguy, ainsi que d'écrire la préface du livre qui serait ainsi consacré à « La Pensée de Charles Péguy » – lui remettraient leurs manuscrits « aux dernières heures de décembre ».

Le 2 février, Maritain conseille à Mounier de reprendre ce qu'il a commencé : « ainsi pour le mot mystique, une étude précise du vocabulaire de Péguy... un mot, c'était en général une personne : la politique, c'était Jaurès... mais un homme n'était aussi pour lui que ce qu'il représentait. Bergson représentait l'esprit ; attaquer Bergson, c'était pour lui attaquer l'esprit, et il défendait l'esprit... Vous avez dit des choses très intéressantes sur les rapports du spirituel et du temporel. Je crois que vous pouvez encore les poursuivre plus loin. Pour moi, Péguy a vu avec une grande force un aspect du problème temporel-spirituel : l'incarnation du spirituel ; mais il n'a vu trop exclusivement que celui-là. Sans doute parce que sa pensée était en constant travail ». Mounier répond : « Et qu'il abordait seulement ces questions, et mourut trop tôt pour dégager l'autre aspect »⁵⁴.

Ainsi le dialogue entre les deux hommes se noue sur la question des rapports du spirituel et du temporel : c'est ainsi qu'ils commencent de se fréquenter plus assidûment, ainsi qu'ils poursuivront leur dialogue, nous le verrons, dans les premières années *d'Esprit*, ainsi également que Mounier « passa d'un Jacques à l'autre » comme il le dira plaisamment à Jean Guitton⁵⁵.

Quoi qu'il en soit, après le 2 février et les remarques de Maritain, Mounier se remet à l'ouvrage pour rectifier et compléter son manuscrit qu'il lui remet terminé le 23 mars⁵⁶.

Or, dans le même temps, Chevalier et Delacroix conseillaient à Mounier de faire une grande thèse sur Jean des Anges, pendant que Laporte et Baruzi, sur le même sujet, lui en conseillaient une petite. C'est le « rapport sur les projets de thèse adressé à M. le Directeur de la Fondation Thiers », le 22 mars 1930, qui donne une idée plus complète du travail de Mounier et nous permet ainsi de suivre son cheminement. Travail de la thèse et écriture du livre sur Péguy, à un jour près, ont donc eu lieu simultanément.

C'est la seconde fois que Mounier pose sa candidature à la fondation Thiers. Il le rappelle au Directeur en même temps que les termes avec lesquels il lui avait l'année précédente exposé ses projets. Il lui donne cette fois « les premières directions précises » où l'a conduit « cette dernière année de travail »⁵⁷ :

« J'estimais qu'il n'est pas d'autre définition de la moralité que le *rapport intérieur et libre* d'un homme à ses actes⁵⁸. Je fus alors attiré par ce paradoxe : les crises de la pensée morale (*et les crises de l'action, inséparables*) se déclarent chaque fois que disparaît la direction d'une époque donnée à une réalité idéalisée, supérieure ou simplement extérieure à l'individu : les sophistes, la Renaissance, la période post-révolutionnaire ; par ailleurs, ce sont les mêmes époques où, la spiritualité se repliant, se dressent les plus fortes individualités morales. Conformisme ou individualisme, où était donc la réalité morale féconde ? ».

Ainsi, la position de la question s'est déplacée en un an : il ne s'agit plus de tracer la limite qui sépare l'ordre moral de l'ordre biologique et de l'ordre religieux en étant particulièrement centré sur une étude comparée de la pensée morale et de la pensée religieuse dans les collectivités et chez les fortes individualités religieuses. Il s'agit des crises de la pensée

morale et des « crises de l'action, inséparables » et dans ces crises de se demander quelle était la « réalité morale féconde », étant admis désormais que la moralité est « le rapport intérieur et libre d'un homme à ses actes ».

Si Mounier peut ainsi définir la réalité morale, c'est qu'il a surmonté sa propre angoisse en se situant intérieurement librement par rapport à lui-même. S'il parle de crises de l'action, c'est qu'à travers Péguy s'est passé « quelque chose d'un autre ordre » à travers sa propre libération personnelle. S'il fait passer au second plan sa thèse sur une forte individualité mystique c'est que le rapport entre sa libération personnelle et ce « quelque chose d'un autre ordre » s'est également déplacé : Chevalier, quand il l'apprendra, s'en inquiètera si nous en croyons cette réponse que Mounier lui fera le 7 novembre 1930 : « Que Jean des Anges soit au rang de thèse complémentaire ne diminue en rien l'importance philosophique de mon travail, puisque je laisserai tout l'extra et me limiterai à une étude psychologique et métaphysique de sa pensée »⁵⁹.

La crise d'angoisse surmontée ? Mounier lui-même le dit deux mois plus tard dans une lettre à Jéromine Martinaggi⁶⁰ :

« A peine arrivé ici (à Paris), aux prises avec les premières solitudes, je perdais le meilleur de mes amis : une mort après une vie désolée comme des chemins d'usine sous la pluie. Ce fut le départ d'une grande crise d'angoisse. Péguy m'en sauva. Vous comprenez maintenant mon livre. » La recherche de l'objet moral qui était l'objectif de la thèse adressée en février 1929 à la Fondation Thiers avait donc pris la dimension de la réalité de la souffrance humaine : la mort de Georges Barthélémy produisait ses fruits en Mounier. Le transfuge spirituel a eu lieu où le tragique mortifère de l'un s'est bien inversé en vie pour l'autre, en vie, en énergie et en projet. Le petit-fils de paysan a retourné sa propre terre où ce

qui avait été semé dans l'angoisse et l'agonie est allé rejoindre l'antique terreau de la misère humaine pour remonter en solidarité à l'appel du Dieu des Écritures médité avec Pouget et qui met l'homme debout. Si bien que la méthode blondélienne d'immanence associée à la doctrine de transcendance : prendre les âmes où elles sont, comme elles sont... avait pris l'étoffe avec Péguy de l'humanité souffrante. Le « tissu », se consolidant avec Pouget, prenait sa couleur avec Péguy : Mounier retrouve la lumière et se « libère de son adolescence » comme il le dira à J. Chevalier⁶¹. « Où chercher le réel ? » s'était demandé ce dernier en 1927⁶². Au titre du livre de Chevalier, Mounier désormais répond dans « La pensée de Charles Péguy »⁶³ : ce n'est pas là où la pensée est toute faite, ni là où l'esprit est asservi, ni là où il s'asservit, mais « au cœur de la misère » où, pour remonter la pente de la détresse, l'aventure à courir de l'esprit ainsi incarné est accompagnée de la main d'une enfant « cette petite espérance qui n'a l'air de rien du tout, cette petite fille espérance, Immortelle »⁶⁴. C'est « un regard inventé pour une autre lumière »⁶⁵ qui, « au bord de l'avenir, mais en plein cœur du présent »⁶⁶ permet d'avancer. Mounier est libre, intérieurement, par rapport à lui-même. Le livre est dédié à la mémoire de Georges Barthélémy, l'exergue est de Pascal, la charpente du livre est pascalienne : misère et grandeur... le contenu de la pensée de Péguy est, nous le verrons, bergsonien mais là où précisément Bergson, « par une sorte de réserve universitaire et peut-être aussi en grand seigneur de la pensée »⁶⁷ n'est pas allé : sur la place publique.

Que s'est-il donc passé d'autre chez Mounier à travers sa libération personnelle ? Est-ce le krach de Wall Street qui eut lieu en novembre 1929 et qui fit déferler sur l'Europe une série d'orages en chaîne ? C'est assez peu vraisemblable, comme l'a souligné René Rémond dans le colloque de Dourdan où le cinquantenaire du premier numéro d'*Esprit*

était fêté⁶⁸. « Personne ne pressent encore la durée, ni ne mesure l'ampleur, ni ne discerne l'originalité de cette crise (qui a éclaté de l'autre côté de l'océan) et la France paraît préservée par son isolement et son équilibre intérieur. Notre économie vit encore en circuit fermé à l'abri de ses barrières douanières. L'opinion voit dans la crise qui frappe les États-Unis et dont elle croit qu'elle épargnera notre pays, la confirmation de sa conviction que l'économie américaine, fondée sur le crédit et l'incitation à la consommation, ne repose pas sur des bases saines, à la différence de la nôtre. La tendance s'inverse à partir des derniers mois de 1931 ». On n'en parle même pas chez Maritain à Meudon le 2 décembre 1929 alors que le krach vient d'avoir lieu et alors qu'il y a là Nabokoff, Du Bos, Gabriel Marcel, etc.

Ce qui s'est passé, c'est encore à Jérôme Martinaggi que Mounier lui-même l'apprendra, beaucoup plus tard, avec le recul de l'événement, le 1^{er} avril 1941, jour anniversaire de ses 36 ans. Écoutons-le :

C'est à cette époque (Noël 1929) que se cristallisera en moi un triple sentiment :

- 1) Le sentiment... qu'un cycle de création française était bouclé, qu'il y avait des choses à penser qu'on ne pouvait écrire nulle part ; qu'à nous autres, pianistes de vingt-cinq ans, il manque un piano.
- 2) La souffrance de plus en plus vive de voir notre christianisme solidariser avec ce que j'appellerai un peu plus tard « le désordre établi » et la volonté de faire la rupture.
- 3) La perception, sous la crise économique naissante, d'une crise totale de civilisation »⁶⁹.

Or Péguy, lui, nous l'avons vu, cristallisait en Mounier, au même moment, « l'extra-universitaire en même temps qu'il donnait son souffle à l'universitaire ». Double cristallisation

donc, où n'avoir « plus qu'une philosophie » et devenir « semblables à ces petits », se laisser guider par l'espérance « le regard inventé pour une autre lumière » et tourné vers l'avenir, s'articulent à « lier sa manière de philosopher à la prise de conscience d'une crise de civilisation »⁷⁰ et où, comme le lui dit Maritain à propos de Péguy, les philosophies sont considérées comme des « cultures, plus que comme des systèmes d'idées »⁷¹. C'est cette liaison, capitale pour l'œuvre ultérieure de Mounier, qui se fait en lui au moment où il écrit son Péguy : c'est que Péguy le « réconcilie avec tout ce que porte la terre »⁷².

Du second projet de thèse à « la meilleure manière de vivre »...

Nous verrons de plus près la lecture que Mounier a faite de Péguy mais d'ores et déjà nous sommes à même de comprendre maintenant le déplacement de la recherche introduit par Mounier dans le projet de thèse adressé au directeur de la Fondation Thiers. Ce n'est plus seulement en pensant sa vie que la réalité morale se découvre, c'est aussi en vivant sa pensée : « que chacun soit proprement ce qu'il est, disait Péguy, et le plus profondément qu'il peut. Alors on peut causer. » C'est en vivant l'événement individuel ou collectif, de quelque nature qu'il soit – que le « mémorialiste privé » peut le revivre et le faire revivre et non le classer comme un objet dans un musée, ce que fait « l'historien public » : ainsi *l'objet moral ne se légifère pas plus qu'il ne se décrète, il ne suffit pas de le penser pour l'atteindre, il se promeut en événement à vivre*. Cela suppose des hommes libres avec eux-mêmes, à l'intérieur d'eux-mêmes, de manière à laisser être et croître en eux leur genium, leur vocation, leur « mystique », sans quoi il y a « pensée toute faite », moralisme, « politique » : bref, sans quoi il n'y a pas de « moralité »

possible. Ainsi s'explicité aussi le point de départ de la thèse de Mounier : « J'estimais qu'il n'est d'autre définition de la moralité que le rapport intérieur et libre d'un homme à ses actes »⁷³.

Enfin, si « le spirituel est constamment couché dans le lit de camp du temporel », alors « l'amour de soi justement compris, l'amour du prochain, de chaque groupe de prochains en Dieu, et l'amour de Dieu ne sont qu'un même amour, un seul et même commandement »⁷⁴. Ainsi, non seulement la liaison interne de l'homme à ses actes est inséparable du temps dans lequel il vit, mais encore c'est l'action dans ce temps même qui sera le signe et le véhicule de la lumière dans l'étoffe humaine, et cette action ne peut être que création, mieux : l'action créatrice et Rédemptrice. « Chercher le réel » avec Jésus-Christ ne revient pas à lire le monde et à le vivre à la manière de Platon, justement parce que ce qu'il manque aux Grecs c'est l'idée de création, comme l'avait vu Pouget et le disait aussi Chevalier⁷⁵. Voici explicité le second point du rapport de Mounier : la pensée morale et l'action sont désormais « inséparables ».

Si Mounier a eu conscience à ce moment-là d'une crise de civilisation en train de naître, alors s'explique aussi le fait qu'il s'interroge sur les époques de crise et que la recherche de la réalité morale, dans l'ensemble du contexte que nous venons d'évoquer, se déplace dès lors sur celle d'un *lieu fécond de cette réalité* : « où était donc la réalité morale féconde ? »⁷⁶. Faut-il la chercher dans le « conformisme », c'est-à-dire la conformité à la « réalité idéalisée » – qu'elle soit supérieure ou simplement extérieure à l'individu : les sophistes, la Renaissance, la période post-révolutionnaire – à laquelle une époque se donne, et qui, en disparaissant, font précisément que se déclarent à la fois les crises de la pensée morale et les crises de l'action ? Faut-il au contraire la chercher dans

« l'individualisme » c'est-à-dire chez les « fortes individualités morales », « points privilégiés » où se « replie en quelque sorte » la « spiritualité » lors, précisément encore, de ces mêmes époques ?

Puisque, l'année précédente, Mounier, souvenons-nous, travaillait aux frontières de l'ordre moral et de l'ordre biologique d'une part, de l'ordre moral et de l'ordre religieux d'autre part, en attendant « des résultats d'intérêt capital d'une étude comparée de la pensée morale et de la pensée religieuse dans les collectivités d'une part, chez les fortes individualités morales d'autre part »⁷⁷, il annonce qu'il utilisera les données de ses travaux en les orientant vers son nouvel objet de recherche : « Je me tournais d'abord, en accord avec mon idée première, vers l'étude de l'individualisme, sur les différents problèmes que je signalerai plus bas »⁷⁸. Si bien qu'en allant voir « plus bas », nous découvrons en fait le plan de travail de l'année précédente.

Le plan d'abord « d'un certain nombre d'études positives » :

« 1) La personnalité, ses limites, son contenu :

- en biologie recherches sur l'apparition et le progrès de l'individualité ;
- individualité biologique et personnalité consciente ;
- théorie de la personnalité juridique ;
- évolution, dans le langage théologique, notamment pour la définition de la Trinité et de la personne du Christ, de l'idée et du mot de *personne*⁷⁹ ;
- apparition et développement de la notion de destinée individuelle ;
- psycho-pathologie de la personnalité et la responsabilité morale ;
- étude des notions de faute, de péché, de sincérité, comme étant sa valeur assignable hors de l'individu ;

- 2) Sur les origines et les théories de l'individualisme : la Réforme protestante, l'école du droit naturel et leurs branches postérieures : Rousseau, Kant, le libéralisme moderne, l'esthétisme.
- 3) Sur le rôle de l'individu dans le fait religieux, et par là sur l'ensemble du « mysticisme »⁸⁰.

Notons-le : c'est l'idée et le mot de « personne » qui dans ce texte apparaissent pour la première fois comme tels. Si nous avons vu apparaître le terme, il faisait en fait référence à l'attention que portait quelqu'un à quelqu'un d'autre. Mounier, dans son article sur « Un penseur français : Jacques Chevalier », le présentait par exemple, nous l'avons dit, comme permettant d'apprendre « un réalisme fécond qui tient compte de l'individuel et de notre personne »⁸¹, mais pas à « l'idée » de personne. Or ici, « l'idée et le mot » de personne sont inscrits comme évolutifs dans le langage théologique et concernent la « définition de la Trinité » et la « personne » du Christ. Enfin, ils sont indiqués dans ce texte au même titre d'objets d'étude que, par exemple, les « recherches sur l'apparition et le progrès de l'individualité » en biologie dans le cadre d'une étude sur « la personnalité, ses limites, son contenu ».

Si Mounier a souligné le terme de « *personne* » c'est manifestement qu'il prête ou a l'intention de prêter une particulière attention à l'évolution de l'idée et du mot dans le langage théologique : ce n'est point fait pour nous surprendre compte tenu du travail qu'il réalisait, avec le père Pouget par exemple, même si avec ce dernier il semble moins avoir travaillé, comme nous le verrons, le langage théologique que l'exégèse biblique. Les éléments sont insuffisants cependant pour dire que la « personne » naît ici sous la plume de Mounier comme un lieu d'investigation central à partir duquel s'ordonneraient toutes ses recherches : le lieu d'investigation

central serait ici plutôt celui de la « personnalité », selon l'orientation que nous connaissons par ailleurs de sa recherche antérieure d'un thème pour sa thèse initiale, « tournant autour du problème de la personnalité, du renoncement, de la théopathie » même si elle était alors envisagée sous l'angle d'une « grande question mystique »⁸² comme il l'avait dit à Baruzi.

Il convient donc de poursuivre la lecture du rapport de thèse pour voir en quel sens nous pourrions confirmer ou infirmer cette hypothèse. Ainsi, Mounier se tournait d'abord, en accord avec son idée première, vers l'étude de l'individualisme. Il prend là deux exemples : « L'évolution de l'individualisme juridique à partir des Droits de l'Homme et du Code Napoléon et le développement de l'individualisme esthétique d'un Renan et d'un Barrès à telle littérature contemporaine »⁸³.

En ce qui concerne le premier exemple pris, il souligne l'impossibilité de fonder, « dans la jurisprudence et dans les mœurs », « de limiter et de maintenir la notion d'individu sans faire appel à des postulats extérieurs » : difficultés inhérentes aux « problèmes de la personnalité morale (au sens juridique), de la souveraineté (qui réside dans l'ensemble et que ne possède aucun des individus composants !), de l'abus des droits, etc. » En ce qui concerne le second exemple, il voyait « s'exténuer cette ressource de l'individu chez ceux même qui se donnaient pour but de la cultiver et de l'exprimer par une seule opération fermée sur elle-même ». Ils étaient conduits, de plus, « par réaction contre toute extériorité, à considérer comme une contrainte encore, la plus insidieuse, cette forme de la personnalité, harmonieuse et réglée, que la morale classique nous donnait pour but de construire ».

Ainsi, ces « moralistes contemporains, à qui nous, philosophes, avons laissé par notre carence, le monopole...

des idées morales, sont arrivés à poursuivre en eux... sous la conduite d'une psychologie ébauchée par un freudisme hâtivement assimilé et surtout par une logique interne à leur attitude... une ombre sans contenu ni forme, et finalement, par un nihilisme passé dans la pratique, à épuiser l'individu dans un nouveau conformisme de la sensation passagère, plus pittoresque sans doute, mais plus élémentaire encore que le conformisme intellectuel qu'ils combattaient ». Mounier parle ici des surréalistes. Ce qui importe ici c'est la prise en considération que fait Mounier de littérateurs contemporains hors du champ – « classique » – de ses investigations philosophiques et le fait qu'il devient attentif à ce qui se passe autour de lui dans les différents courants de son temps, signe du déclenchement péguyste de prise en considération du temporel.

Cette « faillite de l'individualisme », poursuit Mounier dans son rapport, « nous a valu l'heureuse réaction des morales sociologiques... pour restituer à l'individu ses limites. Elles nous ont montré comment le collectif s'insinue subjectivement dans l'individu et comment le moi qui se recherche dans la solitude se construit malgré lui une âme étrangère ». Elles nous dessinaient ce que l'habitude arrive à maintenir de l'impulsion morale, un résidu, un raté de moralité, non point l'impulsion elle-même »⁸⁴ : ce ne sont donc pas « les morales du grand nombre »⁸⁵ ni les mœurs ou les juridictions des divers milieux sociaux, qui, pas plus que les individualismes, peuvent nous mettre en présence du lieu de recherche fécond de la « réalité morale ». Reste que la moralité qui n'est, souvenons-nous, que « le rapport intérieur et libre d'un homme à ses actes », est un « effort de l'individu pour se dégager des contraintes extrinsèques, même sous la forme dérobée de nécessité sociale »⁸⁶, puisqu'aussi bien « l'histoire nous enseigne que la moralité est l'œuvre de conflits violents entre de hautes individualités et leur milieu,

et la psychologie qu'elle se traduit en nous, comme d'ailleurs le travail de l'intelligence, par un effort sur des résistances ».

Nommer cet effort serait « engager les conclusions à venir » dans la mesure où il s'agit de savoir « ce que l'individu va rejoindre au cœur de lui-même ». Il s'agirait du reste moins « d'autonomie » que « d'épurations », en l'état momentané des « études positives » entreprises sur « la personnalité, ses limites, son contenu », sur « les origines et les théories de l'individualisme » et sur « le rôle de l'individu dans le fait religieux ». Mais par ailleurs, Mounier constate que, s'il n'y a pas stimulation de cet effort et renouvellement de son inspiration « au contact d'une réalité supérieure ou simplement extérieure », l'individu ne semble pouvoir se maintenir « comme principe fécond de son activité », « qu'il ne se possède que s'il se sacrifie, ne se libère que s'il se construit, ne se trouve que s'il se donne, *comme s'il y avait solidarité harmonieuse entre le libre développement de l'individu et son consentement au milieu extérieur* »⁸⁷. Nous retrouvons ici, dans ce « constat » de Mounier, toute sa formation antérieure, notamment et aussi bien l'« effort » biranien que la liberté créatrice bergsonienne, le « don » chrétien que le « temporel » péguyste : c'est que ce « constat » est fruit en lui-même du travail d'élaboration qui semble ici s'articuler, et se rejoindre en lui à condition que les « ordres » n'en soient pas pour autant confondus, comme le lui a appris Péguy dans le champ du « temporel », après Pascal dans le champ du « spirituel ». Dès lors, Mounier est « amené à étudier de toutes parts le contact et les réactions réciproques, du point de vue de la moralité, entre l'individu et le milieu : à définir une harmonie qui ne soit pas conformisme, une autonomie qui ne soit pas séparation »⁸⁸.

Voici donc *situé* le lieu fécond de la réalité morale. Or, Mounier ajoute : « *Je n'en connais pas encore la formule* qui

se dégagera, je l'espère, d'études parallèles aux premières sur des rapports de l'effort individuel avec la morale collective et l'esprit religieux. »

Pour l'étude de ce second aspect du problème moral, la méthode consistera à se placer « au point où l'individualité la plus haute déclare n'être arrivée à ce niveau que par un renoncement à soi-même, à savoir au cœur de la psychologie mystique »⁸⁹ : « dégager cette expérience unique des langages traditionnels dans lesquels 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) » lui semble être un « élément essentiel » de sa recherche. Ainsi est introduit Jean des Anges comme sujet de thèse complémentaire, la thèse principale s'organisant donc autour des trois points relevés : personnalité, origines et théories de l'individualisme, rôle de l'individu dans le fait religieux.

Il convient dès lors de remarquer que, si Mounier a situé le lieu fécond de la réalité morale, *il ne sait pas encore nommer ce lieu* mais il l'espère d'une étude psychologique mystique. Il y a certes un rapport entre le fait d'espérer voir surgir le nom de cette « harmonie qui ne soit pas conformisme » et de cette « autonomie qui ne soit pas séparation », d'une étude de psychologie mystique, et le fait de considérer comme importants l'idée et le mot de « personne » dans une étude projetée de leur évolution dans le langage théologique, notamment pour la définition de la Trinité et de la personne du Christ. Mais Mounier, à ce moment-là, consciemment, ne semble pas l'avoir perçu. Au reste, s'il l'avait perçu, il est douteux que sa thèse ait alors été centrée sur la personnalité ou plus exactement, l'aspect psychologique eut sans doute été mis à sa place et situé en regard à cette centration ; or c'est l'inverse qui se produit dans le rapport, nous venons de le voir.

Si donc Mounier situe le lieu fécond de la réalité morale sans pouvoir trouver encore le nom de ce lieu, il y a, me semble-t-il, une raison majeure – et suffisante – à cela : *c'est que la personne même de Mounier éclôt*. Ce n'est pas, en effet, au moment où il vit de l'intérieur, « le rapport libre d'un homme à ses actes », au moment où l'espace s'en dégage en lui qu'il peut en connaître réflexivement le nom. Il le vit de manière privée, au cœur et dans le secret de lui-même, et ne peut ainsi, à ce moment-là, en connaître la « formule » qui, elle, une fois dégagée, pourra devenir publique et faire ainsi le lien avec l'extérieur.

Pour l'instant, il s'agit surtout de ne pas fermer cet espace intérieur, de laisser être ce que Péguy appelait l'espérance, « ce on ne sait quoi, cette ouverture laissée au destin, ce jeu, cette ouverture laissée à la grâce, ce désistement de soi, cet abandonnement au fil de l'eau, cette ouverture laissée à l'abandonnement d'une haute fortune, ce manque de surveillance, au fond, ce parfait renseignement, cette parfaite connaissance de ce que l'on n'est rien, cette remise et cette abdication qui est au fond de tout véritablement grand homme. Cette remise aux mains d'un autre, ce « *laissons aller* », ce « *et puis je ne m'en occupe plus* » qui est au creux des plus hautes fortunes »⁹⁰... ce sans quoi il manquerait justement « de ne manquer de rien ».

C'est en Mounier même qu'à ce moment-là se joue l'anthropologie à trois dimensions de ce qui sera appelé plus tard le personnalisme : vocation, incarnation, communion. Ce mouvement d'abandon n'est autre qu'un mouvement de consentement à *la fois* à lui-même et au monde extérieur. Ce qu'il cherche avec Jean des Anges au cœur de la psychologie mystique, « ce point où l'individualité la plus haute déclare n'être arrivée à ce niveau que par un renoncement à soi-

même »⁹¹ qui est le même point où elle ne se trouve que si elle se donne, est aussi le même point où « le libre développement de l'individu » se solidarise avec « son consentement au milieu extérieur »⁹². Mounier, vivant cette transformation en lui-même, est au bord de la « fécondité morale de l'expérience »⁹³ mystique, c'est-à-dire de *la fondation d'une nouvelle forme de spiritualité et d'articulation de celle-ci avec les données contemporaines du monde extérieur*. Il vit une troisième conversion et ne peut donc en connaître la « formule », le code, le nom : cette expérience intime ne peut encore être publique.

Il se passe en lui quelque chose d'analogue à ce que Baruzi lui disait qu'il fallait aller comprendre chez les mystiques lorsqu'ils parlent « d'une Présence qui se substitue à leur personnalité »⁹⁴, au moment où il vit un consentement au réel, une détente et un abandon à l'espérance, le regard « inventé pour une autre lumière », le déliant de ses ombres et de ses timidités à mesure qu'elle le traverse et qu'il se laisse traverser par elle.

Or, il n'y a pas trente-six façons pour une expérience intérieure de devenir publique : sa nomination ne naît, pas plus que les microbes, d'une génération spontanée. Ou bien le « mot » existe dans « l'air du temps » actuel ou ancien, dans le vocabulaire de quelqu'un d'autre, précurseur, aîné, de même âge ou plus jeune, mais n'est pas encore relié à la « chose », ou bien le « mot » n'existe pas et il faut l'inventer. Le mot de « personne » existe, Mounier l'emploie et le situe. Mais la liaison de son expérience intime d'ouverture, la double cristallisation qu'il a vécue en décembre 1929, et le nom de « personne » qui naît sous sa plume inscrit dans un autre ordre d'étude alors même que cet ordre est profondément associé à son expérience, cette liaison ne se fait pas. Il faudra donc un révélateur, intérieur en Mounier, ou extérieur à lui.

Le lien en tout cas est situé : « une harmonie qui ne soit pas conformisme, une autonomie qui ne soit pas séparation ». Il nous faudra aller rechercher dans l'air du temps, voir si et où la « formule » se trouve et tenter de percevoir le climat des années 30.

En attendant, voyons se finir l'histoire de la thèse de Mounier, car elle se fait dans un sens qui sera décisif et libérateur pour lui. Après un voyage en Espagne en avril-mai 1930 où il rencontre des professeurs de Salamanque pour parler de Jean des Anges, il parle avec Maritain de sa thèse. C'est du « péché » dont il est question le 4 juillet 1930. Mounier avait-il l'intention d'étudier plus particulièrement le « péché » ? ou était-ce en vue de « l'étude des notions de faute, de péché, de sincérité, comme étant sa (de la personnalité) valeur assignable hors de l'individu » qu'il signalait dans le rapport sur les projets de thèse, qu'il en a parlé avec Maritain ? Nous ne le savons pas. Ce que nous savons, c'est que Maritain le lui déconseille : « Le 'péché' vous lancerait en pleine théologie. Croyez-vous vraiment que l'on puisse expliquer le péché hors de l'incarnation et de la chute, à moins de quelque vague Leibnizianisme... Oui, Goethe, Nietzsche, Dostoïevski, de beaux sujets. Je crois qu'au centre du problème moral sous sa forme moderne il y a Kierkegaard, autour duquel toute l'Allemagne se bat aujourd'hui. *Un homme, parfaitement : le problème moral est pour lui un problème concret* »⁹⁵.

L'indication sera retenue mais il faudra attendre les « lignes de départ » du premier article de Mounier dans le premier numéro d'*Esprit* pour voir publiquement apparaître le lien fait par Mounier : « Nous en revenons au centre : l'homme concret, c'est l'homme qui se donne. Et comme il n'est de générosité qu'en esprit par la vie du monde et des hommes, l'homme concret, c'est l'homme contemplatif et travailleur...

Cet approfondissement de soi jusqu'aux principes qui nous font hommes, chacun le mène pour son compte sur ces deux chemins, souvent enchevêtrés, de la contemplation et du travail »⁹⁶.

L'indication sera retenue également pour Kierkegaard : la place qu'il occupera dans l'arbre existentialiste⁹⁷ sera plus tard centrale : celle du tronc, dans l'axe de Pascal et de Maine de Biran.

En attendant, si cela se confirme en Mounier et consolide en lui l'articulation du « rapport intérieur et libre d'un homme à ses actes », cela ne semble pas l'avoir encore orienté vers la « formule » de la personne. Il continue de travailler sur la « personnalité », travail que Delacroix a accepté entre-temps de « garantir » lorsqu'il écrit à Jacques Chevalier le 7 novembre 1930 qu'il y est « fermement décidé ». « C'est non seulement une question où convergent tous mes soucis, mais c'est aussi un terrain où se rencontrent tous mes goûts, un point crucial, je crois, au moment où sont arrivés la psychologie et la morale contemporaine. J'espère de là, à partir de solides fondations psychologiques, passer au problème moral plus tard, si Dieu me prête vie et lumière »⁹⁸. Il en cherche les conditions d'émergence et passe ainsi au travail indiqué dans son rapport sur les projets de thèse :

« Pouvez-vous m'indiquer parmi vos amis biologistes ceux qui pourraient m'être utiles sur les points suivants : l'individualité en biologie, en quels points, à quelles conditions, par quels symptômes se manifeste-t-elle ? L'individu et le milieu : actions, réactions, part de l'un et de l'autre dans le processus évolutif. J'ai idée que l'inadaptation et l'adaptation parfaite, l'anarchie et le conformisme sont généralement funestes à l'individualité, qui se développe en proportion des résistances extérieures, ou supérieures qui les stimulent... Je vais cette année m'occuper de mes thèses... »⁹⁹

Alors que son livre sur Péguy ne paraîtra qu'en février 1931¹⁰⁰, Mounier apprend que, « second d'une liste supplémentaire et deux démissions étant improbables »¹⁰¹, il n'entrera pas à la Fondation Thiers. Les trois candidats philosophes, dont lui, ont été rejetés par le directeur, M. Rebelliau.

« Si j'ai fait un moment dans son cœur mouvant exception à la règle, mon « Péguy », note Mounier, a fait effondrer d'un coup la planche qui me tenait encore flottant à la surface de ses approximations sentimentales... »

Il ajoutera : « Au moment même j'en fus déconcerté, j'en ai maintenant une joie sauvage. J'aurais ignoré toutes les choses où l'on prend le moisi universitaire, et je danse, avec dans les mains, mon tout petit cerveau, mais tout neuf. Je reste encore un an à Paris ainsi que j'en ai décidé sans doute aux environs du 30 septembre. Je marche de points d'interrogation en points d'interrogation comme de becs en becs de gaz. C'est peut-être la meilleure manière de vivre... »

Si la thèse n'aura pas le label universitaire, le travail fourni par Mounier ne va pas moins se poursuivre pendant quelque temps, à vitesse réduite semble-t-il : « Mes thèses, écrit-il à Jérôme Martinaggi le 27 février 1931, avancent à la vitesse que peut mettre quelqu'un qui ne se résigne pas à gâcher sa jeunesse dans l'érudition »¹⁰², mais non moins fortement : « Je travaille beaucoup – non seulement ma thèse, mais ses alentours, et mes classiques... car on sent qu'ils donnent pour tout l'architecture nécessaire »¹⁰³.

En fait, d'autres urgences attendent Mounier, d'autres visages sont déjà sur sa route, les Davidées notamment. Il est clair, cependant, que ce travail sur la personnalité, s'il fut arrêté par la décision du directeur de la Fondation Thiers, ne cessera pas

d'intéresser Mounier : comme il le disait à J. Chevalier, il constituera, lorsque la « formule » de la personne sera trouvée, ses premières et « solides fondations psychologiques ». A lire le plan de travail de Mounier sur la personnalité, nous sommes, au fond, en présence de la première trame de ce qui constituera plus tard son *Traité du Caractère*. C'est le même mouvement qui s'y trouvera inscrit : des « approches » biotypologiques, structurelles et caractérologiques du « mystère personnel »¹⁰⁴ aux « provocations de l'ambiance » géopsychologique, sociale, familiale, historique et psychologique, de celles-ci à celles de « l'ambiance corporelle », des « puissances d'ébranlement » émotives à « l'accueil vital » et à la « lutte pour le réel » et la « maîtrise de l'action », d'une dramatique d'autrui et d'une dialectique de « l'affirmation du moi » à une « dramatique de l'intelligence » il ouvrira encore en effet à une « caractérologie de l'acte moral » et à une méditation sur la vocation et « la vie spirituelle dans les limites du caractère ».

La thèse, la vraie thèse de Mounier sur la personnalité, s'écrira en son entier lorsqu'il en aura le temps – mais dans quelles conditions ! C'est-à-dire dans les prisons de Pétain au cours de l'année 1942 et se terminera en novembre 1943 à Dieulefit, haut lieu de la résistance en zone italienne. Elle paraîtra en 1946 aux éditions du Seuil à Paris : « *Traité du Caractère*, annoncera Mounier, et non pas *Traité de caractérologie*... Nous sommes entrés dans une de ces crises périodiques de l'homme, où l'homme cherche dans l'angoisse à retenir les traits d'un visage qui se défait, ou à se reconnaître figure d'homme dans le nouveau visage qui lui vient. Il lui faut alors choisir vigoureusement, dans la confusion de toutes les valeurs, ce que c'est que d'être homme, et homme de son temps, puis le vouloir hardiment, en alliant imagination et fidélité. Nous avons choisi. Nous n'avons pas seulement, dans notre recherche, voulu traiter de l'homme, mais combattre

pour l'homme. Personne, au surplus, ne traite objectivement de l'homme. Mais comme il est coutumier de déguiser son parti-pris sous un vêtement scientifique, nous préférons déclarer à visage ouvert que notre science, pour être une science honnête, n'en est pas moins une science combattante »¹⁰⁵.

Ces lignes eussent pu constituer l'exergue de la thèse de Mounier sur la Personnalité, indépendamment du ton, mûri, et de l'expérience, démultipliée et grandie, mais toujours sur le même axe. La fin du *Traité* aurait pu constituer, elle, la fin de la thèse complémentaire sur Jean des Anges :

« 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 en 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.

Si l'on regarde, des zones communes où nous sommes placés, les figures si diverses des grands spirituels, où chaque tempérament trouve une transfiguration à sa mesure, nous devons bien conclure que, fût-ce pour le regard curieux du poète ou du psychologue, rien n'est moins banalisant que cette combustion à haute température. Peut-être même, comme dans les arts de l'artisan, est-elle la condition des plus chaudes et des plus durables couleurs. Il est un moment, cependant, où cette « oraison de simple regard », projetant sa lumière sur l'homme, décourage l'attention du psychologue. Elle ne rend pas vain son long effort d'élaboration. Elle le consacre en faisant surgir, du sein de son savoir, ce cri de la plus haute

sagesse qui trouva un jour une fissure jusque dans l'âme composée de M. Teste :

« Ôtez toute chose que j'y voie »¹⁰⁶.

Ainsi, treize ans plus tard, Emmanuel Mounier, à 38 ans, terminait ses deux thèses « à quinze cents mètres du gros bourg dont la légende locale dit que Dieu y mit la main, et où fleurit la poterie »¹⁰⁷. Il aura réussi alors, non pas un diplôme universitaire, mais à ne pas cesser d'être un homme vivant : le problème moral était, depuis longtemps déjà, un « problème concret », et le « rapport intérieur et libre d'un homme à ses actes » était entre-temps devenu un rapport public d'un homme en actes, libre au regard des autres, car tout aussi libre au regard de lui-même, en toute cohérence de vie et de pensée avec ses premières recherches.

Cela nous reconduira à chercher ce qui s'est passé dans les années 1930 chez Mounier pour qu'il en fut ainsi : nous poursuivrons ainsi la genèse chez lui de la Personne, en quête maintenant de « l'idée » et du « mot » puisqu'aussi bien en lui, celle-ci, encore cachée à ses propres yeux comme à ceux des autres, commence à cette époque d'éclorre, en cet espace de « petite espérance » laissé ouvert pour qu'elle naisse.

Or le lien avec l'extérieur, dans la vie de Mounier, s'est fait alors dans son enseignement et c'est avec les Davidées qu'il y réfléchit. C'est donc avec les Davidées que nous continuerons avec lui le chemin en lui de la Personne.

En attendant, nous sommes prêts maintenant à comprendre comment s'est élaborée dans ses contenus la pensée de Mounier avant qu'il ne s'engage dans la vie publique. Nous allons là tenter d'entendre comment s'est générée cette pensée, dans quel souci elle s'est constituée.

Deuxième partie

« Le souci d'une philosophie humaine »

« Ce qui me guide, sous le prétexte du problème historique, c'est le souci d'une philosophie humaine. »

Mounier, lettre à sa sœur, décembre 1926,
Oeuvres - tome IV - p. 423.

« Et je plains tout homme qui n'en est pas resté à sa première philosophie, j'entends pour la nouveauté, la fraîcheur, la sincérité, le bienheureux appétit. »

Péguy, cité par Mounier
La pensée de Charles Péguy,
Oeuvres - tome I - p. 198.

L'enseignement de Jacques Chevalier

« Toujours le réel nous échappe par quelque endroit. »

Jacques Chevalier, *Leçons de philosophie*,
Ed. Arthaud, 1942, p. 8.

*... un réalisme fécond qui tient compte
de l'individuel et de notre personne.*

Emmanuel Mounier,
Un penseur français : Jacques Chevalier,
La Vie Catholique, 3 avril 1926.

Si Jacques Chevalier présentait la philosophie comme l'alliance d'une sagesse et d'un « effort pour parvenir à la représentation vraie des choses »¹⁰⁸, il la considérerait avant tout comme une *méthode* – citant le Descartes des *Regulae* : « diriger l'esprit de manière qu'il porte des jugements solides et vrais sur tous les objets qui se présentent » –, dont le but consiste à « mener au vrai dans chaque domaine, dénoncer les illusions des sens et de l'imagination, les erreurs de raisonnement, les postulats inavoués et les sophismes » sans que toutefois la philosophie puisse prétendre atteindre la connaissance complète des choses car « toujours le réel nous échappe par quelque endroit ». Cependant, si cette connaissance est « partielle » et « limitée », elle est cependant « véritable » et « réelle » :

- a) Elle confronte et rapproche, dans un effort de *synthèse*, les résultats de chacune des sciences particulières ; elle rétablit la continuité entre toutes ces disciplines spéciales, qui ne nous présentent qu'une vue fragmentaire du Réel.
- b) Toutes les sciences reposent sur certains *principes* fournis par l'intuition et qui ne peuvent être ni démontrés ni expérimentés ; la philosophie a pour rôle de critiquer ces notions et d'en dégager la valeur.
- c) Enfin la philosophie *prolonge* la science. Les conclusions des sciences particulières ne dépassent jamais le domaine de l'expérience, et cependant nous affirmons l'existence de réalités qui transcendent toute expérience donnée ou possible : d'un ordre ou d'une

raison de l'univers, d'un devoir à réaliser, d'une tâche à remplir, de droits inhérents à la personne humaine... Nous croyons, comme le Sage de Platon, que les choses visibles n'ont de sens et d'être que par la réalité invisible qui les soutient, et dont elles ne sont, en quelque sorte, que les ombres. (L'allégorie de la caverne dans *La République*... constitue la meilleure introduction à la philosophie.)

C'est au philosophe de chercher, dans la mesure du possible, à s'élever jusqu'à ces vérités suprêmes, d'ordre moral et métaphysique, qui transcendent l'expérience sensible. *La philosophie est donc essentiellement une métaphysique.*

La vérité atteinte cependant, disait Chevalier, n'est pas une théorie pure. Comme le disait déjà Aristote, il ne suffit pas, pour enseigner à un homme le métier de cordonnier, de lui mettre entre les mains une collection de chaussures toutes faites. Aussi « le vrai se pratique plus qu'il ne se formule ; c'est de la pratique ou de l'expérience journalière d'une chose que procède la connaissance de cette chose ; c'est de l'action que naissent les pensées justes... Ce ne sont pas les savants livresques « qui voient Dieu » mais « les cœurs purs », c'est-à-dire les âmes d'expérience et les hommes de bonne volonté.

La morale est donc au fond de toute métaphysique... En ce sens, il est vrai de dire que la pratique départage entre les doctrines, et constitue la meilleure preuve philosophique et rationnelle du vrai.

Enfin, Chevalier soulignait que si la psychologie tendait à devenir une discipline indépendante et qu'à l'ancienne logique se substituait une logique scientifique, métaphysique et morale demeureraient d'autant plus l'objet propre à la philosophie. Discerner et pratiquer le bien en s'appuyant sur

l'expérience interne et l'expérience externe en sachant que toutes recherches expérimentales impliquent en fin de compte une métaphysique, tel était donc l'enseignement philosophique de Jacques Chevalier.

Autrement dit, sa centration philosophique n'est pas cosmologique : la philosophie n'a vraiment commencé d'exister pour lui « que du jour où Socrate, renonçant aux recherches des physiciens sur la nature des choses, a ramené l'homme à l'étude de soi-même et de sa destinée, puis, lorsque ses grands disciples, Platon et Aristote, ont dégagé les fondements métaphysiques de la morale »¹⁰⁹.

Dès lors, si Descartes et Pascal sont considérés par lui comme les métaphysiciens des temps modernes, nous comprenons d'emblée ce qui les unit : l'homme, et ce qui fait que l'homme est homme, comme lieu central de l'interrogation philosophique. Nous verrons ce qu'il en advient pour Bergson, voyons ce qu'il en est pour Descartes et Pascal en tentant non pas d'exposer l'ensemble du « Descartes » et du « Pascal » de Chevalier mais d'aller avec lui à ce point de leur pensée qui à la fois les distingue et les unit. Et d'abord, si Chevalier les considère comme l'Aristote et le Platon des temps modernes, c'est en tant qu'ils sont les deux grands représentants des deux formes et méthodes de pensée entre lesquelles se partage pour lui comme pour Bergson l'esprit moderne : philosophies de la raison et philosophies de l'intuition.

Descartes

Descartes, « ce cavalier français qui partit d'un si bon pas »¹¹⁰ comme avait dit Péguy, cité par Chevalier, était présenté d'abord dans sa vie avant d'être présenté dans ses œuvres. L'homme sensible, le timide, le fabuliste et le poète, l'ami

d'Hélène et le père de Francine, l'homme qui écrit des lettres à Elisabeth, qui se laisse convaincre au voyage par la jeune reine Christine de Suède, le soldat, le gentilhomme poitevin, le confident du cardinal de Bérulle et du Père Mersenne, le pèlerin de Lorette, l'homme enfin qui mourut prématurément, loin de ceux de son pays et de sa foi et qui sut allier en sa vie « cette parfaite générosité... à l'humilité la plus grande, et qui porte naturellement les généreux à faire de grandes choses »¹¹¹. Chevalier brossait ensuite un tableau de l'état des sciences du temps de Descartes de même qu'il dressera dans son « Pascal » un tableau du « paganisme renaissant et du renouveau de la vie catholique », ce qui, à lire les deux, donne un panorama du début du dix-septième siècle. Chevalier présentait le Descartes scientifique en insistant sur ses qualités de simplification, de systématisation et d'ordre qui lui ont fait créer la géométrie analytique et la physique mathématique. Surtout, Chevalier s'interrogeait sur la méthode cartésienne, celle qui consiste à tout déduire selon un mode de démonstration rigoureuse de premiers principes une fois reconnus vrais, en insistant sur l'intuition qu'avait Descartes « qu'un seul succès de sa méthode en garantit le succès universel et que le monde physique tout entier relève de l'intelligibilité mathématique »¹¹², et sur sa propre tentative d'expliquer tous les phénomènes physiques par des raisons mathématiques. Intuition géniale, tentative audacieuse. « Cette intuition nous apparaît de plus en plus comme l'organe même de la connaissance... l'acte propre de l'intelligence, prise à son point le plus haut et dans son épanouissement suprême, puisque *l'intelligence* complète, c'est la faculté de pénétrer à *l'intérieur* de son objet pour le lire, c'est le pouvoir de le contempler du dedans... L'intuition rationnelle apparaît avec un caractère double, qui suffit à la définir : c'est une connaissance *immédiate* et c'est une connaissance réelle... d'où *l'humilité* de celui qui l'éprouve, humilité qui est à la fois le fruit et la marque de l'intuition vraie¹¹³. Par là, c'est-à-dire

en discernant, « derrière les démarches de l'intelligence qui raisonne, l'acte simple de l'intelligence qui voit », Descartes a fondé la méthode et tracé sa véritable voie à l'intelligence humaine. Voilà pour l'intuition rationnelle. Tentative audacieuse qui fait pour Chevalier que Descartes n'a pas vu aussi clairement que les purs intuitifs, comme Pascal par exemple, les limites de l'intuition rationnelle et l'humilité qu'elle commande : d'une part l'évidence de l'intuition « n'est pas affaire de *science* mais plutôt de *croyance*, Descartes rejette la croyance en matière de connaissance rationnelle »¹¹⁴, d'autre part l'expérience « n'intervient nulle part comme partie constitutive de la méthode... et « ne devient intelligible que du moment où elle a été déduite des premiers principes ». Et ainsi, « c'est toujours l'esprit qui est roi : s'il se soumet en quelque manière au réel, c'est afin de plier le réel à ses principes »¹¹⁵. Là est la coupure avec Pascal pour qui « la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent » (Pensées, 267).

Or ce n'est point de propositions abstraites et générales, suivant l'ordre des syllogismes, qu'est parti Descartes, mais de cette expérience personnelle : « ego cogito, ego sum », comme il le laisse entendre à Gassendi. Et ce Descartes, pour Chevalier, est le « vrai Descartes », celui qui un jour, une fois dans sa vie, prit la résolution de se « défaire des opinions qu'il avait reçues en sa créance du faux ou du vraisemblable, et de bâtir dans « un fonds qui fût tout à lui ». Si bien que, Chevalier le dira encore dans « Cadences » en 1938 : « Avec Descartes... pour concevoir une chose et la rendre sienne, il ne suffit pas de l'apprendre de quelque autre, il faut la découvrir soi-même. Cet effort d'invention, c'est toute la révolution cartésienne. »

Si « par le cogito nous touchons pied dans la réalité : nous passons de la logique à la métaphysique ; nous sommes en

possession du premier principe cherché »¹¹⁶, ce n'est pas parce que Descartes aurait déduit l'être de sa pensée comme l'objectait Gassendi en lui faisant supposer la majeure d'un syllogisme : « Celui qui pense est », mais parce qu'il y a « aperception immédiate du lien qui existe, que je sens en moi-même, entre ma pensée et mon être »¹¹⁷.

Ainsi Descartes « fonde toute sa philosophie sur une *donnée immédiate de l'expérience consciente* »¹¹⁸, « intuition qui lui révèle tout ensemble... avec une évidence, non seulement le *fait* de sa pensée, non seulement le *fait* de son existence, mais le *fait* de leur union » : « dans *ma pensée* je perçois directement le *moi pensant* : elle n'a de sens et d'être que par lui »¹¹⁹ : si je n'étais pas, je ne penserais pas. Cette « donnée immédiate de l'expérience consciente », si elle me donne une certitude de fait, particulière, limitée à une existence finie, le moi, et à une durée finie, le temps pendant lequel je pense, ne me donne pourtant pas la certitude : comment en effet m'affranchir du présent et du particulier pour garantir la durée infinie et la valeur absolue de ce que je pense comme vrai ? C'est l'approfondissement du cogito selon la causalité qui constitue la réponse cartésienne : « Si je considère la *cause de ce moi, être fini, qui a l'idée de l'infini*, je m'élève aussitôt à l'*idée de Dieu, conçu comme l'être existant nécessairement et par soi*¹²⁰ : si je pense, c'est que je suis et si je suis, c'est que Dieu est. Là encore, il ne s'agit pas de déduire l'être de Dieu du moi pensant car « l'infini ne peut être fait par moi... et parce qu'il est l'infini, je comprends aussi pourquoi moi qui suis fini je ne puis le comprendre : ... si nous pouvions le comprendre, il ne serait pas l'infini et n'aurait d'être que dans notre entendement »¹²¹.

Dieu est donc le garant suprême de la valeur de la science autant que de la permanence du moi puisque l'infini transcende à la fois l'étendue et la durée : « dans l'acte de

Dieu, c'est la *durée tout entière* qui se trouve incluse, et que cet acte est *par soi*, c'est-à-dire procède d'une puissance d'être tellement « immense et incompréhensible » qu'elle le reproduit, pour ainsi dire, continuellement »¹²².

Enfin, Chevalier insistait sur le « pragmatisme avant la lettre »¹²³ de Descartes, la manière dont il alliait « à une extrême audace intellectuelle la prudente sagesse d'un homme résolu à l'action, et par suite disposé, dans une large mesure à s'appuyer sur la tradition », la coutume et l'autorité. Aussi est-ce dans le quatrième précepte de la morale provisoire « qui se résume en ceci : chercher la vérité. Car le bien est atteint par le même chemin et en même temps que le vrai... et qu'il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse faire aussi tout notre mieux »¹²⁴ que Descartes, pour Chevalier, transfigure les trois autres règles de la morale provisoire « en substituant à la coutume la raison comme guide de la volonté ; et cette raison, parvenue à son plein développement, a Dieu pour objet et pour fin dernière si bien que la liberté humaine s'accorde *en fin de compte*¹²⁵ avec la toute-puissance divine.

Chevalier conclut en considérant que Descartes lui-même ne saurait être tenu pour responsable des déformations de sa pensée, que son système cependant en a été l'occasion : ainsi, au XVII^e siècle, Spinoza, Malebranche et Leibniz s'efforceront tous trois et par des voies différentes de résoudre le dualisme radical que Descartes avait établi entre l'étendue et la pensée, entre le corps et l'âme, entre la matière et l'esprit « sans que la difficulté, semble-t-il, puisse être entièrement levée »¹²⁶. C'est que Descartes en effet « exagère l'étendue de la *liberté*, et chez Dieu, qu'il fait maître du bien et du vrai, et chez l'homme, en qui il soustrait la foi à la raison, pour la mettre dans la volonté mue par la grâce : ici encore, il accentue les séparations, il établit entre la philosophie et la religion

positive, comme entre l'entendement humain et l'entendement divin, entre notre entendement et notre vouloir, une cloison étanche, un dualisme ou une hétérogénéité qui lui permet, sans doute, de les concilier en les juxtaposant, mais qui semble interdire tout mouvement de la pensée pour passer d'un domaine à un autre ».

C'est ce dualisme, montre Chevalier, qui au XVIII^e siècle parut autoriser la coupure entre les deux domaines : on retient la méthode et le côté positiviste de la doctrine en ne gardant que le mécanisme naturel, en l'étendant à l'esprit et en le séparant de sa source ; on garde le pouvoir de la raison en la sevrant encore de son objet : Dieu. De même, le XIX^e siècle n'a voulu voir en la doctrine cartésienne que la rupture avec les méthodes de la métaphysique ancienne et, ne retenant que la dissociation méthodologique cartésienne de l'être et de la pensée, a ainsi ouvert la voie à « l'idéalisme des modernes » (entendons : l'idéalisme kantien, grand ennemi de Chevalier) qui tend à enfermer l'homme dans sa pensée. Or, Descartes a fourni les moyens de rectifier les exagérations et de tenir réuni ce qu'il a, par méthode, séparé : par exemple, que la mathématique n'est qu'un « instrument de la méthode... »... que « la vraie méthode n'est pas un système tout fait, mais un *principe d'ordre et d'intelligibilité*... qui se définit et se diversifie à l'usage » ; qu'il y a « union substantielle » de l'âme et du corps et que celle-ci « constitue un ordre à part », que... « toute connaissance procède, non du général, par déduction, mais d'une *expérience* immédiate et réelle : le *cogito* » ; enfin, qu'il n'a jamais « traité de l'infini » que pour se « soumettre à lui », comme il l'écrivait à Mersenne le 28 janvier 1641¹²⁷.

C'est dans cet esprit de soumission rationnelle à l'infini ou à Dieu « qui fait le fond de son réalisme spirituel » que Descartes rejoint Pascal. Les « formules » et les « preuves » dans lesquelles Descartes articula sa pensée n'étant par

ailleurs « elles-mêmes que la traduction, en termes discursifs, de l'intuition mystérieuse, et par là éminemment réelle, qu'il pense avoir reçue de l'Esprit de vérité le délivrant du malus spiritus de ses songes, dans son poêle, en la fameuse nuit de la Saint-Martin 1619 »¹²⁸.

L'unité de la méthode cartésienne réside ainsi dans le fait que « toute connaissance se ramène à l'intuition évidente » et à la « déduction nécessaire », l'une saisissant les natures simples, l'autre leur composition. Mais la déduction elle-même est essentiellement une intuition : le mouvement de la pensée n'y est qu'accessoire, son principe et son terme, c'est l'intuition. Connaître, c'est voir »¹²⁹. La méthode cartésienne n'est que la mise en œuvre, ou l'élaboration rationnelle de cette intuition.

Qu'en est-il dès lors de la méthode pascalienne ? En quoi sa « démarche de la raison » diffère-t-elle de celle de Descartes puisqu'en fin de compte Descartes soumettait la raison à l'infini ?

Avant de voir comment Chevalier répondait à cette question, il est intéressant de noter que cette interprétation néo-augustinienne – à moins qu'elle ne fût spinoziste quant à la nature de l'intuition !... – que récusera Henri Gouhier, en insistant davantage sur l'origine thomiste chez Descartes de l'indépendance relative de la raison et de la foi¹³⁰ n'empêchera pas ce dernier de conclure (en citant Péguy cité par Chevalier) :

« En métaphysique, en physique, en religion, Descartes est toujours ce jeune homme qui, un soir de novembre, a reçu la visite de l'esprit divin, et qui depuis cette heure sacrée marche de certitudes en certitudes... Il ne craint rien, il n'hésite devant aucun obstacle ; sa philosophie respire la santé, la bonne humeur, la joie de vivre ; même dans ses pires audaces, même lorsqu'elle nous fait les plus folles promesses, elle a un air si

naturellement assuré qu'elle séduit la raison : elle envahit de rêves la pensée la plus timide et peu à peu lui donne l'impression que rien n'est impossible sur cette terre, où nous serons bientôt "comme maître et possesseur de la nature" ; parce qu'il a su semer l'espérance, le monde a aimé « ce cavalier français qui partit d'un si bon pas » (Péguy, « note sur Monsieur Descartes », cité par Chevalier, « Descartes » p. 25)... » Mais il partit d'un si bon pas parce qu'une foi profonde avait écarté de son âme toute inquiétude, parce qu'il était aussi sûr de sa destinée éternelle que de sa victoire ici-bas. En mettant les vérités de la religion "les premières en sa créance", il sait ce qui l'attend au terme de son voyage, et devant un horizon sans mystère il se donne le droit de tourner ses yeux vers les choses ; son regard tranquille s'est alors posé sur l'univers, et il ne l'a pas trouvé trop grand pour lui. »

Le point sur lequel Gouhier et Chevalier se rejoignent dans leur interprétation est que si l'on avait étudié le cartésianisme, Descartes lui-même avait été oublié. Dans la même conclusion qui sera paradoxalement la mienne ici, Henri Gouhier souligne qu'« en réalité, l'homme du doute méthodique n'a jamais douté, le libérateur de la raison fut le fidèle le plus soumis, le héros de l'idéalisme a professé le réalisme le plus banal, l'apôtre du libre examen fut le chef d'école le plus intransigeant, le précurseur de la Science moderne eut sur le savoir humain les plus antiques préjugés et crut embrasser l'univers dans une immense déduction... Ne mériterait-il pas son titre de "père de la philosophie moderne" ? Loin de nous cette pensée ; mais pourquoi oublier qu'un père et ses enfants n'appartiennent jamais à la même génération ? »

Pascal

Chevalier rappelait tout d'abord que Pascal, comme philosophe, fut longtemps méconnu, en grande partie parce qu'il n'avait pas « enfermé sa pensée dans un système »¹³¹, en grande partie également par ce que la philosophie était vécue par les idéalistes post-kantiens comme un jeu dialectique de concepts et non comme la recherche d'une « réponse aux questions que l'homme se pose en présence de la mort. Et qui donc, en ce sens, mérite plus justement que Pascal le titre de philosophe ? »¹³². Par ailleurs, Bergson faisait dès 1915 dériver de Pascal le courant « qu'on pourrait appeler sentimental, à condition de prendre le mot *sentiment* dans l'acception que lui donnait le XVII^e siècle et d'y comprendre toute connaissance immédiate et intuitive... Pascal a introduit en philosophie une certaine manière de penser qui n'est pas la pure raison, puisqu'elle corrige par l'esprit de finesse ce que le raisonnement a de géométrique, et qui n'est pas non plus la contemplation mystique, puisqu'elle aboutit à des résultats susceptibles d'être contrôlés et vérifiés par tout le monde¹³³. Ainsi, poursuivait Chevalier, « de Descartes et de Pascal, comme de deux sources, procèdent les deux grands courants de la philosophie moderne : le premier plus visible, mais le second probablement plus profond, ainsi que me le faisait remarquer M. Bergson lui-même »¹³⁴.

Différence d'hommes d'abord : Pascal ne s'est pas contenté, comme Descartes, de la recherche méthodique et de la possession tranquille de la vérité mais c'est un homme qui a « cherché en gémissant », qui a connu, éprouvé, souffert, vécu, et renouvelé en les récrivant, toutes les idées et tous les sentiments de l'homme¹³⁵. « Bien plus, il semble, à de certaines heures, descendre plus avant que nous dans le tréfonds de notre *moi*, et nous révéler nous-même à nous-même. »

« Nul génie ne fut plus personnel que Pascal : mais sa personnalité n'est pas faite de repliement égoïste sur soi ; elle nous présente la vivante synthèse de tout ce qui s'agitait autour de lui, en arrière et en avant de lui »¹³⁶.

Aussi Chevalier présentait-il l'époque et plus particulièrement la crise du sentiment religieux au début du XVII^e siècle. Il montrait que ce n'est pas alors l'athéisme qui se propagea en France, mais le libertinage, c'est-à-dire à la fois la « liberté de penser » et la « licence des mœurs »¹³⁷ et que ce sont les sceptiques que Descartes avait en vue lorsque, dans son doute méthodique, il cherchait à découvrir une vérité ferme et assurée. Ce sont les libertins et les incroyables, la « cabale pyrrhonienne » que Pascal aura devant les yeux lorsqu'il écrira son « Apologie » et notamment leur indifférence tranquille « en une matière qui nous importe aussi fort et nous touche aussi profondément que notre destinée »¹³⁸.

Simultanément à ce mouvement de libre pensée qui s'épanouira en fait au XVIII^e siècle, avait lieu « un réveil de la foi, du sentiment religieux, de l'ascétisme et du mysticisme même, aussi bien que de besoin d'ordre, de discipline et de traditions »¹³⁹. A la suite de la Réforme et de la Renaissance, « qui rompent avec la tradition du moyen âge et visent à restaurer, l'une l'Évangile, l'autre l'antiquité païenne »¹⁴⁰ les communautés religieuses surgissent de partout¹⁴¹.

C'est de la lutte tragique en ce début du XVII^e siècle, entre d'une part « la foi chrétienne et le naturalisme païen » et d'autre part, « à l'intérieur même du christianisme, de deux conceptions de la croyance et de la pratique chrétiennes », que Pascal fut un « témoin unique » : il avait traversé tous les milieux, tous les courants, toutes les tendances, « repensé tout ce qu'il leur a emprunté... renouvelant tout ce qu'il reçoit de

tous »¹⁴². Comme il l'avait fait pour Descartes, Chevalier ensuite présentait l'homme, en insistant sur le fait, comme il le dira encore dans « Cadences » en 1938, que « pour apprécier un tel homme, il faut décidément renoncer à tout parti-pris, s'affranchir des vaines querelles et se libérer de l'esprit de système, selon l'exemple même qu'il nous a donné », car, nous dit-il, « je ne prends point cela par système, mais par la manière dont le cœur de l'homme est fait »¹⁴³... « son écriture... nous révèle... l'activité foudroyante d'une pensée qui allie la fougue et la logique si étroitement qu'elles sont indiscernables... et partout, ce nombre... ces résonances, ce coloris, ce rythme, nés des antithèses, qui apparentent la forme de Pascal au clair-obscur des Vénitiens et de Rembrandt, les Pensées aux béatitudes de César Franck¹⁴⁴ : rythme ternaire comme la Trinité des Personnes divines, en qui se réconcilient l'unité et la diversité. Cette forme, c'est tout Pascal. Derrière les idées et le verbe qu'il manie, on sent le frémissement de l'homme... De Pascal plus que de tout autre il est vrai de dire que l'homme explique l'œuvre, et que pour comprendre l'une il faut retrouver l'autre »¹⁴⁵. De l'homme, Chevalier retenait principalement deux traits : il n'affirmait jamais au-delà de ce qu'il savait et cette attitude se retrouve chez lui en mathématique et en physique aussi bien qu'en exégèse si bien que jamais il ne fut tenté, comme par tempérament, de combler les lacunes de l'expérience ou d'en prolonger abusivement les données par des théories ou des concepts ; par ailleurs, il préférait « la chasse à la prise et le combat à la victoire... la recherche à la possession » si bien que le propre de la raison chez lui réside davantage dans le fait de « voir le problème où il se pose, le mystère où il est » et non de les résoudre en les supprimant. Soumettre la raison au fait, c'est toute sa méthode. Pour Chevalier, si l'on veut comprendre un système (méthode de « ceux qui font de fausses fenêtres pour la symétrie »¹⁴⁶ comme le disait Pascal lui-même), il convient de suivre « cet ordre du cœur ou de la

charité, qui fait voir toujours la fin et qui y ramène toujours »¹⁴⁷ :

« Le cœur a son ordre ; l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration, le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé, en exposant l'ordre des causes de l'amour, cela serait ridicule. »

En ce cas, Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit ; car ils voulaient éveiller, non démontrer, saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement en la « digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin, pour la montrer toujours »¹⁴⁸. Or, la fin que se propose Pascal n'est pas une fin purement spéculative, comme celle qu'ont en vue la plupart des philosophes ; « c'est une fin tout à la fois spéculative et *pratique*, au sens le plus haut et le plus fort du terme, qui est un sens moral et religieux. *La spéculation, d'ailleurs, est nettement subordonnée par lui à la pratique, c'est-à-dire au salut des âmes* »¹⁴⁹. Le dessein de Pascal est de montrer aux hommes qu'ils ne peuvent être heureux qu'en Dieu, « que notre vraie félicité est d'être en lui, et notre unique mal d'être séparé de lui »¹⁵⁰ car Dieu seul peut remplir la capacité de leur cœur. Or, la plupart ne le reconnaissent point, qu'ils l'ignorent ou qu'ils en doutent est un moindre mal : le seul mal qui soit sans remède est l'indifférence. Or, « Pascal sait que la foi est différente de la preuve, celle-ci est humaine ; l'autre est un don de Dieu... [qui]... seul la peut mettre dans l'âme, par sentiment du cœur : on n'entre dans la vérité que par la charité. Mais l'homme peut et doit s'y disposer : « Celui qui nous a fait sans nous, ne peut nous sauver sans nous » (XI, 195)¹⁵¹. Dès lors, mettre la volonté en branle, réveiller en l'homme le souci et l'inquiétude de sa destinée, l'exhorter à sortir du repos de son ignorance, de son indifférence, de « cette insensibilité monstrueuse pour ce qui le touche le plus », c'est-à-dire en somme faire en sorte qu'il se prépare, qu'il s'y dispose, qu'il se fasse humble, se ressaisisse

et s'unifie dans l'axe et l'ordre du cœur. Si telle était la fin que se proposait Pascal, les moyens dont il a disposé relèvent, montre Chevalier, de toute son expérience de savant, d'homme, de chrétien.

De savant : la science a révélé à Pascal « que le réel dépasse infiniment nos conceptions » : la notion mathématique d'infini, la discontinuité des ordres, l'hétérogénéité d'un ordre de grandeur à un autre, la diversité des ordres infinis, d'où il passe à l'idée de la discontinuité existant « entre les corps et les esprits, les esprits et la charité, entre notre justice et la justice divine », tout entière comprise entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, termes « infiniment différents et néanmoins relatifs l'un à l'autre », qui se rejoignent en Dieu seul, la notion de probabilité qui l'a amené à l'argument du pari. La physique a également révélé à Pascal « le primat de l'expérience » : lorsqu'un conflit surgit entre la théorie et le fait, c'est la théorie qui doit plier devant le fait, comme il en advint pour l'existence du vide.

D'homme : Pascal est « honnête homme », ses pensées sont « nées sur les entretiens ordinaires de la vie » et « à vivre avec ses semblables il a compris que la véritable science est celle de l'homme, et que la véritable méthode n'est pas la méthode démonstrative, ... tout extérieure, mais celle qui a le sens de la complexité des principes, des différences entre les individus, et qui, par une sorte de « correspondance » secrète ou de « communauté d'intelligence », entre dans les sentiments des hommes, pour les forcer à faire réflexion sur soi et à trouver au-dedans de soi la vérité dont on parle »¹⁵².

De chrétien enfin : Pascal, dit Chevalier, a cherché, a cru, a vécu de sa foi et par sa foi, s'est ainsi rendu digne de l'ordre de la charité dont il parle selon la lumière de laquelle tout s'éclaire « parce que la fin nous apprend le sens de tout le

reste, et la manière de *l'utiliser* pour parvenir au vrai, au bien, à la béatitude ».

Entre la fin qu'il recherche et les moyens dont il dispose, Pascal va choisir sa méthode. Si la méthode géométrique est très utile parce qu'elle « garde l'ordre » des vérités qui s'engendrent les unes les autres, elle est « inutile en sa profondeur »¹⁵³ car elle ne touche pas l'homme : à l'art de définir et de démontrer, il faudra joindre *l'art de persuader*, c'est-à-dire d'agréer et de convaincre. Si cet art a des règles, « l'application en varie avec les individus eux-mêmes, à la place desquels il faut se mettre, et aux principes desquels il faut s'ajuster, si l'on veut se faire entendre d'eux »¹⁵⁴. Rien n'est plus difficile que cet art : *l'esprit de finesse est requis* où « il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne »¹⁵⁵. Joindre l'intuition à la logique, l'esprit de finesse à l'esprit de géométrie. Ainsi les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu ne peuvent nous conduire qu'à une connaissance spéculative de Dieu et non à « toucher et disposer le cœur », ce qui ne se fait qu'en rappelant les hommes à leur cœur, d'où les faire commencer par se bien connaître eux-mêmes. Qui ne veut pas de Dieu ne le trouvera jamais ; obtenir cet état qu'est l'attitude d'être disposé à le rechercher sincèrement est la condition préalable à toute administration d'une preuve. Quelles preuves dès lors lui donner ? « C'est ici que Pascal est tout à fait génial, et ils instaure, deux siècles avant nous, la méthode dans laquelle nous commençons seulement à discerner la méthode universelle de la connaissance »¹⁵⁶. Les preuves en effet seront « *morales et historiques, fondées sur les faits qui sont l'œuvre de Dieu* » et non sur un petit nombre de principes inventés par des hommes, car ainsi « ce qu'on leur donne pour preuve étant de la nature des faits, c'est-à-dire capable d'une certitude et d'une évidence entière, la raison et le bon sens les obligent de commencer par celles-ci, et de conclure, si elles se trouvent

convaincantes, qu'ils se trompaient dans les leurs »¹⁵⁷.

La dialectique pascalienne, montre Chevalier, consistait donc à « ne pas nier une proposition qui paraît inconcevable, mais suspendre le jugement, examiner son contraire, et si celui-ci s'avère faux, alors affirmer hardiment la proposition première, tout inconcevable qu'elle continuât de paraître. Là où Kant jugera que la raison ne peut conclure entre des antinomies sans s'illusionner, de sorte qu'il ne pourra sortir de ce « scepticisme transcendantal »¹⁵⁸ que par un acte de foi qui posera la thèse, Pascal cherche une issue là où le fait départage : « tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. » Ainsi la dialectique pascalienne n'édifie-t-elle pas la foi sur les ruines de la raison mais montre au contraire que le propos de la raison est de se soumettre au fait.

Dès lors, comment établir le fait ? Pascal sait que le « fait simple » ne peut ni se démontrer, ni s'expérimenter : il ne peut être établi que par l'autorité. Aussi est-ce dans *l'accord et la convergence des témoignages indépendants*¹⁵⁹ que va d'abord s'établir la *probabilité* du fait. Mais ce qui opère le passage du probable au certain, c'est le *cœur* : c'est lui qui « opère la synthèse de toutes les probabilités indépendantes, et saisit le point où elles convergent »¹⁶⁰. Les preuves du cœur ont, en plus, « cet avantage qu'en persuadant la vérité elles la font encore aimer, sans quoi tout est inutile »¹⁶¹. Il y a encore plus : le cœur suffit, sans les preuves : ceux qui ont le cœur humilié et une disposition d'esprit toute sainte ne laissent pas d'en *juger aussi bien* que ceux qui ont assez d'esprit pour voir la vérité et d'en juger par les preuves. « C'est Dieu lui-même qui les incline à croire, et ainsi ils sont très efficacement persuadés » : ils ont la science suprême, qui est la *charité*¹⁶².

C'est une méthode qui, dit Chevalier, « satisfait les exigences les plus rigoureuses de la raison et qui est à la portée de l'âme

la plus simple ; *méthode d'immanence*... en ce sens qu'elle cherche dans l'homme son point d'attache intérieur... mais *non point doctrine d'immanence*¹⁶³ car elle ne trouve pas en l'homme, ou dans la nature, le principe et l'achèvement de la foi. Chez Pascal, s'il est rationnel d'affirmer Dieu, tout inconcevable qu'il soit, comme il ne l'est pas moins d'affirmer l'infini mathématique ou l'existence du vide, tout inconcevables qu'ils soient, c'est parce que le propre de la raison est de se soumettre aux faits : la raison logique est alors subordonnée à la « raison des effets » et nos conceptions au réel.

« Les faire commencer par se bien connaître eux-mêmes » : Si nous appliquons ce principe à la nature humaine, ce qui est l'objet propre de « l'entretien avec M. de Saci », nous constatons d'abord que celle-ci est à la fois grande et misérable : les stoïciens (tel Epictète) voient la grandeur, non la misère ; les pyrrhoniens (tel Montaigne) voient la faiblesse, non la grandeur. Leurs principes sont vrais, mais leurs conclusions sont fausses parce que les principes opposés sont vrais aussi. Seule la religion chrétienne a connu la grandeur et la petitesse, et la raison de l'une et de l'autre, quelque incompréhensible que cela soit. Si les contraires sont incompatibles et s'anéantissent l'un l'autre à travers des doctrines opposées : « La raison en est que ces sages du monde placent les contraires dans un même sujet ; car l'un attribuait la grandeur à la nature et l'autre la faiblesse à cette même nature, ce qui ne pouvait subsister ; au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents : tout ce qu'il y a d'infirme appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissant appartenant à la grâce »¹⁶⁴. Or, entre la nature et la grâce, il y a discontinuité des ordres : les deux contraires, grandeur et petitesse, sont ainsi gardés, mais placés en des ordres différents : « Voilà l'union étonnante et nouvelle que Dieu seul pouvait enseigner, et que lui seul pouvait faire, et

qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu »¹⁶⁵.

« Dans le dessein de Pascal, cette peinture de l'homme en raccourci devait constituer, non pas l'Apologie de la Religion chrétienne, mais l'introduction à cette Apologie... Nous avons sur ce point les témoignages formels de Filleau de la Chaise, d'Étienne Périer et de Nicole » dit Chevalier qui pense que cette application de la méthode Pascal au *fait* qui nous touche de plus près, à savoir notre nature, était destinée à nous sortir de l'indifférence, à disposer l'esprit aux autres preuves de Dieu, car le fait que la religion chrétienne explique seule notre nature n'est qu'une des preuves de sa vérité¹⁶⁶. La partie qui, pour Chevalier, eut été le centre de l'Apologie eut consisté dans l'exposé des autres preuves, morales et historiques, de la religion chrétienne : le peuple juif, les prophéties et les miracles, l'histoire évangélique, la perpétuité, la doctrine. Mais, sur toutes ces questions, Pascal n'avait laissé que des notes, des ébauches : l'introduction est la seule partie de l'Apologie qu'il ait eu le temps de développer d'une manière complète. C'est ainsi que Chevalier entrait dans l'œuvre de Pascal : en étudiant la misère, puis la grandeur de l'homme, pour montrer enfin que seule la religion chrétienne a connu l'une et l'autre et donné la raison de ce fait. Il s'efforçait, ce faisant, moins à retrouver le plan de l'Apologie, ce qu'il fera en 1925¹⁶⁷ qu'à saisir le dessein général de l'œuvre et l'ordre interne de la pensée de Pascal.

Nous n'allons pas entrer dans le détail de la présentation de Chevalier, ce qui nous éloignerait maintenant par trop de notre propre recherche. Il nous reste cependant à retenir de cette présentation les points sur lesquels Chevalier était sensible et sensibilisait par conséquent son auditoire, Mounier compris. En ce qui concerne la « misère de l'homme sans Dieu » Chevalier montrait qu'après avoir fait prendre

conscience que « nous sommes incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument »¹⁶⁸, Pascal montrait « les puissances trompeuses » qui dupaient la raison : les sens, l'imagination, la coutume, l'amour de soi, les contradictions de la condition de l'homme qui le font tout à la fois crédule et incrédule, timide et téméraire, dépendant et désireux d'indépendance, la vanité des sciences et de la philosophie où sur la question du souverain bien, de l'âme, des corps, tous diffèrent. « Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie – la science des choses extérieures » (fragment 67) – vaille une heure de peine » (fragment 79). Enfin le divertissement [« Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre » (fragment 139)], cause dont la raison est que « les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser » (fragment 168), et la justice humaine où nos lois établies sont tenues pour justes « parce qu'elles sont établies »¹⁶⁹. Dès lors, si mœurs et coutumes varient, si elles manifestent partout confusion et contrariété, contre les demi-savants qui concluent de là qu'il n'y a point de morale, le peuple a raison qui persiste à affirmer qu'il y a un bien et un mal, que le juste est à distinguer de l'injuste et Pascal se range à son avis « mais d'après une pensée de derrière la tête : car cette justice, ce n'est pas dans l'homme mais en Dieu qu'il la faut chercher »¹⁷⁰ et cette justice « c'est la fin de l'homme, sa véritable nature »¹⁷¹, car rien ne peut le satisfaire que l'infinité et que la justice infinie.

En ce qui concerne la « grandeur de l'homme avec Dieu », Chevalier parlait de la distinction fondamentale chez Pascal entre les *figuratifs* et les *signes* : « en toutes choses il y a deux sens, l'un *littéral*, l'autre *spirituel* : il y a le signe lui-même, et il y a la *réalité* signifiée »¹⁷². C'est parce que les hommes s'arrêtent au signe qu'ils se contentent le plus souvent d'une

explication mécanique du monde et de la vie, sans penser qu'il puisse y avoir une cause ou une fin à ce mécanisme : si le mécanisme est vrai dans son ordre, cet ordre n'est que le signe d'une réalité supérieure qui en rend compte, rien en tout cas n'interdit de le penser.

C'est ainsi que chez Pascal « la nature est une image de la grâce » (fragment 675) où si rien n'est changé en elle par cette considération, tout est renouvelé cependant par le sens de la grâce, comme la transformation opérée par le soleil : le paysage n'a pas changé et pourtant, ce n'est pas le même. Ainsi en est-il de la grandeur de l'homme par rapport à sa misère : Pascal « entre en effroi » en voyant « l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet, et l'homme sans lumière, abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers, sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mesurant, incapable de toute connaissance »¹⁷³. Or, considéré selon sa fin, l'homme est grand et incomparable : « il est donc misérable, puis qu'il *l'est* ; mais il est bien grand, puisqu'il le *connaît* » (fragment 416) C'est la pensée qui fait l'homme, capable de voir que sa misère résulte d'une « capacité infinie et vide »¹⁷⁴, d'une aspiration jamais satisfaite que seul l'Infini peut combler : la disproportion de l'une à l'autre, si elle fait d'autant ressortir la misère, fait aussi d'autant ressortir la grandeur – c'est une loi de la nature, c'est un rythme : « la nature de l'homme n'est pas d'aller toujours, elle a ses allées et venues... La nature agit par progrès, *itus et reditus*. Elle passe et revient, puis va plus loin, puis deux fois moins, puis plus que jamais, etc. » (fragment 355). La misère est ainsi le signe de notre grandeur : tel est l'homme, en présence de ces contrariétés étonnantes qui sont dans sa nature, de demeurer dans l'indifférence, s'il a tant soit peu de raison : « connaissant ce qu'il est, il doit nécessairement souhaiter de connaître aussi d'où il vient et où il va, d'autant que de la réponse à ces

questions dépendent toutes nos actions, toutes nos pensées, le règlement entier de notre vie... La véritable religion sera celle qui lui *rendra raison* de ces étonnantes contrariétés (fragment 430) et qui, par-là même, lui dévoilera le secret de sa destinée »¹⁷⁵.

Se mettant alors en quête de cette religion, les hommes en trouvent de toutes sortes : celles qui commencent et finissent avec eux, celles qui autorisent le vice, celles qui s'établissent tantôt par force tantôt par ruse, celles qui sont sans témoins, sans preuves, sans fondements, ou sans cultes, etc. jusqu'à ce qu'ils trouvent cette *péripétie* du peuple juif qui adore un seul Dieu et soutient qu'il est le seul auquel Dieu a révélé ses mystères, qui se soumet à une Loi inscrite en un livre qu'il dit tenir de la main même de Dieu et dont il est le témoin d'autant plus irréprochable qu'il n'entend pas et méconnaître le Messie qui y est prédit. Or, ce livre nous dit l'origine de notre grandeur et de notre misère : « Vous n'êtes pas dans l'état de votre création »¹⁷⁶ : tout ce qu'il y a de misérable appartient à la nature déchue, tout ce qu'il y a de grandeur appartient à la grâce et que c'est en la seule personne d'un Homme-dieu : Jésus-Christ, le Messie prédit, le Médiateur, que se fait la réconciliation de nos deux natures en une seule, si bien que « Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses (fragment 556).

Rien, jamais, nulle part, n'a été dit d'approchant et que peut faire là-dessus un homme de sens et de bonne foi sinon de reconnaître que, s'il y a une religion véritable, celle-ci doit l'être et qu'elle doit être crue, *pour peu qu'elle ait des preuves convaincantes* ?¹⁷⁷

Or, dit l'incrédule, c'est incompréhensible.

« Incompréhensible que Dieu soit, que nous ayons été créés, que le péché se transmette. » Cela est vrai. Mais « tout ce qui

est incompréhensible ne laisse pas d'être » : ainsi le nombre infini, ainsi un espace infini égal au fini »¹⁷⁸. Dès lors, sur un sujet « où il y va de lui-même et de son tout », il ne saurait être question ici de se divertir mais de trouver un éclaircissement : en un mot, il faut *prendre parti... faire acte de volonté*, sans quoi aucune preuve ne sera convaincante car nulle preuve ne forcera quiconque ne le veut pas à faire cet acte de reconnaissance. Et avant qu'il n'engage le fameux argument du pari, Pascal amène à la nécessité de parier, moment précis où l'indifférent est engagé, où il ne peut plus être indifférent. Ce que montre Chevalier, c'est que Pascal admet que la raison ne peut rien déterminer par voie démonstrative et que si la foi dépendait de semblables démonstrations, elle serait réservée aux sages, ce qui n'est pas. Le libertin dit que par raison il est impossible de dire si Dieu est ou n'est pas : Pascal l'admet, mais lui demande de ne point blâmer de fausseté ceux qui ont fait ce choix. Le libertin répond alors qu'il ne les blâme pas d'avoir fait ce choix mais qu'il les blâme d'avoir fait un choix : le juste est de ne point parier. Le mot décisif de Pascal surgit alors : « *Oui, mais il faut parier ; cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqués* »¹⁷⁹.

Autrement dit, demeurer indifférent en présence de la vérité c'est se décider contre elle : quand un homme se noie, si je balance à le sauver, je me suis décidé contre. Ainsi, ne pas choisir, c'est faire comme s'il n'y avait rien à choisir et c'est avoir choisi. Faire comme si Dieu n'était pas, c'est avoir déjà parié contre. La question n'est pas de le vouloir ou non, c'est ainsi.

Si la question se présente bien ainsi, la raison n'est pas plus blessée en choisissant l'un des termes plus que l'autre, s'il y va de la béatitude, soit qu'on gagne, soit qu'on perde, Pascal se fait fort de prouver qu'il est avantageux de parier pour Dieu

car « si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien » : quand il y a l'infini à gagner, c'est-à-dire « une infinité de vie infiniment heureuse... infini à la fois de durée et de degré » et le fini à hasarder, il n'y a pas à hésiter. L'incrédule ne peut rien qu'il y ait au moins une chance pour que l'Infini soit : au point où nous en sommes, Pascal a déjà établi que Dieu n'est pas impossible et que si quelque religion est vraie, c'est la chrétienne, héritière de la juive. L'incrédule pourrait encore objecter : il est incertain que je gagne, mais il est certain que je hasarde. Tout joueur fait ainsi, répond Pascal : il hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude et c'est agir avec raison que d'agir ainsi, tous les hommes font de même, sinon il ne faudrait rien faire du tout : ni voyager, ni batailler...

L'incrédule dit alors : on me force à parier, je ne suis pas libre de croire ou de ne pas croire et je suis fait de façon telle que je ne puis croire. Pascal répond : alors, apprenez au moins votre impuissance à croire, puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez. Travaillez dès lors, si vous voulez croire mais ne le pouvez, à la diminution de vos passions et de votre orgueil, car ce sont là vos obstacles. « Pariez donc, sans comprendre ce pour quoi vous pariez : mais, après que vous aurez parié »¹⁸⁰. C'est le second moment du pari qui consiste, alors que la volonté est acquise, à obtenir l'humilité par la mise en route et l'entraînement du mouvement de consentement de la raison à la réalité¹⁸¹ : cet acte d'humilité n'est pas un acte d'humiliation de la raison, mais un acte de reconnaissance de la possibilité de croire alors même qu'on ne croit pas. Lorsque cet acte de reconnaissance est posé, alors la voie du « cœur » est libre où Dieu fera le reste en nous élevant, par le don de la foi, à l'ordre de la « charité » : le bien infini que gagne l'homme qui parie, qui consent et qui croit, est le Dieu d'amour et de consolation, « qui s'unit au don de leur âme, qui la remplit

d'humilité, de joie, de confiance, d'amour » (fragment 556), c'est le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants, le Dieu de Jésus-Christ dont parle Pascal dans le mémorial trouvé sur lui à sa mort en signe de ce qui s'était passé pour lui le lundi 23 novembre 1654, date de sa conversion définitive.

La voie du cœur... Qu'est-ce donc que ce cœur ? se demande Chevalier. « Le cœur participe du sentiment par son caractère intuitif, immédiat, spontané »¹⁸². Mais plus avant, le cœur désigne, comme dans la langue courante, comme dans l'Écriture, « la partie la plus intime de notre être »¹⁸³ et à ce titre il est l'un des organes de la connaissance, « la pointe extrême du sentiment et de la raison ». La raison que Pascal oppose au cœur dans *Les Pensées*, c'est le raisonnement, le discours, qui veut tout prouver en procédant par démonstration. « Le cœur, au contraire, peut être assimilé aux yeux de l'esprit : comme l'œil, il connaît d'une vue son objet, il est une sorte d'instinct intellectuel : comme l'instinct, il coïncide avec son objet. Et c'est à lui que se suspend tout notre discours, parce qu'il nous fournit les principes immédiats d'où procèdent tous nos raisonnements... Le cœur, pour Pascal, est donc essentiellement *l'appréhension immédiate*, connaissance et sentiment tout à la fois, des principes... C'est la faculté qui perçoit les *principes* et qui perçoit *l'ordre*. C'est la partie la plus haute de l'intelligence : « elle discerne et elle aime »¹⁸⁴.

Les principes que perçoit le cœur en matière de foi sont des faits : « *Le cœur ne fait donc pas les preuves, mais il en saisit le sens et il en opère la synthèse* »¹⁸⁵. Pascal ne peut à cet égard être traité de fidéiste.

Toutes les preuves de la vérité de la religion chrétienne dont l'exposé devait constituer le centre de l'Apologie s'ordonnaient

toutes autour de Jésus-Christ : « Il a été prédit », « Il est venu », « Il vit éternellement »¹⁸⁶ qui constituent autant de faits à sentir et percevoir par le cœur qui « ouvre le secret » en perçoit le sens et les fait « voir ensemble » : la force de ces preuves réside en effet dans leur convergence, leur « concert » comme dit Pascal, qui exclut le hasard et ne saurait résulter d'un art humain. Or, *c'est le cœur qui perçoit cet enchaînement, parce qu'il rapporte tout à l'unique nécessaire comme à la fin à quoi toutes les choses tendent* »¹⁸⁷.

L'ordre où nous introduit la foi, c'est « *l'ordre de la charité* » : « Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Écriture est la charité. Tout ce qui ne va point à l'unique but est figure » (fragment 670). « Il prend ce terme au sens de l'Écriture où grâce et charité apparaissent inséparables et désignent l'une et l'autre l'état surnaturel de l'âme. Selon l'Écriture en effet, l'Esprit Saint... répand dans nos cœurs l'âme de Dieu ou charité, et cette charité nous rend aussi, effectivement, enfants de Dieu »¹⁸⁸. Or, cet Esprit... n'est autre que celui que le Père accorde à qui le lui demande : « Demandez et l'on vous donnera : cherchez et vous trouverez »¹⁸⁹.

« *La plus grande des vérités chrétiennes, a dit Pascal, est l'amour de la vérité* » (fragment 945). Or, « on n'entre dans la vérité que par la charité »¹⁹⁰ ; la vérité sans la charité ne peut être aimée ni connue, alors que la charité sans les preuves suffit : « ce que les hommes par leurs plus grandes lumières avaient pu connaître, cette religion l'enseignait à des enfants » (fragment 444). Seul Jésus-Christ, par la grâce de sa Rédemption, peut nous donner la vérité et la charité, faire d'un homme un saint (fragment 783) et de tous les hommes une Église Sainte. Ce Dieu-Homme, cet Homme-Dieu, « nous est plus présent à nous-même que nous-même »¹⁹¹, aussi, fait dire Pascal à Jésus :

« Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi...

C'est mon affaire que ta conversion ; ne crains point, et prie avec confiance comme pour moi.

... Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures... »

Et l'âme de répondre : « Seigneur, je vous donne tout ! »

Chevalier concluait sur Descartes et Pascal : « Guides admirables de notre pensée » qui « ont su réaliser l'équilibre » et qui, « bien loin d'être gênés dans l'essor de leur esprit par la vérité religieuse, discernant du même coup d'œil tout ce qu'il y a, à la fois, de *rationnel* et de *transcendant* en elle, la mettent au sommet de cette pensée humaine qui culmine en eux : montrant ainsi qu'elle n'est pas un obstacle, mais un stimulant, qu'elle la discipline, l'exalte et l'illumine... ils nous ont marqué le véritable usage de la raison, qui est de reconnaître ce qui la surpasse et la fait être »¹⁹².

Dans *Cadences*, en 1938, Chevalier dira que « Pascal, comme Platon, seul peut-être entre tous les philosophes, a cru qu'il n'est pas de vérité, si haute et si profonde soit-elle, qui ne puisse être rendue accessible à toutes les âmes de bonne volonté »¹⁹³. Il le voyait non seulement « le plus moderne des hommes » mais celui qui est « plus près de nous qu'aucun autre, et livre à chacun de nous son secret ».

Avant 1650, les apologistes étaient des théologiens qui écrivaient pour des lecteurs connaissant déjà la religion chrétienne. Pour la première fois, un homme, chrétien, s'adressait à des gens qui ignoraient la religion, la rejetaient ou n'avaient pas la moindre envie de la connaître : il parlait d'eux et non d'un Dieu auquel ils auraient dû préalablement croire et leur disait qu'on n'entrait pas là *par démonstration mais par conviction*, qu'il suffisait de bonne volonté et de

cette méthode que lui, Pascal, offrait. Il engageait ainsi, le premier des temps modernes, sous sa responsabilité propre et avec ses risques propres, de toute la faiblesse de son corps mais de toute la force de son intelligence et de son cœur, un dialogue aux avant-postes auxquels Mounier était déjà sensible.

Faiblesse du corps : Mounier connaissait celle de son père et la sienne propre. Force de l'intelligence : il avait encore à l'enhardir et à l'affirmer. Force du cœur : il venait lui-même de vivre sa première conversion, et c'est en termes pascaliens qu'il en parlera à Jacques Lefrancq : « J'y lis en lettres de feu... » C'est à la même époque qu'il prend contact avec le « Groupe d'Études », séminaire d'étudiants dirigé par Jacques Chevalier¹⁹⁴ qui en définira un peu plus tard l'esprit : « Pas de cénacle, pas de chapelle, mais un même esprit qui rapproche, unit, soutient de multiples talents... Nous n'avons ni système, ni formule... Ma règle unique est d'avoir le sentiment continu de la présence de Dieu...

« Mais que chacun cherche Dieu selon ses goûts et par ses moyens propres » (saint Paul)¹⁹⁵.

En novembre 1926, Mounier cherchera à créer des liens en vue de constituer un Groupe d'études religieuses entre futurs professeurs, tentative qui ne s'explique pas seulement par « le manque de camarades et de conversations » comme il l'écrit à Jean Guilton avec qui il prend contact à cette occasion¹⁹⁶. Il est également intéressant de noter que dans le groupe d'études de J. Chevalier, il est question en 1926 d'une « revue de philosophie » destinée à un large public : « car il faut hausser le niveau des lecteurs... Bergson, consulté sur ce sujet, avait dit que nous devrions faire paraître la Revue quatre fois par an, et surtout qu'il nous fallait dans nos tiroirs, avant de lancer le premier numéro, deux années entières d'articles écrits,

signés, fin prêts. Naturellement, nous n'avons trouvé ni argent ni articles »¹⁹⁷.

Même époque encore où il fait partie de l'A.C.J.F. et de la conférence de saint Vincent-de-Paul dans le quartier le plus pauvre de Grenoble, auprès d'un prêtre qui est une vocation tardive et n'est rien moins que l'abbé Guerry, qui a probablement alors une influence importante sur Mounier¹⁹⁸.

Enfin, comme l'ont souligné Lucien Guissard et Jean Lacroix¹⁹⁹, Mounier « envisageait sa formation philosophique en vue de l'apostolat »²⁰⁰ et pour, ce faisant, « se diriger dans la géographie intellectuelle du présent »²⁰¹.

Autant de conjonctions qui nous montrent que l'impact de Pascal est important sur Mounier en cours d'apprentissage. Outre la référence constante à Pascal tout au long de ses écrits ultérieurs – notamment, et en abondance, dans son « Introduction aux existentialismes » où il le montrera ayant « tracé tous les chemins... frappé presque chaque thème »²⁰² et où il le placera à la racine de son « arbre existentialiste »²⁰³, en 1927, dans ce premier écrit philosophique consistant que sera son diplôme d'études supérieures, le choix de Mounier sera clair: alors même que son étude porte sur le conflit entre l'anthropocentrisme et le théocentrisme dans la philosophie de Descartes, il choisira l'intelligence pascalienne. En novembre 1927, lors de son second mois à Paris, il écrira à sa sœur : « ... moi-même, comme nous l'a enseigné Pascal après l'Évangile, je ne suis attiré par l'intelligence qu'en tant qu'elle aboutit à plus de lumière dans la vie intérieure »²⁰⁴.

Ce diplôme, nous le verrons, sera le couronnement du disciple de Jacques Chevalier mais aussi la première manière de circuler personnellement dans ses apprentissages. Que Mounier s'y montre pascalien, ce ne sera du moins plus pour

nous étonner.

Avec « Bergson » tel que le présentait Chevalier, après Descartes et Pascal, nous allons être en présence de l'ensemble du premier apprentissage philosophique d'Emmanuel Mounier et ainsi, être en mesure de repérer les tissages, les choix et les premiers linéaments philosophiques de la genèse en lui de la Personne.

Bergson

Ce sur quoi Chevalier commençait d'insister en présentant Bergson, c'est la pertinence d'une œuvre et « sa valeur pour son temps » : un philosophe est d'abord « de son temps avant d'être de tous les temps »²⁰⁵. L'étude du contexte dans lequel l'œuvre apparaît éclaire donc l'homme et l'œuvre : il s'agit en l'occurrence de se représenter « l'état des esprits en France au lendemain de la guerre de 1870-71 ». Jacques Chevalier entame ainsi un véritable panorama des tendances et problèmes philosophiques en cours pour montrer combien les écrits de Bergson vont bouleverser et renouveler les questions. Ce panorama est intéressant pour nous à plus d'un titre mais plus particulièrement parce qu'il va offrir à Mounier une méthode d'appréhension des problèmes qui se retrouvera dans tous ses premiers écrits. Notons le titre du premier chapitre du livre de Chevalier : « Le milieu et l'époque, anthropocentrisme et théocentrisme. » Ce sera le même angle de vue, nous le verrons, que Mounier empruntera, en le transformant, lors de la rédaction de son diplôme sur Descartes. Mais la vue du titre ne suffit pas ; c'est la *manière* de poser la philosophie bergsonnienne entre et au-delà de l'anthropocentrisme et du théocentrisme qui reviendra sans cesse chez Mounier dans sa *manière* de situer le personalisme : entre et au-delà du spiritualisme et du matérialisme, de l'individualisme et du collectivisme, de l'existentialisme et du marxisme, etc.

Apprenons donc à voir comment Mounier y fut amené par la situation que Chevalier fait à Bergson au sein des contextes philosophiques et scientifiques qui lui étaient contemporains. Régnait alors « l'empirisme de Mill, complété par l'évolutionnisme de Spencer »²⁰⁶ qui faisaient de l'homme « une simple pièce du déterminisme naturel ». Mais « Mill ne réussit pas à expliquer comment, dans l'hypothèse phénoméniste, peuvent être sauvegardées la liberté, l'unité, l'identité et la personne, non plus que la valeur de la raison »²⁰⁷. Quant à lui, Spencer « échouait à retracer le mouvement évolutif lui-même, dans sa genèse, dans son progrès, à plus forte raison dans son principe même ». A cet empirisme anglais manquait ainsi une métaphysique que se chargèrent de lui trouver les penseurs idéalistes allemands post-kantiens. Fichte, puis Schelling après Hegel, Schopenhauer et Hartmann attribuèrent à la connaissance humaine le privilège de la création du monde de l'expérience, « dans sa matière aussi bien que dans sa forme »²⁰⁸.

Le déterminisme qui régit l'univers est donc « le fruit de notre entendement, conçu... comme une sorte de nécessité intérieure, tout à la fois souveraine et esclave des lois qu'elle promulgue ». « Cet idéalisme absolu était indubitablement lié à un panthéisme »²⁰⁹ et « qu'il le voulût ou non, il mettait ainsi l'homme à la place de Dieu » : « Cet amalgame de déterminisme et d'idéalisme panthéistique aboutit à un *monisme* qui... nie toute contingence, toute liberté, et abîme la personnalité, divine ou humaine, au sein de l'inflexible nécessité de la nature conçue comme le vrai Dieu »²¹⁰. Darwin d'une part, Taine et Renan d'autre part s'inspirèrent de ce monisme dont « le terme comme le principe métaphysique... est la *divinisation du néant*. Un *éternel fieri*, une métamorphose sans fin, voilà, nous dit Renan, ce que l'*idéalisme* moderne a substitué au Dieu du *spiritualisme* »²¹¹.

Cependant on aurait pu découvrir des idées moins visibles mais plus profondes et plus fécondes qui montraient, par exemple avec Claude Bernard dans son « Introduction à la médecine expérimentale », que le déterminisme scientifique « n'est pas un fait, mais un principe d'ordre et de raison qui commande... l'hypothèse, et dont l'énoncé pourrait être le suivant : pour l'homme de science, tout se passe comme si, certaines conditions étant réalisées, certains phénomènes devaient se produire nécessairement »²¹².

D'autre part, Auguste Comte s'était aperçu que l'expérience résistait à sa théorie, et qu'« en passant, notamment, de l'ordre inorganique à l'ordre *de la vie*, organique ou social, il se produisait un "immense accroissement" tel qu'il devenait impossible de ramener le supérieur à l'inférieur »²¹³. Mais Comte ne parvint jamais à voir en la personnalité « autre chose qu'une combinaison du biologique et du sociologique »²¹⁴.

Pourtant, là encore, on aurait pu découvrir une conciliation possible entre le positivisme et une métaphysique respectueuse de la personnalité : c'est en particulier la tentative de Renouvier, s'efforçant de « réintégrer dans le monde phénoménal ou dans la représentation que nous en faisons, les idées de cause, de fin, de liberté, de personnalité » et celle de Cournot s'efforçant de découvrir, derrière l'ordre de notre langage, un ordre « transrationnel, qui prolonge notre raison sans la contredire ».

Renouvier et Cournot restent marginaux par rapport au positivisme officiel, il faut donc voir dans ce dernier « une conception anthropocentrique de l'univers »²¹⁵ qui révèle un puissant effort pour « diviniser l'humanité ».

Face à cet anthropocentrisme impersonnel, une autre tendance philosophique, *théocentrique*, se voulait « restauratrice de la personnalité, en l'homme et en Dieu ». Dès le début du siècle, « la France, écrit Bergson, eut un grand métaphysicien... Maine de Biran... il conçut l'idée d'une métaphysique qui s'élèverait de plus en plus haut, vers l'esprit en général, à mesure que la conscience descendrait de plus en plus bas, dans les profondeurs de la vie intérieure »²¹⁶. Derrière le phénomène kantien, il découvre « le fait primitif de sens intime » et les distingue comme l'extérieur et l'intérieur. « La distinction de l'homme *intérieur* et de l'homme *extérieur* est capitale » dit-il dans son journal le 28 octobre 1819. Par ailleurs, l'homme est vu comme intermédiaire entre Dieu et la nature et la vie de l'esprit communique avec l'Être universel, communication qui est un « véritable fait psychologique et non pas de foi seulement »²¹⁷.

Cet élan métaphysique s'est poursuivi vers la fin du XIX^e siècle avec Ravaisson, Lachelier et Boutroux.

Ravaisson a distingué deux manières de philosopher : la première est analytique et procède par décomposition successive jusqu'aux éléments les plus vides ; la seconde est synthétique et procède par voie d'ordre et d'unité qui fait que rien n'existe sans raison. La méthode analytique est employée aussi bien par les tenants du *mécanisme* que par ceux de *l'idéalisme*, qui ne sont en fait que deux formes du matérialisme, leur alliance « monstrueuse » se faisant dans le *positivisme*. La méthode synthétique qui s'élève « jusqu'à l'absolu de la parfaite personnalité qui est la sagesse et l'amour infinis en même temps que la plénitude de la liberté spirituelle »²¹⁸ est propre au *spiritualisme*.

Lachelier, lui, unit étroitement l'idéalisme et le spiritualisme, tout en tentant de se libérer de l'idéalisme. La pensée veut

l'unité mais elle veut s'en saisir non seulement comme possible mais comme réelle : le mécanisme a besoin d'une fin. « Les vraies raisons des choses, ce sont les fins. » Mais comment expliquer la finalité elle-même sinon dans un acte de volonté libre ? A l'idéalisme matérialiste se substitue ainsi un réalisme spiritualiste « aux yeux duquel tout être est une force et toute force une pensée qui tend à une conscience de plus en plus complète d'elle-même »²¹⁹.

Boutroux pense que le « principe initial d'où il faut partir, ce n'est pas le déterminisme, simple construction de notre entendement, c'est la liberté qui s'impose à notre conscience comme un fait »²²⁰. De plus, « l'ordre qui règne dans la nature n'est pas le déterminisme mais la contingence »²²¹. Le contingent est saisi comme plus rationnel que le déterminisme car « il est l'ordre qui, pouvant ne pas se réaliser, doit avoir une raison de s'être réalisé »²²² : le type même de l'acte contingent est donc bien l'acte libre. C'est ainsi que « devant le grand fait de la contingence doivent se plier et le déterminisme et le monisme ». Les faits, bien étudiés, nous démontrent que « les antécédents mécaniques ne sont pas causes, mais effets de ce qu'ils conditionnent », que « l'inférieur pose certaines conditions au supérieur mais ne sauraient le produire »²²³, « que toute contingence procède de la grande contingence initiale, qui est la création », que « l'homme... n'est vraiment homme que lorsqu'il se fait... le collaborateur de Dieu »²²⁴.

L'œuvre de Bergson a donc éclos « au confluent de ces deux courants de pensée ». Parti de l'empirisme anglais mais n'usant pas de l'idéalisme allemand pour le critiquer, voulant concilier « l'exigence métaphysique avec la méthode positive » comme le préfaçaient les efforts d'un Renouvier ou d'un Cournot, la science avec la créativité personnelle comme le préfaçaient les recherches d'un Claude Bernard, mais

refusant pour ce faire le positivisme comtien et toute conception anthropocentrique et impersonnelle de l'univers ; d'autre part voulant non pas construire un univers illusoire mais retrouver l'univers réel et se situant transversalement aux recherches de Ravaisson, Lachelier et Boutroux, en voulant instaurer une *métaphysique positive*, Bergson se met dans une ligne métaphysique que Maine de Biran avait ouverte.

Il établit ainsi : « contre le déterminisme le fait de la liberté, contre le monisme matérialiste la réalité de l'esprit, contre le panthéisme la création comme fait »²²⁵. Il faut croire que Bergson a dénoué des nœuds gordiens pour que son enseignement apparût à tous et pendant longtemps comme une « libération »²²⁶ : par lui, on s'évadait, en France, du scientisme de Taine et de l'intellectualisme de Renan, sans parler du moralisme des post-kantiens français ni de la religion positiviste de Comte.

Et là nous retrouverons avec Mounier, en conjugaison avec Bergson, Péguy. Mais après avoir situé le contexte dans lequel la pensée bergsonienne allait apparaître et prendre ainsi un sens, et après avoir parlé de l'homme Bergson comme d'un méditatif qui considérait la méditation comme la suprême action, J. Chevalier conduisait ses élèves et donc Mounier dans les arcanes de la méthode bergsonienne. Bergson, montre Chevalier, a placé au centre même de sa doctrine, une intuition génératrice de toute sa pensée : celle de la durée. L'argumentation de Zénon d'Elée prouvant que le mouvement n'existe pas car il faut que le « mobile arrive au milieu de sa course avant d'atteindre le terme, et ainsi de suite à l'infini » est prise comme typique du raisonnement scientifique par Bergson : l'illusion des Eléates provient précisément du fait que la science spatialise le temps et réduit le mouvement à sa trajectoire, transforme la durée en étendue. Le sens commun selon lequel Achille dépasse toujours la tortue n'a pas raison

pour rien contre la science de Zénon : c'est qu'« à la différence de la science, la conscience saisit le mouvement en lui-même, dans sa réalité intérieure, concrète et qualitative, en écartant les symboles spatiaux interposés entre la réalité et nous »²²⁷.

C'est que, plus profondément encore, « la science, regardant du dehors, ne voit que le dehors des choses, la conscience les appréhendant du dedans, en voit aussi le dedans, ou l'âme »²²⁸. Ce sont les deux types fondamentaux de connaissance : « connaître une chose absolument, c'est la connaître du dedans en elle-même, comme simple ; la connaître relativement, c'est la connaître du dehors, en fonction d'autre chose, comme composée »²²⁹. Le premier type de connaissance, c'est *l'intuition*, « cette espèce de *sympathie intellectuelle* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »²³⁰. Le second type de connaissance, c'est l'analyse, « opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle »²³¹. « Toute connaissance véritable est donc une "connaissance par affinité", analogue à la sympathie ou à l'amitié. » Alors que la *science positive* a pour fonction habituelle d'analyser et travaille donc sur des symboles, point de vue légitime mais insuffisant, c'est la métaphysique qui prétend nous livrer la réalité elle-même par intuition.

Or, « il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. *C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure* »²³². Toute analyse de notre moi substitue en moi une série de faits psychologiques l'illusion consiste, en recomposant la personne avec des états psychologiques, à tenir ces états psychologiques « pour des

fragments du moi alors qu'ils ne sont que des *expressions* ». Les empiristes comme les idéalistes sont victimes de cette illusion et ne saisissent ainsi que des ombres au lieu du réel dans son essence originale. C'est ainsi que philosopher ou établir une métaphysique positive consistera à « réveiller, derrière notre faculté de *concevoir*, notre faculté de *percevoir* »²³³ et à « invertir la direction habituelle de travail de la pensée, à aller de la réalité aux concepts et de l'intuition à l'analyse ». Il faut donc dépasser le concept, le transcender pour arriver à l'intuition: plus qu'une inversion, en même temps qu'une conversion, il s'agit d'un « *dépassement* de la nature et de l'habitude ».

La métaphysique est donc saisie comme « science de la réalité » et, parce qu'elle lui apprend à voir le réel, non seulement comme indispensable à la science mais comme pouvant se constituer en science positive, c'est-à-dire « progressive et indéfiniment perfectible »²³⁴. Elle s'achemine ainsi vers le simple, l'immédiat qui est loin d'être ce qu'« il y a de plus facile à apercevoir »²³⁵. Armée de ces distinctions méthodologiques, la métaphysique, c'est-à-dire pour Bergson la philosophie même, « c'est le mouvement de l'âme vers l'infiniment simple qui est tout à la fois en elle et au-dessus d'elle, et qui la sollicite sans cesse à se dépasser elle-même »²³⁶.

Mon but n'étant pas d'exposer, même brièvement, la pensée bergsonienne jusqu'en 1926, je m'en tiendrai aux seules données du bergsonisme qui tiennent en germe certains éléments originels de la thématique de la personne chez Mounier. Cela ne signifie nullement que *tous* les éléments originels de cette thématique se trouvent chez Bergson vu par Chevalier ; cela signifie par contre qu'il y a un fort creuset bergsonien chez Mounier aux sources de sa thématique de la personne.

Nous avons vu déjà que la première réalité que nous révèle l'intuition, c'est le moi. Le moi est une « donnée immédiate de la conscience », c'est-à-dire qu'il est perçu par la conscience comme « faculté de saisir au-dedans de soi le réel dans son intériorité »²³⁷, comme un fait. Il ne s'agit pas de reconstruire le moi par des concepts, mais de le saisir comme « immédiatement donné au je »²³⁸. Pour nous mettre en présence de cette immédiateté de notre moi, il avait fallu un ouvrage : « Essai sur les données immédiates de la conscience ». Mounier a ainsi pu retenir que « les faits psychiques sont qualité pure, les choses situées dans l'espace sont quantité »²³⁹. Comme notre intelligence comprend mieux la quantité que la qualité, l'espace que l'intériorité, elle a tendance à exprimer les changements de qualité de nos états psychiques en variations quantitatives, la durée intérieure, concrète, hétérogène en un temps extérieur, abstrait, homogène, dénombrable comme l'espace. L'intelligence ne pénètre ainsi que ce qui du moi est non-moi, c'est-à-dire « ces états inertes qui sont le résidu impersonnel d'états communs à une société interne »²⁴⁰ et qui, en nous, laissent échapper ce qui est précisément nous.

Le moi immédiat est le moi profond dont procède l'acte libre ; et il est inexprimable parce qu'il est libre : nous ne savons pas en quoi consiste cette liberté. Toute définition de la liberté donne en fait raison au déterminisme : solidifier l'acte libre en concepts et en mots serait « aligner en nous les états de conscience comme des atomes... capables de se reproduire dans le temps à la manière des phénomènes physiques »²⁴¹. Nous sommes moins agis par des motifs déterminants que nous n'agissons *pour* ces motifs. Tout acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre : « le progrès qui a rendu les raisons déterminantes est un progrès de la personnalité entière envisagée comme indivisible et une »²⁴².

L'acte libre est donc un *pur fait* qui n'est régi par aucune loi, immédiatement saisi par la conscience, vécu et perçu du dedans, irrépétable. « Notre vie intérieure n'est pas une mathématique mais une histoire »²⁴³. Reste que les actes libres sont rares, car nous avons tendance à vivre pour le monde extérieur, à être agis plus qu'à agir. « Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la durée. » Or, cette durée intérieure n'est pas une succession d'instantanés mais une unité indivisible : c'est une *continuité*. Ce que j'appelle « mon présent », c'est à la fois mon passé qui se prolonge en moi et l'avenir dans lequel je me prolonge. Pour qu'il y ait continuité il faut qu'il y ait en moi quelque chose « qui ne meurt pas à chaque instant pour renaître l'instant après »²⁴⁴, il faut une *mémoire*. « L'unité de notre moi est une continuité dans le temps : notre conscience est une mémoire. » Notre personne est donc « durée, conscience, c'est-à-dire mémoire et liberté »²⁴⁵, mais « mémoire dans une matière »²⁴⁶. Et si, à un esprit pur, son passé serait toujours présent tout entier, ce dont il convient alors de se rendre compte, c'est de l'oubli. L'oubli apparaît ainsi comme « la marque de la matérialité sur notre esprit, comme l'usure en est la marque sur notre corps » ; mais cet oubli est exigé également par la destination de l'exercice de notre pensée, c'est-à-dire l'action : « pour agir dans le présent, il faut faire un choix entre les souvenirs »²⁴⁷. Autrement dit, la conscience n'embrasse pas « toute l'histoire passée de la personne consciente dans un présent perpétuel » mais n'en éclaire que « la partie utile pour l'action immédiatement présente », « l'action est la loi fondamentale de la vie ».

Il paraît intéressant de noter alors la position méthodologique de Bergson par rapport aux physiologistes et par rapport aux spiritualistes de l'époque, en ce qui concerne « le double et unique problème que nous pose à nous-même notre être, ce "tout naturel" composé d'un corps et d'une âme, comme on

disait jadis »²⁴⁸.

La méthode des physiologistes consistait à traduire des faits psychologiques en un langage physiologique qui leur semblait plus scientifique : schémas de l'aphasie sensorielle, localisations cérébrales de la pensée et des images, etc... Cette méthode est fondée pour Bergson sur les préjugés métaphysiques, matérialistes et monistes habituels et sur un « pseudofait » : l'observation réalisée par Broca en 1861 qui s'est avérée fautive et mal interprétée²⁴⁹.

La méthode des spiritualistes consistait au contraire à considérer vaine toute observation physiologique et clinique et à affirmer bien haut l'irréductibilité de la pensée à la matière avec l'essentielle simplicité et spiritualité de l'esprit. Cette méthode ne pouvait ainsi qu'être arbitraire et inféconde : arbitraire car les physiologistes pouvaient, avec raison, objecter au spiritualisme que « l'écart constaté par lui entre le psychique et le physique tenait à ce qu'il considérait la matière dans ses formes les plus rudimentaires, et l'esprit dans ses états les plus avancés »²⁵⁰ ; inféconde car elle se bornait à une simple déclaration de principe. Il n'est pas impossible que cette déclaration soit juste mais il n'y a rien à en tirer : « le oui et le non sont stériles en philosophie. »

La position de Bergson serait en ce cas celle d'un « réalisme spiritualiste »²⁵¹ qui se placerait « au point de contact entre les choses et nous, dans la donnée immédiate où se joignent et agissent ensemble la perception et le souvenir, la matière et l'esprit, le présent et le passé ».

La faculté de *comprendre* apparaît ici comme subordonnée à celle *d'agir*. L'intelligence dès lors doit être considérée comme « une fonction spéciale de l'esprit, essentiellement tournée vers la matière inerte ». L'intelligence mesure, et

comme seule la matière est mesurable, elle s'efforce de tout réduire à la matière ; il lui est alors difficile de « faire entrer dans ses cadres la vraie nature de la vie et la signification du mouvement évolutif qui la constitue »²⁵². Partout où il y a mouvement, intention, imprévisibilité et durée, c'est-à-dire partout où il y a vie, l'intelligence substitue des symboles artificiels, après quoi elle s'efforce en vain de reconstruire le réel tel qu'il est. S'il est vrai que l'intelligence est accordée ainsi avec la matière, n'auraient-elles pas été engendrées « par la même détente d'un même élan de vie, qui a tout à la fois intellectualisé l'esprit et matérialisé les choses »²⁵³ ?

Créée par la vie, comment en effet l'intelligence pourrait-elle comprendre la vie dans sa totalité ?

Nous sommes ainsi amenés aux questions que posait Bergson dans « L'Évolution créatrice ». Là encore, il y a position méthodologique : ni mécanisme, ni finalisme, car ce sont « deux vues prises du dehors sur l'évolution de la vie »²⁵⁴ et qui se ressemblent « en ce que l'un et l'autre affirment que *tout est donné d'avance*, soit dans l'impulsion du passé, soit dans l'attraction de l'avenir ». Aussi méconnaissent-ils tous deux la durée réelle, l'imprévisibilité de tout ce qui vit.

Seulement, si le mécanisme est un système rigide qu'une légère trace de spontanéité suffit à contredire, le finalisme est plus souple car il est d'essence psychologique. La thèse de Bergson serait ainsi celle d'un *finalisme rectifié* : « la finalité qui se manifeste dans le monde organisé, se trouve plutôt en arrière qu'en avant... elle tient à une identité d'impulsion et non pas à une aspiration commune »²⁵⁵. Or cette impulsion n'est pas réductible à celle conçue par les mécanistes car elle n'est pas *réductrice* : elle n'engendre pas l'identité, la répétition, elle est *créatrice*, suscitant d'imprévisibles nouveautés. En un mot elle « *ressemble plus à du volontaire*

qu'à du mécanique » en ce qu'elle manifeste un « principe de direction »²⁵⁶. Toute l'évolution de l'univers se manifeste comme s'il y avait double mouvement, de *descente* et de *montée* : « la matière est la réalité qui descend, la vie et la conscience sont la réalité qui monte, ou qui remonte le courant »²⁵⁷. La loi de dégradation d'énergie découverte par Cournot nous apprend que l'énergie utilisable va sans cesse en diminuant, elle se conserve en quantité mais la qualité en serait dissipée : avec l'équivalent calorique du mouvement d'un poids tombé, nous ne ferons jamais remonter ce poids au point d'où il est tombé.

Si donc l'énergie « s'use » sans cesse, il faudra remonter pour trouver son origine à une énergie infinie « qui donne sans cesse d'elle-même sans s'épuiser jamais, sans jamais rien perdre de soi ». Ce pourrait être l'un des attributs de ce « qu'on ne peut nommer autrement que Dieu »²⁵⁸.

Dieu serait ainsi vie incessante, action, liberté, en tant qu'énergie originelle. Chaque personne peut alors faire l'expérience de ce qu'a pu être l'acte créateur chaque fois qu'elle agit librement. La vie serait donc « comme un effort pour relever le poids qui tombe »²⁵⁹. L'esprit, dans un effort renouvelé sur une matière qui est tout à la fois « l'obstacle, l'instrument et le stimulant »²⁶⁰, disposerait alors « d'une force *intérieure* à nous-même, et supérieure à nous-même, qui n'est vraiment elle-même que lorsque, grâce à une intériorisation de plus en plus grande, elle a rendu sensible l'impulsion qui vient du fond, qu'elle a retrouvé la source d'où elle sort, le principe qui lui a donné l'être, et qu'elle s'est tournée vers lui par amour »²⁶¹.

La vie est donc création ou exigence de création : « elle ne se conserve qu'en se renouvelant et en se dépassant sans cesse elle-même, suivant l'impulsion initiale qu'elle a reçue... Vivre

c'est donc, en quelque sorte, se recréer soi-même. » La vie se présente ainsi comme l'inverse de la matière : elle est de l'action qui se fait, se développe, s'enrichit au lieu d'une action qui se défait, se dégrade et s'use.

Cette vie, au reste, nous présente un continuel balancement entre l'individuation et l'association, entre la tendance à se conserver et la tendance à se reproduire : « partout, la tendance à s'individualiser est combattue et en même temps parachevée par une tendance antagoniste et complémentaire à s'associer »²⁶².

Bergson en 1926 n'avait pas encore écrit « Les deux sources de la morale et de la religion », mais J. Chevalier indique en conclusion de son ouvrage les prolongements possibles de la philosophie bergsonienne en partant précisément de cette double tendance indiquée par Bergson. Chez l'homme, indique-t-il, ce conflit se retrouve « transporté à un plan supérieur : *car l'individu est ici devenu personne, il n'est plus seulement comme le corps organisé, un système isolé et clos par la nature ; il est un être libre, soumis à un idéal moral*²⁶³. Cependant, malgré cela, ou à cause de cela même, *cet être ne se suffit pas* : on retrouve chez lui cette « aspiration originelle et essentielle de la vie » qui ne peut « trouver que dans la société sa pleine satisfaction »²⁶⁴. La vie sociale se présente à l'homme comme nécessaire pour le déploiement de son action et pour l'achèvement de sa personnalité. C'est ainsi, comme le disait Bergson dans ses leçons de 1910/1911 au Collège de France sur *la théorie de la personne*²⁶⁵ qu'« elle – la société – ne peut subsister que si elle se subordonne l'individu, elle ne peut progresser que si elle le laisse faire : *exigences opposées, qu'il faudrait réconcilier* »²⁶⁶.

Il paraît intéressant de noter donc que la philosophie bergsonienne de 1926, présentée par J. Chevalier, *ouvrira*

directement à une problématique de réconciliation de deux tendances considérées comme antagonistes : la subordination nécessaire de l'individu à la société et la liberté nécessaire de l'individu pour qu'il puisse y avoir progression de cette société. Cette œuvre de réconciliation apparaissait d'autant plus urgente que J. Chevalier insistait sur le fait que « notre civilisation, notre science, notre intelligence même, calquées sur la matérialité, risquent de s'abîmer dans une chute irrémédiable »²⁶⁷ et que pour éviter cette chute, « il faut, par un effort incessant... remonter vers l'esprit ».

C'est d'une métaphysique dont le monde a besoin. Bergson en proposait une, considérée par J. Chevalier comme celle d'un « spiritualisme rectifié », à « base expérimentale »²⁶⁸. Restaient à « ceux qui veulent aller plus loin que lui dans la voie des réalités spirituelles » à s'appuyer sur les résultats déjà acquis et à faire « effort de conversion » à la vérité, dans le même esprit que celui d'une doctrine qui se défend d'être un système, qui est « plus un progrès qu'une chose... plus une voie qu'un terme ».

Dans le même temps où il passe de longs moments « chez le Maître » qu'il aide à corriger les épreuves de ce livre sur « Bergson », Mounier écrit à sa sœur Madeleine en novembre 1926 : « Bergson a dit de l'Art qu'il était une manière virginale de penser et d'agir. De même maintenir en soi la petite flamme, la petite source chantante, l'une qui illumine et réchauffe notre vie intérieure, l'autre qui lui donne sa fraîcheur et sa limpidité, sa spontanéité ; toujours être offensif, souvent agressif au regard de la vie, ouvert pour recevoir, comprendre, sympathiser, tendu pour rayonner et se donner, généreux, c'est-à-dire surabondant *dans ce double mouvement d'enrichissement et d'expansion* ; en un mot, toujours créer, en soi ou hors de soi, est le secret de la jeunesse perpétuelle. La jeunesse à ce compte, se développe

avec les années, qui lui apportent une plénitude de plus en plus riche »²⁶⁹.

Au passage, constatons-le, Chevalier avait introduit une différence métaphysique entre individu et personne, où l'individu était donc perçu comme « un système isolé et clos par la nature », la personne comme un « être libre, soumis à un idéal moral » qui « ne se suffit pas » et a besoin de la société pour y déployer son action et achever sa personnalité.

Mounier, comme beaucoup de jeunes philosophes d'alors, espèrera de Bergson le livre devant expliciter au fond cette réconciliation philosophique entre individu et société. « Les deux sources de la morale et de la religion » paraîtra en 1932... un peu avant le premier numéro de la revue *Esprit*. En attendant, Mounier, dans cette même lettre à sa sœur de novembre 1926, écrit : « Ce n'est pas de la philosophie... ou bien cette philosophie la meilleure, celle qui part des règles cachées de l'âme où se blottissent réconciliées l'intelligence vraie et l'amour... »

Quel cogito ?

« ... ceux qui centrent leurs soucis, leur morale, leur mystique et leur philosophie sur Dieu, et ceux qui les centrent sur l'homme... »

Emmanuel Mounier,
Lettre à sa sœur, décembre 1926.
Œuvres – tome IV – pp. 422/423.

« Il [Maine de Biran] a remarquablement éclairé les racines de la personne et sa zone d'émergence. »

Emmanuel Mounier, *Le Personalisme*.
Œuvres – tome III – p. 436.

Ni théocentrisme, ni anthropocentrisme

Cette réconciliation d'ordre philosophique proposée par Bergson par l'intermédiaire de J. Chevalier donnait une orientation de recherche à un étudiant comme Mounier. Nous avons vu qu'elle sera à l'œuvre quatre ans plus tard, en 1930, dans son premier projet de thèse sur la personnalité au Directeur de la Fondation Thiers. Il cherchera alors à « collaborer à l'édification d'une morale dont l'absence est vivement ressentie à la fois par les philosophes et par les hommes d'action »²⁷⁰.

Mais dès 1926, ayant en poche sa licence de philosophie, Mounier choisit comme thèse de son diplôme d'études supérieures « Le conflit de l'Anthropocentrisme et du Théocentrisme dans la philosophie de Descartes ». Anthropocentrisme et théocentrisme, nous l'avons vu, c'est le titre du premier chapitre du livre de Chevalier sur Bergson où il montrait celui-ci rejetant dos à dos un anthropocentrisme impersonnel et un théocentrisme qui excluerait toute méthode positive, pour aboutir à une métaphysique positive de la création envisagée comme science de la réalité.

Y a-t-il donc un choix à faire entre « ceux qui centrent leurs soucis, leur morale, leur mystique et leur philosophie sur Dieu, et ceux qui les centrent sur l'homme ? »²⁷¹. Toute philosophie doit-elle donc prendre parti, si elle centre sa vision de l'univers sur l'homme, contre Dieu ? Et si elle centre sa vision de l'univers sur Dieu, contre l'homme ? C'est une

préoccupation personnelle de Mounier : « Sujet très concret et très vivant, d'autant plus vivant qu'il part d'une préoccupation actuelle de vie intérieure et que, reporté dans l'actualité, il recoupe tous les problèmes les plus actuels. » Entre un anthropocentrisme exacerbé qui au départ nierait Dieu et un théocentrisme non moins exacerbé qui au terme nierait l'homme, n'y a-t-il pas place pour une « philosophie humaine » ?

Bergson vient de montrer un chemin dans cette direction, mais le premier qui ait tenté de trouver une articulation, qui ait eu le souci de relier l'homme à Dieu lorsqu'ils ont pour la première fois été séparés par « l'humanisme flamboyant »²⁷² du XVI^e siècle, c'est Descartes. N'était-il pas tentant dès lors d'aller voir si et comment Descartes avait trouvé une solution, si et comment cette solution était valide – puisqu'après tout, s'il fallait un Bergson au XX^e siècle pour indiquer une voie nouvelle, la question est légitime de se demander si, le problème perdurant sous d'autres formes, il avait été bien posé et bien résolu – et surtout, s'il n'y avait pas là indication d'un type de philosophie qui pourrait le résoudre : « Ce qui me guide, sous le prétexte du problème historique, c'est le souci d'une philosophie humaine contre tous les abstrauteurs de quintessences orgueilleuses et vides, de quelque côté qu'ils soient de la barricade (car c'est là une question de méthode, non de doctrine) »²⁷³.

Le lieu d'où part Mounier est donc situé : que la centration philosophique soit faite sur l'homme ou qu'elle soit faite sur Dieu, il pense qu'il y a une *méthode* permettant l'articulation non pas entre un Homme abstrait et un Dieu abstrait, mais entre – et tout ce que nous savons de lui jusqu'à présent nous permet de le penser – des hommes concrets et un Dieu vivant, et un *esprit* qui constitue ce « souci d'une philosophie humaine » dont il parle. Comment s'y est pris Descartes ?

Qu'a-t-il atteint avec sa méthode ? Où s'est situé pour lui le lieu de résolution du conflit entre l'anthropocentrisme et le théocentrisme ? C'est ce qu'il convient d'examiner maintenant en suivant le texte de Mounier²⁷⁴.

Mounier commence donc par dresser le tableau de « l'humanisme flamboyant » du XVI^e siècle, forme à l'époque et premier moule en fait de tout système anthropocentrique. Est anthropocentrique en effet, « tout système qui fait effort, au point de vue théorique pour glorifier la nature humaine, au point de vue de l'action pour revendiquer son libre et complet développement »²⁷⁵. Les libertins du XVI^e siècle confondent, pour Mounier, « la personnalité, fondée sur la permanence de la forme spirituelle »²⁷⁶ et « l'individualité qui répond aux exigences de la matière : la sensibilité sans mesure, l'intelligence dans ce qu'elle a de plus brillant à la fois et de plus superficiel, la volonté sans la raison ».

Il s'agit ici dès le départ de « reprendre une définition thomiste ». A vrai dire, cette distinction initiale permet à Mounier de stigmatiser l'individualisme à travers quoi « l'homme est affranchi de toute règle et revendique, avec la liberté de penser à son gré, la liberté de vivre à son aise »²⁷⁷.

Ce que Mounier semble reprocher essentiellement à l'individualisme, c'est la vision de l'univers s'arrêtant aux seules limites de celui de chacun. Cette philosophie est une simple recherche individuelle ou mieux : elle prétend trouver l'universel au travers de la dilatation de l'individu : l'individu devient Dieu. « Que chacun parte, chevalier solitaire, à la conquête de *son* univers, ou plutôt (car sa pensée en est la mesure et peut-être la source créatrice) que, dilatant son moi, il résorbe en soi l'univers. »

C'est le même mouvement qui « aboutit historiquement au

panthéisme le plus dissolvant ». En effet, « en se cherchant dans ce qui n'est déjà plus lui-même, et noyé dans les milieux matériels : social, biologique, physique où il plonge, l'homme poursuit une recherche vaine, et voit son individualité se dissiper... dans l'universelle homogénéité du mécanisme ».

Nous sommes donc en présence de deux formes d'anthropocentrisme qui s'appellent l'un l'autre : l'individualisme et le panthéisme ou même le « naturalisme »²⁷⁸, l'individualisme faisant Dieu l'individu et lui faisant trouver l'universalité de son seul univers, le naturalisme attentif à toutes les manifestations de l'activité humaine mais dissolvant l'individu « à l'extérieur de lui-même, où il n'est pas »²⁷⁹. Ainsi, fausse universalité et dissolution pure et simple de l'individu semblent être les deux visages qu'est capable de proposer la perspective humaniste anthropocentrique pré-cartésienne.

A l'inverse, la perspective théocentrique étant celle des doctrines qui « *soumettent* les créatures à Dieu, le fini à l'infini, par opposition à l'anthropocentrisme qui soumet toutes choses à l'homme »²⁸⁰ rabaisse la valeur de l'homme. Cette tendance s'est trouvée « poussée à l'extrême chez Luther : « l'homme vicié dans sa racine, ne peut rien par lui-même. » Ce que Mounier reproche essentiellement au théocentrisme, c'est que « Dieu y est considéré moins comme notre bien que comme notre maître, devant qui nous devons anéantir notre volonté propre pour adhérer à la sienne ».

Le théocentrisme de l'Église néophyte « qui s'est exprimée avec son maximum de vigueur dans la pensée de saint Augustin »²⁸¹ fut suivi de celui assez inquiétant de la philosophie du Moyen Age, « système colossal de formes hiérarchisées, de la matière à Dieu », où l'homme n'a de place que celle d'« une forme dans la série, un individu soumis à

l'espèce ou à la société, limité dans sa raison comme dans son vouloir. Enfin et « plus encore, la Réforme faisait de lui un jouet entre les mains de Dieu ».

Ainsi commence à se nouer le dilemme : si l'on opte pour « l'homme personnel et libre »²⁸², on opte contre Dieu ; à l'inverse si l'on opte pour l'absolu, on abolit, « en l'absorbant, la personne humaine ». La question se pose alors de savoir s'il n'y a pas un « entre-deux »²⁸³ : « Ne peut-on pas, et comment, concevoir un équilibre équitable (au sens propre : qui maintient la proportion, ou si l'on veut, la disproportion des termes) entre l'homme et Dieu ? »

C'est « le grand mouvement historique de l'humanisme chrétien » qui a tenté de tenir cet entre-deux, et ce, par le biais du « vrai moi », de « l'homme intérieur ». « Le vrai moi... ce n'est pas *animus*, c'est *anima*, le moi profond. » Et, « si nous savons y pénétrer, nous y trouverons ce qui en nous est créé à l'image de Dieu et divinisé par la Rédemption, le lien qui rattache l'homme à Dieu par le dedans et vers le haut ». Ainsi, à égale distance de l'anthropocentrisme et du théocentrisme qui rejettent l'homme et Dieu dos à dos, « l'humanisme conçoit une union sans confusion par l'opération de l'amour ». Ce qu'il est essentiel de noter ici c'est que cette union est proposée par le biais d'une *topique* où « l'homme personnel et libre », la « personne humaine » sont découverts comme *lieux* d'une présence divine qui les rapproche simultanément de leurs semblables génériques, où « l'homme est le chemin qui mène de l'homme à Dieu »²⁸⁴. Ainsi l'homme n'est pas nié par un Dieu-maître absolu et Dieu n'est pas nié par l'individu-Roi. Mais cette perspective renvoie également dos à dos individualisme et naturalisme : contre la fausse universalité du premier, la présence divine en chaque homme ; contre la dissolution de l'individu à l'extérieur de lui-même, la découverte de la réalité de l'intériorité.

C'est ainsi que dès cette « Introduction », Mounier situe « l'homme personnel et libre », « la personne humaine », comme le lieu par où se relie l'homme et Dieu, l'homme et l'univers, l'homme et l'homme.

« Toute la perspective a changé : l'orgueil a fait place à la charité. A cette lumière nouvelle, toutes les formules de l'humanisme prennent un sens nouveau. »

Le terme de « personne » apparaît ici pour la première fois sous la plume de Mounier : « l'homme personnel et libre », « la personne humaine... » Mais c'est un terme générique pour désigner l'homme, l'humanité, le genre humain. Aussi bien l'expression « l'homme personnel et libre » désigne la liberté du genre humain. Mounier a bel et bien le souci d'une « philosophie humaine » en ce sens-là et ce souci sera présent constamment dans son œuvre. Mais s'il emploie ici le terme de personne, et s'il désigne déjà l'arcane de la philosophie personnaliste tel qu'il apparaîtra plus tard, c'est sans le savoir. Cependant, il convient de noter que cet humanisme est déjà codé par le *rapport libre* que l'homme entretient avec Dieu et Dieu avec l'homme. Ainsi comprenons-nous le « sens nouveau » que prennent les « formules » de l'humanisme.

C'est parce que chez lui « l'ordre humain appelle l'ordre divin, et l'ordre divin, de son côté, conditionne l'ordre humain »²⁸⁵, que Descartes se situe dans la ligne de cette recherche de l'humanisme chrétien. Quel est l'intérêt spécifique de sa recherche et quels enseignements Mounier va-t-il en tirer ? Tels maintenant sont, liés, les objets de notre analyse.

Mounier montre Descartes, n'ayant trouvé la certitude ni dans les livres ni dans le monde, décidant alors d'étudier ce qui se passe en lui. Mais « se replie-t-il sur lui-même pour s'enfermer en lui-même et diviniser sa pensée, ou pour se

détacher de l'apparence et retrouver en lui Dieu, c'est-à-dire la source de son être ? »²⁸⁶. Chez Descartes, les « deux phases de cette dialectique » semblent opérantes, du moins opératoires. En effet, au cours du « recueillement » qui consiste à passer « du monde au moi, à la recherche de l'Être », l'originalité de Descartes a consisté à faire de l'intuition de son existence, révélée au cœur du doute, « le premier principe de la philosophie entière »²⁸⁷. Mounier reprend la question du Gassendi des « Deuxièmes Objections », à savoir si le passage du *je* au *je suis*, « de l'expérience philosophale de la pensée à l'existence substantielle du moi pensant, en un mot de l'idéalisme au réalisme spirituel »²⁸⁸ est ou non légitime. La réponse de Mounier est celle que, nous l'avons vu, faisait Chevalier : il montre en effet que le cogito ne nous livre pas la Pensée comme une abstraction séparée et impersonnelle... le cogito le met en contact avec *sa* pensée, c'est-à-dire avec une réalité individuelle de prime abord appropriée. Il ne s'agit donc pas de déduire l'Être de la Pensée mais de découvrir « l'intuition indivisible du lien de sa pensée et de son être ». Et ce qui fera plus tard dire à Jean Lacroix que « s'il faut remonter au doute cartésien comme à l'origine nécessaire de tout personnalisme, c'est qu'il est... l'avènement même de la personne²⁸⁹, a sans doute son origine dans la conclusion provisoire que fait Mounier à l'étude de la première phase de la « dialectique » cartésienne : « *Un premier fait est acquis : j'existe d'une existence plus que philosophale et cette existence est le principe de toute réflexion ultérieure* »²⁹⁰.

S'il est clair que cette existence est « plus que philosophale », il s'agit ici de l'existence du « je », du sujet cartésien. Rien ne nous dit encore ce que c'est que ce « je » qui existe ainsi. Il n'y a pas là avènement de la personne, mais constat de fait d'une existence d'un sujet. Nous ne sommes pas en mesure cependant de savoir, au point où nous en sommes, si l'« avènement de la personne » implique nécessairement le

sujet cartésien chez Mounier. Quoi qu'il en soit donc, revenons à son texte.

Il montre en effet que Descartes inverse maintenant la démarche et le doute lui-même : après le passage du monde au moi, celui « du moi à Dieu, à la recherche de l'Être nécessaire »²⁹¹. Il reste à Descartes, après s'être *par méthode* enfermé dans son être pensant, à « rechercher si, entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi ». Mounier, là encore, conscient du reproche fait à Descartes de passer de ses idées aux choses et de garder l'identité de la pensée et de l'être, répond que si « la pensée participe toujours à l'être, il n'en suit pas que la pensée de l'homme comprenne le tout de l'être, ce qui ne serait possible que si elle l'avait créé »²⁹² : « connaître qu'une chose est complète, ce n'est pas la connaître complètement »²⁹³.

La démarche de Descartes aboutit ainsi à la reconnaissance que l'idée de Dieu est en moi sans être de moi et c'est par-là qu'il « échappe à l'anthropocentrisme idéaliste : le moi s'apparaît comme *dépendant* dans la même intuition qu'il se saisit »²⁹⁴.

Mais, alors que Chevalier, à ce point du raisonnement de Descartes, montrait que celui-ci engageait une démarche d'approfondissement du cogito selon la catégorie de la causalité, et que précisément c'est cela – sur ce point précis – qui constituait la réponse cartésienne, Mounier se montre ici sensible au fait que « la vérité ne s'impose pas du dehors à un entendement passif, mais que chacun doit la retrouver pour son propre compte par une conversion ou une démarche individuelle... c'est affirmer que toute pensée doit commencer par une expérience individuelle, c'est-à-dire réelle, pour en extraire ensuite l'enseignement universel qu'elle renferme ».

La philosophie cartésienne apparaît ainsi à Mounier comme le « couronnement des efforts de la Renaissance chrétienne pour relier l'homme à Dieu par le dedans »²⁹⁵ : il y a là un mouvement d'intériorisation de la part de Descartes lié à une démarche de conversion engagée sous sa responsabilité propre. Mounier insiste en fait sur l'expérience propre de Descartes, sur ce qu'a représenté *pour lui* l'articulation de sa réalité de sujet existant et libre avec la réalité de l'infinité de Dieu en lui vécue « dans l'appréhension même de la pensée »²⁹⁶.

La réalité individuelle de l'homme et sa liberté sont donc maintenue face à l'infinité de Dieu. Mais une autre question se pose alors : « comment des êtres libres ont-ils besoin de se rattacher à un être supérieur qui est Dieu, et de quelle nature est ce lien ? »²⁹⁷. Mounier faisant remarquer que l'idée de Dieu chez Descartes se présente toujours comme « une puissance que j'ai de comprendre qu'il y a toujours quelque chose de plus à concevoir »²⁹⁸ et qu'un « grossier anthropomorphisme nous fait considérer comme inexistant ce que nous ne pouvons imaginer »²⁹⁹, « il convient de chercher à la comprendre car même dans le domaine de l'inaccessible la raison humaine réclame ses droits et l'illusion d'avoir quelques lumières »³⁰⁰. Et, bien plus, ainsi que l'a souligné Descartes lui-même, « comme nous avons été premièrement hommes il n'est pas croyable que, fait chrétien, quelqu'un embrasse sérieusement et tout de bon des opinions qu'il juge contraires à la raison qui le fait homme, pour s'attacher à la foi par laquelle il est chrétien »³⁰¹.

C'est alors que Mounier, analysant la démarche de Descartes vis-à-vis des « connaissances qui appartiennent au seul domaine de la raison »³⁰², montre que sa philosophie oscille ici entre un « théocentrisme de principe »³⁰³ et un « anthropocentrisme de fait »³⁰⁴ qui ne pourront au terme se

joindre.

Pour Descartes en effet, « au plan des principes »³⁰⁵ il faut, dit Mounier « rejeter de l'explication naturelle des choses tout ce qui est inaccessible à l'esprit humain, parce que relevant de la toute-puissance incompréhensible de Dieu » et « rejeter toute explication anthropomorphique des choses mêmes qui sont accessibles à notre raison ». La raison humaine semble donc limitée mais « faite à la mesure du monde » puisque « le monde est seul à portée de cette raison »³⁰⁶.

Une fois montré cet accord de l'intelligence humaine et du réel « c'est alors que Descartes se retourne vers Dieu »³⁰⁷ qui, « garantie des deux ordres de la pensée et de la nature, est celui en qui se fonde leur accord »³⁰⁸.

Mais, dit Mounier, ce Dieu garant semble chez Descartes « si haut placé et séparé à tel point de la créature... » qu'il semble « ignoré de son univers... » ... « par suite, quoique ce Dieu soit au principe de toutes choses l'homme tend à organiser sa science et son action sinon sans lui, du moins en dehors de lui »³⁰⁹. Aussi comprend-on qu'un *théocentrisme de principe, excessif en quelque sorte, ramène à un anthropocentrisme de fait*.

Par ailleurs, la morale, même provisoire, ne peut se ramener à un empirisme car « nul acte ne sera valable s'il ne porte le visa de notre raison »³¹⁰ et « la volonté doit être disposée à suivre l'entendement »³¹¹, « la volonté, c'est-à-dire la liberté » ; or « le libre-arbitre, disait Descartes, est en soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant plus qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets »³¹². Ainsi Descartes en arrive, au plan de l'action, à un « sentiment suraigu de l'indépendance de son libre-arbitre »³¹³, ce qui fait dire à Mounier que « dans sa

suffisance, le sur-homme de Descartes est bien près, malgré lui, de devenir inhumain »³¹⁴. En sommes-nous donc ramenés, sous prétexte du plein emploi de notre raison, à une morale naturaliste ou individualiste ? Non, car, de nouveau, Descartes fait appel à Dieu, « comme au principe sans lequel elle s'effondrerait tout entière » : principe de non action, Dieu reste, là encore, un garant tout-puissant.

Descartes rattache ainsi de l'extérieur la liberté humaine et la toute puissance de Dieu : « D'un univers qui est incommensurable à son amour comme à sa puissance, d'un monde de pensées qui apparaissent comme des machines tellement parfaites qu'elles pourraient s'attribuer le mérite de leur perfection, il faut que Dieu, pour garder sa souveraineté, soit le maître absolu »³¹⁵. Aussi comprenons-nous qu'un *anthropocentrisme de fait, excessif lui aussi*, ramène comme à un « indispensable contrepois » à un *théocentrisme radical*.

Dieu est donc bien au centre du système cartésien. Or, des générations d'historiens et de philosophes ont considéré Descartes comme le père du rationalisme moderne. « Il doit y avoir dans la pensée cartésienne une ambiguïté qu'il nous faut tirer au clair. Une ambiguïté : nous dirions mieux un déséquilibre »³¹⁶. C'est que « la puissance de Dieu et son infinité sont telles aux yeux de Descartes qu'il a cru devoir *le reculer aussi haut et aussi loin que possible de la créature*, à une distance inaccessible, conception spatiale, et de ce fait bien cartésienne, qui veut que l'être infiniment transcendant soit infiniment éloigné, c'est-à-dire absolument séparé du monde, comme si, dans la réalité idéale, l'infiniment loin ne pouvait coïncider avec l'infiniment près ». Nous pourrions objecter que, pourtant, Descartes a eu la certitude de la réalité de l'infinité de Dieu *en lui*, Mounier l'ayant lui-même montré et ayant, de plus, insisté, comme nous l'avons vu, sur l'expérience propre de Descartes. En effet, « mais c'est la

certitude d'un fait qui s'impose à nous : il reste inconnu dans sa nature et dans ses intentions... Il n'est guère traité de lui qu'à un point de vue positiviste, comme auteur de toute existence et garant de toute connaissance, sans que la philosophie ait à le connaître en lui-même et pour lui-même ». D'autre part, « Descartes n'a pas eu au moindre degré le sentiment de l'insertion, mieux, de la présence réelle de l'infini dans les choses créées. Dans ce monde où tout est actuel, clair, taylorisé... rien d'inachevé, par suite nulle aspiration ». « S'il n'est pas tout à fait juste », en étant renvoyés ainsi d'un théocentrisme à un anthropocentrisme et d'un anthropocentrisme à un théocentrisme, « de parler d'une double tendance dans la philosophie de Descartes... » « ... qui ne saurait tolérer une métaphysique à double entrée », c'est parce que « ces deux aspects de la métaphysique cartésienne ne sont que l'envers et l'endroit d'une même doctrine centrale, la doctrine de la transcendance absolue de Dieu »³¹⁷. La solidarité de ces deux aspects exclut donc « toute interprétation de la philosophie de Descartes qui tendrait à supprimer l'un des deux termes », mais cette force est en même temps une faiblesse « parce que ce principe interne de division devait, un jour ou l'autre, entraîner la rupture du système ». Il ne s'agira donc jamais pour Mounier de reprocher à Descartes le rationalisme et l'idéalisme modernes qui, dira-t-il dans « le Personnalisme » en 1949 : « dissolvent dans l'idée l'existence concrète ». Ce serait oublier « le caractère décisive et la richesse complexe du cogito. Acte d'un sujet autant qu'intuition d'une intelligence, il est l'affirmation d'un être qui brise les cheminements interminables de l'idée et se pose avec autorité dans l'existence »³¹⁸.

C'est cet acte décisive qui importe, même si Descartes « laisse encore dans son cogito des germes de l'idéalisme et du solipsisme métaphysique »³¹⁹.

Par contre, c'est dans la nature de la relation de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme que Mounier perçoit chez Descartes un « extrincésisme presque absolu »³²⁰, où semble être ignorée une dimension autre que spatiale. Créé par Dieu, l'homme cartésien « se satisfait dans le fini pourvu qu'il rende hommage à l'infini »³²¹ : alors que Dieu semble être là pour lui assurer « en lui et hors de lui, une sécurité d'où il peut à l'aise le contempler, l'adorer et lui rendre grâce dans sa béatitude », lui-même se comporte en « fidèle vassal passant une charte spirituelle avec son Seigneur pour assurer ses droits tout en accomplissant sa soumission ». Dieu est « centre d'impulsion... et non pas centre de convergence, principe et non fin »³²². Dans ces conditions, la relation de l'homme à Dieu ressemble davantage à une sorte de contrat mutuel de non-ingérence passé entre deux puissances étrangères l'une à l'autre : « on comprend, dit Mounier, que toute cette science sereine et sans au-delà ait paru à Pascal inutile et incertaine et pénible et indigne d'une heure de peine. » Dans cette « sorte de géométrie à deux dimensions d'où la troisième est absente »³²³, l'homme cartésien, à la différence du pascalien, « ne songe trop, ni au péché, ni au sacrifice, ni à la mort »³²⁴. C'est, au fond, pour n'avoir pas compris la relation d'un Dieu-amour à un homme libre et d'un homme consentant à un Dieu-amour réalisant entre eux « une *communion* dans laquelle, loin de se perdre, ils se trouvent »³²⁵, qu'il y a déséquilibre dans le système cartésien.

Nous voici donc ramenés à Pascal.

Là en effet où Descartes veut avant tout se sentir chez soi, Pascal montre « un essentiel déséquilibre dans les choses de ce monde. Pour lui, comme pour Newman, « to be at ease is to be unsafe ». L'infini n'est plus une vision sereine, mais un gouffre en nous et comme un appel d'en haut... L'homme n'est

nulle part chez soi, ni dans l'univers qui l'écrase, ni même en lui où il ne trouve, malgré sa grandeur, que contradiction et inquiétude »³²⁶. Il y a bien « une opposition invincible entre Dieu et nous »³²⁷, mais celle-ci n'est pas une séparation radicale de deux forces étrangères car Dieu est « une volonté aimante, qui atteint les cœurs »³²⁸ et il a envoyé son Médiateur. La relation de l'homme à Dieu dans ces conditions ne peut fonctionner comme un lien extérieur : s'il y a conflit entre l'homme et Dieu, c'est un « conflit de la nature et de la grâce »³²⁹, où la volonté de Dieu appelle celle de l'homme et où la volonté de l'homme cherchant celle de Dieu l'a « déjà trouvée » en la cherchant. Cette relation-là, Mounier en tout cas ne la prend point « par système, mais par la manière dont le cœur de l'homme est fait », cette phrase des Pensées qu'il mettra, nous l'avons dit, en exergue de « La Pensée de Charles Péguy ». Mais il s'agit là, dira Mounier plus tard, citant Kierkegaard, « de la vérité du christianisme qui a quelque chose de commun avec l'ortie : la subjectivité s'y pique mais ne la saisit pas. C'est ce que Pascal entendait quand il la disait incompréhensible, bien que raisonnable... Un destin intérieur semblait vouer les Pensées à rester éternellement dispersées. Ne définissent-elles pas le cheminement philosophique comme une digression perpétuelle qui éloigne à chaque instant de la fin pour y ramener toujours ? »³³⁰ ; en somme, « même propos de fond entre Pascal et Mounier »³³¹.

Dès lors, c'est chez un autre pascalien que Mounier va aller approfondir d'autre manière encore le cogito cartésien et la relation interne de l'homme à Dieu. Chevalier le lui avait signalé dans son « Bergson », nous l'avons vu : il s'agit de Maine de Biran. C'est au lieu précis en effet où Descartes n'a pas su relier dans des rapports autres que spatiaux et extérieurs l'homme à Dieu que Biran s'est situé et a découvert cette liaison interne où « la vie de l'Esprit communique avec l'Être universel »³³², communication qui est selon l'expression

de Biran lui-même « un véritable fait psychologique et non pas de foi seulement »³³³. Si Bergson fut surtout sensible chez Maine de Biran au « grand métaphysicien », il avait bien vu que le centre fécond résidait chez lui dans les rapports d'une psychologie et d'une métaphysique, rapports auxquels s'intéressait également Jacques Chevalier³³⁴.

C'est donc pour comprendre ce que Mounier a pu découvrir en Maine de Biran de sa critique du cogito cartésien qu'il est nécessaire de repartir avant de se retrouver, entre autres mais surtout dans l'« Essai sur les fondements de la psychologie » (1812), ce qu'il considérera chez Biran tout au long de ses écrits ultérieurs comme les germes d'une analyse psychologique de la personne. En ce sens, Biran est aux origines chez Mounier de son futur *Traité du Caractère*.

Nous puiserons, en ce qui concerne les indications et les analyses de Mounier dans ces quelques pages caractéristiques de sa recherche postcartésienne parue dans *La Vie Catholique* du 3 septembre 1927 sous le titre : « A propos d'une thèse sur Maine de Biran : la leçon d'une vie », mais aussi dans les œuvres ultérieures où il en parle : *L'Introduction aux existentialismes*, *Le Traité du Caractère*, *Personnalisme et christianisme*, *Qu'est-ce que le personnalisme ?* et *Le Personnalisme*.

Nous débordons les quelques pages du compte-rendu de Mounier et suivrons les pentes indicatrices de ses propos concernant Maine de Biran pour tenter de mettre au point ce qu'il en a « fait » : nous éviterons ainsi l'imaginaire et nous en tiendrons aux textes. Mais cela suppose quelques indications concernant la pensée et l'œuvre de Maine de Biran lui-même, nous n'en ferons donc pas l'économie.

Le cogito biranien

Le premier point essentiel à souligner semble être que la critique du cogito cartésien chez Biran³³⁵ est directement liée avec l'explication un an plus tôt en 1812 dans son *Essai sur les fondements de la psychologie* du « fait primitif de sens intime ». C'est important : si chez Bergson le moi qui dure est un fait, une « donnée immédiate de la conscience », il n'est pas étonnant alors que Mounier, reliant en lui la source bergsonienne et l'analyse de l'échec cartésien, ait retrouvé ici en Biran de quoi alimenter psychologiquement sa recherche. Or, ce fait primitif, comme sera pour Bergson « le moi qui dure », était pour Biran une « évidence » tant psychologique que métaphysique face à l'évidence mathématique : « S'il y a une évidence mathématique que personne ne conteste... pourquoi n'y aurait-il pas aussi une évidence psychologique également opposée à la clarté des représentations du dehors ? Pourquoi n'y aurait-il pas une évidence toute pareille dans les principes et déductions qui forment la métaphysique d'une part et les mathématiques de l'autre ? »³³⁶. Nous sommes du reste au cœur ici des difficultés de Biran lui-même : ce fait primitif est-il une donnée psychologique, une donnée métaphysique ou les deux à la fois ? Il importe de le déterminer, ne serait-ce que pour savoir sur quel terrain Biran s'est opposé au cartésianisme. Pour y répondre, c'est bien le « fait primitif de sens intime » lui-même qu'il convient d'interroger.

Or, « il n'y a de fait pour nous, dit Maine de Biran, qu'autant que nous avons le sentiment de notre existence individuelle et celui de quelque chose, objet ou modification, qui concourt avec cette existence et est distinct ou séparé d'elle. Sans ce sentiment d'existence individuelle que nous appelons en psychologie conscience... il n'y a point de fait qu'on puisse dire connu car un fait n'est rien s'il n'est pas connu, c'est-à-dire

s'il n'y a pas un sujet individuel permanent qui connaît »³³⁷ ; soit : ici le terrain psychologique semble clair ; il est avoué, reconnu comme tel. En fait, nous entrons là dans les problèmes spécifiques d'une époque qu'il serait fastidieux de reprendre dans le détail. Rappelons seulement que Biran se confrontait à deux types de théories : les unes avec Condillac – *Traité des sensations* et *Essai sur l'origine des connaissances* – les autres principalement avec Locke et son *Essai sur l'entendement*. Disons très rapidement que, pour Maine de Biran, le fait primitif du psychisme ne peut être un élément du découpage mental, comme le pensait Locke. Celui-ci en effet est « embarrassé lorsqu'il s'agit d'assigner la cause d'une existence réelle quelconque et de dire en quoi consiste la convenance de nos idées avec quelque modèle *réel* donné hors de nous, lorsque nous n'avons et ne connaissons que des idées »³³⁸. Mais il ne peut être non plus, comme le pensait Condillac, un simple résidu de l'analyse logique. Son principe est celui d'une sensation passive ; or, s'il déduit très bien de son principe tout ce qui y est, il ne peut en déduire ce qui n'y est pas. Ainsi, « les opérations actives de l'esprit humain n'entrent en aucune manière dans son système de la génération des facultés, et les titres nominaux *attention, réflexion, comparaison* s'y trouvent, mais les actes mêmes que nous caractérisons ainsi, en nous appuyant sur le témoignage du sens intime en sont tout à fait exclus »³³⁹. Aussi Maine de Biran, rejetant dos à dos Locke et Condillac, se place à un troisième point de vue qui relie en lui leurs principes opposés d'idéation et de sensation. C'est que ce fait primitif ne peut qu'être une expérience, au sein de laquelle un sens personnel est donné à l'existence appréhendée comme un acte. Cette expérience se découvre d'abord dans la double critique des « idéologues » quand Maine de Biran dénonce en eux la mécanique mentale consistant à dissoudre l'existence concrète en de pseudo-éléments de la pensée : « un être qui y serait réduit, non seulement ne saurait acquérir aucune idée d'objets

extérieurs à lui, mais de plus n'aurait aucune conscience de son être propre sensitif... il ne serait point une *personne individuelle* et ne pourrait jamais dire *Moi* »³⁴⁰. Cette expérience alors enveloppe « l'aperception » du sujet par lui-même, le *Je suis*. C'est ici que nous retrouvons la critique biranienne du cogito cartésien, qui va éclairer par ailleurs sa conception du fait primitif de sens intime.

La double critique de Locke et de Condillac avait découvert à Biran ce fait primitif comme une évidence. Ce fait, ce n'est déjà plus ce qui est face à moi, qui existerait en soi à l'extérieur de moi, mais ce qui est saisi dans une réflexion à l'état naissant. Partir à la découverte de ce fait, c'est « s'originer ». C'est dans ce contexte que le cogito cartésien est à repenser. Biran a montré que Descartes découvrait la certitude au prix d'une renonciation à tout rapport à autre chose que le sujet qui pense. C'est le vide ainsi créé qui mesurait sa certitude. Je retrouve bien certes après coup ce que le doute avait écarté, mais je le retrouve à un autre niveau, transformé par le doute lui-même : je ne retrouve ni l'objet lui-même ni même la pensée de cet objet mais le pouvoir présomptif de sa pensée. Ce qu'il faut comprendre au contraire, c'est qu'il y a une certitude préalable aux analyses et aux réflexions, celle qui précisément les rend possibles : le fait primitif du sens intime, la conscience de son existence. Le doute est moins la résolution de nier tant qu'il sera possible, si bien que la certitude serait le résidu d'une impossibilité, que la rupture avec une certitude immédiate, originelle, se tenant en-deçà de toute prise de recul réflexive, mais rupture destinée à nous la faire approfondir : « un étonnement plutôt qu'une méfiance » dira Merleau-Ponty³⁴¹.

Le doute est alors ce qui ferait passer d'une conscience à une connaissance de nous-même : notre premier langage. Il y a ainsi chez Biran une priorité de l'actuel sur le possible, de

l'existence sur l'essence, une spatialité du corps antérieur à la spatialité objective, une présence de l'extérieur au sein même de la cause de soi, une cause de soi qui est en même temps cause du corps. Il y a quelque chose de plus originaire que la pensée même dont nous sommes certains, et c'est ce qu'elle implique : *le sujet en train de s'exercer dans son effort même de penser*. Pour Biran, le sujet atteint par Descartes n'est pas celui-là, c'est un sujet fictif, c'est le sujet-qui-pense et non le sujet existant, le sujet originel sans lequel sa pensée elle-même ne serait pas possible : tout un « pré-monde » dira Merleau-Ponty qui est en-deçà de la réflexivité, de toute coupure sujet-objet et qu'il suffit précisément de penser pour le faire disparaître. Toute ontologie *comme toute psychologie* passe d'abord par cette « réalité phénoménique »³⁴² : tout cogito ne peut prendre sens qu'à partir de cet état préalable d'irréflexion, d'« intuition immédiate passive »³⁴³ qui ne peut qu'être aperçue, car toute saisie perceptive qui serait déjà connaissance de cet originel serait une réinvasion d'un moi étranger et pourtant concerné dans la conscience que cette sensibilité a d'elle-même. Or il n'est pas facile de parler d'une aperception qui ne s'aperçoit pas. Psychologiquement, malgré des imprécisions certaines, cela permet cependant à Biran de faire des descriptions intéressantes qui feront dire à Mounier plus tard qu'il peut à juste titre être considéré comme le « précurseur moderne du personalisme français tant il a remarquablement éclairé les racines de la personne et sa zone d'émergence »³⁴⁴.

Au fond, ce qui a gêné Biran chez Descartes c'est l'innéité et, surtout, ce sont « les idées claires et distinctes » : le cogito, comme expérience, implique un effort pour ressaisir une intériorité qui n'est ni claire ni distincte, mais opaque, où le « je pense » renvoie à « je me sens exister ». Comme le dira Mounier plus tard dans son *Traité du Caractère*, Biran a bien vu que le cogito, en même temps qu'il est aperception du sujet

par lui-même est dans le même acte mise en relation avec ce qui n'est pas lui, sans quoi le sujet resterait « inéluctablement enfermé en lui-même »³⁴⁵. C'est dans ce cadre que peut alors se comprendre le fait primitif de sens intime comme « le sentiment d'action d'un effort voulu, inséparable d'une résistance organique et d'une sensation musculaire dont le moi serait cause ». Quant à l'innéité, il est alors facile de comprendre qu'elle était fondée sur une non perception de tout ce qu'une expérience et une action peuvent amener dans la prise de conscience du sujet. En ce sens le cogito de Descartes ne se trouverait pas nié, mais élargi.

En toute « prise » de conscience, existe donc une relation d'extériorité et d'objectivité. « Il ne faut donc pas opposer », notera plus tard Mounier³⁴⁶, « la conscience et l'espace ; toute conscience est spatialisante, s'affirme dans l'espace ». Il est vrai que pour le dire ainsi, il lui aura fallu situer le personalisme comme une branche de l'existentialisme, après avoir situé Maine de Biran lui-même, après Pascal et avant Kierkegaard, à la souche de son arbre existentialiste³⁴⁷. Il n'empêche que Mounier en était implicitement conscient déjà, lorsqu'il disait dans son article du 3 septembre 1927 que Biran voulait « solide, réel, enraciné en lui » un point d'appui « afin qu'il assure de l'intérieur la convergence de ses désirs et de ses actes... le moi qui fait effort, qui agit et réagit, qui réfléchit et se réfléchit, d'un mot : la personne »³⁴⁸. Mounier y insistera plus tard, alors même qu'il aura une conscience plus pleine de son propre personalisme : « Je suis personne dès mon existence la plus élémentaire, et loin de me dépersonnaliser, mon existence incarnée est un facteur essentiel de mon assiette personnelle. Mon corps n'est pas un objet parmi les objets, le plus proche des objets : comment s'unirait-il à mon expérience de sujet ? En fait, les deux expériences ne sont pas séparées : *j'existe subjectivement, j'existe corporellement* sont une seule et même expérience »³⁴⁹.

Sans aller pour l'instant jusque-là, c'est bien cependant aux premiers éléments d'une psychologie du corps que nous sommes renvoyés. La symbolique de l'individualité du moi ne commence en effet pour Biran que lorsque celui-ci peut se distinguer, comme sujet de l'effort, d'un terme qui résiste : c'est « l'aperception interne du moi qui se connaît en se distinguant du terme résistant »³⁵⁰. La conscience de l'effort s'opère donc à la rencontre d'une décision et de renseignements sur la réaction de l'organisme. Ce n'est pas plus un fait purement intérieur qu'un fait purement extérieur, mais le rapport antithétique originaire du « Je » à ce qui n'est pas lui. Or, s'il y a en moi un « continu résistant »³⁵¹, c'est qu'il existe en quelque sorte une étendue intérieure du corps. Le corps est un lieu, un milieu : celui de toutes les impressions internes. Si bien que nous ne pouvons pas en prendre une connaissance complète, que ce soit de l'intérieur ou de l'extérieur. Pour habiter son corps et en même temps le connaître, il faudrait être à la fois soi-même et autrui. Or, c'est bien, comme le soulignera Merleau-Ponty, une tentative générale pour fonder en droit « la dualité primitive du dedans et du dehors »³⁵² à laquelle nous assistons chez Biran. Ainsi, dit Biran lui-même, « le moi ne peut se connaître que dans un rapport immédiat à quelque impression qui le modifie et, réciproquement, l'objet ne peut être conçu que sous le rapport au sujet qui perçoit ou qui sent. De là le titre... de *dualité primitive*... pour, caractériser le fait de conscience »³⁵³. Ainsi, Biran a voulu restituer au cogito son sens plein, avec conscience du mouvement dès son affirmation. Mais si ce n'est pas parce que j'ai dit « je pense » que je suis une substance dont l'essence est de penser, ce n'est pas non plus parce que je découvre un moi agissant expérimenté dans l'effort musculaire que je comprends ce qui le fait penser. En reviendrions-nous alors à la problématique kantienne de la causalité ? Non, répond Biran. Si nous nous demandons,

comme Kant, quel est « indépendamment de ses perceptions et de ses pensées, ce moi qui sent, qui pense et qui a la conscience de son sentir et de son penser... », « la réponse à cette question se trouve dans le sens intime ; c'est la chose même qu'on demande, quoiqu'on la sache parfaitement... On demande ce qu'on sait, et on ne sait pas ce qu'on demande »³⁵⁴.

Ainsi, s'il y a vraiment *expérience* du fait primitif de sens intime et non pas seulement découpage mental ou résidu d'analyse logique, si par ailleurs cette expérience élargit le cogito en le mettant en relation avec ce qui n'est pas lui, c'est que cette expérience, comme le dira plus tard Mounier rejoignant encore Biran, « saisit globalement la constance du sujet, son incarnation, et sa liberté »³⁵⁵. Si Mounier dans son « Traité du Caractère » sera surtout sensible en parlant de Biran à un moi qui ne se suffit pas comme être pensé ou agi, mais qui découvre la source même de sa pensée et de son action, c'est qu'il avait lui-même suivi Biran : le moi biranien se découvrant spatial, coenesthésique, corporéisé a appelé chez Mounier cet homme qui est « à chaque moment, et l'un dans l'autre, âme et chair, conscience et geste, acte et expression »³⁵⁶, de même que son analyse simultanée de la « dualité primitive » a appelé chez Mounier cette méthode selon laquelle « il n'y a pas à chercher les *effets* psychiques des phénomènes physiologiques et vice versa, mais à pénétrer *la signification* psychique des faits corporels et *l'expression corporelle* des faits psychiques ».

Or, en 1927, lorsqu'il écrit son article pour *La vie Catholique*, Mounier semble surtout sensible au fait que Biran était allé jusqu'au bout de son interrogation : alors qu'il croyait atteindre dans le fait primitif de sens intime, un point d'appui, une réalité enracinée en lui à la jonction de ses désirs et de ses actes, « le vide se creuse à la mesure qu'il y pénètre et rien de nous ne peut suffire à le combler »³⁵⁷. Mounier peut à juste

titre trouver en Biran un « Pascal du Romantisme », d'autant plus que la foi se présente à lui au cœur même de cette expérience et advient de telle sorte qu'elle transforme jusqu'au sentiment de l'effort et, par là, l'obstacle lui-même. Le moi qui se saisit primitivement dans son rapport à l'obstacle, en situation d'effort, convertit l'obstacle en instrument en invertissant cette activité en passivité à l'égard d'une réalité qui le dépasse. Autrement dit, la foi que découvre progressivement Maine de Biran devient en même temps un fait psychologique à saisir en tant que tel :

« J'entends maintenant », dit Mounier dans son article, « la communication intérieure d'un Esprit supérieur à nous qui nous parle, que nous entendons au-dedans, qui vivifie et seconde notre esprit sans se confondre avec lui... Cette communication intime de l'Esprit avec notre esprit propre, quand nous savons l'appeler ou lui préparer une demeure au-dedans, est un véritable fait psychologique et non pas de foi seulement »³⁵⁸.

La mort a surpris Maine de Biran, continue Mounier, « au moment où il arrivait le regard ébloui au seuil de cette vie de l'esprit ». Il n'est à cet égard que de lire la dernière partie, intitulée « Vie de l'Esprit », des *Nouveaux essais d'anthropologie* de Maine de Biran pour s'en rendre compte : « Quand le Fils parle de venir avec son Père et d'établir sa demeure dans les âmes de ceux qui l'aiment, il leur annonce une communication plus intime et plus directe encore avec l'esprit que celle qui a lieu dans la vie de l'homme intérieur »³⁵⁹. Or précisément, ceci n'était lisible que dans la mesure où il n'était point fait abstraction des actes du libre arbitre et de la réflexion du moi, vécus comme « conditions de l'influence sensible de la grâce sur les états de calme et de bonheur de l'âme »³⁶⁰.

Ceci annonce le dernier chapitre du *Traité du Caractère*³⁶¹, où

il est dit que « si la vie spirituelle... est une vie transcendante sur laquelle le psychologue refuse toute compétence directe (qu'il l'admette ou qu'il la nie), *elle n'est pas une vie séparée et n'écrit son histoire visible qu'avec les matériaux que lui dispense le composé humain*. Elle reçoit de lui des *limites, des conditions d'exercice, des visages* dont la connaissance contribue à la situer dans notre réalité globale et, par-là même, à lui conquérir une liberté non chimérique »³⁶².

Ainsi, en se situant sur une position de rejet dos à dos d'une sensation pure et d'une idéation pure, qui lui ouvre le lieu d'une expérience où il éprouve le « fait primitif de sens intime », Maine de Biran indique une méthode déjà rencontrée à laquelle la lecture de Bergson par Chevalier avait habitué Mounier.

Mais plus encore, cette expérience enveloppant l'aperception du sujet par lui-même va chez Biran en s'approfondissant élargir le cogito cartésien : outre le fait que la prise de conscience de soi, impliquée dans le cogito, est corrélée chez lui à une conscience du corps et du mouvement en deçà de toute coupure sujet-objet, en deçà de toute réflexivité, et implique, comme expérience, un effort pour ressaisir une intériorité ni claire ni distincte mais opaque, *dans le même acte* elle implique une mise en relation avec une extériorité, et évite ainsi le risque de solipsisme.

Cette « dualité » primitive du dedans et du dehors préfigure chez Mounier la prenant en compte sa future dialectique de l'intériorité et de l'extériorité, qui sera explicitée tant sur le registre psychologique que sur le registre métaphysique.

Dans l'ordre psychologique, Mounier montrera que « la dialectique interne de la pensée est un va-et-vient constant de l'accueil à la riposte, de l'assimilation à l'invention, de la

passivité à l'activité, que « la pensée est dialogue »³⁶³ et qu'il y a une « dramatique de l'intelligence »³⁶⁴ à travers laquelle le jugement conquiert ses choix, « dramatique qui met en jeu toute l'expression du composé humain, depuis l'instinct inconscient jusqu'à la fine pointe de l'esprit »³⁶⁵. Si le cogito cartésien représente bien l'affirmation absolue, « l'intuition décisive dont la force partout présente viendra à chaque moment briser l'inertie des puissances de suspension »³⁶⁶, Mounier lui reprochera toujours « de n'avoir pas suffisamment accroché cette puissance d'affirmation à la chair même de notre personne »³⁶⁷ : le dualisme cartésien du corps et de l'esprit, s'il a exorcisé à l'époque où il eut lieu, le verbalisme des « vertus » et des « puissances », n'en a pas moins « empoisonné la psychologie, comme il a empoisonné toutes les valeurs modernes de civilisation »³⁶⁸.

Or Mounier avait montré, comme nous l'avons vu, que Descartes avait échoué en étant ramené d'un théocentrisme de principe à un anthropocentrisme de fait et inversement, pour n'avoir pas compris la relation d'un Dieu-amour à un homme-libre et d'un homme aimant et consentant à un Dieu-libre. Cet échec métaphysique de Descartes se double autrement dit d'un échec psychologique du cartésianisme et *c'est là, pour Mounier, qu'a opéré Maine de Biran*. Il ne sera pas étonnant, dans ces conditions, de lire plus tard sous sa plume, que le jour où Maine de Biran écrivait : « Le Je n'est pas la substance abstraite qui a pour attribut la pensée, mais l'individu complet dont le corps est une partie essentiellement constituante », il renouait, inconnu de tous, la tradition chrétienne perdue dans le tout-venant du monde moderne, depuis plus de deux siècles³⁶⁹.

Dans l'ordre métaphysique, Mounier montrera qu'« il faut toujours revenir à ce grand postulat de la statique et de la dynamique humaines : *l'homme intérieur ne tient debout que*

sur l'appui de l'homme extérieur, l'homme extérieur ne tient debout que par la force de l'homme intérieur »³⁷⁰. Nous pouvons aller jusqu'à dire que la « dualité primitive » du dedans et du dehors que constitue pour Biran le fait primitif de sens intime sera pour Mounier le lieu originaire de sustentation de sa recherche psychologique. Est-ce orienter la pensée philosophique « vers une sorte de psychagogie de la vie intérieure »³⁷¹ ? Il faudrait alors dire, comme le montrera Mounier, qu'il y a une intériorité de l'homme qui n'est pas fuite du réel ni complaisance de soi mais « reprise de soi » en même temps qu'interrogation et étonnement³⁷² et que c'est une intériorité sans laquelle il n'est pas de réalisme complet. Au reste, en ce qui concerne Biran, le fait primitif de sens intime ne fut pas vécu ni conçu dans un solipsisme originel. Mounier ne l'oubliera plus, qui dira que « de toutes les réalités de l'univers, la personne est la seule qui soit proprement communicable, qui soit vers autrui et même en autrui, vers le monde et dans le monde, avant d'être en soi... Ce fait primitif a été dégagé par Maine de Biran dans notre liaison avec le monde, et par les existentialistes contemporains dans notre liaison avec autrui »³⁷³. Dès lors, Maine de Biran se trouvera, entre Pascal et Kierkegaard, à la souche de son « arbre existentialiste », l'existentialisme étant perçu comme « une réaction de la philosophie de l'homme contre l'excès de la philosophie des idées et de la philosophie des choses »³⁷⁴ : Biran sera campé là pour avoir « affirmé l'autorité de l'existence engagée dans l'effort contre l'aplatissement de l'homme par les philosophies sensualistes du XVIII^e siècle ». A travers Maine de Biran, Mounier se situe donc au lieu à la fois psychologique et métaphysique d'où le cogito pouvait être approfondi de l'intérieur.

En 1927, c'est l'élargissement, l'approfondissement en même temps que l'intériorisation du cogito cartésien que le cogito biranien est allé opérer en lui, à la mesure bien sûr de la

perception qu'il en a eue. Or, c'est bien une démarche d'intériorisation que Mounier va vivre à Paris en 1927/1928, en même temps que d'approfondissement, comme si à travers ce qu'il était allé rejoindre en Biran il s'y était en quelque sorte préparé.

A propos de Biran, Chevalier, là encore, avait montré la voie. C'est la même idée, en effet, développée en décembre 1932³⁷⁵, qu'il développait déjà dans ses cours de l'université de Grenoble :

« Une âme excessivement délicate et un métaphysicien de la plus grande envergure a pratiqué l'introspection profonde, et il y a trouvé tout autre chose que le vide et la désespérance, un moyen d'atteindre l'absolu : Maine de Biran, ce Colomb métaphysicien, qui, en découvrant par un effort de réflexion concentrée un nouveau monde intérieur, est arrivé, selon le mot de Bergson, à concevoir « l'idée d'une métaphysique qui s'élèverait de plus en plus haut, vers l'esprit, à mesure que la conscience descendrait plus bas, dans les profondeurs de la vie intérieure », et qui a ouvert ainsi une voie dont on peut se demander encore, avec Bergson, si elle n'est pas « celle où la métaphysique devra marcher définitivement ».

Si Chevalier montrera encore la voie à Mounier en l'adressant à Paris au père Pouget, puis en l'encourageant, après l'agrégation, à une thèse sur Jean des Anges et une autre sur la personnalité, son rôle et son impact s'arrêteront là. Plus exactement, en « vrai disciple », Mounier en effet ne suivra plus le « maître ». A cet égard, il nous reste à faire le point.

Mounier et Chevalier

Il n'y a aucun doute : l'impact de Chevalier sur Mounier fut riche, important, profond et fut bel et bien celui d'un

« maître ».

Or, Chevalier lui-même aimait à le dire, suivre un maître, c'est précisément tout autre chose qu'un exercice de répétition : « c'est, par-delà les expressions, les formules, les singularités, et par leur moyen sans doute, aller, ou s'efforcer d'aller, jusqu'à la pensée invisible et, s'il est possible, jusqu'à l'âme qui l'inspire. Et puis, c'est, une fois que l'on a retrouvé cette pensée, par influence et surtout par harmonie préétablie, la repenser par soi-même ; l'inventer en quelque sorte, la faire sienne, la voir neuve, et lui trouver un nouveau mode d'expression en rapport avec notre propre "génie" (ingénium) »³⁷⁶. Il ajoutait en soulignant : « Il se trouve très souvent que, dans cette recreation de la pensée du maître, *on en contredise la lettre pour mieux en exprimer l'esprit.* »

Mounier saura se dégager, toujours, d'autres hommes et d'autres influences : il se dégagera plus tard, nous le verrons, de Maritain, comme il a su se dégager de Chevalier. Chaque fois que cela se produira, même si les impacts de Berdiaeff et de Scheler, puis ceux d'Izard et plus tard de Landsberg, seront de nature différente, Mounier saura intégrer à sa manière propre - c'est-à-dire avec cette « puissance d'accueil »³⁷⁷ qui déjà le caractérisait - ce que Rabelais appelait la « substantifique moelle » de chacun. Depuis sa décision prise de « bifurquer » lors des études de médecine que voulait lui faire suivre son père, c'est en homme libre qu'il était venu demander, le 15 mars 1924, à Jacques Chevalier, de se mettre « sous sa direction ». Lorsque, vingt-deux ans plus tard, presque jour pour jour, le 13 mars 1946, dans une dernière lettre à Jacques Chevalier, au moment même où celui-ci sera en quelque sorte reconduit à lui-même en étant politiquement brisé³⁷⁸ il lui dira, après douze ans de silence :

« Tout nous unissait dans les pensées profondes, tout nous séparait dans leurs incidences actuelles. Les mots ne

pouvaient être que division entre nous, là même où régnait l'unité. Spontanément, nous avons trouvé le silence préférable. Je puis le rompre aujourd'hui où tout est brisé devant vous sauf la misère, qui dit dans le silence des mots que nous ne connaissons plus... Maintenant que vous n'êtes plus *rien*... je retrouve, derrière tout ce qui nous a séparés, ce que rien ne brise, un lien noué une fois dans la fidélité. Je ne l'avais jamais oublié. Mais il y a des souvenirs qu'on ne peut rejoindre que dans l'Éternité, ou l'extrême misère... puis-je ne pas avoir un regret ? Cette ferveur que j'ai eue sous votre direction, vous n'y étiez pas étranger. Comment n'avez-vous pas gardé ce beau rôle d'éveilleur d'âmes, qui eût suffi à votre gloire, et à votre joie ?³⁷⁹ De cette question, vingt-deux ans plus tard, de Mounier à Chevalier, tout est dit : la fidélité au « maître » et la rupture. De même, au moment où Mounier quitte Grenoble pour Paris, en un sens, tout est fait.

« Éveilleur d'âmes », Chevalier le fut en effet de celle d'Emmanuel Mounier. Certes, celle-ci ne demandait qu'à l'être : le 15 mars 1924, Mounier était prêt. Paradoxalement – mais ceci ne sera paradoxal que pour ceux qui n'observent pas ce qui se passe dans les relations éducatives – s'ils furent attirés l'un vers l'autre (car l'attraction fut double³⁸⁰), c'est par opposition de leurs personnalités : en pleine force mature, Chevalier était un homme qui exerçait auprès de ses étudiants une sorte de magnétisme oratoire, tandis que Mounier, tout jeune adulte à peine sorti de l'adolescence, était un timide intériorisé et ne sera jamais un bon orateur. Le premier avait du panache et quelque vanité, le second était timide et sans doute par trop modeste. Le premier avait une faconde et une présence de parole que le second écoutait en faisant *librement* son « miel ».

Aussi, lorsque Mounier présentait Jacques Chevalier comme un penseur qui « tient compte de l'individu et de notre

personne », cela voulait-il dire d'abord que Chevalier l'avait reconnu, lui, Mounier, personnellement.

Aucun doute : Chevalier a donné confiance au jeune Mounier, il l'a « mis en selle » dans sa propre pensée en le guidant dans les traces de la sienne. Il s'agit bien, de Chevalier à Mounier, d'une relation de paternité intellectuelle qu'ils vivaient tous deux spirituellement, voire mystiquement, chacun à leur manière. Mais, « tenir compte » de l'« individuel et de notre personne », cela voulait dire aussi qu'« individualité » et « personnalité » étaient à l'époque en cours d'élaboration dans la pensée de Chevalier, et que c'est là qu'intellectuellement Mounier se nourrissait. Voyons d'un peu plus près ce qu'il en était.

« L'individualité, ou plus exactement la personnalité » écrivait Chevalier en 1923, « est la marque propre et distinctive du règne humain ; le nier, comme on le fait trop communément de nos jours, réduire la personne humaine à n'être que la cellule de l'organisme social, en attendant qu'elle devienne le simple rouage d'une machine, diviniser l'humanité aux dépens de l'homme et de Dieu... c'est renverser l'ordre, c'est substituer à la justice la force qui nivelle, c'est détruire notre nature même »³⁸¹.

Et, plus loin : « il y a dans l'individu quelque chose qui est *au-dessous* de la société, et quelque chose qui est *au-dessus* d'elle. Le premier élément, qui tient à notre moi égoïste, doit être sacrifié à la société, ou plus exactement au prochain, parce que, dans ce cas, la société représente et incarne un principe supérieur à l'individu, principe d'où elle tire son autorité et sa valeur. Mais le second élément, qui est la béatitude et la vertu, ne peut dans aucun cas être sacrifié à la société : celle-ci, au contraire, a pour fin dernière d'en garantir l'existence chez tous ses membres, en sorte que la personne

peut être justement regardée comme la fin de la société. Fin en soi ? fin dernière ? Non. La fin unique et suprême, c'est la vérité. La personne n'est fin qu'en tant qu'elle se subordonne à la vérité, et la société n'est légitime et nécessaire qu'en tant qu'elle est un moyen, et un moyen indispensable, pour atteindre cette fin »³⁸².

Ainsi, « l'individu ne se trouve vraiment, il n'est vraiment maître de soi, il ne réalise pleinement sa destinée... que s'il renonce et se perd au service d'autrui, dans la soumission à des fins qui le dépassent, et dans son incorporation aux êtres de l'ordre moral qui commencent dans le temps pour ne jamais finir. Mais ces êtres sont plus que de simples individus : ce sont des personnes »³⁸³. En 1932, Chevalier écrira plus précisément encore ce qui était en germe au cours des années précédentes : « malgré la difficulté qu'on éprouve souvent à la définir avec précision, l'individualité peut être tenue pour une propriété caractéristique de l'être vivant. L'individu est le véritable être de nature. La personnalité nous élève à un plan supérieur de l'être. Beaucoup plus riche et plus pleine que la simple individualité biologique, *la personnalité a un dedans* ; elle requiert la raison et la liberté ; elle exige le retour sur soi et la prise de possession de soi ; d'un mot elle pourrait se définir le fait d'être soi. Mais la personnalité a aussi un dessus : être une personne c'est être, en quelque manière, plus que soi. L'individu est à lui-même sa fin, la personne a des fins qui la dépassent. Les droits de l'individu sont limités par les droits de la personne, car ceux-ci impliquent des devoirs, dont le premier est la charité. Ainsi conçue, la personnalité n'apparaît qu'avec le règne humain, et elle doit être considérée comme la forme la plus haute de l'être. Quant à la personnalité parfaite, c'est en Dieu qu'on la trouve, car Dieu ne peut être conçu que comme personnel, ou, si l'on veut, suprapersonnel, en ce sens qu'il est au-delà de la personnalité, mais non point en-deçà comme le prétendent

scientistes et évolutionnistes ; en lui doivent se trouver toutes les perfections de la personnalité, sans aucun des défauts ni des limitations qu'elle revêt chez l'homme »³⁸⁴.

La personnalité humaine, puisque limitée, imparfaite et progressive, réclame donc une formation qui varie nécessairement avec chacun mais qui exige non moins nécessairement « un double mouvement, de retour vers soi et de sortie de soi, puisque l'essence de la personnalité est de se réfléchir et de s'appartenir, mais qu'elle n'est capable de se posséder qu'à la condition de se conquérir et de se dépasser. Il faut donc rentrer en soi-même d'abord : telle est la tâche de chacun de nous vis-à-vis de soi ; telle est aussi la tâche de l'éducateur ».

Or, faire apprendre à être soi est, de toutes, la tâche la plus difficile et sans doute la moins pratiquée : en comprendre les raisons nous rapproche de la connaissance des remèdes. Nombreux en effet sont les obstacles à la vie personnelle. Pour Chevalier, le premier est le matérialisme de la civilisation moderne, conçue comme un « divertissement » au sens pascalien du terme, « divertissement mécanique, dont le premier effet a été d'arracher l'homme à lui-même, pour le jeter hors de soi »³⁸⁵ : civilisation non mauvaise en soi, loin de là, « mais à une condition, qui est qu'elle ne se prenne point pour fin »³⁸⁶.

Le second obstacle est que la science est devenue la nouvelle idole qui « revendique orgueilleusement pour ses propres théories, toutes précaires et relatives, le privilège d'infaillibilité qu'elle refuse à tout le reste, et qui rejette toutes les croyances vitales de l'humanité, comme inconnaissables parce qu'indémonstrables »³⁸⁷. « Le grand tort de la science, à notre époque, est d'avoir adhéré à un positivisme négateur de toute métaphysique, alors que l'homme ne peut se passer ni de

métaphysique ni de religion »³⁸⁸.

Le troisième obstacle à la vie personnelle est la tyrannie de l'opinion et de la société : « nous avons abandonné la vérité pour ce qu'on dit être la vérité, la raison pour l'opinion, et la morale pour les mœurs... Ainsi se perd le sens de la responsabilité... Ce n'est pas l'intelligence qui manque le plus souvent aux hommes : c'est le caractère, c'est l'indépendance d'esprit ; c'est le courage : le courage d'être soi, de penser le vrai jusqu'au bout, de le dire, et de le faire, sans rien redouter du jugement des puissants ou des multitudes. Et pourtant, le premier devoir pour l'homme est d'oser être soi, de savoir, quand il le faut, résister à la pression d'une opinion qui s'égare, de savoir préférer à l'estime des autres, ou plutôt à la protestation de leur estime, le témoignage de sa propre conscience, ou, ce qui est plus précieux et plus sûr encore, le témoignage d'une âme qui est juge du vrai. Car la véritable personnalité est à ce prix »³⁸⁹.

Il y a davantage encore, un dernier écueil à éviter, le plus redoutable, celui qui prend le masque du visage que nous cherchons. Ainsi « le pire ennemi de notre vie intérieure, c'est la vie intérieure lorsqu'elle prétend se suffire et trouver tout en soi : *Le pire ennemi de la personne est la personne elle-même lorsqu'elle se prend pour fin* »³⁹⁰.

C'est précisément ce qu'avait compris Maine de Biran : que l'homme ne se suffit pas à lui-même et qu'il y a une « communication intime de l'Esprit avec notre esprit propre ». « C'est que l'essentiel de la personne » dit Chevalier « à la différence de l'individu, n'est pas le *Moi*, mais *l'autre*... La vie intérieure, la vie de l'âme, ne peut subsister et se développer que si elle puise ses forces dans la vie extérieure, sensible, et demande ses fins à la vie supérieure, spirituelle »³⁹¹. C'est ainsi que « tous les maîtres de la vie mystique ont

expérimenté cette intime présence de Dieu en l'âme... qui vit en lui et de lui sans sortir de soi, mais sans s'absorber en lui, et qui n'est vraiment elle-même qu'en s'unissant à lui »³⁹².

Est-ce à dire qu'une telle tâche dépasse nos forces ? se demande Chevalier qui répond : « Je ne le crois pas. Il suffit de se mettre à l'œuvre : l'action, comme l'a magnifiquement montré Maurice Blondel, est le point d'application de la pensée et, en quelque manière, l'infini concentré en un point. Ainsi, vivre c'est agir »³⁹³.

Voilà donc de qui et de quoi Emmanuel Mounier s'est intellectuellement nourri, d'où il est parti, ce dont également il s'est départi. L'intelligence bergsonienne – l'intuition – la profondeur psychologique en même temps que l'articulation biranienne entre psychologie et métaphysique, le « dedans de la personnalité » mais aussi la relation intime de l'Être et de l'Esprit, le fait que « l'homme est un être complet, qui résume en lui toutes les formes de l'existence »³⁹⁴, qu'« il n'en doit sacrifier aucune, mais... les maintenir chacune à son rang », enfin la place même de la personne entre une individualité biologique, une personnalité sociale et une intimité reliée à Dieu par le dedans : tout cela restera en Mounier marqué du sceau premier de Chevalier.

Mais, en même temps, rien ne restera de Chevalier ou, si l'on préfère, tout sera intégré autrement. Le même mot de « personne » acquerra, comme nous le verrons, des harmoniques très différentes. Surtout, aucune analyse ne sera semblable, notamment celle de la crise de civilisation, aucune action ne se ressemblera, notamment politiquement. En fait, jamais avec Mounier nous ne serons dans le même univers mental.

Fondamentalement, Chevalier était un esprit de facture

classique dont le « réalisme spiritualiste » bergsonien était resté idéaliste et moraliste. Connaissant bien – comme Bergson – le monde anglo-saxon, que Mounier ne connaîtra que très peu, attiré par les mystiques espagnols et détestant la mystique luthérienne, pascalien, résolument anti-kantien, Chevalier fut peut-être un dernier classique vivant au début du XX^e siècle. Sa langue en effet était celle, superbe, d'un classique du XVII^e siècle et c'est avec elle qu'il parlait de Bergson, son maître. Or, c'est avec son « style » d'abord, que Mounier rompra : Péguy, nous le verrons, l'en débouterà. Le choix de Péguy et à travers lui celui du sens de la misère et de la réconciliation « avec tout ce que porte la terre »³⁹⁵ sortira en même temps Mounier de la carrière universitaire et de l'influence de Chevalier. Le « style » de Mounier deviendra dès lors plus existentiel, d'une musicalité moins distanciée, plus proche en somme des êtres, des situations et des choses.

Il y aura plusieurs ruptures, ou du moins plusieurs phases de la même rupture, entre Mounier et Chevalier. Ce dernier acceptera difficilement la proximité à Paris de son ancien étudiant avec Maritain. Il sera outré ensuite et désolé du fait que la revue *Esprit* ne corresponde pas à ce dont il avait rêvé à Grenoble, c'est-à-dire de la création d'une sorte de Revue de métaphysique et de morale qui aurait été de facture spiritualiste. Enfin, pendant la guerre, il suivra Pétain. Il y a là quelque chose de tragique chez Chevalier : il était resté prisonnier d'un sens de la gloire, des honneurs et d'une sorte de discipline militaire³⁹⁶ au sens le plus « raide » du terme, comme aurait dit Péguy. Il y avait chez lui une alliance curieuse entre sa méthode d'ouverture et de libre cheminement de la pensée et une prudence conservatrice bien ancrée dans une appartenance à une caste. « Esprit libre dans un corps prisonnier », pour le dire d'une formule platonicienne qui conviendrait également au sens tragique de son idéalisme. C'est ainsi que, cohérent avec son histoire, son « esprit » ne se

rendra de nouveau réellement « libre » que lorsque Chevalier sera, lui, réellement prisonnier : c'est en prison en effet qu'il écrira une « Histoire de la pensée »³⁹⁷ étonnamment informée et digne des meilleurs en ce domaine. Le tragique du penseur est qu'il ait en 1940 confondu moralité et ordre moral, plus exactement ordre moral spirituel et ordre moral social. Son individualisme éthique, si elle le préparait moins à comprendre les émergences collectives que celles des « grandes individualités », ne méritait pourtant pas cela : sa pensée, bergsonienne, ne l'y prédisposait pas. Une confusion des valeurs s'est opérée dans ce croisement insidieux entre des valeurs de recherche de vérité et un ordre social et politique qui s'avèrera faux, injuste et corrompu. Chevalier fut emporté, là, dans la tourmente d'un effondrement affectif et spirituel qui fut en même temps le sien – non seulement il a perdu son père en 1938, mais aussi une fille début janvier 1940 – et celui d'une classe d'hommes qui avaient fait leur temps, appartenaient désormais à un passé révolu et ne pouvaient plus de toute manière ni économiquement, ni socialement, ni politiquement représenter un quelconque avenir.

Mais la première rupture de Mounier avec Chevalier, la rupture primordiale, la rupture de « style » qui fait que la portée musicale de la vie et de la pensée ne peut être semblable, ne le sera pas et en fin de compte, malgré la proximité dans l'apprentissage et l'écho des résonances, ne l'aura finalement jamais été : c'est la rupture avec l'idéalisme spiritualiste ou, si l'on préfère, avec le spiritualisme idéaliste. Lorsqu'il s'agira pour Mounier de dissocier – dès le premier numéro de la revue *Esprit* – « le spirituel du réactionnaire » et – dès le sixième numéro – « la chrétienté du désordre établi », la rupture qui, nous allons le voir, va commencer avec la lecture de Péguy, trouvera son premier point d'orgue : elle fera comprendre à Chevalier, douloureusement, que les musiques étaient, sans doute depuis le début, plus sensiblement

différentes qu'il ne lui avait paru.

Ce qui s'affirmera chez Mounier, avec la force de l'esprit débattant et combattant sur la place publique, ce sera bien davantage encore cette articulation qu'il ne pourra nommer lui-même que peu avant sa mort : celle du prophétique au politique, même si Péguy l'avait dit, lui, déjà, à sa manière³⁹⁸, que Mounier avait entendue.

Sans doute est-ce dans cette articulation, encore inconsciente alors chez lui, que Mounier a changé sa mentalité, passant ainsi de ces « trois années fécondes mais trop lisses »³⁹⁹ vécues près de Chevalier à Grenoble à ce qui plus tard, bien plus tard, deviendra à Dieulefit le *Traité du Caractère* et *L'affrontement chrétien*⁴⁰⁰, puis, en fin de compte, *Le personnalisme*.

D'ici là nous avons quant à nous beaucoup de chemin à parcourir : en 1927-1928, disions-nous, c'est à une démarche d'intériorisation et d'approfondissement à laquelle Mounier était conduit. Voyons ainsi ce qu'il en fut : Paris s'est appelé pour lui le père Pouget avant de se nommer Péguy.

Une lumière nouvelle

« Lorsqu'il (Mounier) partit pour Paris, à la fin d'octobre 1927, pour y préparer l'agrégation, je l'adressai au Père Pouget comme je faisais avec tous mes élèves. Il se mit à son école, il travailla assidûment avec lui... »

Le Père Pouget estimait au plus haut point, comme moi, la profondeur et le sérieux de son esprit, la ferveur et la pureté de son âme. De lui Mounier me disait :

« Quand je me trouve en la présence du père Pouget, il me semble que je suis en présence de la vérité. »

Jacques Chevalier, *Bergson et le père Pouget*,
Librairie Plon, Paris, 1954, p. 8.

« Le salut, c'est voir le même monde dans une lumière nouvelle. »

Emmanuel Mounier, *La pensée de Charles Péguy*.
Œuvres – tome I – p. 114.

Le Père Pouget

Le Père Pouget est de ceux dont Mounier disait que « la jeunesse se développe avec les années »⁴⁰¹. Il vivait dans une petite cellule⁴⁰² de la maison centrale des Lazaristes où Mounier, à partir de novembre 1927 allait travailler deux fois par semaine après qu'il ait fait sa connaissance par l'intermédiaire de J. Chevalier⁴⁰³.

Mounier avait consigné sur une fiche, datée du 7 décembre 1928, quelques indications le concernant ; elles ont été reproduites dans « Mounier et sa génération » : « Né dans le Cantal. Berger jusqu'à douze, treize ans (son intelligence, à quatre ans, découvre la démonstration de la surface de l'ellipse). Remarqué, envoyé au petit séminaire. Là, bien plus fort que ses camarades, fait exprès de gâcher ses devoirs pour être moins bien classé (à quatre-vingts ans trouve cela stupide ...). Une statue de Saint Vincent-de-Paul le décide à se faire Lazariste. Début de sa carrière dans l'enseignement. Il enseigne tout : mathématiques, physique, géologie, etc. Envoyé deux ou trois ans à Evreux, puis revient diriger un petit séminaire à Saint-Flour (où il fonde un jardin botanique).

Enfin, retourné à la maison centrale à Paris, où il passe tout le reste de sa vie. Là commence ses études bibliques avec Loisy et autres, et élabore tous ses travaux⁴⁰⁴. Ne délaisse pas ses préoccupations encyclopédiques, travaille la géologie pour reprendre la géologie de la Bible (il en rit maintenant),

apprend l'hébreu, et commence à apprendre dans les textes hébreu, grec, latin, les Écritures qu'il sait maintenant par coeur⁴⁰⁵. En 1908, mis à pied pour son enseignement scripturaire et devient peu à peu aveugle »⁴⁰⁶.

Il semble, à lire J. Chevalier, que Mounier ait commis quelques erreurs en rédigeant sa fiche. Par exemple, ce n'est pas une statue de saint Vincent-de-Paul qui aurait décidé le Père Pouget à se faire Lazariste. C'est à dix-sept ans qu'il eut « l'idée de se faire prêtre et, qui plus est, religieux, jésuite. Il entra donc, à dix-neuf ans, au grand séminaire. Mais un jour, comme il était en prières à l'église, pour l'octave de la translation du corps de Saint-Vincent, il pensa à M. Vincent, « un brave homme, qui peut-être l'accepterait »⁴⁰⁷. Par ailleurs, le Père Pouget a enseigné les sciences pendant douze ans au séminaire d'Evreux⁴⁰⁸. Enfin, c'est en 1905⁴⁰⁹ qu'il fut mis à pied pour son enseignement scripturaire, juste avant, en 1907, la condamnation par Pie X des modernistes. Au reste, de façon à ce qu'il n'y ait ici aucun malentendu, le Père Pouget n'était pas du tout d'accord avec Loisy. Notons enfin que c'est en 1884 que le Père Pouget devint directeur du petit séminaire de Saint-Flour, en 1886 qu'à Dax il fut envoyé comme professeur de sciences et qu'il était à Paris à la Maison Mère des Lazaristes depuis 1888, où, jusqu'en 1905, il enseigna les sciences et l'Écriture Sainte, et où il demeura jusqu'à sa mort, le 24 février 1933. Il devint aveugle d'un œil en 1895 suite à une opération chirurgicale malencontreuse, et de l'autre œil qui ne voyait plus qu'à un centième de vue normale à partir de 1907. Il était né le 14 octobre 1847 à Morsanges et avait été ordonné prêtre le 25 mai 1872⁴¹⁰.

Mais il n'est pas question ici de refaire un portrait, au reste effectué magnifiquement par J. Guittou. Le travail que Mounier a réalisé avec le Père Pouget portait principalement sur la critique biblique, l'histoire des religions, les mystiques

-en particulier Saint Jean de la Croix et les deux Sainte-Thérèse. Ce travail se ralentira quelque peu en 1932 avec le lancement d'*Esprit* puis s'arrêtera définitivement avec la mort du Père Pouget en février 1933. De ce travail nous ne savons aujourd'hui que ce qu'en a laissé Mounier sur des fiches. Deux lettres envoyées par le Père Pouget à L. Husson, datant toutes deux d'août 1915, concernent les rapports de la philosophie et de la théologie. On y sent bien ce qui devait plaire à Mounier et qu'a bien souligné J. Guittou : « la prudence de la vieille paysannerie... devenue de l'esprit critique »⁴¹¹ mais bien plus encore, cette conception qu'avait le Père Pouget de la Bible : « livre tout concret... en dehors de tout système philosophique... bloc naturel où l'étude par des analyses minutieuses et patientes découvre toujours quelque chose de nouveau »⁴¹². En fait le Père Pouget, malgré sa mise à pied en 1905⁴¹³ pour son enseignement scripturaire - sans doute à cause de ses recherches d'alors sur la géologie de la Bible qui pouvaient vraisemblablement être incriminées de concordisme, à moins que ce ne soit dû au non-conformisme du chercheur qui perçait souvent sous la carapace fonctionnelle de l'enseignant... - restait dans l'espérance qui lui avait été commune avec Loisy : fonder une critique de la Bible permettant de découvrir un passage entre « la routine qui se prend pour la tradition et la nouveauté qui se prend pour la vérité »⁴¹⁴. Rejeter dos à dos un conservatisme fixiste qui ne tiendrait aucun compte des méthodes et des découvertes scientifiques et resterait à la lettre des Écritures, et un modernisme historiciste qui à l'inverse se servirait des méthodes et des découvertes scientifiques pour rejeter dans le mythe, la fabulation et la légende l'ensemble des Écritures : c'était en somme une méthode de prudence mais d'ouverture.

Le Père Pouget distinguait deux types d'exégèse, distincts tant par leur objet que par leur méthode : une exégèse historique et une exégèse théologique. La Bible alors pouvait être

considérée sous deux aspects : le recueil des écrits tenus pour sacrés par les communautés juives et chrétiennes et un livre « inspiré » par l'Esprit-Saint.

Le critique, en tant que critique, ne peut reconnaître d'autre autorité que celle de la raison pour fixer les valeurs des témoignages historiques sur lesquels la foi est fondée : il ne peut donc étudier la Bible que sous le premier de ses aspects, ce qu'il doit faire même s'il croit au second. Autrement dit, le lieu de la critique biblique est commun aux croyants et aux incroyants. Cela paraît évident aujourd'hui. Cela ne l'était guère dans les années 1900 et c'était loin d'être encore totalement compris dans les années 1930. Ceci dit, le Père Pouget recommandait la prudence dans l'interprétation avec cette *règle du minimum* qu'a mise à jour J. Guittou : « lorsqu'on veut connaître avec certitude le sens d'un texte, afin d'éviter tout danger de majoration, il est nécessaire de déterminer le minimum de son contenu »⁴¹⁵. Ce n'était pas en revenir à la lettre, c'était simplement procéder davantage par restriction que par excès en présence d'un texte dans l'interprétation duquel il y avait risque déterminé de se tromper.

Par exemple, le Père Pouget ne se servait jamais de l'Évangile de Jean s'il s'agissait d'établir la divinité du Christ parce que le quatrième évangile contenait plus les conclusions théologiques que cinquante ans de réflexion et de vie avaient permis de tirer des paroles et des actes de Jésus, que ces paroles et ces actes mêmes. Autrement dit, les paroles et les actes de Jésus en saint Jean pouvaient être considérés « au moins comme des témoignages sur la foi de la communauté éphésienne et des Églises d'Asie à la fin du premier siècle »⁴¹⁶.

Ensuite, à supposer que les documents retenus par le travail

critique aient été correctement établis, échelonnés dans le temps, il devient possible d'étudier le développement des idées, des croyances et des institutions. Ce qui intéresse alors le critique est de savoir si le postérieur est conforme à l'antérieur, s'il n'y a pas eu majoration ou corruption, s'il y a eu développement. « Tout se passait en effet à ses yeux, dit J. Guittou comme si dans tous les domaines, et particulièrement au cours de la Révolution, Dieu avait d'abord confié à l'homme certaines semences de pensées, qui s'étaient explicitées par la suite et qui avaient pris forme. Dieu, pensait-il, appelle l'homme à l'ouvrage : il lui offre des données, dont l'homme tire, selon son travail, des vues de plus en plus riches »⁴¹⁷.

On voit que la prudence de la règle du minimum était organiquement liée à un principe de développement assez semblable à celui de Newman. « C'est ce processus s'étendant sur un temps plus ou moins long, disait Newman, grâce auquel les aspects d'une idée se fondent de façon à prendre forme et consistance, que j'appelle son développement, lequel représente la germination et la maturation de quelques vérités ou d'une vérité apparente dans un vaste champ mental. D'autre part, ce processus ne sera un développement que si l'assemblage des aspects qui constituent sa forme définitive fait réellement partie de l'idée à laquelle ces aspects se rattachent... Ce qui caractérise en outre le développement, c'est le fait que, s'exerçant sur l'arène de la vie active de l'homme, il ne peut se poursuivre sans contrarier et, par-là même, sans détruire ou modifier ou s'incorporer les modes de pensée et d'agir existants »⁴¹⁸.

Quand on sait que dans « Feu la chrétienté », Mounier stigmatisera la paresse de la « pensée chrétienne », « en dehors de Newman »⁴¹⁹ que c'est à lui qu'il attribuera « la redécouverte de l'histoire »⁴²⁰, avec des méthodes usant de

modèles « beaucoup plus proches de la vie de l'esprit »⁴²¹ que le schéma mécanique d'un certain évolutionnisme ou que le schéma logique de la dialectique hégélienne, il convient donc de penser que l'enseignement du Père Pouget à ce propos aura porté ses fruits, d'autant que cette notion de développement portait en elle de quoi faire saisir « la relation secrète de l'intérieur et de l'historique » comme l'a souligné J. Guilton⁴²². Mais, avant de revenir sur le type d'influence qu'il a pu s'exercer en 1930 chez Mounier, poursuivons la démarche du Père Pouget.

Ce principe de développement se complétait par ailleurs d'un *principe d'enveloppement* – que pouvait suggérer aussi la lecture de Newman – et qui était la considération qu'une idée ne « tombait » pas dans un milieu neutre ou indifférent mais dans une « *mentalité* » – mot de la langue du Père Pouget – nommant par là ce que J. Guilton désigne comme « cette pensée sociale qui, à une époque déterminée, se trouve présente en nous sans être proprement possédée par nous et sans tomber sous le regard de la conscience claire »⁴²³. Aussi, pour comprendre les enseignements religieux contenus dans la Bible, faudra-t-il distinguer cet enseignement de ce qui n'était que son véhicule.

Ce phénomène, pour le Père Pouget, ne se produisait évidemment pas seulement pour ce qui est de l'Ancien et du Nouveau Testament mais pour ce que furent les diverses sociétés chrétiennes au cours du temps. La mentalité selon laquelle apparaissait une doctrine, une croyance, tombait par là sous les prises d'une critique que nous dirions aujourd'hui tout à la fois historique, sociologique et idéologique. Bien entendu le Père Pouget n'employait pas ces mots, mais il poursuivait sa critique biblique en tenant compte par exemple des conceptions « morales » des Juifs, des conceptions « historiques » des écrivains bibliques, des conceptions

« philosophiques » du peuple d'Israël, etc.

C'était tout simplement insérer dans ses conditionnements socioculturels l'histoire religieuse, insister sur leur importance et faire comprendre que sans leur considération, *au minimum*, le risque était énorme de fausser les interprétations et de tirer les textes à soi.

Mounier fut enseigné aussi, si nous en croyons ses fiches, à ce dernier aspect ; par exemple, cette fiche datée du 16 janvier 1930, concernant un passage de l'Évangile de Luc -X, I-43 - où il note : « Marthe, tu en fais trop... c'est-à-dire tu fais trop de plats. Il valait mieux écouter le Seigneur que de faire un grand repas. Un seul plat suffit. D'ailleurs il y a une variante : « ... Il suffit de peu de plats. Et on veut en tirer des conséquences sur la supériorité de la contemplation ! On étend à tout un mode de vie ce qui concerne un cas particulier. Je sais bien que si j'écrivais ça on me mettrait à l'index. » Ou encore cette note savoureuse sur une fiche non datée, concernant un passage de la genèse - II, 25 - : « Nus = innocence, oui, mais il faisait chaud. Car s'il avait fait froid, il n'y eut pas eu d'innocence qui tienne. » D'où l'on voit que le Père Pouget allait jusqu'aux conditionnements bioclimatologiques !...

Nous voyons donc que toutes ces données ne nécessitaient pas a priori une croyance en la transcendance du christianisme. Pour les critiques « croyants », les concepts de développement et d'enveloppement rappelaient que la religion judéo-chrétienne était soumise aux lois de la vie : le spirituel était également pour le Père Pouget, comme nous le verrons pour Péguy, « couché dans le lit de camp du temporel ». C'était aussi une manière de tenter une « explication de la Bible elle-même par elle-même »⁴²⁴. C'était enfin une méthode répondant à une attitude nouvelle de la part d'un croyant vis-à-

vis des incroyants : « faire voir les choses que l'on a en commun et voir si on ne pourrait pas en mettre encore plus en commun »⁴²⁵, attitude qui sera si prégnante chez Mounier.

Ceci dit, le fait historique n'ayant pas eu besoin pour se constituer d'explication, il appelle cependant une interprétation, une philosophie elle-même engagée dans une « mentalité ». Il est évident par exemple que la divinité de Jésus ne pouvait être, à proprement parler, connue par l'histoire. Le Père Pouget aimait au reste à insister sur le fait que la divinité de Jésus n'était pas essentielle à son œuvre messianique : « dans ce cas il n'aurait été que le fondateur historique de l'Église et celle-ci n'aurait été en quelque sorte divine que du dehors »⁴²⁶. C'est un fait historique que les premières communautés chrétiennes ont cru à la divinité du Christ ; or les Synoptiques ont gardé le silence sur un enseignement quelconque de Jésus disant qu'il était Dieu et le Père Pouget refusait d'utiliser l'Évangile de Jean où cette affirmation est reproduite clairement. Nous serions donc en face d'une croyance dont il faut bien trouver les causes. Or tant la mentalité juive que celle des Gentils n'avaient rien qui les inclinât à attribuer la divinité à Jésus, à tel point du reste que s'il avait voulu enseigner sa divinité, ses disciples eux-mêmes l'auraient sans doute dénoncé comme blasphémateur. Reste, pensait le Père Pouget, que Jésus a posé des actes et prononcé des paroles qui, restituées dans la « mentalité » juive, ne pouvaient avoir que deux explications possibles : la démence ou la divinité. Ce n'est donc qu'après la Résurrection que les apôtres et les premiers chrétiens en arrivèrent à l'implication de la divinité de Jésus. Ils l'enseignèrent alors et en affrontèrent les conséquences que l'on sait.

C'est donc avec le temps qu'eut lieu la Révélation. Quelques passages des Synoptiques relatent quelques-unes des paroles du Christ apprenant indirectement la conscience qu'il avait de

sa divinité⁴²⁷ ; restitués à travers la mentalité juive, ces passages sont des prémisses qui faisaient dire au Père Pouget que « les plus beaux passages pauliniens ou johanniques ne nous apprenaient rien que nous ne sachions déjà. C'est plus abondant et mieux dit : voilà tout »⁴²⁸. Ceci ne signifie aucunement que le Père Pouget déduisait de sa critique biblique sa foi en la divinité de Jésus. L'une des premières fiches de Mounier concerne un passage de Marc⁴²⁹ où il est dit : « faites pénitence et croyez à l'Évangile », et Mounier a noté : « non faites pénitence comme on traduit ordinairement, mais changez complètement de mentalité. Il y a là le Nous qui compte en grec. » Autrement dit, sans ce changement complet de mentalité, de *noein*, les motifs suffisants à la croyance ne seront précisément pas perçus ; au contraire, avec cette *metanoia*, ils le seront. Ce qui signifie en fait qu'il y a interprétation : les conclusions tirées des faits *supposent une* philosophie. L'important était de ne pas faire intervenir de postulats philosophiques dans la présentation même des faits et de ne pas faire ainsi que le problème soit déjà résolu au moment où l'on croyait le poser.

A travers quelle grille philosophique le Père Pouget interprétait-il donc les données positives résiduelles de sa critique biblique ? Il avait laissé un petit opuscule traitant de « La connaissance du singulier »⁴³⁰ qui ne nous permet que d'être indicatifs. Après une discussion fort classique entre une connaissance par les sens qui atteindrait les objets singuliers et une connaissance par la raison qui, permettant de ranger ces objets en espèces, genres et classes, prétendrait à l'universel, le Père Pouget reconnaissait que cette prétention avait primé sur la connaissance du singulier depuis la science grecque et en particulier sous sa méthode et sa forme mathématique. Le Père Pouget reprochait à la science grecque d'avoir cru assimiler à la méthode mathématique celle des autres sciences, ce qui était erreur dans la mesure où le

discours mathématique construit son propre objet, tandis que les autres sciences reçoivent le leur des objets concrets offerts par l'expérience. Ce n'est donc pas le discours mathématique qui peut enserrer les structures et comportements individuels. Qu'il s'agisse de l'ordre biologique, de l'ordre social ou de l'ordre moral, la méthode des mathématiques ne peut qu'effleurer le contenu du réel. Aussi, quand il s'agit de fixer les conditions effectives du travail scientifique ou historique, la connaissance du singulier est-elle à la base de tout.

Ce n'était pas pour autant une grille philosophique empirique. Le monde physique était pour le Père Pouget un ensemble de données « qui ne se postulent pas mutuellement l'une l'autre, ni dans l'espace ni dans le temps »⁴³¹ et le « cosmos qui est donné à l'observation est un tout de contiguïté, mais non de continuité », suffisamment un pour rejeter une organisation due au hasard, suffisamment divers cependant pour qu'il n'ait pas en lui la raison de son organisation. Cette conception rejoignait celle de Boutroux selon laquelle « l'ordre qui règne dans la nature n'est pas le déterminisme mais la contingence », contingence réelle impliquant pour le Père Pouget non pas forcément une finalité mais « *de la finalité dans le monde* »⁴³², qui ne permet pas de conclure à l'unicité, à la transcendance ou au pouvoir créateur d'une intelligence supra-temporelle.

C'est là que le Père Pouget faisait appel aux arguments scientifiques de l'époque : on savait que l'énergie se conserve en quantité mais se détériore en qualité, ce qui faisait penser au Père Pouget que l'univers physique allait du plus au moins qualitativement et qu'il fallait pour remonter à l'origine en revenir à un « premier moteur immobile », en l'occurrence une énergie créatrice. Cette argumentation lui faisait rejoindre à la fois celle classique du mouvement chez Aristote et Thomas d'Aquin, rajeunie par des considérations sur l'énergie

qui étaient celles-là même de Bergson, avec toute sa différenciation de la qualité et de la quantité.

Nous voyons que la grille philosophique à travers laquelle le Père Pouget allait interpréter les données fournies par sa critique biblique était celle à laquelle était sensibilisé Mounier, mais plus avant, le Père Pouget avait une manière toute personnelle d'envisager l'argumentation classique de la preuve de Dieu par les degrés d'être, classique de saint Augustin à saint Thomas d'Aquin. Affirmer la nécessité d'un point culminant aux degrés d'être était, pour lui, donner comme preuve ce qui précisément était en question. Par contre, il pensait que si nos actions avaient une fin, cette fin même atteinte ne comblait jamais nos aspirations, si bien que celles-ci semblaient toujours aller vers l'infini sans jamais y parvenir, signe d'une incomplétude humaine fondamentale⁴³³. Cette argumentation rejoignait sans conteste celle de Blondel dans *L'Action* de 1893, que le Père Pouget « prisait fort »⁴³⁴. Il n'est pas possible de savoir si le Père Pouget avait fait lire à Mounier le livre de Blondel, ni même si ce dernier l'avait lu ou non. Ce qu'il est possible de dire, par contre, compte tenu de cette analyse, c'est que si Mounier a été sensibilisé à Blondel, c'est à « *L'Action* » de 1893 et non à la Trilogie blondélienne de « *La Pensée* », « *L'Être et les êtres* » et « *L'Action* » de 1936, où l'on sait que Blondel constituait une philosophie de la nature qui n'était que le point de départ d'une métaphysique de la création⁴³⁵.

Il semble cependant que c'est bien plus à la métaphysique de Bergson et non à la philosophie blondélienne de la nature que Mounier s'est référé : bien que le point de départ chez Blondel se soit ancré sur une critique du cartésianisme que n'aurait vraisemblablement pas renié Mounier, l'évidence de la durée bergsonienne, de la continuité du moi, était, nous l'avons vu, à prendre en compte dans son cheminement, comme une

« donnée immédiate de la conscience », ce que Blondel refusait précisément au nom de sa critique du dualisme⁴³⁶.

Par contre, là où Mounier s'est référé à Blondel constamment, c'est par l'intermédiaire de Chevalier qui lui a appris à distinguer la *méthode* d'immanence et la *doctrine* d'immanence. Nous avons vu Chevalier utiliser cette distinction à propos de la méthode de Pascal. Il se référait du reste à *L'Action* de 1893 de Blondel⁴³⁷. C'est par l'intermédiaire du Père Pouget par contre que Mounier a été sensibilisé à la conception d'une incomplétude humaine fondamentale⁴³⁸ en regard à l'infinitude des aspirations humaines : le terrain pascalien était propice, bien entendu, à l'accueil de cette conception.

C'est donc par la voie métaphysique que le Père Pouget en arrivait à la conclusion de la création : aboutissant à l'idée d'un rapport non réciproque entre une sur-énergie qui ne dépendrait en rien du cosmos alors que celui-ci dépendrait d'elle, cette sur-énergie devait être conçue libre et créatrice. Par ailleurs, les données scientifiques mettant en évidence une dégradation qualitative de l'univers, son rayonnement et son expansion, inclinaient à conclure à une origine temporelle post-nihilum du cosmos. Le Père Pouget refusait ici de penser que cette origine post-nihilum était enseignée par la foi mais par un discours rationnel, « retournant ainsi la position de Thomas d'Aquin »⁴³⁹. C'est donc à travers cette grille métaphysique aboutissant à la nécessité de l'existence de Dieu qu'il est possible alors de raisonner en théologien à partir des données fournies par la critique biblique. C'est là que, disait déjà le Père Pouget à L. Husson en août 1915⁴⁴⁰, « la logique n'est ni violée, ni satisfaite ; elle est dépassée... il ne faut pas raisonner dans le divin et le surnaturel comme dans la nature qui nous environne et dont nous faisons partie. La raison alors suspend son jugement à moins qu'elle ne soit éclairée par une

lumière supérieure qui mérite toute sa confiance ».

Il ne s'agissait donc pas de réitérer ou de compléter la théologie scolastique de saint Thomas qui était « une science dont les principes propres sont les articles de foi » qui « ne prétendait nullement prouver... la vérité des articles de foi... mais essayait seulement de faire voir qu'ils n'étaient pas opposés à la raison »⁴⁴¹, mais de revenir par-delà cette théologie scolastique à une théologie naturelle nous mettant en présence des rapports mystérieux de Dieu aux hommes, à travers les données historiques fournies par sa critique biblique, et aussi les données de l'histoire de l'Église constituant aussi le développement de l'intervention divine qui ne se manifeste pas seulement dans la période de sa préparation et de sa constitution.

Il serait ici hors de propos de donner dans le détail ces conceptions ; nous indiquons seulement le sens dans lequel se déroulait la réflexion du Père Pouget. Malgré un langage qui était celui d'une époque, il faut bien reconnaître que le Père Pouget était en avance : il a sans doute servi en son temps à dégager des germes que nous pourrions encore retrouver aujourd'hui dans cette problématique de confrontation entre une théologie de la parole qui pose le hic et nunc d'une prédication de l'Évangile dans la décision d'une foi et une théologie de l'histoire qui considère la singularité et l'insertion de l'existence de Jésus dans un processus historique totalisant.

La problématique du Père Pouget se centrant sur un *donné* dépouillé par une critique des textes bibliques et interprété au travers d'une grille métaphysique – qui serait en même temps *témoignage*⁴⁴² ne livrant son sens qu'au cours de son développement et à la mesure même des mentalités successives qui le véhiculent et le perpétuent, pourrait bien être historiquement au cœur de la genèse et des données actuelles de l'herméneutique biblique. Elle laisse peut-être la

place à occuper d'une interrogation sur l'événement.

Dieu pour le Père Pouget était ainsi non pas une donnée de la foi mais une de ses conditions sine qua non. Cependant ce Dieu de la raison laisse son intimité inaccessible à notre raison. C'est là que le Père Pouget revenait aux Écritures pour y recueillir des sources de connaissance sur le mystère de l'être divin : il y trouvait que Dieu était un et trois, ce qui précisément faisait mystère, là précisément où la logique était dépassée. Si Dieu était Personne, il l'était donc à sa manière, dont nous ne pouvons nous faire aucune représentation. Cette croyance en Dieu devait par ailleurs donner quelque lumière nouvelle sur la morale.

Le Père Pouget ici procédait à l'inverse de la démarche kantienne : au lieu de prouver Dieu par l'obligation, il prouvait l'obligation par Dieu. Cette obligation certes pouvait s'observer comme contrainte sociale ou comme convenance ; mais une autre forme d'obligation découlait de la conception qu'il s'était faite d'un Dieu créateur. « Nous naissons moralement développables, mais non développés » disait le Père Pouget⁴⁴³, si bien que le fond de l'obligation de la loi morale consisterait pour nous-mêmes à achever ce développement et au minimum à ne pas nuire à celui de nos semblables si ce n'est de l'y aider, ce qui en fait est une obligation qui passe l'obligation, où la vraie morale, disait déjà Pascal, se moque de la morale. Le Père Pouget débouchait ainsi sur ce qu'il appelait le « moi profond », lieu d'une liberté fondamentale des êtres humains : « il y a en nous une réalité profonde qui est éclairée par l'intelligence, mais qui ne se confond pas avec elle »⁴⁴⁴ disait-il, « et le moindre des êtres de notre monde moral dépasse en perfection ou en qualité l'univers physique tout entier, qui ne nous accable que par la quantité ». Nous rejoignons ici encore Bergson, avec cette différence cependant que le Père Pouget prolongeait sa

réflexion par une sorte de théologie de ce monde moral, où il montrait que c'était le Christ qui élevait le monde moral en s'y plaçant au centre et à la tête par son incarnation⁴⁴⁵, et que par sa mort et sa Résurrection, il offrait aux hommes les moyens de réparer leurs manquements à la loi qui leur est propre.

Mounier a eu connaissance de cette conception du monde moral par le Père Pouget, si nous en croyons une de ses fiches commentant un passage de l'Évangile de Matthieu – V, 18 – : « La loi (étant entendue, comme montré, au sens de la loi morale), nouvelle rigueur non plus de forme, mais d'intention. Jusqu'à ce que tout soit arrivé : ... idée que tout détail sera incorporé dans le parachèvement final du monde. Le "rien ne se perd dans le monde moral" ».

J. Guittou a pu dire que Mounier devait au Père Pouget « l'amplitude et la profondeur de sa formation religieuse »⁴⁴⁶. Nous avons vu en quel sens eut lieu cette formation et sur quels terrains pascalien, bergsonien et biranien, Mounier a pu en prendre acte : en premier lieu sans doute, ce sens d'une critique qui pouvait être commune aux croyants et aux incroyants, la foi n'étant pas présumée ni nécessaire pour une mise en ordre et une critique historique des documents bibliques. Ensuite, « la redécouverte chrétienne de l'histoire » que Mounier attribuera, nous l'avons dit, à Newman, va entrer pour lui, nous allons le voir, en confirmation de l'enseignement péguyste. Le Père Pouget, à travers les concepts de « développement » et de « mentalité », a pu amener Mounier à ne pas confondre la lettre et l'esprit, à être attentif à ce qu'il y avait de « mentalité » dans l'actuel de l'Église de 1930, et que la religion judéo-chrétienne était soumise aux conditionnements socioculturels d'une époque. Enfin, l'acte même par lequel la croyance se réalisait était présenté par le Père Pouget à travers le passage de l'ancienne loi juive à la nouvelle comme un acte de conversion totale, un

changement radical de « mentalité » : Mounier a noté sur une de ses fiches ce commentaire de l'Évangile de Matthieu - V, 18 - « la révolution, c'est que toute la loi et les prophètes sont suspendus au Commandement de Charité » et encore : Matthieu - V, 17 - « la loi est tellement peu un précepte que le Christ l'aurait violée ». C'est encore la conversion pascalienne, mais aussi bien ce changement radical de « mentalité » va retrouver en Mounier les accents péguystes d'un monde habitué, à ressaisir sur le registre de sa créativité, d'une histoire à re-muer en événement, ce qui ne sera pas contradictoire avec la métaphysique de l'*Évolution créatrice* que le Père Pouget empruntait plus directement : « j'ai l'idée, disait-il, que la création, c'est une réalité qui tend toujours plus haut, mais qui par elle-même s'affaîsserait, s'il n'y avait pas en elle une force infinie agissant d'une manière instantanée. Je me figure que le monde cherche sans cesse à retomber dans le néant, mais qu'il se soutient quand même par une sorte de vibration que lui imprime la puissance divine »⁴⁴⁷. Cela s'appliquait par conséquent aussi aux êtres du « monde moral », aux hommes : « Nous sommes une vibration instantanée qui se répète. Cela, Bergson l'a bien vu et l'a bien dit »⁴⁴⁸. Cela signifiait pour lui que nous sommes une énergie en acte, mais corollairement une énergie d'une fondamentale incomplétude en regard à l'infinitude de nos aspirations.

Là encore se réalise une tension où le christianisme du Père Pouget indiquerait le sens d'un dépassement. Bergson lui-même ne s'y serait pas trompé si nous en croyons ce qu'il aurait dit au père Pouget lors de sa rencontre avec lui le 12 février 1933 : « Ce qui m'a frappé dans le Jésus des Évangiles, que j'ai appelé le chef des mystiques, c'est cette consigne d'aller toujours de l'avant, de sorte qu'on pourrait dire que l'élément stable du christianisme, c'est l'ordre de ne s'arrêter jamais »⁴⁴⁹. Nous ne voulons aucunement par là baptiser Bergson. Mounier, quant à lui, va vivre d'autres

baptêmes qui seront à chaque fois des « changements de mentalité », des conversions, dans le même axe vital de la même fidélité. Nous voudrions seulement avoir rendu tangible le fait qu'il n'est pas impossible de penser que le Père Pouget ait mis Mounier sur la voie d'un dépassement possible par ce que toute sa critique biblique, sa philosophie et sa théologie indiquaient : *nous ne sommes pas des êtres immobiles et abstraits, mais des êtres moralement développables, donc à développer, rendus co-créateurs ainsi d'une œuvre divine inachevée, inachèvement en quoi prendrait sens et œuvrerait notre liberté dans le tissu d'une histoire commune.* Quant à la lecture des Écritures, le fin mot revient à Bergson, disant au Père Pouget : « Que ne tirerait-on pas, mon père, de l'examen des textes de l'Écriture si on les laissait parler et témoigner pour eux-mêmes, comme vous le faites, sans se laisser guider par un a priori ! »⁴⁵⁰.

Le 27 février 1933, après avoir reconduit le Père Pouget à sa demeure dernière, Mounier écrivait à Chevalier, qui n'avait pu venir : « ... la pauvreté de l'homme dans la gloire de l'Église, c'était bien émouvant... Je crois que c'est de la pauvreté que doivent être faites nos années à venir. Dieu sait sous quelle forme... »⁴⁵¹.

A cette date, Mounier était depuis dix-huit mois directeur de la revue *Esprit*. La forme qu'en 1927/28, la pauvreté avait prise, nous l'avons vue. En décembre 1928 alors qu'elle avait déjà le visage du Père Pouget, elle en prit un autre qui n'allait pas davantage quitter Mounier. C'est ainsi que la pauvreté s'appela Péguy...

Péguy

Si c'est bien Péguy qui le sauva de sa « grande crise d'angoisse », c'est peut-être parce que précisément Péguy faisait partie de ceux qui se jettent « au centre de violence des problèmes humains »⁴⁵² et qui, à cause de ce centrément et à travers lui, « savent saisir l'idée au point sensible où elle frôle une expérience ou un cœur humain ». Si c'est bien Péguy qui, dit Mounier, « cristallisait toute la part extra-universitaire de ma vie, et au surplus donnait son souffle à l'universitaire » c'est que, « du même mouvement il pensait sa vie et vivait sa pensée, qui se croisaient l'une sur l'autre comme deux mains jointes pour une même prière ». Et Mounier, de son aveu, ne connaissait « rien de plus séduisant peut-être... que cette amitié imperturbable, au sein d'une même vie, de l'homme qui pense et de l'homme qui agit »⁴⁵³. Péguy lui disait que « la pensée n'est pas une aventure individuelle qui puisse être poursuivie hors de l'humanité ou même contre l'humanité, mais qu'elle se joue au cœur du peuple ».

Péguy introduisait Mounier à un centre où toute littérature, toute philosophie, toute science et toute technique, toute religion aussi sont « œuvre de chair pétrie par des hommes qui besognent et qui croient »⁴⁵⁴.

De la reconnaissance de Mounier pour Péguy il faudrait dire ce que dit Mounier lui-même de celle de Péguy pour Bergson : « La reconnaissance que l'on porte à un libérateur »⁴⁵⁵, des paroles de jeunesse et de liberté, un climat plus qu'une doctrine, le climat du printemps qu'il portait en lui⁴⁵⁶. Et nous pourrions poursuivre de la même manière : « Quand il s'y fut reconnu, il se donna tout entier, comme il savait le faire » et il le mit « dans son sac de route ».

Ce centrément sur un tel climat d'engagement et de

méditation a-t-il mené Mounier autrement encore dans l'approfondissement de la personne, de quelle manière ou dans quelle mesure ? Tels sont les points que nous devons maintenant éclaircir en notant ce à quoi Mounier fut sensible en lisant Péguy⁴⁵⁷.

Il est remarquable de continuité dans la recherche de Mounier que son analyse de la pensée de Péguy après l'exergue pascalienne commence par une note éminemment cartésienne : « conduire sa pensée comme son action »⁴⁵⁸. Car il s'agit bien de savoir ce que pour Péguy cela voulait dire : « apporter dans l'acte intellectuel la même ferveur... qu'il donnait à son activité politique et sociale. » Ainsi sommes-nous situés d'emblée au-delà de la coupure cartésienne entre la pensée et l'action, mais vis-à-vis d'elles sur le même registre d'attention. Et ce registre est celui du problème moral où la tactique intellectuelle est « une technique de la probité » car il s'agit de sortir du « sommeil dogmatique qu'est, à ses vingt ans... l'acceptation de la misère sociale par le bourgeois, de la misère morale par le médiocre ».

Présence d'une réalité sociale englobée par une réalité morale, nous voici encore chez Chevalier, en tout cas chez Bergson ; mais réalité de la misère, nous voilà chez Péguy.

Ce n'est pas qu'il faille nier l'intelligence au profit d'une quelconque empirie mais découvrir que la « dureté de l'intelligence, c'est la précision de sa souplesse »⁴⁵⁹. C'est la souplesse de l'intelligence qui exige une reprise incessante de la réalité, et non sa raideur qui caricature toute réalité en prétendant la devancer. La raideur de l'intelligence est sa grimace : elle fige en décor ce qui vit, arrête tout mouvement, elle brime « l'élan vital » bergsonien. Car pour Péguy, défendre l'intelligence passe par la défense du bergsonisme qui « a été dans son principe un effort pour *conduire* la raison

à l'étreinte de la réalité »⁴⁶⁰. C'est donc au creuset du bergsonisme qu'il faut voir jaillir la pensée de Péguy. En tout cas, Mounier prend à son compte ce que dit Péguy dans sa « note sur M. Bergson » : « La philosophie bergsonienne veut que l'on pense sur mesure et que l'on ne pense pas tout fait »⁴⁶¹.

Par ailleurs, « les idées raides forment à la surface de notre intelligence une dure croûte de compartimentations arbitraires qui s'opposent à la libre information de notre esprit par le réel »⁴⁶² et produisent l'erreur, la confusion qui ne permettent plus de « lire la carte de l'être sous la carte de l'apparence, les *géologies* sous les *géographies*, sous les mots les ordres différents qu'ils masquent »⁴⁶³. Car il y a des ordres qui ne se recouvrent pas, qui sont parallèles, parfois parents, parfois communicables. L'art du philosophe est précisément « un discernement en profondeur » de ces ordres plutôt qu'une volonté d'asservir tous les ordres ou plusieurs à l'autorité d'un seul, de poursuivre à l'intérieur des différents ordres des « hiérarchies parallèles » au lieu de vouloir établir en surface des « hiérarchies contestées ». C'est ainsi que deviennent incompréhensibles pour Péguy les notions de mort d'une philosophie et d'adversité en philosophie : aucun philosophe n'a raison ou tort contre l'autre ; chacun « veille sur sa vocation, reste soi-même en face d'autres penseurs également constants ». « Que chacun soit proprement ce qu'il est... Et le plus profondément qu'il peut. Alors on peut causer »⁴⁶⁴.

Ce qui compte, c'est donc une certaine *fidélité* à la réalité. Ce n'est pas que chaque philosophie soit sans reproche, mais 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.

Sincérité, certes, n'est pas vérité, mais cette sincérité qui est « un creusement sur place, une révision toujours en œuvre »⁴⁶⁵, à travers quoi chaque grand philosophe « remet tout en cause, à son compte, à ses frais, à ses risques »⁴⁶⁶, est soucieux de vérité, le reste ne lui appartient plus, il n'est pas possesseur et juge de vérité.

Il est compréhensible alors, comme le souligne Mounier par un mot de Guéhenno en exergue du second chapitre de son livre que « la vraie trahison est de suivre le monde comme il va et d'employer l'esprit à le justifier »⁴⁶⁷. Car la pensée toute faite « représente une forme de l'habitude » qui est « une tendance générale de l'organique à se prendre aux raidissements du mécanique ».

Il convient donc, pour Mounier suivant Péguy, de « refouler toute l'habitude comme telle » partout où elle se trouve en découvrant les « ordres » de réalité. C'est ainsi qu'il retrouve la double opposition qui alimente la pensée de Péguy : opposition de la *mémoire* et de l'*histoire*, de la *mystique* et de la *politique* avant de décrypter le sens de l'antimoralisme de Péguy.

« L'histoire consiste essentiellement à *passer au long* de l'événement. La mémoire consiste essentiellement, étant dans l'événement, avant tout à n'en pas sortir, et à y rester, et à la remonter en dedans »⁴⁶⁸. L'une plonge dans l'événement, l'autre glisse parallèlement. Mounier insiste sur le fait de se laisser traverser en plein courant par les événements, ce que Péguy appelle dans son « langage semi-bergsonien : vivre selon la *mémoire* qui est une sorte de présence immédiate en nous de notre passé, et par lui de tout ce que nous avons au passage amassé d'humanité ».

Seule la mémoire permet en quelque sorte de recommencer la vie ; l'histoire est une description d'événements morts.

L'historien et le mémorialiste jouent le même langage, seul le second vit l'événement. L'historien est *public*, le mémorialiste privé, en ce sens que ce dernier seul est capable de restituer le drame dans sa totalité et de muer *en événement* un phénomène *classé*. On comprend alors la leçon qu'en tire Mounier : « C'est une des plus grandes lois de l'événement : tout ce qui est public est infécond et ne peut se maintenir, croître, se renouveler que par une transfusion des ressources du privé »⁴⁶⁹. La mémoire, dans le sens bergsonien où l'entendait Péguy, est donc une sorte d'outil privilégié *d'accueil* de l'événement et de choix *par et dans* cet accueil. Il suffira alors de constater que la civilisation dans laquelle on vit est légiférée et entretenue par ce que Péguy appelait le « Parti intellectuel » – caste de « fonctionnaires parfaits, filiformes », à qui l'État semble éviter, par des serres aménagées, les courants d'air de la vie, comme si l'ignorance du présent était une condition indispensable à la connaissance du passé⁴⁷⁰ – pour savoir en quel sens il importe de la condamner.

L'opposition de la mystique à la politique est pour Mounier un lieu essentiel de compréhension de la pensée de Péguy et lui permet d'explicitier la conception des différents ordres dont il était question précédemment. Une mystique « c'est un centre de rassemblement des forces vives d'une âme »⁴⁷¹ et « l'esprit mystique est le sens même du spirituel »⁴⁷². Plusieurs mystiques peuvent « coexister sans s'exclure » comme, chez Péguy, « l'antique, la juive, la socialiste, la chrétienne ». Ainsi pour chaque homme, comme pour chaque peuple, « suivre sa mystique ce sera découvrir en lui son *genium*, sa vocation, puis leur garder une fidélité sans défauts, non parce qu'ils sont siens, mais parce qu'ils sont un appel vers une plus haute

destinée ».

La politique est située alors comme « le produit de décomposition d'une mystique »⁴⁷³, c'est une sorte de mystique habituée : « la déchéance commence au sein même de la mystique par une lourdeur qui s'introduit en elle dès le premier moment où la vie spirituelle s'est laissée gagner aux durcissements de la pensée toute faite. » La politique est la paresse de la mystique. Aussi devons-nous comprendre qu'une « politique quelconque est ennemie de toutes les mystiques, y compris la sienne. Une mystique quelconque est ennemie de toutes les politiques, et surtout de la sienne »⁴⁷⁴. Cela ne signifie pas qu'il y ait une action qui soit uniquement mystique ou politique, ce qui lui permet de « satisfaire deux publics par un malentendu constant ». Aussi conviendrait-il de faire le partage mais surtout de vivre sur le registre de la mystique : si la dégradation en politique est fatale, il s'agit justement de faire que la *reprise* au niveau de la mystique soit incessante. La question n'est pas de condamner l'acte politique mais que « dans chaque ordre, dans chaque système, la *mystique ne soit pas dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance* »⁴⁷⁵.

Pour ce faire, un point de méthode est à tenir rigoureusement : « une discussion honnête veut que l'on oppose une mystique à une mystique, une politique à une politique, et que l'on compare le même étage de l'une au même étage de l'autre »⁴⁷⁶.

Il suffira là encore de constater que le « Parti intellectuel » a donné naissance dans notre « monde moderne » au politicien qui « joue sur la double table de sa politique et de la mystique correspondante pour cumuler les avantages du temporel et ceux de l'éternel »⁴⁷⁷ pour savoir en quel sens il importe là aussi de le condamner.

C'est ainsi que Mounier en arrive, avec Péguy, à condamner le moralisme. Les moralistes sont « ceux qui, l'âme vide, pratiquent la formule par inertie, paresse ou intérêt : en un mot, les politiciens de la vie spirituelle – plus simplement encore les pharisiens »⁴⁷⁸. Ce sont des « professionnels de la vertu » qui refusent « tout contact avec les âmes impures »⁴⁷⁹. La morale devient ainsi une propriété où l'on amasse des vertus en avarice : « La morale intéressée et mensongère qui n'est que le transport, dans la vie spirituelle, des principes d'économie bourgeoise »⁴⁸⁰. La société des moralistes est ce que dans les « Deux sources de la morale et de la religion » Bergson appellera en 1932 une « société close » qui vit sur des ordres morts. Or, « à quoi bon la pureté si la pureté est creuse »⁴⁸¹ et qu'est-ce qu'un ordre, si celui-ci est mort, si ce n'est un désordre ? C'est ainsi que l'ordre véritable apparaîtra toujours aux moralistes comme un désordre, mais « un fatras vivant vaut mieux qu'un ordre mort »⁴⁸².

On reconnaît le thème qui sera celui de Bergson dans les « Deux sources de la morale et de la religion », celui de l'appel du héros et du saint, seuls capables de réinventer la vie, de se hisser sur le registre de la mémoire et de la mystique. Dans l'ordre de la mystique chrétienne, il s'agit d'un au-delà de toute législation : « la morale a été inventée par les malingres. Et la vie chrétienne par Jésus-Christ »⁴⁸³.

Il suffira alors de constater que la dégradation du monde moderne vient de ce qu'il a négocié et considéré comme négociables des vertus, en distribuant et capitalisant des mérites de la même manière qu'il le fait pour ses marchandises et ses hommes, pour savoir en quel sens là encore il importe de le condamner.

Ainsi, de quelque côté que l'on se tourne, le « monde moderne » est condamnable parce que ses légistes ne vivent

pas selon la mémoire, qu'ils engendrent ainsi des politiciens incapables de vivre au niveau de leur mystique correspondante en s'y référant d'autant plus qu'elle n'est plus signifiante pour eux, qu'ils deviennent alors des moralistes avarés engrangeant des vertus mortes, caisses d'épargne et de prévoyance de leur moralité ad vitam aeternam, véritables sépulcres où se corrompt la vie spirituelle en inscription sociale.

Cette « psychologie de l'habitude nous conduit au centre de la métaphysique »⁴⁸⁴. Elle nous cache le présent, c'est-à-dire le « point de risque et d'espoir où, à chaque instant, l'univers joue sa chance et marque ses réussites »⁴⁸⁵. Elle paraît d'autant plus vraisemblable qu'il y a de fait dans l'être « comme une lourdeur et une déchéance », « un irréversible qui est dans la nature même... au cœur même de l'événement » (Clio, VIII, 43), qui sont donc inévitables. Il y a une loi d'universelle déchéance qui fait « les renaissances aléatoires, et, si elles réussissent, imparfaites et précaires. Mais les pertes sont à jamais irréparables »⁴⁸⁶. La psychologie de l'habitude peut donc par ruse nous introduire à une métaphysique de l'habitude car le vieillissement est une réalité et la mort universelle : « Tout meurt, heure par heure, de sa propre mort intérieure. Toute vie, tout homme, toute œuvre »⁴⁸⁷. La dégradation est la loi de la matière, l'esprit est incarné, tout événement est inséré dans un lieu et dans un temps ; astreint « à la terre, à la langue, à l'homme »⁴⁸⁸.

Or, c'est justement à ces racines que peut s'opérer la reprise vitale. C'est précisément par faute de se situer que les habitués modernes « n'arrivent pas à être humains et universels ». « Le spirituel, dit Péguy, est constamment couché dans le lit de camp du temporel » (L'argent suite, XIV, 9). La fidélité à sa vocation prend alors son sens plein, qui est d'assurer « comme une deuxième éternité, une éternité temporelle »⁴⁸⁹ aux

paroles éternelles : le spirituel a besoin du temporel pour s'entendre et se transmettre. Le temps est alors « l'hôte responsable de l'éternité », « singulière situation. Le plus ne suffit pas. Il faut y ajouter le moins » (Note conjointe sur M. Descartes, IX, 200).

Incarnation et Rédemption apparaissent à Mounier le découvrant d'autre manière qu'avec le Père Pouget sous la plume de Péguy comme des mystères essentiels et essentiellement liés par lesquels Dieu s'est intéressé au monde et a intéressé le monde à lui, si bien que « l'amour de soi justement compris, l'amour du prochain, de chaque groupe de prochains en Dieu, et l'amour de Dieu ne sont qu'un seul et même amour, un seul et même commandement ».

C'est ainsi que Mounier découvre que « l'humain est... la plus proche voie de Dieu » et que Péguy sait que « dans l'ordre *naturel* l'esprit n'est jamais séparé d'une matière et que la connaissance *naturelle* veut que ce soit de l'étreinte du particulier que jaillira la contemplation de l'universel ». Langage bergsonien pour Péguy, à résonance également pascalienne et biranienne chez Mounier, rejoignant l'un et l'autre, l'autre par l'un « la plus authentique tradition humaine et chrétienne »⁴⁹⁰.

Péguy ne se résignera jamais à la misère du monde par-delà les conspirations du silence devant elle et les arguments optimistes de toute nature. Et Mounier pose alors la question : « tout le spirituel est menacé de déchéance par l'entraînement de l'habitude et de la mort. Tout est-il donc perdu ? le pessimisme sera-t-il le dernier mot de l'homme au bord du désespoir ? »⁴⁹¹. Non : l'analyse du monde habitué était une « opération de désentrave. Toute philosophie commence par une critique négative »⁴⁹². C'est maintenant qu'il faut comprendre que « la loi du monde naturel n'engage pas

l'indépendance du surnaturel... Il y a donc un salut possible »⁴⁹³. Bergson avait enseigné à Péguy « que c'est par la pointe de l'action que l'esprit s'engage dans la matière... Pousser l'action jusqu'au bout, par loyauté, puis s'en remettre à Dieu pour l'issue : nous rejoignons le code péguyste du bon combat »⁴⁹⁴. Pour que le temporel soit sauvé de la déchéance, « il doit participer lui-même à son salut »⁴⁹⁵ mais il ne peut le faire en étant fermé sur sa loi de dégradation.

Si dans la détresse n'est pas le principe de transfiguration du réel, du moins en elle Péguy trouve « les éléments et la condition première de la transfiguration »⁴⁹⁶. Péguy socialiste et Péguy chrétien se rejoignent pour Mounier dans le fait que « l'esprit chrétien est une révolution continuée : il n'attend pas que la raideur de l'habitude nécessite une brusque cassure pour revenir à l'ordre, il prend sur soi son point d'appui, rejaillit de soi, tient une perpétuelle offensive : qu'est-ce autre chose que l'esprit révolutionnaire ? »⁴⁹⁷.

La reprise continuelle de la misère du monde, de l'histoire par la mémoire, de la politique par la mystique, des morales policières de vertus par les morales souples de vie trouverait ainsi son sens chez Péguy dans une transfiguration par l'espérance et la révolution continuée, « la réintroduction constante de la vertu de création »⁴⁹⁸.

Ainsi, « le secret de ce révolutionnaire tout chantant de poèmes et de prières, il faut aller le recueillir » dit Mounier, « dans ce regard chargé d'une douceur lointaine qui ne nous laisse pas ignorer à quelles sources secrètes il empruntait son éclair : « Un regard inventé pour une autre lumière »⁴⁹⁹. L'exergue pascalien était donc clair : c'est bien par « la manière dont le cœur de l'homme est fait » que « cela » se prend « et non point par système ».

Le 6 avril 1930, Mounier qui vient rechercher les manuscrits de *La pensée de Charles Péguy* laissés pour seconde lecture à Maritain le 23 mars précédent, s'entend dire : « Votre partie est excellente maintenant. Je suis très content de votre avant-propos : vous dites ce qu'il faut et très juste, cela situe très bien l'ouvrage. J'ai vu plus encore à seconde lecture tout le bien que votre livre pourra faire, en plus de son intérêt historique. Il y a vraiment une très riche substance spirituelle dans votre Péguy... »⁵⁰⁰.

L'homme de « Primauté du spirituel »⁵⁰¹ ouvrait ainsi à Mounier les portes du Roseau d'Or. Mounier avait écrit dans son « Avant-Propos » :

« Quelques hommes, dans ce monde troublé, arrivent à nous ainsi que des enfants aux yeux chargés de miracle. Ils portent en eux comme un sourire cette pureté vers quoi les autres aspirent avec labeur, et de cet éveil qui s'épanouit en eux rayonne un message. Fournier nous révéla la fraîcheur inattendue d'une vision qui aurait la liberté du rêve. Péguy nous réconcilie avec tout ce que porte la terre...

Les difficultés qui comptent pour lui ne sont pas celles d'une chapelle, d'une école ou d'une caste, elles sont les mêmes qui comptent pour tous et chacun peut dans la sienne reconnaître son humanité... D'emblée, il s'était établi dans le don qu'il nous révèle comme le seul climat respirable à l'esprit et au cœur. C'est un des rares créateurs, depuis la Renaissance, qui soutienne le souci non de produire, mais de servir... Il rejoignit les sources de lui-même sans contrainte, en gambadant, comme la petite espérance, le long de la route...

« Il dépendait un peu de nous que l'espérance de Péguy ne mentit pas dans le monde. Nous nous y sommes donnés de notre mieux, comme à un soin d'amitié »⁵⁰².

« La misère est passée, avec son cortège de grandeurs. Voilà la clé. Quiconque ne ressentira d'abord la misère comme une présence et une brûlure en soi nous fera des objections vaines et des polémiques à faux », lira-t-on dans l'« Avant-Propos » intitulé « Plaidoyer pour l'enfance d'un siècle » de « Révolution personaliste et communautaire »⁵⁰³ en 1935. Il s'agit, toujours, de Pascal... mais, cette fois, en plein XX^e siècle.

On peut se demander en effet si *La pensée de Charles Péguy*, replacée dans l'ensemble de l'œuvre inachevée d'Emmanuel Mounier, n'aurait pas été sa manière de « note conjointe » où Bergson et Péguy seraient en synchronie et formeraient la dyade par où et à partir de quoi Mounier aurait appris à parler son dépassement du cartésianisme dans un langage autre que pascalien, non sur le fond – Péguy était pascalien – mais sur la forme : celle de la présence à la misère de l'époque qu'il s'agirait en somme de convier à sa grandeur.

L'époque des « années 30 », Mounier l'a perçue à travers le prisme de l'ensemble du souci qui l'habitait. Nous sommes à même maintenant d'entendre la manière dont il l'a découverte, les rencontres qu'il y a faites et la mesure qu'il a pris de l'une, des autres et de lui-même avant de créer la revue *Esprit*.

Notes du premier tome

Avant-Propos

1. Je dois à Jean-Marie Martin ce concept d' "insu". Voir mon article intitulé "Renaissance de la personne" dans le n° 64 de la revue *Approches* (4^e trimestre 1989) que j'ai consacrée à ce thème. Le lecteur y trouvera prise de mesure et analyse critique de l'individualisme contemporain.
La revue se commande au 104 de la rue de Vaugirard, 75006 Paris, au Centre Documentation Recherche.
2. Comme le disait Marie-Etiennette Bély au cours d'une émission radio en mai 1989 dans "Les Chemins de la connaissance" sur France-Culture. J'ai consacré deux séries d'émissions concernant Emmanuel Mounier sur France-Culture: une première série dans :
"Profils perdus"
- le 12 janvier 1989 : Emmanuel Mounier (1905-1932)
- le 19 janvier 1989 : Emmanuel Mounier (1932-1950)
et une seconde série, dans "Les Chemins de la connaissance" donc, du 22 au 25 mai 1989 : "Une philosophie de la personne : Emmanuel Mounier".
3. Ce travail est la refonte d'un texte de thèse de doctorat 3^e cycle en histoire de la philosophie, passé à l'Université de Paris-Nanterre en décembre 1985 avec un jury composé de MM. Armogathe, Duméry, Pons et Ricoeur. Ce même texte, intitulé "Genèse de la Personne chez Emmanuel Mounier" (tomes I et II, 604 pages) eut ensuite le prix Emmanuel Mounier décerné conjointement à un livre d'Attilio Danese : *Unità et Pluralità, Mounier et il ritorno alla persona*, 1984, Città Nuova Editrice, Roma, Ricerche/16 par l'Association des Amis d'Emmanuel Mounier (19, rue Henri-Marrou, 92220 Châtenay-Malabry).
4. "Dans nos entretiens, Mounier écoutait. Mais mes paroles étaient ce qu'elles devaient être *lui présent*" (*Esprit*, décembre 1950, p. 949).
5. J'ai profilé déjà une partie de ce travail dans un mémoire de maîtrise de philosophie intitulé *Pour une genèse de la personne chez Emmanuel Mounier*, 200 p., Faculté des Lettres, Paris, 1970, inédit.

Première partie : Genèse d'Emmanuel Mounier de 1905 à 1932

Mounier à Grenoble

L'enfant

6. Lettre à Jacques Lefrancq, Oeuvres, tome IV, p. 416.
7. Lettre à Jacques Lefrancq, Oeuvres, tome IV, p. 417.
8. In « Les démons familiers », article paru en juillet 1945 dans la revue « Pour la vie », P.U.F. n° 1, pp. 60/74, reproduit dans le Bulletin des Amis d'E. Mounier, n° 5, pp. 5 à 16, ici p. 15.
9. J.-M. Domenach in *Emmanuel Mounier*, éd. du Seuil, Paris, 1972, p. 7.

L'étudiant

10. Lettre du 8 février 1926 à Francisque Gay, Oeuvres - tome IV, p. 420.
11. Jacques Chevalier : «Descartes», Librairie Plon, Paris, 1921.
12. Lettre du 8 février 1926 à Francisque Gay, Oeuvres, tome IV, p. 420.
13. Lettre à Jacques Lefrancq, Oeuvres, tome IV, p. 418.
14. « Je suis toujours sous votre signe et sous votre impulsion. L'esprit que vous m'avez insufflé creuse en moi et grandit. » Lettre à Jacques Chevalier, du 16 mai 1929, Oeuvres, tome IV, p. 446.
15. In article de Mounier paru dans la *Vie catholique* du 3 avril 1926 sous le titre « Un penseur français : Jacques Chevalier ».
16. idem.
17. ibidem.
18. Dans une lettre à Chevalier qui, à ma connaissance, n'a pas eu de réponse, la dernière lettre que Mounier lui ait adressé après douze ans de silence mutuel, le 13 mars 1946, alors que ce dernier est en prison. Mounier lui écrit :
« Comment n'avez-vous pas gardé ce beau rôle d'éveilleur d'âmes, qui eût suffi à votre gloire, et à votre joie ? » (in Oeuvres, t. IV, p. 804.)
Dans la même lettre, il lui dit aussi :
« Maintenant, vous êtes seul : sans votre classe, sans honneurs, sans visage public, hors du bonheur. Vous êtes, tout simplement. Si vous pensez que l'on puisse vous aider dans cette solitude, ceux qui vous doivent quelque chose d'un peu intime, comme moi, sont prêts à le faire. Comment, je ne sais. Mais dites-le, si cette lettre vous retient un moment. » (In Oeuvres, t. IV, p. 805.)
19. In article pré-cité de Mounier, dans *La Vie Catholique* du 3 avril

1926.

20. Ce groupe était composé d'étudiants d'universités différentes qui soutenaient entre eux une correspondance d'échanges réciproques des résultats de leurs recherches et travaux personnels. Il y avait là Léon Husson, Henri Gouhier, Gabriel Madinier, André Fugier, André Latreille... Ils étaient une trentaine au total.
21. *Esprit*, décembre 1950, p. 944.
22. Lettre du 8 janvier 1928 à sa sœur, Oeuvres, tome IV, p. 430.
23. Lettre du 25 août à Jacques Lefrancq, Oeuvres, tome IV, p. 416.

Mounier à Paris

La difficile première année

24. Oeuvres, tome IV, p. 428.
25. Oeuvres, tome IV, pp. 433-434.
26. Oeuvres, tome IV, p. 436.
27. Lettre du 8 janvier 1928, Oeuvres, tome IV, p. 429.
28. Lettre à sa sœur de décembre 1926, Oeuvres, tome IV, p. 424.
29. Lettre à sa sœur du 12 janvier 1928, Oeuvres, tome IV, p. 430.
30. Lettre du 27 mars 1928 à sa sœur, Oeuvres, tome IV, p. 431.
31. Lettre du 28 janvier 1928 à sa sœur, Oeuvres, tome IV, p. 431.
32. Lettre du 25 mai 1928 à J. Chevalier, Oeuvres, tome IV, p. 434.
33. Lettre du 10 juin 1928 à sa sœur, Oeuvres, tome IV, pp. 434-435.
34. Lettre du 10 janvier 1928 à sa sœur, Oeuvres, tome IV, p. 430.
35. Lettre du 10 août 1928 à Jean Guilton, reproduite en partie dans le Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier, n° 49, p. 9 et en partie dans « Mounier et sa génération », in Oeuvres, tome IV, p. 436. Le passage cité ici se trouve en p. 9 du bulletin. Le suivant se trouve à la p. 436 des Oeuvres, tome IV.
36. In *L'espoir des désespérés*, Oeuvres, tome IV.
37. Entretiens X, Oeuvres, tome IV, pp. 671-672.
38. Comme il l'écrira plus tard dans *Personnalisme et christianisme*, Oeuvres, tome I, p. 737.
39. Lettre du 6 novembre 1928 à Renée Barbe, Oeuvres, tome IV, p. 439.

Premier projet de thèse et découverte de Péguy

40. Lettre à Jérôme Martinaggi du 1^{er} avril 1941, Oeuvres, tome IV, p. 452.
41. Lettre du 11 mai 1929 à Jacques Chevalier, Oeuvres, tome IV, p. 446. C'est moi qui souligne.
42. Dans son rapport sur les projets de thèse adressé au directeur de la

- Fondation Thiers, Oeuvres, tome IV, p. 466.
43. Lettre du 13 septembre 1928 à sa sœur, Oeuvres, tome IV, pp. 438-439.
 44. Il n'y a aucune lettre ou note l'attestant. Il est cependant facile de l'inférer car Mounier a écrit dans ses carnets (Entretiens 11) à la date du 17 septembre 1928 ce qui s'est passé à la première réunion à laquelle il a participé chez Maritain à Meudon. (Oeuvres, tome IV, p. 442.) Au reste, c'est dit explicitement par Mme Mounier dans une note au bas de page concernant cette première réunion : « Jacques Maritain organisait alors, tous les mois, des rencontres d'intellectuels et d'artistes. E. Mounier, qui avait pris contact avec lui à propos de Péguy, participa régulièrement à ces réunions, de fin 1928 à 1933. »
 45. Jacques Maritain, né en 1882, a connu Péguy en 1901, puis l'a rencontré souvent après 1903 chez sa mère, Geneviève Favre, dont Péguy disait qu'elle était « la bonté même » et chez qui il déjeunait le jeudi avec elle, son fils et souvent Psichari, petit-fils de Renan.
 46. Lettre à Jérôme Martinaggi du 1^{er} février 1929, Oeuvres, tome IV, p. 2.
 47. Oeuvres, tome IV, p. 464, ainsi que les citations suivantes.
 48. Ce n'est pas qu'il n'avait pas trouvé de sujet de thèse et que, « obligé de faire autre chose, il a fondé *Esprit* », comme a pu le dire Jean Guittou sur France-Culture - dans l'émission « Profils perdus » du 12 janvier 1989 (cf. note 2) - mais parce qu'un mouvement de fond qui lui fut propre l'a conduit jusque-là. Si Mounier avait pu être admis à la Fondation Thiers, il est probable que cela ne l'aurait nullement empêché de créer *Esprit*.
 49. Lettre à sa sœur du 5 octobre 1929, Oeuvres, tome IV, p. 449.
 50. Lettre à sa sœur du 4 novembre 1929, Oeuvres, tome IV, p. 451.
 51. Lettre à sa sœur du 5 novembre 1929, Oeuvres, tome IV, p. 452.
 52. Entretiens II du 15 novembre 1929, Oeuvres, tome IV, p. 453.
 53. Lettre de Mounier à Maritain du 26 novembre 1929 in Maritain/Mounier, 1929-1939, présenté par Jacques Petit, Ed. Desclée de Brouwer, 1973, coll. « Les grandes correspondances ».
 54. Entretiens 11, Oeuvres, tome IV, pp. 459-461.
 55. « Témoignage sur la jeunesse de Mounier (1926) » dans *Écrire comme on se souvient*, Fayard, 1974, p. 211. Reproduit dans le bulletin des amis d'E. Mounier n° 49, p. 2.
 56. Entretiens 11, 23 mars 1930, Oeuvres, tome IV, p. 467.
 57. Rapport sur les projets de thèse adressé à M. le Directeur de la Fondation Thiers, du 22 mars 1930, Oeuvres, tome IV, pp. 463 à 467, ici p. 465.
 58. C'est moi qui souligne ainsi qu'à la phrase suivante.

59. Lettre du 7 novembre 1930 à J. Chevalier, Oeuvres, tome IV, p. 471.
60. Lettre du 18 mai 1930 à Jérôme Martinaggi.
61. « Mon Péguy, qui me libère de mon adolescence... », Lettre du 7 novembre 1930, Oeuvres, tome IV, p. 472.
62. *Où chercher le réel?*, Ed. Blond & Gay, 1927.
63. Les chapitres dans *La pensée de Charles Péguy*, librairie Plon, 1931, coll. «Le Roseau d'Or » de la première partie écrite par Mounier : « La vision des hommes et du monde » s'intitule : « La dénonciation de la pensée toute faite », « L'asservissement de l'esprit », « Au cœur de la misère : la déchéance du monde et l'incarnation de l'esprit », « Le salut par l'espérance ». L'ensemble du texte a été reproduit dans Oeuvres, tome I, pp. 13 à 125.
64. In *Porche du mystère de la deuxième vertu*, tome V, p. 333. (Péguy, Oeuvres poétiques complètes, Pléiade, 1957, p. 533), cité par Mounier in Oeuvres, tome I, p. 117.
65. In *Eve* VII, p. 137 (Péguy, «Oeuvres poétiques complètes » - op. cit., p. 944), cité par Mounier in Oeuvres, tome I, p. 125. Mounier termine cette première partie de « La pensée de Charles Péguy » par cette « phrase » de Péguy.
66. Mounier in Oeuvres, tome I, p. 117.
67. Mounier in « Péguy, médiateur de Bergson », voir l'exergue 2 du chapitre suivant dans ce texte.
68. Colloque organisé à Dourdan les 30/31 octobre et 1^{er} novembre 1982 par « l'Association des amis d'Emmanuel Mounier », à l'occasion donc du cinquantième. L'objectif de ce colloque était d'approfondir l'histoire du personnalisme et ses tâches de demain. Les textes des conférenciers ont été réunis sous forme d'un ouvrage paru aux éd. du Seuil en janvier 1985 sous le titre « Le personnalisme d'Emmanuel Mounier - hier et demain - pour un cinquantième ». Cf. ici, p. 22.
69. Lettre du 1^{er} avril 1941 à Jérôme Martinaggi, Oeuvres, tome IV, p. 476.
70. Jean Lacroix in *Le Monde* du 23 mars 1960 : « Le dixième anniversaire de la mort du fondateur d'*Esprit* ». Article reproduit dans le Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier, n° 16 / 17, p. 13.
71. Entretiens II (du 20 février 1930) : « Je crois qu'il (Péguy) considérait les philosophies comme des cultures plus que comme des systèmes d'idées, et qu'elles valaient à ses yeux par ce qu'elles charriaient: toutes, de ce point de vue, apportaient quelque chose. » Oeuvres, t. IV, p. 460.
72. Cf. L'exergue 1 du chapitre suivant.

73. Oeuvres, tome IV, p. 465.
74. Oeuvres, tome IV, p. 103 in *La pensée de Charles Péguy*.
75. Jacques Chevalier, in *Bergson et le père Pouget*, op. cit., p. 70 : au cours de la rencontre du 12 février 1933 relatée par J. Chevalier, Pouget dit à Bergson : quand je pense qu'on a voulu nous enchaîner à Aristote !
Bergson : Ah ! mon père, comme je suis heureux de vous entendre dire cela !
Pouget : Eh oui ! Les Grecs construisaient le réel. Ce qui leur manquait, Monsieur Chevalier l'a montré dans son livre sur « La notion du nécessaire chez Aristote », c'est l'idée de création ». (Le livre de Chevalier mentionné par Pouget fut édité en 1915 aux éd. Rey à Lyon et aux éd. Alcan à Paris la même année avec le titre : « La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon »).
76. « Rapport sur les projets de thèse... », Oeuvres, tome IV, p. 465.
77. Oeuvres, tome IV, p. 464.
78. Oeuvres, tome IV, p. 465.
79. C'est Mounier qui souligne.
80. Oeuvres, tome IV, p. 466.
81. Article cité du 3 avril 1926, voir note 11.
82. Entretiens 11, cités, 15 novembre 1929, Oeuvres, tome IV, pp. 453-454.
83. Rapport sur les projets de thèse... Oeuvres, tome IV, p. 465 ainsi que les citations suivantes.
84. Idem, p. 466.
85. Ibidem, p. 465 ainsi que les suivantes.
86. Rapport sur les projets de thèse... Oeuvres, tome IV, p. 466 ainsi que les suivantes.
87. C'est moi qui souligne.
88. C'est moi qui souligne.
89. Ibidem, p. 467 ainsi que les suivantes.
90. Péguy « Note conjointe sur M. Descartes », tome IX, p. 70 in « Oeuvres en prose, 1909/1914 », Bibliothèque de la Pléiade, éd. 1957, pp. 1308 / 9. Cité par Mounier dans *La pensée de Charles Péguy*, op. cit., in Oeuvres, t. I, p. 117.
91. Ce sont les termes mêmes du rapport sur les projets de thèse. Oeuvres, tome IV, p. 466.
92. Idem, p. 465.
93. Idem, p. 467.
94. Entretiens II du 17 décembre 1929, p. 454.

95. Entretiens III, Oeuvres, tome IV, pp. 470-471. C'est moi qui souligne.
96. *In Refaire la Renaissance* in Oeuvres, tome I, pp. 163-164.
97. In « Introduction aux existentialismes » in Oeuvres, tome III, p. 471.
98. Lettre du 7 novembre 1930 à J. Chevalier, in Oeuvres, tome IV, p. 471. C'est moi qui souligne.
99. Idem.
100. Pour des raisons de surcharge de la maison d'édition et aussi parce que les photos de Péguy qu'il voulait y insérer avaient été mal agrandies et retouchées et qu'il s'avérait par conséquent nécessaire de les refaire.
101. Lettre du 28 novembre 1930 à J. Martinaggi, Oeuvres, tome IV, p. 472.
102. Lettre du 27 février 1931 à J. Martinaggi, Oeuvres, tome IV, p. 474.
103. Lettre du 27 mars 1931 à J. Chevalier, Oeuvres, tome IV, p. 474.
104. *Traité du caractère*, Oeuvres, tome II, ainsi que toutes les citations suivantes.
105. *Traité du caractère*, Oeuvres, tome II, p. 7.
106. Idem, Oeuvres, tome II, pp. 748-749.
107. Lettre du 19 janvier 1943 à Jacques Lefrancq, lettre signée « E. Leclercq », Oeuvres, tome IV, p. 770.

Deuxième partie : « Le souci d'une philosophie humaine »

L'enseignement de Jacques Chevalier

108. Je me sers ici de l'introduction des *Leçons de Philosophie* que Chevalier a fait publier en novembre 1942 chez Arthaud (ici, tome I, p. 8 ainsi que les citations suivantes). Ces « Leçons » représentaient l'ensemble polycopié, revu et corrigé par Chevalier, des cours donnés par lui lorsqu'il était professeur d'enseignement secondaire aux lycées de Châteauroux, puis de Lyon. Nommé à Grenoble, il n'a pas changé de conception philosophique : « dès 1912, écrira-t-il dans l'avant-propos de son livre sur Pascal, j'avais enseigné ce que j'écrivais en 1921 ».
109. idem, p. 11.

Descartes

110. Charles Péguy, note sur M. Descartes, publiée par la Nouvelle revue du 1^{er} juillet 1919, citée par J. Chevalier dans son *Descartes*, pp. 24/25.
111. *Descartes*, op. cit., pp. 93/94.

112. *Descartes*, op. cit., p. 147.
113. idem, pp. 189/190/191. Les mots soulignés le sont par J. Chevalier dans le passage cité.
114. idem, p. 192, ainsi que la citation suivante.
115. *Cadences*, librairie Plon 1938, p. 68 ainsi que la citation suivante.
116. *Descartes*, op. cit., p. 213.
117. idem, p. 217.
118. idem, p. 218. C'est moi qui souligne.
119. idem, p. 224.
120. idem, p. 250/251.
121. idem, p. 297.
122. idem, p. 303.
123. idem, p. 323, ainsi que la citation suivante.
124. ibidem, p. 327.
125. C'est moi qui souligne.
126. idem, p. 342, ainsi que la citation suivante.
127. Toutes ces citations proviennent de *Descartes*, op. cit., pp. 346/347 ainsi que la suivante.
128. *Cadences*, op. cit. p. 72.
129. *Descartes*, op. cit. p. 187.
130. Dans la thèse de l'École Pratique des Hautes Études, entreprise sous la direction d'Étienne Gilson et à lui dédiée sous le titre : *La pensée religieuse de Descartes*, éditée en 1924 à La Librairie Philosophique J. Vrin. Ici, pp. 313/314.

Pascal

131. *Pascal*, op. cit., p. 7.
132. idem, p. 7.
133. Notice sur la philosophie, écrite à l'occasion de l'exposition de San Francisco, pour la collection « La science française » chez Larousse en 1915, p. 15. Le mot « sentiment » était souligné par Bergson.
134. *Pascal*, op. cit., p. 8, note 1.
135. idem, p. 9, ainsi que la citation suivante.
136. idem, p. 11.
137. idem, p. 20.
138. idem, p. 24.
139. idem, p. 25.
140. idem, p. 12.
141. Plus de la moitié des maisons religieuses d'hommes, existant à Paris dans les années 1920, ainsi que les 2/3 des couvents de religieuses et le plus grand nombre des communautés de filles séculières ont été

fondées entre 1600 et 1650.

142. *Pascal* op. cit., pp. 42/43.
143. Mounier retiendra profondément cette phrase et ce n'est pas un hasard si c'est elle qu'il mettra en exergue de son livre sur Péguy.
144. *Les Béatitudes* de César Franck feront impression sur Mounier qui était musicien (il jouait du piano), à un point tel que, le soir même de la mort de Georges Barthélémy en janvier 1926, il ira écouter cette œuvre : « ... J'avais oublié de vous dire, je crois, que le soir où je l'ai mis en bière, alors que tout autre spectacle m'eût été insupportable, je suis allé aux *Béatitudes* de César Franck... J'y suis allé comme 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 je vous le dis sans phrases, comme une hallucination du divin. Le père Franck m'avait passé ce qu'il était allé décrocher par delà les étoiles » (Lettre à Jacques Chevalier, du 25 janvier 1928, in *Oeuvres*, tome IV, p. 431).
145. *Cadences*, op. cit., pp. 76 à 79, ainsi que les citations suivantes.
146. *Pensées* (27).
147. *Pascal*, op. cit., p. 172.
148. *Pascal*, *Pensées*, 283.
149. *Pascal*, op. cit., p. 174. C'est moi qui souligne.
150. *Pascal*, *Pensées*, 430.
151. *Pascal*, op. cit., p. 178.
152. idem, p. 186.
153. *Pascal*, *Pensées*, p. 61.
154. *Pascal*, op. cit., p. 189.
155. Indispensable en effet car si « l'esprit de géométrie » démontre, prouve et conclut, « l'esprit de finesse », lui, « perçoit d'une vue sur les principes et l'ordre, et il convainc » (*Pascal*, op. cit., p. 192). C'est l'esprit de finesse qui *discerne*.
156. *Pascal*, op. cit., p. 194, ainsi que la citation suivante.
157. *Pascal* cité par Chevalier in op. cit., p. 195.
158. op. cit., p. 196.
159. idem, p. 202.
160. idem, p. 203.
161. *Pascal*, *Discours sur les preuves de Moïse*, fin.
162. *Pascal*, op. cit., p. 203.
163. idem, p. 204.
164. *Pascal*, cité par J. Chevalier in op. cit., p. 208.
165. *Pascal*, entretien avec M. de Saci, IV, 54, p. 160.
166. *Voltaire* (*Lettres à La Condomine* du 22 juin 1734 et celle au

P. Tournemine, jésuite, de 1735) et Sainte-Beuve (Port-Royal, tome III, p. 402) pensaient que le fondement de l'Apologie était la considération de notre « double nature ». Chevalier souligne qu'il serait au reste plus juste de dire avec Filleau de la Chaise : « double et unique tout ensemble » cf. *Pascal*, op. cit., p. 209, note 1.

167. L'édition des *Pensées* par Jacques Chevalier paraîtra en effet chez Gabalda en 1925. Une autre édition paraîtra en 1936 chez Flammarion dans la collection « Les grands cœurs ». Il fera également paraître à la N.R.F. une édition de « L'œuvre de Pascal ». Ceci permet de penser qu'en 1924 et 1925, Mounier a connu Chevalier alors qu'il était en pleine élaboration d'une part de son plan de l'Apologie pascalienne, d'autre part en train d'écrire son ouvrage sur Bergson qui paraîtra en 1926.
168. *Pascal*, cité par Chevalier, in op. cit., p. 217.
169. Chevalier insiste ici sur le fait que ce n'est pas parce que Pascal a dit cela qu'il n'a pas pensé que la force n'était pas nécessaire pour faire triompher la justice ni qu'elle n'était pas légitime si elle s'appuyait sur la justice. Il l'a même dit avec ce mode que Cournot appelait « frappé en médaille » :
« La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste » (298) cf. *Pascal*, op. cit., p. 236.
170. op. cit., p. 242.
171. idem, p. 244.
172. idem, p. 247.
173. *Pascal*, cité par Chevalier, in op. cit., p. 250.
174. op. cit., p. 253.
175. idem, p. 261.
176. *Pascal*, *Entretien XIII*, 333 ; 524.
177. op. cit., p. 270/271.
178. idem, p. 271. Chevalier, au passage, pense que Pascal a exagéré ce qu'il y a d'incompréhensible et de choquant pour la raison dans le péché originel. Il revient plusieurs fois sur ce sujet dans son *Pascal*. Pascal, s'il fut influencé par le jansénisme, n'était pas janséniste : « conçoit-on un Pascal favorisant l'espérance chez des hommes voués, quoi qu'ils fassent, à la réprobation éternelle, et leur conseillant la pratique d'habitudes parfaitement vaines et inefficaces, qui ne serviraient qu'à créer en eux l'illusion... et non pas, comme il l'entend, à les « disposer à la grâce » ? Je ne puis oublier... que l'admirable fragment 550 commence par ces mots : « J'aime tous les hommes comme mes frères, parce qu'ils sont tous rachetés. » Cette

phrase *semble* rayée dans le manuscrit : elle l'est bien légèrement, d'un trait vertical, et l'a été par qui ? Je ne sais pas. Mais il reste que Pascal l'avait écrite : ce que n'eût jamais fait un janséniste » (pp. 300/301/302, note 3.)

179. Pascal, cité par Chevalier, op. cit., p. 278. C'est moi qui souligne.
180. op. cit., p. 283.
181. C'est le fameux « Abêtissez-vous », qui a tellement choqué et scandalisé depuis Port-Royal (qui n'a osé le reproduire), en passant par Victor Cousin qui l'a publié avec horreur en 1842 (date de la première publication des manuscrits de Pascal), jusqu'à aujourd'hui. Il est étonnant à cet égard que ce passage ait dû subir autant de contresens.
182. op. cit., p. 303.
183. idem, p. 306, ainsi que la citation suivante.
Notons que d'une manière générale, pour les hébreux, on pense avec le cœur, non avec la tête.
184. idem, p. 309. C'est moi qui souligne.
185. idem, p. 310. C'est Chevalier qui souligne.
186. idem, p. 311/312.
187. idem, p. 320. C'est Chevalier qui souligne.
188. idem, pp. 323/324.
189. Luc, XI, 13.
190. op. cit., p. 325.
191. idem, p. 328, ainsi que la citation suivante. J. Chevalier renvoie à la célèbre parole de saint Augustin in *Confessions*, Livre III, chapitre 6.
192. idem, pp. 345/346.
193. *Cadences*, op. cit., p. 89 ainsi que la citation suivante.
194. « peut-être le contact plus intime que je viens de prendre avec votre groupe et votre esprit m'a-t-il fortifié, s'il est possible, dans l'assurance que je vous devrai toutes mes années à venir...
Peut-être aussi vous ai-je démontré par le fait l'heureuse influence de nos notes en certaines heures où le découragement nous tente... »
écrivait Mounier à son professeur le 8 décembre 1925. Oeuvres, tome IV, p. 420.
195. Le 7 mai 1926, Oeuvres, tome IV, p. 421.
196. Oeuvres, tome IV, p. 421.
197. Jean Guilton, « Témoignage sur la jeunesse de Mounier (1926) », extrait de « Écrire comme on se souvient » éd. Fayard, 1974, pp. 211-221, reproduit dans *Bulletin des Amis d'E. Mounier* n° 49, p. 5.
198. C'est Lucien Guissard qui le note : « Lui aussi était tout ardeur et

charité. Je suis certain qu'il a eu sur la formation spirituelle, je dirai mystique, de Mounier, une influence décisive » (in *Mounier*, Éditions Universitaires, Paris, 1962, p. 10).

Mounier ira le voir, en 1941, sur sa demande, alors qu'il était Monseigneur Guerry, secrétaire à la Conférence des cardinaux et archevêques, et y retrouvera « la compréhension fervente et généreuse » qu'il lui avait connue à Grenoble (in *Oeuvres*, tome IV, p. 689).

199. Dans un article intitulé « Un témoin et un guide : Emmanuel Mounier », premier chapitre de *Emmanuel Mounier ou le combat du juste* (Frères du Monde, éd. Ducros, 1968), Jean Lacroix dit, p. 22 : « Mounier au fond est moins attiré par la philosophie elle-même que par l'enseignement... il veut enseigner la philosophie en vue d'un apostolat. »
200. Lucien Guissard, in op. cit., p. 10.
201. Lucien Guissard, in chapitre 2 intitulé : «Le chrétien Mounier», p. 51 de l'ouvrage collectif de Frères du Monde signalé dans la note 92 précédente.
202. *Oeuvres*, tome III, p. 70.
203. *Oeuvres*, tome III, p. 71.
204. *Oeuvres*, tome IV, p. 428.

Bergson

205. *Bergson* de J. Chevalier, op. cit., p. 2.
Bergson avait lui-même « entièrement revu, annoté, corrigé et complété de sa main en 1925 » le livre de Chevalier. C'est Chevalier qui le dit dans la note 2, p. 77, de « Bergson et le père Pouget », librairie Plon, Paris, 1954.
206. idem, p. 3.
207. idem, p. 4.
208. idem, p. 6, ainsi que la citation suivante.
209. idem, p. 7, ainsi que la citation suivante.
210. idem, p. 8.
211. idem, p. 10.
212. idem, p. 11.
213. idem, p. 12.
214. idem, p. 13, ainsi que les citations suivantes.
215. idem, p. 14, ainsi que les citations suivantes.
216. in « La philosophie », pp. 15/16.
217. *Journal*, 20 décembre 1823. Nous verrons combien et pourquoi Mounier sera intéressé par Maine de Biran.

218. « Bergson », op. cit., pp. 21/22.
219. idem, p. 26.
220. idem, p. 28.
221. idem, p. 29.
222. idem, p. 30, ainsi que les citations suivantes.
223. idem, p. 31, ainsi que la citation suivante.
224. idem, p. 33, ainsi que les citations suivantes.
225. idem, p. 34.
226. idem, p. 57.
227. idem, p. 76.
228. idem, p. 77.
229. idem, p. 83.
230. *Bergson, Introduction à la métaphysique*, p. 3.
231. Bergson, op. cit., p. 86, ainsi que citation suivante : Nous comprenons du même coup l'insistance de Chevalier sur l'intuition chez Descartes, sur l'intuition chez Pascal : sans être semblables, elles étaient en provenance directe de l'analyse bergsonienne, méthodologiquement du moins.
232. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, p. 4. C'est moi qui souligne.
233. *Bergson* de J. Chevalier, op. cit., p. 92, ainsi que la citation suivante.
234. idem, p. 94.
235. Lettre à Hoffding, p. 160, citée en appendice du livre de Harald Hoffding sur « La philosophie de Bergson », traduction française Paris, Alcan, 1916.
236. *Bergson* de J. Chevalier, op. cit., p. 102.
237. idem, p. 112.
238. idem, p. 114.
239. idem, p. 115.
240. idem, p. 122.
241. idem, p. 124.
242. Bergson, in *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 176.
243. *Bergson*, op. cit., p. 127, ainsi que la citation suivante.
244. idem, p. 147, ainsi que la citation suivante. p. 148.
245. idem, p. 148.
246. idem, p. 151, ainsi que la citation suivante.
247. idem, p. 152, ainsi que les citations suivantes.
248. *Bergson*, op. cit., p. 152.
249. Broca avait montré que chez les aphasiques, c'est-à-dire les personnes qui manifestent des troubles graves dans leur manière de parler (comme si la relation ne se faisait plus entre le signe et la

chose signifiée) la troisième circonvolution frontale gauche du cerveau était atteinte. S'il y a lésion de cette circonvolution, il y a troubles du langage, parfois même perte de parole. C'est donc dans cette circonvolution que réside la faculté de parler. Dans son « cours de psychologie à Clermont », Bergson professait :

« Il y aurait beaucoup à dire sur la localisation cérébrale. Les nombreux travaux des physiologistes sur ce point ne s'accordent pas, et il n'est pas encore absolument démontré que pour le langage même on soit arrivé à des résultats définitifs (...) On localise l'instrument matériel de l'âme, sans lequel le fait psychologique n'aurait pas lieu, mais on ne localise pas le fait psychologique lui-même. » (Cours de psychologie à Clermont, p. 16.)

Voir Henri Hude : *Bergson II*, éd. Universitaires, coll. Philosophie européenne, ici p. 17.

250. *Bergson*, op. cit., pp. 156/157, ainsi que les citations suivantes.
251. idem, p. 163, ainsi que la citation suivante.
252. idem, p. 163.
253. idem, p. 201.
254. idem, p. 211.
255. idem, p. 212.
256. idem, p. 213.
257. idem, p. 230.
258. idem, p. 233.
259. Bergson, *Évolution créatrice*, p. 283.
260. Bergson, in *Énergie spirituelle*, p. 24.
261. Bergson, de J. Chevalier, op. cit., p. 23
262. Bergson, in *Évolution créatrice*, p. 281.
263. C'est moi qui souligne.
264. Bergson, de J. Chevalier, op. cit., pp. 279/280.
265. Études, 20 novembre 1911, p. 481. Les cours que Bergson a donnés au Collège de France entre 1900 et 1914, qui comportent un cours sur les théories de la personnalité et un cours sur les méthodes en psychologie, ont été édités (aux P.U.F. dans la collection Épiméthée) par Henri Hude. Les traces en ont été gardées par les notes du Docteur Ch. Blondel. En s'interrogeant sur les raisons pour lesquelles Bergson a entrepris les recherches sur la personnalité, Henri Hude établit qu'elles assument une fonction critique en répondant à une question méthodologique préalable sur l'authenticité des expériences mystiques. Les recherches de Bergson ont porté, semble-t-il, en grande partie sur les phénomènes de dédoublement de la personnalité (cf. « Mélanges », pp. 860-861 et 1081-1084).

Voir Henri Hude, *Bergson II*, éd. Universitaires, coll. Philosophie européenne, pp. 153/155.

- 266. C'est moi qui souligne.
- 267. *Bergson* de J. Chevalier, op. cit., p. 297.
- 268. idem, p. 300 ainsi que les citations suivantes.
- 269. Oeuvres, tome IV, pp. 421/422. C'est moi qui souligne.

Quel cogito ?

Ni théocentrisme, ni anthropocentrisme

- 270. Oeuvres, tome IV, p. 464.
- 271. Lettre à Madeleine Mounier de décembre 1926, Oeuvres, tome IV, pp. 422/423, ainsi que la citation suivante.
- 272. L'expression est de H. Bremond in « Histoire littéraire du sentiment religieux tome I, p. 10. Mounier le lisait en décembre 1926 « comme travaux d'approche » (Oeuvres, tome IV, p. 423) et s'en servira dans son diplôme (dès la première page).
- 273. Comme il l'écrit également à sa sœur. Oeuvres, tome IV, p. 423.
- 274. Je signale au passage que ce texte est fort méconnu : un seul exemplaire complet se trouve à la bibliothèque de Châtenay-Malabry. Un extrait de l'introduction, et des extraits de sa conclusion ont été publiés dans le no 47 (pp. 2 à 13) du Bulletin des Amis d'E. Mounier. Une partie de la conclusion a été publiée dans les *Études philosophiques* (1966, n° 3, juillet-septembre, pp. 312 à 324).
- 275. Diplôme d'Études Supérieures, inédit, p. 5. Nous utiliserons désormais pour le désigner l'abréviation D.E.S.
- 276. idem, p. 5, ainsi que les deux citations suivantes.
- 277. idem, p. 6, ainsi que les citations suivantes.
- 278. idem, p. 13.
- 279. idem, p. 9.
- 280. idem, p. 8, ainsi que les citations suivantes.
- 281. idem, p. 13, ainsi que les citations suivantes.
- 282. idem, p. 8. C'est moi qui souligne ainsi qu'à la citation suivante.
- 283. idem, p. 9, ainsi que les citations suivantes.
- 284. idem, p. 9, ainsi que la citation suivante.
- 285. idem, p. 24.
- 286. idem, p. 25, ainsi que les citations suivantes.
- 287. idem, p. 26.
- 288. idem, p. 26 bis (*sic*) ainsi que les citations suivantes.
- 289. Jean Lacroix, in *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, éd. P.U.F., 1966, p. 79.

290. D.E.S. p. 26 bis. C'est moi qui souligne.
291. idem, p. 27, ainsi que la citation suivante.
292. idem, p. 28.
293. idem, p. 29.
294. idem, p. 33, ainsi que la citation suivante.
295. idem, p. 35.
296. idem, p. 43.
297. idem, p. 48.
298. Réponses aux 2^e objections, IX, p. 1 10.
299. A Morus, lettre du 5 février 1649, V, p. 270.
300. D.E. S., p. 56
301. A Man de Gott, VIII, 353
302. D.E. S., p. 57.
303. idem, p. 59.
304. idem, p. 61.
305. idem, p. 59, ainsi que les citations suivantes.
306. idem, p. 62.
307. idem, p. 65.
308. idem, p. 68.
309. idem, p. 71.
310. idem, p. 75.
311. idem, p. 76, ainsi que la citation suivante.
312. Traité des passions, tome II, pp. 85, 147.
313. D.E.S., p. 77.
314. idem, p. 78, ainsi que la citation suivante.
315. idem, p. 90, ainsi que la citation suivante.
316. idem, p. 89, ainsi que les citations suivantes où c'est Mounier qui souligne.
317. idem, p. 90, ainsi que les citations suivantes.
318. *Le personalisme* éd. P.U.F., coll. « Que sais-je ? » in Oeuvres, tome III, p. 435.
319. idem, p. 345.
320. D.E. S., p. 87.
321. idem, p. 88, ainsi que les citations suivantes.
322. idem, p. 89.
323. idem, p. 90.
324. idem, p. 87.
325. idem, p. 89.
326. idem, p. 88.
327. Pascal, Pensées, fragment 470.
328. D.E. S., p. 88.
329. Titre du dernier paragraphe du D.E.S. de Mounier.

330. in *Introduction aux existentialismes*, Oeuvres, tome III, p. 81.
331. Etienne Borne in « Mounier », éd. Seghers, 1972, coll. « Philosophes de tous les temps », p. 62.
332. in *Bergson* de Chevalier, op. cit., p. 16.
333. in « Journal » en date du 20 décembre 1823.
334. Chevalier s'y intéressait de près : ces rapports se trouvent explicitement formulés et reformulés dans toute son œuvre, depuis *Les leçons de philosophie* alors qu'il était professeur d'enseignement secondaire aux lycées de Châteauroux puis de Lyon (Leçons qui seront éditées sous ce titre chez Arthaud en 1943), à *La vie morale et l'au-delà* (éd. Flammarion, Paris, 1938) en passant par *L'habitude* (éd. Boivin, 1929), *La vie de l'esprit* (éd. Arthaud, 1937), *L'idée et le réel* (éd. Arthaud, 1932) et *Sainte Thérèse et la vie mystique* (éd. Denoël, 1934). L'une des premières dissertations que Mounier ait eu à rédiger sous l'égide de Chevalier à l'Université de Grenoble avait pour thème : *Psychologie et Métaphysique*. Elle date de décembre 1924 et se trouve à la bibliothèque de Châtenay-Malabry, telle qu'elle avait été écrite par Mounier et annotée par Chevalier.

Le cogito biranien

335. « Rapports des sciences naturelles avec la psychologie ou la science des facultés de l'esprit humain » (1812) in édition des « Oeuvres choisies » de Maine de Biran par Henri Gouhier, parue chez Aubier Montaigne, Paris, collection « Bibliothèque philosophique », en 1942.
336. Maine de Biran in *Essai sur les fondements de la psychologie* (1812). Nous utiliserons la même édition signalée précédemment des « Oeuvres choisies », ici, p. 128.
337. *Essai sur les fondements*, op. cit., p. 78.
338. « Rapports des sciences naturelles avec la psychologie... », in op. cit., p. 166.
339. *Essai sur les fondements...* op. cit., p. 104.
340. idem, p. 68. C'est moi qui souligne le terme « personne individuelle » Maine de Biran souligne : *moi*.
341. Dans son cours de 1947/48 à l'École normale supérieure. Des notes de ce cours ont été recueillies et rédigées par Jean Deprun puis publiées chez Vrin en 1968 sous le titre : « L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. » La remarque faite ici se trouve à la page 63 de ce recueil. Au reste, nous suivons ici d'assez près son analyse.
342. *Note sur l'idée de l'existence*, éd. Tisserand, tome 14, p. 174.

343. *Mémoire sur les perceptions obscures*, éd. Tisserand, tome IV, p. 29.
344. *Le personnalisme*, tome III, p. 436.
345. in *Traité du Caractère*, Oeuvres, tome II, p. 576 ainsi que citation suivante.
346. *Le Personnalisme*, Oeuvres, tome III, p. 436.
347. *Introduction aux existentialismes*, Oeuvres, tome III, p. 71.
348. Article cité : « A propos d'une thèse... », p. 2.
349. *Le personnalisme*, p. 447.
350. *Essai sur les fondements de la psychologie*, op. cit., 1^{re} partie, section II, chapitre I, Tisserand, tome VIII, pp. 183/184.
351. idem, 1^{re} partie, section II, chapitre 3, Tisserand, tome VIII, pp. 208-209.
352. Merleau-Ponty, op. cit., p. 61.
353. *Essai sur les fondements de la psychologie*, op. cit., p. 82, in « Oeuvres choisies », Gouhier, op. cit.
354. *Notes sur la philosophie de Kant*, Oeuvres choisies, Gouhier, op. cit., pp. 227/228.
355. *Traité du caractère*, Oeuvres, tome II, p. 577.
356. *Traité du caractère*, Oeuvres, tome II, p. 116, ainsi, p. 115, que la citation suivante.
357. « A propos d'une thèse... », art. cit., p. 2.
358. idem, p. 3 ainsi que la citation suivante.
359. *Nouveaux essais d'anthropologie*, III^e partie, in « Oeuvres choisies », op. cit., Gouhier, p. 310.
360. idem, p. 311. C'est moi qui souligne.
361. Intitulé : *La vie spirituelle dans les limites du caractère*.
362. *Traité du caractère*, Oeuvres, tome II, p. 681. C'est moi qui souligne.
363. idem, p. 661.
364. idem, p. 664.
365. idem, p. 675.
366. idem, p. 674.
367. idem, p. 675.
368. idem, p. 115.

J'en profite ici pour faire le point une dernière fois des positions de Mounier à l'égard de Descartes. Cette accusation contre le système cartésien reviendra sous la plume de Mounier tout au long de ses écrits. Mais il rendra à Descartes ce qui était à Descartes et aux cartésiens ce qui était aux cartésiens. Mounier signalera, dans plusieurs de ses notes, que Descartes lui-même mourut au moment où il renonçait à ce dualisme, en particulier dans ses Lettres à la

princesse Elizabeth, où il écrit que la distinction de l'âme et du corps ne supprime pas « la notion de l'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher : à savoir qu'il est une seule personne, qui a ensemble un corps et une pensée ». « Aussi convient-il de distinguer la descendance d'une grande philosophie de la prolifération de ses éléments systématiques dont elle reste toutefois responsable d'une sorte de responsabilité secrète, qui semble tenir à la responsabilité morale » (note de Mounier, n° 36, dans *Personnalisme et christianisme*, Oeuvres, tome I, p. 909.

369. *Personnalisme et Christianisme*, Oeuvres, tome I, p. 113.
370. *Qu'est-ce que le personnalisme ?* Oeuvres, tome III, p. 220. C'est moi qui souligne.
371. Verdenal, *Histoire de la philosophie*, Châtelet, tome VI, p. 49.
372. *Qu'est-ce que le personnalisme ?* Oeuvres, tome III, p. 220.
373. *Qu'est-ce que le personnalisme ?* Oeuvres, tome III, p. 209.
374. *Introduction aux existentialismes*, Oeuvres, tome III, pp. 70/74.
375. à Paris, au Congrès de l'École des Parents en décembre 1932, dans une étude sur « La vie intérieure », remaniée et reproduite sous le titre : « La vie intérieure et la formation de la personnalité » dans : *La vie morale et l'au-delà*, éd. Flammarion, Paris, 1938. Ici, pp. 101-102.

Mounier et Chevalier

376. « Leçons de philosophie », tome I et II, éd. Arthaud, Grenoble, 1946. Ces leçons étaient constituées de notes prises par les élèves lors des leçons professées par Chevalier aux Lycées de Châteauroux et de Lyon. Ces leçons ont été partiellement reprises par lui à la Faculté des Lettres de Grenoble.
377. C'est l'expression employée par Paul Fraisse, le Président de l'Association des Amis d'E. Mounier, lorsque je lui demandais, pour une émission de France-Culture, ce qu'il répondrait s'il n'avait qu'un mot à dire caractérisant Mounier quarante ans après sa mort (émission du 19 janvier 1989 dans la série « Profils perdus » : Emmanuel Mounier 1932-1950). C'est la réponse qu'il avait faite également dans le n° d'*Esprit* de décembre 1950, consacré à Emmanuel Mounier.
378. Lettre reproduite in Oeuvres, tome IV, p. 804.
379. idem, cf. également ici même note 18.
380. Chevalier note dans son journal, en date du 22 novembre 1926, à propos de Mounier : « Il échappe au double péril de la *dispersion* et de l'*ascétisme* que me signale Guitton chez la plupart des jeunes, et

- surtout à cette redoutable assurance qui s'imagine à vingt ans d'avoir fait le tour des problèmes, qui a tout vu, tout compris, tout arrêté. Je communique à Mounier mon intention de réunir lui et quelques-uns de ses camarades pour redresser tout cela et les former. J'attends beaucoup de lui » (reproduit dans le n° d'*Esprit* de décembre 1950 consacré à Emmanuel Mounier, p. 943).
381. Dans un cours prononcé à la Semaine Sociale de Grenoble en 1923 : « Faux et vrai individualisme », reproduit dans *La vie morale et l'au-delà*, op. cit., p. 60.
382. idem, p. 82.
383. idem, p. 83.
384. Dans « La vie intérieure », conférence donnée au Congrès de l'École des Parents à Paris en décembre 1932. Reproduite et remaniée dans *La vie morale et l'au-delà*, ch. IV, ici pp. 85-86 (voir note 475 ici-même).
385. idem, p. 92.
386. idem, p. 93.
387. idem, p. 95.
388. idem, p. 96.
389. idem, pp. 96 à 98. On eût aimé que Chevalier puisse en 1940 appliquer à lui-même ses propres principes...
390. idem, p. 99.
391. idem, p. 103/104.
392. idem, p. 106.
393. idem, p. 108.
394. idem, p. 104 ainsi que la citation suivante.
395. Mounier in *La pensée de Charles Péguy*, Oeuvres, tome I, p. 15.
396. Son père, le général Georges Chevalier (1854-1938) avait été directeur du Génie au ministère de la Guerre, de 1910 à 1917, ce qui, avec sa mort en 1938, peut expliquer bien des choses - pas tout cependant - de l'acceptation, faite à Pétain lui-même, par Jacques Chevalier, de son poste de Secrétaire général à l'Instruction publique, en septembre 1940 puis, en février 1941, de Secrétaire d'État à la Famille (les Nazis ne voulaient plus de lui à l'Instruction publique et avaient contraint Pétain à le changer de poste).
397. « Histoire de la Pensée », éd. Flammarion, 4 tomes. Les quatre tomes se découpaient ainsi :
1. *La pensée antique*, 1955.
 2. *La pensée chrétienne*, 1956.
 3. *La pensée moderne de Descartes à Kant*, 1961.
 4. *La pensée moderne de Hegel à nos jours*, 1963. (La rédaction de ce dernier tome a été reprise par L. Husson après la mort de

Jacques Chevalier, survenue le 19 avril 1962.)

Les quatre tomes réédités par les éditions Universitaires aujourd'hui disparues ne recouvrent hélas que les deux premiers tomes des éditions Flammarion.

398. En ce qui concerne Mounier, voir surtout : « Pôle politique et pôle prophétique. Théorie de l'engagement » dans *Le personnalisme*, in Oeuvres, tome III, pp. 503-506.
En ce qui concerne Péguy, c'est tout le rapport entre la « mystique » et la « politique ». Mounier en parle dans *La pensée de Charles Péguy*, in Oeuvres, tome I, pp. 59 à 71.
399. Lettre du 23 août 1933 à Jacques Lefrancq, in Oeuvres, tome IV, p. 418.
400. *Le Traité du Caractère et L'affrontement chrétien* sont les deux livres d'Emmanuel Mounier qu'il a écrit à Dieulefit, dans la Drôme, en 1943 et 1944. *Le Traité du Caractère* avait été commencé en prison en 1942 à Clermont-Ferrand et à Lyon. Il constitue le tome II des Oeuvres. *L'affrontement chrétien*, paru en 1945 à Neuchâtel en Suisse aux éditions de La Baconnière dans la collection « Les cahiers du Rhône », puis en 1948 simultanément à Neuchâtel, La Baconnière et à Paris, éditions du Seuil, dans la même collection. Il se trouve dans Oeuvres, tome III, pp. 7 à 66. « Le personnalisme » paraîtra en 1949, juste avant la mort de Mounier, aux P.U.F. dans la collection « Que sais-je ? » reproduit in Oeuvres, tome III, pp. 427 à 525.

Une lumière nouvelle

Le père Pouget

401. Lettre à Madeleine Mounier du 26 novembre 1926, Oeuvres, tome IV, p. 422.
402. La cellule 104, au 95 de la rue de Sèvres à Paris.
403. J. Chevalier le raconte brièvement in *Bergson et le Père Pouget*, 1954, p. 62 : voir exergue ici de ce chapitre.
404. *L'origine surnaturelle ou divine de l'Église catholique d'après les données de l'histoire.*
- *L'origine du mal et la chute primitive.*
 - *Le Christ et le monde moral.*
 - *L'Inspiration de la Bible.*
 - *La Rédemption du monde moral par le Christ.*

Tous travaux imprimés à usage privé par l'éditeur Victor Carlhian à Lyon, qui fut l'éditeur des « Cahiers du Van » où parut d'abord le « Portrait de M. Pouget » par J. Guillon entre 1936 et 1939 avant

qu'il ne paraisse en 1941. Ces travaux sont à la Bibliothèque Nationale, sous le nom de Pouget (Guillaume), prêtre de la Mission. Il faut y rajouter les articles qu'il publia sous le pseudonyme de G.-P. Besse (le nom de sa mère) dans la *Revue Catholique des Églises* dirigée par M. Portal (mai 1907), sur la « Théologie nouvelle », et dans les *Annales de philosophie chrétienne* de Laberthonnière (janvier 1909), sur les « Évangiles synoptiques de M. Loisy ».

405. Dans « Bergson et le Père Pouget », op. cit., pp. 33 à 64 et dans « Cadences », op. cit., pp. 126 à 140, Chevalier nous apprend qu'il avait appris par cœur saint Paul et les Évangiles à tel point qu'il pouvait, lorsqu'il devint aveugle, se réciter intérieurement les prières de la messe et du bréviaire, le Nouveau Testament, la Genèse, les Psaumes, le Livre de la Sagesse mais encore La Fontaine, Horace, L'Ennéide, Platon et Aristote qu'il avait lu plusieurs fois en entier dans le texte. Lors de la préparation de l'édition des « Pensées » de Pascal, Chevalier lui lut, alors qu'il était tout à fait aveugle, le texte de Pascal avec les références scripturaires qui s'y trouvaient citées : le Père Pouget les lui indiqua sur-le-champ.
406. Oeuvres, tome IV, pp. 428-429.
407. Chevalier in *Bergson et le Père Pouget*, op. cit., pp. 35 et 36.
408. *Cadences*, op. cit., p. 130.
409. C'est noté par J. Chevalier dans *Bergson et le Père Pouget*, p. 38 et dans *Cadences*, pp. 131 et 132 ainsi que par J. Guitton dans son *Portrait de Monsieur Pouget*, éd. Gallimard, 1941, rééd. Le livre de poche chrétien, 1962, p. 32.
410. *Cadences*, op. cit., pp. 126 à 140.
411. *Portrait de Monsieur Pouget*, op. cit., p. 94.
412. idem, p. 107.
413. et non comme l'a noté Mounier en 1908.
414. J. Guitton, op. cit., p. 275.
415. idem, p. 138.
416. idem, p. 140.
417. idem, p. 155.
418. « Essai sur le développement de la doctrine chrétienne » (1845), p. 251 dans *Œuvres philosophiques de Newman*, trad. Jankélévitch, éd. Aubier-Montaigne de 1945.
419. *Feu la chrétienté*, in Oeuvres, tome III, p. 570.
420. idem, p. 578.
421. idem, p. 579.
422. op. cit., p. 177.
423. idem, p. 182.

424. J. Guitton *Dialogues avec M. Pouget, sur la pluralité des Mondes, le Christ des Évangiles, l'avenir de notre espèce*, éd. Grasset, 1954, p. 38.
425. J. Guitton, « Logia », in *Dialogues avec M. Pouget*, p. 204.
426. J. Guitton, *Portrait...* op. cit., 252/253.
427. En particulier : Marc II, 2-12 ; II, 25-28 ; XII, 1-12 ; Matt. IX, 1-8 ; XII, 1-8 ; XXI, 33-46 ; Luc V, 17-26 ; VI, 1-5 ; XX, 9-19.
428. Cité par J. Guitton in *Portrait...* op. cit., p. 261.
429. Marc, I, 15 « métanoéite kai pisteuete en tô evangeliô ».
430. J. Guitton, *Portrait*, op. cit., p. 291.
431. idem, p. 300 ainsi que la citation suivante.
432. idem, p. 302.
433. Dans *Dialogues avec Monsieur Pouget*, op. cit., p. 222. J. Guitton fait dire au père Pougèt : « Les êtres vivants ce sont des actes, l'acte étant la fine pointe de l'être. Les êtres vivants sont toujours tendus, tant que nous sommes vivants, tout en nous est prêt à faire effort. »
434. J. Chevalier in *Bergson et le Père Pouget*, op. cit., p. 7. J. Chevalier signale du reste ici que la bibliothèque du père Pouget, en ce qui concernait les philosophes contemporains, comprenait tous les livres de Bergson, les thèses de Boutroux et celles de P. Janet, enfin « l'Action » de 1893 de M. Blondel. En ce qui concerne Boutroux et Bergson, J. Guitton signale par ailleurs dans son « Portrait » que « Monsieur Pouget... avait lu et relu *La contingence des lois de la nature et l'Introduction à la métaphysique*, qu'il avait lui-même recopiée avec le plus grand soin », in op. cit., p. 294.
435. Nous ne savons pas non plus si Mounier avait lu la présentation qui avait fait référence à l'époque de l'œuvre de Blondel : « Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel » in *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 1928, de Paul Archambault.
436. « Jamais je ne suis parti, comme d'une thèse acquise, du postulat... que la première donnée dont nous puissions faire état, c'est le fait de conscience, la réalité psychologique. » Blondel, in « Études blondéliennes, I, 22 », cité par C. Tresmontant in *Introduction à la Métaphysique de Maurice Blondel*, Seuil, 1963, p. 44.
437. Comme en témoigne entre autres références, par exemple, la note 1 de la page 204 de son *Pascal*, op. cit. : « ... Maurice Blondel, dont Pascal a été le maître prédestiné et le plus intimement cher (Nouvelle journée, octobre 1921, p. 213) et qui, le 7 juin 1893, à la soutenance de sa thèse sur « l'Action », affirmait avec un accent pascalien la nécessité « de nous déprenre de nous pour nous restituer à la source même de notre être. On n'acquiert pas l'infini comme une chose ; on lui fait place en soi, par le sacrifice et le

dévouement, en se libérant de l'attachement exclusif à soi et au fini. Notre volonté propre nous empêcherait d'arriver à notre volonté vraie. C'est par la soumission seule qu'on parvient à l'indépendance véritable » (*Annales de philosophie chrétienne*, 1907).

438. Il est paradoxal à cet égard de lire les critiques ultérieures de la personne du personnalisme par Blondel : à une personne considérée comme un être achevé, Blondel exposera, en particulier dans « La Pensée », I, pp. 162/163, l'ascension graduelle des réalités empiriques accédant progressivement à l'être, où la personne serait un palier, non le sommet de cette genèse inachevée. Mais la personne de Mounier n'est pas encore constituée ; quand elle le sera, il n'est pas certain que cette critique de Blondel s'y applique.
439. Cf. J. Guittou, in *Portrait*, p. 312.
440. Deuxième lettre à Husson, document ronéotypé, p. 14.
441. Première lettre à Husson, août 1915, document ronéotypé, p. 4.
442. « La parole est encadrée dans un fait » disait le Père Pouget à propos du Christ, cité par J. Guittou in *Portrait*, op. cit., p. 388.
443. cité par J. Guittou in *Portrait*, op. cit., p. 342.
444. idem, pp. 337/338.
445. « Par l'incarnation, le monde moral, partie la plus haute de la création, est élevé dans son chef, le Christ-Homme, aux honneurs de la divinité », cité par J. Guittou in *Portrait*... op. cit., p. 349.
446. J. Guittou, in *Dialogues avec M. Pouget*, op. cit., p. 16.
447. cité par J. Guittou, in *Portrait*... op. cit., p. 383.
448. idem, p. 431.
449. idem, p. 435. Cette parole de Bergson ne figure pas dans l'entretien relaté par J. Chevalier in *Bergson et le Père Pouget*, op. cit., pp. 65 à 76.
450. In J. Chevalier *Bergson et le Père Pouget*, op. cit., p. 72. Il s'agit en fait ici de l'entretien que Bergson et le Père Pouget ont eu le 12/2/1933 chez Bergson, 47, boulevard Beauséjour dans le 16^e arr. de Paris, 12 jours avant la mort du Père Pouget.
451. Oeuvres, tome IV, p. 520.

Péguy

452. Mounier in *La pensée de Charles Péguy*, Oeuvres, tome I, p. 20 ainsi que les citations suivantes.
453. idem, p. 21 ainsi que la citation suivante.
454. idem, p. 23.
455. idem, p. 27.
456. Mounier, op. cit., Oeuvres, tome I, p. 28 ainsi que les citations

suyvantes.

457. Il y a eu bien d'autres lectures de Péguy depuis celle de Mounier. Mais c'est à cette lecture que je m'attache ici, car ce qui m'importe, outre Mounier lui-même, c'est la perception de l'évolution, à travers celle de Mounier, de la thématique de la Personne et de la Communauté.
458. Mounier, op. cit., Oeuvres, tome I, p. 29 ainsi que les citations suivantes.
459. Mounier, op. cit., Oeuvres, tome I, p. 31.
460. Péguy, *Note sur M. Bergson* IX, 51.
461. Péguy, *Note sur M. Bergson* IX, 20/21.
462. Mounier, *La pensée de Charles Péguy*, Oeuvres, tome II, p. 37.
463. idem, p. 40 ainsi que les citations suivantes.
464. Péguy, *Un nouveau théologien* XIII, 174.
465. Mounier, op. cit., Oeuvres, tome I.
466. idem, p. 44.
467. idem, p. 59 ainsi que les citations suivantes. L'exergue est tirée de *Caliban parle* de Guéhenno.
468. Mounier, op. cit., Oeuvres, tome I, p. 60 ainsi que la citation suivante.
469. idem, p. 66.
470. Mounier, op. cit., Oeuvres, tome I, p. 60.
471. idem, p. 72.
472. idem, p. 73 ainsi que les citations suivantes.
473. idem, p. 74, ainsi que la citation suivante.
474. Mounier, op. cit., Oeuvres, tome I, p. 77.
475. idem, p. 78.
476. idem, p. 79.
477. idem, p. 80.
478. Mounier, op. cit., Oeuvres, tome I, p. 83.
479. idem, p. 84.
480. idem, p. 85.
481. idem, p. 87.
482. idem, p. 86, citant Péguy dans *De la situation faite à l'histoire* (III, 207).
483. Péguy in « *L'argent suite* » (XIV, 9).
484. Mounier, op. cit., Oeuvres, tome I, p. 92.
485. idem, p. 93, ainsi que les citations suivantes.
486. idem, p. 95.
487. Mounier, op. cit., Oeuvres, tome I, p. 99.
488. idem, p. 101 ainsi que la citation suivante.
489. idem, p. 103 ainsi que les citations suivantes.

490. idem, p. 104.
491. idem, p. 108.
492. idem, P. 109.
493. idem, p. 111.
494. idem, p. 112.
495. idem, p. 113.
496. idem, p. 114.
497. idem, p. 119.
498. ibidem, p. 118.
499. Péguy in « Ève », VII, 137, op. cit., p. 944.
500. Entretiens II, Oeuvres, tome IV, pp. 467/468.
501. Maritain, *Primauté du spirituel*, Plon, 1927, coll. Le Roseau d'or.
502. Mounier, Oeuvres, tome I, pp. 15/16.
503. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, éd. Montaigne, coll. Esprit, Paris 1935. Reproduit dans Oeuvres, tome I, pp. 129 à 416, ici p. 133.

Bibliographie

Cette bibliographie n'a aucune prétention à l'exhaustivité. Elle tâche seulement de rendre compte soit des ouvrages et des études que nous avons cités en cours de texte, soit d'ouvrages généraux ou spécifiques concernant le personalisme ou les notions de personne et de communauté.

Pour en simplifier la présentation, nous avons différencié cinq types d'ouvrages :

- I - Œuvres d'Emmanuel Mounier.
- II - Ouvrages cités ici autres que les œuvres d'Emmanuel Mounier.
- III - Études concernant l'œuvre d'Emmanuel Mounier.
- IV - Études concernant le personalisme et, spécifiquement, la notion de personne.

I - Œuvres d'Emmanuel Mounier

La plupart des œuvres d'Emmanuel Mounier ont été réunies aux éditions du Seuil par les soins de Madame Paulette Mounier en quatre volumes ainsi répartis :

- Tome 1 :
- *Oeuvres, 1931/1939* (paru en 1969).
 - Contribution à *La Pensée de Charles Péguy*, lib. Plon, 1931.
 - *Révolution personaliste et communautaire*, éd. Montaigne, 1934.
 - *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, Esprit, 1934, éd. Desclée de Brouwer, 1936.
 - *Manifeste au service du personalisme*, éd. Montaigne, 1936.
 - *Anarchie et personalisme*, Esprit, 1937.
 - *Personalisme et christianisme*, Recueil du centenaire de l'Université Catholique de Washington, 1939.
 - « Les chrétiens devant le problème de la paix », étude parue en 1939 aux éd. du Cerf sous le titre général : *Pacifistes ou bellicistes ?*

- Tome 2 : - *Traité du Caractère*, paru en 1961, ouvrage de Mounier paru aux éditions du Seuil en 1946.
- Tome 3 : - *Oeuvres, 1944/1950* paru en 1962.
 - *L'Affrontement chrétien*, éd. de la Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1945.
 - *Introduction aux existentialismes*, éd. Denoël, 1947.
 - *Qu'est-ce que le personalisme ?*, éd. du Seuil, 1947.
 - *L'éveil de l'Afrique Noire*, éd. du Seuil, 1947.
 - *La petite peur du XX^e siècle*, éd. de la Baconnière, Neuchâtel, 1949, éd. du Seuil, Paris, 1949.
 - *Le personalisme*, P.U.F., coll. Que sais-je ?, 1949.
 - *Feu la chrétienté*, éd. du Seuil, 1950.
- Tome 4 : - *Recueils Posthumes, Correspondances* (paru en 1963).
 - *Les Certitudes difficiles*, éd. du Seuil, 1951.
 - *L'Espoir des désespérés*, éd. du Seuil, 1953.
 - *Mounier et sa génération*, éd. du Seuil, 1954.

La plupart du temps nous nous sommes référés à ces quatre tomes des éditions du Seuil. Nous avons renvoyé à la numérotation de ces quatre volumes lorsque les références étaient celles d'un des ouvrages de Mounier inclus dans cette édition.

En Février 2000, les éditions du Seuil ont rassemblé en Livre de Poche, dans la série Essais de la collection Points, les œuvres suivantes d'Emmanuel Mounier :

Sous le titre « Refaire la Renaissance » n° 413, avec une préface de Guy Coq :

- *Révolution personaliste et communautaire*
- *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*

Sous le titre « Écrits sur le personalisme » n° 412, avec une préface de Paul Ricoeur :

- *Manifeste au service du personalisme*
- *Anarchie et personalisme*
- *Qu'est-ce que le personalisme ?*

En Livre de Poche, il est par ailleurs possible de trouver les œuvres suivantes d'Emmanuel Mounier :

- *Le Traité du Caractère*, éd. du Seuil, coll. Points, n° 56
- *Communisme, anarchie et personnalisme*, éd. du Seuil, coll. Points Politique, n° 3
- *L'affrontement chrétien*, éd. du Seuil, coll. Livre de Vie, n° 54
- *L'engagement de la foi*, éd. du Seuil, coll. Livre de Vie, n° 87-88
- *Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. L'espoir des désespérés*, éd. du Seuil, coll. Points, n° 3
- *Introduction aux existentialismes*, éd. Gallimard, coll. Idées, n° 14

Enfin, constamment réédité depuis sa première parution :

- *Le personnalisme*, éd. PUF, coll. Que Sais-Je ?, n° 395

Pour les autres ouvrages et articles de Mounier, beaucoup ont été reproduits dans les numéros du *Bulletin des Amis d'E. Mounier*, édités par l'Association des Amis d'E. Mounier : 19, rue Henri-Marrou, 92220 Châtenay-Malabry.

Actuellement, les numéros du *Bulletin* vont de 1 à 89. Ce dernier numéro date d'Octobre 1999.

Le Bulletin publie également des lettres inédites de Mounier, ainsi que des lettres de ses correspondants, des articles et des passages d'études consacrées à son œuvre.

On y trouve également des Chroniques, ainsi que des Nouvelles concernant la pensée de Mounier et la situation du personnalisme en France et à l'étranger. Les activités diverses de l'Association, notamment l'organisation de Journées d'Études, de Colloques, etc. ainsi que des informations circulant entre amis se trouvent également dans le *Bulletin*.

* Parmi les journées d'études, signalons notamment :

- la journée d'études organisée le 16 mars 1969 sur le thème : « La crise de civilisation en 1930 et aujourd'hui », au Centre International Montsouris, 8, villa du Parc Montsouris, 75014 Paris ;
- celle organisée pour le quatre-vingtième anniversaire d'Emmanuel

Mounier, le samedi 27 avril 1985 au Foyer International d'Accueil de Paris, 30, rue Cabanis, 75014 Paris. Parmi les interventions ont eu lieu notamment celles de :

- . Hubert Hausemer (Luxembourg) : « La vocation de la personne. »
- . Jacques Le Goff (Quimper) : La pensée de l'action.

* Signalons aussi le Colloque des 30/31 octobre et 1^{er} novembre 1982 au V.V.F. de Dourdan, pour approfondir les tâches du personnalisme pour demain et son histoire. Intervenants :

- en ce qui concerne la fondation d'*Esprit* : Paulette Mounier, René Rémond, M. de Gandillac, D. de Rougemont, J. Lacroix, J. Madaule, B. d'Astorg, L. Dulong, E. Humeau, P.A. Touchard ;
- en ce qui concerne les options du personnalisme depuis 50 ans : A. Dumas, A. Mandouze, J. W. Lapiere, J. Helleman, D. de Rougemont, P. Mounier, J.-M. Domenach, E. Borne ;
- en ce qui concerne le personnalisme d'aujourd'hui et de demain : J.-M. Domenach, M. Da Penha Villela-Petit, P. Zoghbi, E. de Giorgia, J. Wright ;
- en ce qui concerne les exigences du personnalisme dans le monde d'aujourd'hui : H. Bartoli, P. Ricoeur, P. Thibaud, F. Garrigue, P. Fraisse.

Le texte de l'ensemble de ces interventions a été édité aux éd. du Seuil en 1985 sous le titre : *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, hier et demain. Pour un cinquantenaire.*

Un Colloque aura lieu les 5 et 6 Octobre 2000 à l'UNESCO à l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort de Mounier.

L'Association, à la même adresse, gère également une Bibliothèque d'ouvrages sur le personnalisme, ouverte à tous. Elle contient des inédits de Mounier, notamment :

- * des photocopies de sa correspondance, classée dans l'ordre alphabétique des noms des correspondants.
- * le diplôme d'études supérieures (D.E.S.) du 23 juin 1927 auquel nous avons fait référence dans cet ouvrage. Rappelons qu'il est intitulé : « Le conflit de l'anthropocentrisme et du théocentrisme dans la philosophie de Descartes », qu'un extrait de l'introduction et des extraits de sa conclusion ont été publiés dans le n° 47 du bulletin (pp. 2 à 13),

qu'enfin une partie de la conclusion a été publiée dans les « Études philosophiques » n° 3, juillet/septembre 1966 (pp. 319-324)

* des articles peu connus et non réédités de Mounier, par exemple :

- « Un penseur français : Jacques Chevalier » - art. du 3 avril 1926 de *la Vie Catholique*.
- « A propos d'une thèse sur Maine de Biran : la leçon d'une vie » - art. du 3 septembre 1927 de *la Vie catholique*.
- Les articles parus dans *Aux Davidées, Après ma classe et Revue de Culture Générale*.
- L'article de Mounier signé François Chauvières, intitulé « Une amitié spirituelle : les Davidées », paru dans le numéro d'avril 1931 de la *Vie spirituelle* a été réédité aux pages 82 à 108 du livre de Jean Guittou intitulé *Les Davidées* paru lui-même aux éd. Casterman en 1967.

* des lettres inédites de Mounier se trouvent dans la Correspondance. Nous nous sommes permis de faire référence à deux lettres inédites de Mounier à Jacques Chevalier, notamment dans notre conclusion : ce sont les lettres des 8 avril et 8 mai 1931.

En 1990, au moment où j'ai écrit ce texte, il était malheureusement impossible de consulter directement les Carnets de Mounier, intitulés « Entretiens » dans la Correspondance éditée (Oeuvres de Mounier, tome 4). Ils représentent plus de 1 000 pages dont beaucoup ne sont pas connues. Il est regrettable que des pratiques sauvages aient eu lieu à cet égard, n'ayant plus permis aux chercheurs, qui auraient pu, me semble-t-il, le faire sous condition, les consulter. En tout état de cause, je tiens à remercier M^{me} Mounier de son assistance orale pour un certain nombre de détails où elle s'était engagée personnellement. Espérons que l'ensemble des inédits de Mounier paraîtra bientôt.

Quant à la correspondance privée inédite, il va de soi qu'elle n'est pas concernée par ce que je viens d'indiquer.

Bien entendu, l'ensemble des numéros de la Revue *Esprit* depuis le premier numéro d'octobre 1932 jusqu'à aujourd'hui se trouve à la Bibliothèque de Châtenay.

II. Ouvrages cités ici autres que les œuvres d'Emmanuel Mounier

Avant-propos

ESPRIT, n° spécial de décembre 1950, consacré à Emmanuel Mounier.

G. LUROL : - *Pour une genèse de la thématique de la personne chez Emmanuel Mounier*, 207 p. inédit. Mémoire de maîtrise de philosophie, Faculté des Lettres, Paris, 1970.

- *Genèse de la Personne chez Emmanuel Mounier*, tomes I et II, 604 p. inédit.

Thèse de doctorat troisième cycle en histoire de la philosophie, Université de Paris X, Nanterre, 1985.

P. RICOEUR a écrit une présentation commentée de cette thèse dans le n° 66 du *Bulletin des amis d'E. Mounier*, oct. 1986, pp. 30-31.

Première Partie : Genèse d'Emmanuel Mounier de 1905 à 1932

Charles BAUDOIN : *L'âme et l'action*, éd. du Mont-Blanc, Genève, 1944.

Julien BENDA : *La trahison des clercs*, éd. Grasset, Paris, 1927.

Emmanuel BERL : *Mort de la pensée bourgeoise*, éd. Grasset, Paris, 1929.

Jacques CHEVALIER : *Bergson et le Père Pouget*, Librairie Plon, Paris, 1954.

Jean-Marie DOMENACH : *Emmanuel Mounier*, éd. du Seuil, Paris, 1972.

Jean GUITTON : - « Témoignage sur la jeunesse de Mounier » (1926) in *Écrire comme on se souvient*, éd. Fayard, 1974, reproduit dans le *Bulletin des Amis d'E. Mounier*, n° 49, p. 2.

- *Les Davidées*, éd. Casterman, 1967.

Georges IZARD : in *L'Express* du 24 mars 1960.

Pierre JANET : - *Les médications psychologiques*, PUF, 1925.

- « La peur de l'action », in *Revue philosophique*, 1927.

Jean LACROIX : « Le dixième anniversaire de la mort du fondateur d'*Esprit*, article du *Monde* du 23 mars 1960 reproduit dans le *Bulletin des Amis d'E. Mounier* n° 96/97, p. 13.

Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE : *Les non-conformistes des années 1930*, éd. du Seuil, Paris, 1969.

Charles PEGUY : - *Oeuvres en prose 1909/1914*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. 1957.

- *Oeuvres poétiques complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. 1957.

Jacques PETIT : *Maritain-Mounier 1929/1939*, éd. Desclée de Brouwer, coll. « Les grandes correspondances », Paris, 1973.

Michel WINOCK : *Histoire politique de la revue Esprit 1930/1950*, éd. du Seuil, 1975.

Par ailleurs :

- Le n° spécial de la revue *Esprit* de décembre 1950 consacré à Emmanuel Mounier.
- Le livre du cinquantenaire de la fondation d'*Esprit*, déjà cité : *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier - hier et demain - pour un cinquantenaire*, éd. du Seuil, Paris, 1985.

Deuxième partie : « Le souci d'une philosophie humaine »

L'enseignement de Jacques Chevalier

* Ouvrages de Jacques Chevalier :

- *Descartes*, lib. Plon, Paris, 1921.

- *Pascal*, lib. Plon, Paris, 1922.

- *Bergson*, lib. Plon, Paris, 1926.

- *Cadences*, lib. Plon, Paris, 1938.

- *Leçons de philosophie*,

· tome I, Psychologie et logique, éd. Arthaud, Grenoble, Paris, 1946.

· tome II, Morale et métaphysique, éd. Arthaud, Grenoble, Paris, 1946.

- *Bergson et le Père Pouget*, lib. Plon, Paris, 1954.

- *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon.* Ce livre de Chevalier, mentionné par Pouget, fut édité en 1915 aux éd. Rey à Lyon et aux éd. Alcan à Paris la même année.

Je signale également:

- *Où chercher le réel ?*, éd. Blond & Gay, 1927.
- *L'habitude. Essai de métaphysique scientifique*, éd. Boivin et Cie, Paris, 1929.
- *La vie morale et l'au-delà*, éd. Flammarion, Paris, 1938.
- *Histoire de la pensée*, éd. Flammarion, 4 tomes :
 1. La pensée antique, 1955.
 2. La pensée chrétienne, 1956.
 3. La pensée moderne de Descartes à Kant, 1961.
 4. La pensée moderne de Hegel à nos jours, 1963. (Ce dernier tome n'a pas été entièrement rédigé par Jacques Chevalier, comme je l'ai signalé dans la note 497.)

* En ce qui concerne Descartes, je m'en suis tenu à l'édition de 1953 de Gallimard, N.R.F., Paris, coll. La Pléiade : « Oeuvres et Lettres », présentée par André Bridoux, car elle a l'avantage de contenir l'ensemble des grands textes de Descartes en un seul volume. Je me suis référé aussi à Henri Gouhier : *La pensée religieuse de Descartes*, Librairie philosophique, J. Vrin, 1924.

* En ce qui concerne Pascal, l'édition des *Pensées* que j'ai utilisée, notamment en ce qui concerne la numérotation des « fragments », est celle de 1925, parue chez Gabalda, de Jacques Chevalier. Une autre édition est parue en 1936 chez Flammarion. Si j'ai fait des recoupements entre la numérotation de Brunschvicg et celle de Chevalier, je ne l'ai pas fait paraître dans le texte et m'en suis tenu à celle de Chevalier, dans la mesure même où c'est elle qui préside à l'ordonnance de son « Pascal ».

* En ce qui concerne Bergson, je m'en suis tenu à l'édition du Centenaire, P.U.F. Paris, 1959, présentée par Henri Gouhier. J'ai fait référence par ailleurs aux leçons de 1910/1911 de Bergson faites au Collège de France sur la « Théorie de la personne », parue dans « Études » du 20 novembre 1911, et à « Notice sur la philosophie », écrite à l'occasion de l'exposition de San Francisco, pour la collection « La science française » chez Larousse en 1915.

Notons également l'ouvrage collectif intitulé *Henri Bergson* aux éditions de la Baconnière en 1941 et *La philosophie de Bergson* de Harald Höffding, traduction française, éd. Alcan, Paris, 1916.

Et aussi : *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* de G. Politzer, éd. J.-J. Pauvert, coll. « Libertés nouvelles », 1968, imprimé en Hollande à Utrecht. *Henri Bergson*, V. JANKELEVITCH, éd. P.U.F., coll. « Les grands penseurs », 1959.

Et, tout récemment, dans la collection « Philosophie Européenne », aux éditions Universitaires :

H. HUDE : *Bergson I*, octobre 1989 ; *Bergson II*, février 1990 ; qui sont les premiers écrits sur Bergson à se fonder sur une connaissance complète et précise de l'œuvre entière de Bergson, puisqu'une partie est restée ignorée jusque-là, méconnaissance à laquelle a commencé de remédier Henri Hude avec la publication des « Cours » de Bergson aux P.U.F., dans la collection Épiméthée, dont le premier tome vient de paraître en librairie début 1990 et comporte les quatre premières parties des Cours de Bergson à Clermont au Lycée Blaise Pascal.

Quel cogito ?

Le Diplôme d'Études Supérieures (D.E.S.) du 23 juin 1927 auquel j'ai fait ici référence se trouve à la Bibliothèque gérée par l'Association des Amis d'E. Mounier à Châtenay-Malabry. Il est intitulé :

« Le conflit de l'anthropocentrisme et du théocentrisme dans la philosophie de Descartes. »

* En ce qui concerne Maine de Biran, j'ai puisé principalement :

- Chez Maine de Biran même :

1) éd. des « Oeuvres choisies » par H. Gouhier, chez Aubier-Montaigne, coll. « Bibliothèque philosophique », Paris, 1942 ;

2) éd. Tisserand, tomes I à XIV, Alcan, Paris ;

et notamment dans :

- *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie ou la science des facultés de l'esprit humain.*

- *Essai sur les fondements de la psychologie.*

- *Notes sur la philosophie de Kant.*

- *Nouveaux essais d'anthropologie* (3^e partie).
- *Mémoire sur les perceptions obscures* tome IV.
- *Note sur l'idée d'existence* tome XIV.

- Chez M. Merleau-Ponty : *L'union de l'âme et du corps* chez Malebranche, Biran et Bergson, notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947/1948) recueillies et rédigées par Jean Depren, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1968, Bibliothèque d'histoire de la philosophie.

* Pour le chapitre « Mounier et Chevalier », je me suis référé, en ce qui concerne Mounier, à sa correspondance (Oeuvres, t. IV), et en ce qui concerne Chevalier à :

- *Leçons de philosophie*, t. II, éd. Arthaud, Grenoble, 1946.
- *La vie morale et l'au-delà*, éd. Flammarion, Paris, 1938.

Une lumière nouvelle

Le Père Pouget

A) Travaux du Père Pouget

- *L'origine surnaturelle ou divine de l'Église catholique d'après les données de l'histoire.*
- *L'origine du mal et la chute primitive.*
- *Le Christ et le monde moral.*
- *L'inspiration de la Bible.*
- *La Rédemption du monde moral par le Christ.*

Tous travaux imprimés à usage privé par l'éditeur Victor Carlhian à Lyon, qui fut l'éditeur des « Cahiers du Van » où parut d'abord le « Portrait de M. Pouget » par J. Guitton entre 1936 et 1939 avant qu'il ne paraisse en 1941. Ces travaux sont à la Bibliothèque Nationale, sous le nom de Pouget (Guillaume), prêtre de la Mission. Il faut y rajouter les articles qu'il publia sous le pseudonyme de G.P. Besse (le nom de sa mère) dans la *Revue Catholique des Églises*, dirigée par M. Portal (mai 1907), sur la « Théologie nouvelle » et dans les *Annales de philosophie chrétienne* de Laberthonnière (janvier 1909), sur les « Évangiles synoptiques de M. Loisy ». Je signale aussi ici le livre publié en commun par G. Pouget et J. Guitton : *Le cantique des cantiques*, librairie Lecoffre, Gabalda et Cie Éditeurs, coll. « Études bibliques », Paris, 1934.

Enfin deux inédits du Père Pouget, documents ronéotypés se trouvant à la bibliothèque de Mounier :

. Première lettre à Husson, août 1915, document ronéotypé, p. 4.

. Deuxième lettre à Husson, document ronéotypé, p. 14.

J'ai consulté aussi les fiches inédites de Mounier à partir de son travail chez le Père Pouget.

(N.B. Je tiens à signaler que j'ai consulté ces fiches et ces lettres il y a plusieurs années grâce à l'obligeance de Madame Mounier. Qu'elle soit ici remerciée.)

J'ai consulté enfin les livres de Jean Guittou concernant le Père Pouget :

- *Portrait de Monsieur Pouget*, éd. Gallimard, 1941, rééd. « Le livre de poche chrétien », 1962.

- *Dialogues avec Monsieur Pouget sur la pluralité des Mondes, le Christ des Évangiles, l'avenir de notre espèce*, éd. Grasset, 1954.

- « Logia » in *Dialogues...* op. cit., p. 204.

ainsi que le livre de Jacques Chevalier :

- *Bergson et le Père Pouget*, éd. Plon, Paris, 1954.

B) Maurice BLONDEL :

- *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, éd. Alcan, Paris, 1893, communément appelée « l'Action de 1893 » pour ne pas la confondre avec le texte de « l'Action » paru en deux tomes :

. *L'Action*, tome 1 : *Le problème des causes secondes et le pur Agir*, éd. Alcan, Paris, 1936.

. *L'Action*, tome 2 : *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, éd. Alcan, Paris, 1937.

C'est le second volume qui fut la reprise partielle de la thèse de 1893.

- « Le problème de la philosophie catholique », *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 20, éd. Blond & Gay, Paris, 1932.

- *La Pensée*, tome 1 : *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, éd. Alcan, Paris, 1934.

- *La Pensée*, tome 2 : *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, éd. Alcan, Paris, 1935.

- *L'être et les êtres : Essai d'ontologie concrète et intégrale*, éd. Alcan, Paris, 1935.

* concernant l'œuvre et la pensée de Maurice Blondel, j'ai fait référence aux textes suivants :

Paul ARCHAMBAULT : « Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel in *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 1928.

H. DUMERY : - *La philosophie de l'action, essai sur l'intellectualisme blondélien – avec une préface de Maurice Blondel*, éd. Aubier-Montaigne, 1948.

(A la fin de cet ouvrage, se trouve pour la première fois une bibliographie analytique complète des « ouvrages et publications diverses de Maurice Blondel ».)

- « Blondel et la philosophie contemporaine », in *Études blondéliennes*, fasc. 2, P.U.F., 1952.

- *Blondel et la religion*, P.U.F., 1954.

- *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, éd. du Seuil, Paris, 1963.

C. TRESMONTANT : *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, éd. du Seuil, Paris, 1963.

- C) Enfin, j'ai fait référence dans ce chapitre à l'ouvrage de NEWMAN : *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, 1845, reproduit in *Oeuvres philosophiques de Newman*, éd. Aubier-Montaigne, 1945, trad. S. Jankélévitch, préface et notes de M. Nédoncelle de la page 243 à 356.

Péguy

A) L'œuvre de Péguy

J'ai principalement utilisé les :

- *Oeuvres poétiques complètes*, éd. Gallimard, Bibl. N.R.F. de la Pléiade, 1957.

- *Oeuvres en prose (1898/1908)*, éd. Gallimard, Bibl. N.R.F. de la Pléiade, 1957.

- *Oeuvres en prose (1909/1914)*, éd. Gallimard, Bibl. N.R.F. de la Pléiade, 1957.

Notamment :

« Note sur M. Descartes » (publiée par *La Nouvelle Revue Française* du 1^{er} juillet 1919), « Porche du mystère de la deuxième vertu », « Eve », « Un nouveau théologien », « L'argent-suite », « Clio », « Note conjointe sur M. Descartes », « De la situation

faite à l'histoire ».

J'ai utilisé directement le 8^e cahier de la 15^e série du 21 avril 1914 des *Cahiers de la Quinzaine* : « *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* ».

B) Sur l'œuvre de Péguy

- *Notre cher Péguy*, J. et J. Tharaud, éd. Plon, 1925.
- *Péguy et les Cahiers de la quinzaine*, Daniel Halévy, éd. Grasset, 1941, rééd. Livre de poche, 1979.
- *Péguy présent*, Alexandre Marc, éd. Clairière, Marseille, 1941, ainsi, du même auteur, que :
- *Péguy et le socialisme* éd, Presses d'Europe, coll. Réalités du Présent, n° 10, Paris-Nice, 1973.
- *Péguy dans son temps et dans le nôtre*, Jean Delaporte, Librairie Plon, 1944, rééd. U.G.F., coll. 10/18, 1967.
- *Bergson maître de Péguy*, André Henry, éd. Elzévir, 1948.
- *Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Église*, André Robinet, éd. Seghers, 1968, coll. « Recherches ».
- *Péguy*, Simone Fraisse, éd. Seuil, coll. Écrivains de toujours, 1979.

Bien entendu, je n'oublie pas *La pensée de Charles Péguy* par Emmanuel Mounier, Marcel Péguy et Georges Izard à la librairie Plon, en 1931, dans la collection « Le Roseau d'Or ».

III. Études concernant l'Oeuvre d'Emmanuel Mounier

Il est hors de question d'indiquer ici tous les livres parus, les études éditées ou non, etc. mais ceux que j'ai lus et dont je me suis ou non servi dans le présent texte.

P. ARNAUD : *Le personnalisme et la crise politique et morale des XX^e siècle. Vie et Œuvre d'Emmanuel Mounier, 1905-1950*, Diplôme d'Études Supérieures présenté à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines d'Aix, octobre 1965. Ce texte n'a été publié à Nanterre qu'en mai 1988.

M.-E. BELY : *Le Christ d'Emmanuel Mounier* in *Philosophies en quête du Christ* (sous la dir. De Pierre Gire), coll. Jésus et Jésus-Christ, n° 52, éd. Desclée, Paris, 1991

E. BORNE : *Mounier*, éd. Seghers, coll. Philosophes de tous les temps, 1972.

H. CHAIGNE, R. COUSSO, J.-M. DOMENACH, L. GUISSARD,

- J. LACROIX, G. NGANGO, P. TAP : *Emmanuel Mounier ou le combat du juste*, éd. Frères du Monde, Ducroc, Bordeaux, 1968.
- H. CHAIGNE : « Le personalisme de Mounier : I – Petite introduction par les textes. II – Pour lire Mounier » in *Le personalisme, un chantier ouvert*, supplément à *Vers la vie nouvelle*, n° 6, Juillet 1981.
- J. CHARPENTREAU, L. ROCHER : *L'Esthétique personaliste d'Emmanuel Mounier* in les Éditions Ouvrières, coll. La Vie Nouvelle, 1966.
- J. CONILH : - *Emmanuel Mounier*, éd. P.U.F., coll. S.U.P., Paris, 1966.
 - *Emmanuel Mounier et le mouvement Esprit, histoire d'un engagement 1932-1944* in *Politique Autrement*, Juillet 1989 : « Le personalisme d'E. Mounier. I – Histoire d'un engagement ».
- J.-M. DOMENACH : - *Emmanuel Mounier*, éd. du Seuil, coll. Microcosmes, Écrivains de toujours, 1972.
 - *Ma rencontre avec Mounier* in *L'engagement en questions, les années d'après-guerre*, in *Politique Autrement*, Juillet 1989 : « Le personalisme d'E. Mounier. I – Histoire d'un engagement ».
- P. GANNE : *Introduction à la lecture d'Emmanuel Mounier* - Cultures et foi, 5, rue Sainte-Hélène, 69000 Lyon.
- L. GUISSARD : *Mounier*, éd. Universitaires, coll. classiques du XX^e siècle, Paris, 1962.
- H. HAUSEMER : *Qu'est-ce qu'une personne ? La contribution du personalisme d'Emmanuel Mounier (1905-1950)* in Institut Grand Ducal, section des Sciences Morales et Politiques, 1994
- G. LUROL : - *Mounier et le surréalisme* in revue *Esprit*, Juin 1972.
 - *Pour une genèse de la thématique de la personne chez Emmanuel Mounier*. Mémoire de maîtrise de philosophie, Faculté des Lettres, Paris, 1970, 207 p, inédit (se trouve à la bibliothèque de Châtenay).
 - *Genèse de la Personne chez Emmanuel Mounier*. Thèse de doctorat 3e cycle, Université de Paris X, Nanterre, 1985, tomes I et II, 604 p. - inédit (se trouve à la bibliothèque de Châtenay et, en microfilms, dans les universités).
- A ce texte fut décerné en 1986 le prix Emmanuel Mounier par l'Association des Amis d'E. Mounier conjointement à l'ouvrage d'Attilio DANESE : *Unità et*

pluralità, Mounier e il ritorno alla persona, 1984, Città Nuova Editrice, Roma, ricerca/16.

- Articoli publiés dans la revue *Entre 5 et 7* en 1986 :
 - . n° 9 et 10 - Retour à nos sources.
 - . n° 11 - Pourquoi s'intéresser à Mounier ?
- Article publié dans la Revue de l'U.F.C.V. : Le personnalisme de Mounier, avril 1990.
- *Mounier I. Genèse de la personne*, éditions Universitaires, Paris, 1990.
- *Maritain et Mounier* in colloque de Cerisy : « Jacques Maritain face à la modernité », éd. Presses Universitaires du Mirail, Université de Toulouse Le Mirail, 1995
- *Emmanuel Mounier (1905-1950)* in Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale, éd. PUF, sous la direction de Monique Canto-Sperber, 1996
- *Mounier et le personnalisme* in Bulletin de l'Association des Amis d'E. Mounier, n° 87-88, Mars 1998

M.-N. du MARAIS : *Personne et Caractère chez Emmanuel Mounier*, mémoire de DEA de Philosophie, Université Paris X Nanterre, inédit, Juin 2000

C. MOIX : *La pensée d'Emmanuel Mounier*, éd. du Seuil, Paris, 1960.

J.-F. PETIT : - *La philosophie morale d'Emmanuel Mounier*, mémoire de Maîtrise de Philosophie, Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris, inédit, Juin 1998. (Une annexe à ce travail présente des notes des cours d'Emmanuel Mounier lui-même sur la vie morale, notes de cours non publiées datant vraisemblablement de 1937).

- *Le dialogue du personnalisme d'Emmanuel Mounier avec l'athéisme*, Capacité Doctorale de l'Institut Catholique de Paris et DEA de Philosophie à l'Université Paris IV, inédit, 1999.

N° spécial d'*Esprit* de décembre 1950 (épuisé) : « Emmanuel Mounier ».

N° 17 de la revue *Planète* d'août 1970 : « E. Mounier ».

Atti del Convegno di studio dell'Università cattolica, Milano 17/18 ottobre 1980, Contributti di P. MOUNIER, DOMENACH, GRAMPA, CAMPANINI, LAMACCHIA, RIGOBELLO, MELCHIORRE, FRAISSE, CONILH, POSSENTI, SURATI, BALBONI, GRANELLI : *Mounier trent'anni dopo*, coll. Vita e pensiero pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1981.

IV. Ouvrages et études concernant le personnalisme et spécifiquement la notion de personne

- B. ACKERMANN : « Denis de Rougemont et le personnalisme. » in *Du personnalisme au fédéralisme européen, en hommage à Denis de Rougemont*, éditions du Centre Européen de la Culture, Genève, 1989. Dans cet ouvrage, où les contributions furent nombreuses à l'occasion d'un Colloque organisé par la Fondation Denis de Rougemont pour l'Europe et le Centre Européen de la Culture du 21 au 23 avril 1988, on trouve des articles sur le personnalisme notamment de la part de : B. Ackermann, P. Balmand, H. Brugmans, A. Danese, P. Izard, P. Grémion, J.-L. Loubet del Bayle, G. Lurol, J. Mantzouranis, A. Marc, S. Marti, P. Mounier. J'en profite pour signaler ici l'existence du *Bulletin du Centre Européen de la Culture*, revue trimestrielle de 1951 à 1977, et celle de la revue *Cadmos* qui paraît trimestriellement depuis 1978.
- G. AGAMBEN : *La communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*, La Librairie du XXe siècle, éd. du Seuil, 1990.
- A. AGNEL : « Individuation, du 'principe' au 'processus' » in *L'émergence de la personne. Accompagner, éduquer, vers...*, éd. L'Harmattan, coll. Crise et Anthropologie de la relation, Paris, 2000
- T. ALCOLOUMBRE : *Maimonide et le problème de la personne*, éd. J. Vrin, 1999.
- A. ANTOINE : *Maine de Biran, sujet et politique*, éd. PUF, 1999.
- M.-E. BELY et J.-R. VALETTE (études réunies par) : *Personne, personnage et transcendance*, Presses Universitaires de Lyon, 1999.
- R. BENJAMIN : *Notion de personne et personnalisme chrétien*. Thèse de doctorat, Faculté des Lettres, Paris, 1968, éditée chez Mouton, Paris, 1971.
- H. BERGSON : *Théorie de la personne*, Études, 20 novembre 1911.
- J.-L. BERNAUD : *Les méthodes d'évaluation de la personnalité*, éd. Dunod, 1998.
- S. BONGIOVANNI : *Identité et donation. L'événement du Je*, éd. L'Harmattan, 1999.
- R. BOYER : *Actualité d'Emmanuel Mounier, la notion de personne*, éd. du Cerf, Paris, 1981.

- J.-L. BRACKELAIRE : *La personne et la société. Principes et changements de l'identité et de la responsabilité*, éd. De Boeck-Université, Bruxelles, 1995.
- M. BUBER : - *Le problème de l'homme*, éd. Aubier, 1980.
 - *Je et Tu*, éd. Aubier, 1992
 - *Le chemin de l'homme*, éd. du Rocher, 1995.
- F. CHIRPAZ : « La personne » - *Bulletin du centre protestant d'études*, Genève, octobre 1982.
- P. CORMIER : *Généalogie de la personne*, éd. Critérian, coll. Idées, 1994.
- A. DANESE : - *Unità et Pluralità, Mounier e il ritorno alla persona*, 1984, Città nuova editrice, Roma, Ricerche/16.
 A ce texte fut décerné en 1986 le prix Emmanuel Mounier par l'Association des Amis d'E. Mounier, conjointement à ma thèse de doctorat 3e cycle (voir plus haut).
 - *La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo*, 1986, Città Nuova Editrice, Roma, Ricerche/21.
- A. DANESE et G.-P. DI NICOLA : *Éthique et personalisme*, éd. Ciaco, Louvain-la-Neuve, 1989 (Ces deux auteurs dirigent avec talent depuis 1991 la revue trimestrielle *Prospettiva Persona*).
- F. DOLTO, L. DUMONT, G. PERCHERON, P. RICOEUR, F. VARELA, J.-P. VERNANT, P. VEYNE : « Sur l'individu », Colloque de Royaumont, éd. du Seuil, 1987.
- H. DUMERY : - *Regards sur la philosophie contemporaine*, éd. Casterman, 1957, Tournai, Paris.
 - « La personne – qui » in *Du banal au merveilleux. Mélanges offerts à Lucien Jerphagnon*, Les Cahiers de Fontenay, 1989.
- Y. GOBRY : *La personne*, éd. P.U.F., coll. Initiation philosophique, Paris, 1961.
- G. GUSDORF : *Mémoire et personne*, éd. PUF, 1993.
- H. HAUSEMER : « La dialectique de la personne » in *Le personalisme, un chantier ouvert*, supplément à *Vers la vie nouvelle*, Juillet 1981
- F. JACQUES : - *Différence et subjectivité*, éd. Aubier, 1982.
 - *Écrits anthropologiques. Philosophie de l'esprit et*

cognition, éd. L'Harmattan, coll. Crise et anthropologie de la relation, Paris, 2000.

- J. LACROIX : - *Personne et amour*, Lyon, éd. Construire, 1942, Paris Copyright, 1955, Paris, éd. du Seuil, 1956.
- *Le sens du dialogue* - Neuchâtel éd. de la Baconnière, 1944, coll. Être et penser, 1969, 5e édition. Cahiers de philosophie, n° 9.
- *Marxisme, existentialisme, personnalisme, présence de l'éternité dans le temps*, P.U.F., coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 1949, 4e éd. en 1960.
- *Le personnalisme comme anti-idéologie*, éd. P.U.F., coll. S.U.P., Paris, 1972.
- *Le désir et les désirs*, éd. P.U.F., Paris, 1975.
- *Le Personnalisme, Sources-Fondements-Actualités*, éd. Chronique Sociale, coll. « Synthèse », Lyon, 1981.
- P.-L. LANDSBERG : *Problèmes du personnalisme*, éd. du Seuil, Paris, 1952.
- F. LAPLANTINE : *Je, Nous, les autres. Être humain au-delà des appartenances*, éd. Le Pommier, 1999.
- G. LE GAUFEY : *Anatomie de la troisième personne*, éd. EPEL, 1998.
- G. LEMONE : - *Tempo della persona e sapienza del possibile Valori, politica, diritto in Emmanuel Mounier*, Collana di saggi e testi dell'Istituto di Filosofia del diritto dell'Università degli studi di Napoli - Sez. « Saggi », 8, Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane, 1988.
- *La questione personalista*, Roma, 1986.
- *Il ritorno della « persona »*, Napoli, 1987.
- J. LESTAVEL : - *Introduction aux personnalismes*, éd. de la Vie Nouvelle, 1961, document hélas devenu introuvable.
- *Pour une révision et un renouveau du personnalisme. Mounier au péril du temps*, 1986, Document inédit, appartenant à la Vie Nouvelle.
- « Cent ans de théories et de réalisations communautaires » in *Revue Approches*, cahier n° 64.
- G. LUROL : - « Personnalisme et individualisme contemporains ». *Revue Entre 5 et 7*, n° 12, 1986.
- « Présence du personnalisme » in *Du personnalisme au fédéralisme européen, en hommage à Denis de*

Rougemont, éd. du Centre Européen de la Culture, Genève, 1989.

- « Renaissance de la Personne » in Revue *Approches*, cahier n° 64, 1989. J'avais organisé ce numéro avec :
 1. *des témoignages* d'Etienne BORNE, Jean-Marie DOMENACH et Jean LESTAVEL, que j'avais recueillis et diffusés au cours de l'année 1989 sur France Culture dans le cadre de l'émission « Les chemins de la connaissance »
 2. *des articles* :
 - de Jean LESTAVEL : « Cent ans de théories et de réalisations communautaires »
 - de Gérard LUROL : « Renaissance de la personne »
 - de Paulette MOUNIER : « Les débuts de la revue Esprit »
 - de Paul RICOEUR : « Approches de la personne »
 3. *des interviews* :
 - de Marie-Etiennette BELY : « Mounier chrétien et philosophe »
 - d'Olivier MONGIN : « Et Esprit ? »
 4. *des échanges* à propos de « Aujourd'hui, la communauté... » avec Anne DUNAND, Françoise DURIBREUX, Thierry GOSSET, Bruno JARRY, Heba NASSAR et Florent SCHMIT
 5. *des adresses* d'associations se réclamant du personnalisme
- *Qu'est-ce qu'une personne ?* in Revue de l'Aumônerie Nationale des Centres et Services d'Éducation Spécialisée, 1991
- *La personne, un être responsable* in Revue de l'Aumônerie Nationale des Centres et Services d'Éducation Spécialisée, 1993
- *La personne face à la loi* in Revue de l'Aumônerie Nationale des Centres et Services d'Éducation Spécialisée, 1993
- *Les sens, expression de la personne* in Revue Recherches, Handicaps et Vie Chrétienne, n° 79, 1994
- *La personne corps et âme* in Revue Croissance de l'Église, n° 117, 1996
- *Le rassemblement de soi* in Revue Croissance de l'Église, n° 120, 1996

- *Personne et communauté à l'école* in Les Cahiers de l'I.S.P. n° 27, 1998
- *Sujet et personne, essai de positionnement du problème* in La Nouvelle Revue de l'A.I.S., éd. du Centre National de Suresnes, n° 5, 1999

* Signalons ici les deux séries d'émissions radio que j'ai, en 1989, consacrées à Emmanuel Mounier et à son œuvre sur France-culture :

- une première série de deux fois une heure dans « Profils perdus » :
 - le 12 janvier 1989 : Emmanuel Mounier (1905/1932),
 - le 19 janvier 1989 : Emmanuel Mounier (1932/1950),
- une seconde série de 5 fois 18 minutes dans « Les chemins de la connaissance » :
 - du 22 au 25 mai 1989 : « Une philosophie de la personne : Emmanuel Mounier »

MALET : *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1956.

M.-L. MARTINEZ : *Vers la réduction de la violence à l'école. Contribution à l'étude de quelques concepts pour une anthropologie relationnelle de la personne en philosophie de l'éducation*, éd. Septentrion, Presses Universitaires de Lille, 1997

P. MOUNIER : - « Les débuts de la revue *Esprit* » in revues *Esprit*, mars-avril 1990 et *Approches*, cahier n° 64 intitulé « Renaissance de la personne », 4^e trimestre 1989.
 - « Témoignage. » in *Du personnalisme au fédéralisme européen, en hommage à Denis de Rougemont*, éd. du Centre Européen de la Culture, Genève, 1989.

G. W. MORGAN : *The human predicament Dissolution and wholeness*, Brown University Press. Providence, 1968 ;
 et notamment : « Dissolution of the person », pp. 61-76, et « Wholeness and the person » p. 320/329.

J.-L. NANCY : *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgeois éditeur, 1986.

M. NEDONCELLE : - *La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne*, éd. Aubier-Montaigne, 1942.
 - *La personne humaine et la nature*, éd. P.U.F., coll. Nouvelle Encyclopédie philosophique,

Paris, 1943.

- Introduction et Notes pour *Oeuvres philosophiques* de Newman (trad. S. Jankélévitch), Aubier, Paris, 1945.
- *Maurice Blondel et les équivoques du personnalisme* in Teoresi, 5, 1950, pp. 123/132.
- « La philosophie de l'action et les philosophies de la personne », in *Les Études philosophiques* n° 7, 1952, pp. 387/389.
- *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, éd. Aubier, Paris, 1957 (épuisé).
- *Conscience et logos, Horizons et méthodes d'une philosophie personnaliste*, éd. de l'Épi, 1961.
- *Personne humaine et Nature, étude logique et métaphysique*, éd. Aubier, Paris, 1963.
- « Le masque et la personne : du théâtre à la vie », *Bulletin de l'Association G. Budé*, pp. 21-31, n° 1, 4^e série, mars 1968.
- *Explorations personnalistes*, éd. Aubier-Montaigne, coll. Philosophie de l'Esprit, Paris, 1970.

S. NOVAES (sous la dir.) : *Biomédecine et devenir de la personne*, éd. du Seuil, 1991.

PIAT : *La personne humaine*, éd. Alcan, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Paris, 1987.

C. RENOUVIER : *Le personnalisme*, éd. Alcan, Paris, 1903.

S. RESNIK : *Personne et psychose. Études sur le langage du corps*, éd. Petite Bibliothèque Payot, 1978.

P. RICOEUR : - « Meurt le personnalisme, revient la personne », dans la revue *Esprit*, janvier 1983.

- « Individu et identité personnelle », in *Sur l'individu*, éd. du Seuil, Paris, 1987.

- « Approches de la personne », dans les revues *Esprit*, mars-avril 1990 et *Approches*, cahier n° 64 intitulé « Renaissance de la personne », 4^e trimestre 1989.

- *Soi-même comme un autre* éd. du Seuil, Paris, 1990.

D. DE ROUGEMONT : - « Grammaire de la personne », revue *Hic et Nunc* n° 3-4, juillet 1933.

- *Politique de la personne*, éd. Je sers, Paris, 1934, rééd. remaniée, 1946.
- *Penser avec les mains*, éd. Albin Michel, Paris, 1936, rééd. Gallimard, coll. « Idées », 1972.
- *L'amour et l'Occident*, éd. Plon, Paris, 1939, rééd. en 10/18 en 1964, éd. définitive 1974.
- *L'aventure occidentale de l'homme*, éd. Albin-Michel, 1957, rééd. éd. Sauret, Monaco, 1972.
- *Comme toi-même*, éd. Albin Michel, 1961, rééd. sous le titre « Les mythes de l'amour », éd. Gallimard, coll. « Idées », Paris, 1965.

J. STORK : *Le primat de l'individuation*, PUF, 1998.

P. TEILHARD DE CHARDIN : - « Esquisse d'un univers personnel », 4 mai 1936, reproduit in *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, t. 6
 - *L'énergie humaine*, éd. du Seuil, Paris, 1962, pp. 67 à 114.

T. TODOROV : - *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, éd. du Seuil, 1989.
 - *Les abus de mémoire*, éd. Arléa, 1995.
 - *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, éd. du Seuil, 1995
 - *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, éd. Grasset, 1998.

F. TURLOT : *Idéalisme dialectique et personnalisme ; essai sur la philosophie d'Hamelin*, éd. Vrin, Librairie philosophique, Paris, 1976.

S. TZITZIS : *Qu'est-ce que la personne ?*, éd. Armand Colin, 1999

H. de VARINE : *L'initiative communautaire, recherche et expérimentation*, éd. MNES, PUF Lyon, 1991.

M. ZUNDEL : - *Recherche de la Personne*, Oeuvre Saint-Augustin et Desclée de Brouwer, Paris, 1938, 2e éd. Desclée, Paris, 1990.
 - *Je est un autre*, éd. Anne Sigier (Québec), 1971, 2e éd. 1986.
 - Supplément à *Vers la Vie Nouvelle* de juillet 1981 intitulé « Le Personnalisme, un chantier ouvert ».
 - Supplément à *Vers la Vie Nouvelle* de mai 1987 intitulé « La Personne aujourd'hui, une lecture personnaliste de

quelques problèmes contemporains ».

- *Retour à la personne* in Trajets, Documents 38, Cahiers Universitaires Catholiques (Catholiques de l'Enseignement Public), été 1998.
- *Présence de la personne, identité, citoyenneté, sens*, éd. La Vie Nouvelle, décembre 1998.
- Nous n'avons pas établi ici le listing de tous les articles de la Revue *Esprit* concernant Mounier, la Personne ou le personnalisme. Cette liste serait longue et irait des articles de J. Plaquevent en 1933 et de P.-L. Landsberg en 1934 à celui de P. Ricoeur en 1983 en passant par exemple par ceux de P. Caussat en 1972 et M. Dariaki en 1981.

Revue des Sciences Humaines n° 213 : « *Penser la communauté* », ISH, 1989.

Cahiers Jésus Caritas n° 239 : « *De l'individu à la personne* », 1990.

Cahiers Pour Croire Aujourd'hui n° 85 : « *Le désir d'identité* », PUF, septembre 1991.

Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon, n° 30 : « *Sommes et cycles XIIIe-XIVe siècles* », Actes des Colloques de Lyon, 1998-1999, Institut Catholique de Lyon, 1999.

Index des noms cités

Bien entendu, le nom d'Emmanuel Mounier, partout présent dans cet ouvrage, ne figure pas dans cet index. Par contre, y figurent les pseudonymes qu'il a utilisés.

- ABRAHAM : 97
ACHILLE : 107
ACKERMANN (B.) : 236
AGAMBEN (G.) : 236
AGNEL (A.) : 236
ALCOLOUMBRE (T.) : 236
ANTOINE (A.) : 236
ARCHAMBAULT (P.) : 215, 232
ARISTOTE : 74, 75, 170, 198, 214, 228
ARMOGATHE (J.-P.) : 193
ARNAUD (P.) : 233
ARON (Raymond) : 39
ASTORG (B. d') : 224
- BALBONI : 235
BALMAND (P.) : 236
BARBE (R.) : 195
BARRÈS : 57
BARTHÉLÉMY (G.) : 30, 38, 41, 42, 43, 45, 50, 51, 201
BARTOLI (H.) : 224
BARUZI (J.) : 47, 49, 57, 62
BAUDOIN (C.) : 226
BÉLY (M.E.) : 9, 193, 233, 236, 239
BENDA (J.) : 226
BENJAMIN (R.) : 236
BERDIAEFF : 18, 23, 148
BERGSON : 23, 31, 33, 37, 45, 48, 51, 75, 83, 100, 102, 103, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 121, 122, 134, 135, 136, 144, 147, 155, 159, 171, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 184, 187, 189, 197, 198, 200, 202, 204, 205, 206, 207, 209, 213, 214, 215, 216, 217, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 236
- BERL (E.) : 226
BERNARD (C.) : 104, 106
BERNAUD (J.-L.) : 236
BÉRULLE (cardinal de) : 76
BESSE (G.) pseudonyme de POUGET : 214, 230
BIRAN (voir MAINE DE BIRAN)
BLONDEL (C.) : 206
BLONDEL (M.) : 154, 171, 172, 215, 216, 231, 232, 241
BONGIOVANNI (S.) : 236
BORNE (E.) : 9, 209, 224, 233, 239
BOS (C. du) : 52
BOUTROUX : 105, 106, 107, 170, 215
BOYER (R.) : 236
BRACKELAIRE (J.-L.) : 237
BRÉHIER : 37, 44
BRÉMOND (abbé) : 46, 207
BRIAND : 31
BRIDOUX (A.) : 228
BROCA : 112, 205
BRUGMANS (H.) : 236
BRUNSCHVICG (L.) : 228
BUBER (M.) : 237
- CAMPANINI : 235
CAMUS : 40, 223
CARLHIAN (V.) : 213, 230
CAUSSAT (P.) : 243
CHAIGNE (H.) : 233, 234
CHARPENTREAU (J.) : 234
CHATELET (F.) : 211
CHAUVIÈRES F. (pseud. MOUNIER) : 225

- CHEVALIER (G.)** : 212
- CHEVALIER (J.)** : 23, 30, 31, 32, 33, 37, 39, 43, 46, 47, 49, 50, 51, 54, 56, 64, 66, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 91, 92, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 109, 115, 116, 117, 121, 127, 128, 134, 135, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 161, 162, 172, 177, 179, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 225, 226, 227, 228, 230, 231
- CHIRPAZ (F.)** : 237
- CHRIST** : 54, 55, 56, 60, 86, 94, 97, 98, 164, 168, 169, 173, 175, 176, 184, 213, 215, 216, 230, 231, 233
- CHRISTINE (Reine de Suède)** : 76
- COLOMB (C.)** : 147
- CONDILLAC** : 137, 138
- CONILH (J.)** : 234, 235
- COMTE (A.)** : 104, 107
- CORMIER (P.)** : 237
- COURNOT** : 104, 106, 114, 202
- COUSIN (V.)** : 203
- COUSSO (R.)** : 233
- DANTE** : 46
- DANESE (A.)** : 193, 234, 236, 237
- DANIÉLOU (J.)** : 44, 47
- DANIÉLOU (Madame)** : 46
- DARIAKI (M.)** : 243
- DARWIN** : 103
- DÉCISIER (R.-P.)** : 30
- DELACROIX** : 49, 64
- DELAPORTE (J.)** : 233
- DEPRUN (J.)** : 209
- DESCARTES** : 23, 31, 33, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 99, 101, 102, 121, 122, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 138, 139, 140, 145, 186, 194, 198, 199, 200, 205, 210, 212, 224, 227, 228, 229, 232
- DESCLÉE DE BROUWER** : 48, 196, 221, 227, 242
- DOLTO (F.)** : 237
- DOMENACH (J.-M.)** : 9, 194, 224, 226, 233, 234, 235, 239
- DOSTOÏEVSKI** : 63
- DULONG (L.)** : 224
- DUMAS (A.)** : 224
- DUMÉRY (H.)** : 9, 193, 232, 237
- DUMONT (L.)** : 237
- DUNAND (Anne)** : 239
- DURIBREUX (F.)** : 9, 239
- ELISABETH (Princesse)** : 211
- EPICTÈTE** : 90
- FAVRE (G.)** : 196
- FICHTE** : 103
- FILLEAU de la CHAISE** : 91, 202
- FOURNIER (A.)** : 188
- FRAISSE (P.)** : 9, 211, 224, 235
- FRAISSE (S.)** : 233
- FRANCK (C.)** : 30, 85, 201
- FUGIER (A.)** : 195
- GANDILLAC (M. de)** : 224
- GANNE (P.)** : 234
- GARRIGUE (F.)** : 224
- GASSENDI** : 77, 78, 127
- GAUFEY (G. le)** : 238
- GAY (F.)** : 31, 194
- GILSON (E.)** : 46, 200
- GIORGIA (E. de)** : 224
- GOBRY (Y.)** : 237
- GOETHE** : 63
- GOGUEL (F.)** : 46
- GOSSET (T.)** : 9, 239
- GOUHIER (H.)** : 81, 82, 195, 209, 210, 228, 229
- GRAMPA** : 235
- GRANELLI** : 235
- GRÉMION (P.)** : 236
- GUÉHENNO (J.)** : 181, 217
- GUERRY (abbé)** : 33, 101, 204
- GUISSARD (L.)** : 101, 203, 204, 233, 234

- GUITTON (J.)** : 32, 37, 38, 40, 46,
 48, 100, 162, 163, 164, 165, 166,
 175, 195, 196, 203, 211, 213, 214,
 215, 216, 225, 226, 230, 231
- GUSDORF (G.)** : 237
- HALÉVY (D.)** : 233
- HARTMANN** : 103
- HAUSEMER (H.)** : 9, 224, 234,
 237
- HEGEL** : 103, 212, 228
- HELLEMAN (J.)** : 224
- HENRY (A.)** : 233
- HOFFDING (H.)** : 205
- HORACE** : 214
- HUDE (H.)** : 206, 207, 229
- HUMEAU (E.)** : 224
- HUSSON (L.)** : 163, 172, 195, 212,
 216, 231
- ISAAC** : 97
- IZARD (G.)** : 47, 48, 226, 233
- IZARD (P.)** : 236
- JACOB** : 97
- JACQUES (F.)** : 237
- JANET (P.)** : 215, 226
- JANKÉLÉVITCH (S.)** : 214, 232,
 241
- JANKÉLÉVITCH (V.)** : 229
- JANKÉLÉVITCH (V.)** : 229
- JARRY (B.)** : 239
- JAURÈS** : 31, 48, 233
- JEAN des ANGES** : 47, 49, 50, 60,
 61, 63, 67, 147
- JERPHAGNON (L.)** : 237
- JÉSUS** (voir Christ)
- KANT** : 56, 89, 142, 210, 212, 228,
 229
- KIERKEGAARD** : 63, 64, 134,
 140, 146
- LABERTHONNIÈRE** : 214, 230
- LACHELIER** : 105, 107
- LACROIX (J.)** : 21, 101, 127, 197,
 204, 207, 224, 227, 234, 238
- LA FONTAINE** : 214
- LAMACCHIA** : 235
- LAPIERRE (J.-W.)** : 224
- LAPLANTINE (F.)** : 238
- LAPORTE** : 49
- LATREILLE (A.)** : 195
- LECLERCQ (E.)** (pseud. MOUNIER) :
 199
- LECLERCQ (P.)** : 29
- LEFRANCQ (J.)** : 30, 100, 194,
 195, 199, 213
- LE GOFF (J.)** : 224
- LEIBNIZ** : 79
- LEMONE (G.)** : 238
- LESTAVEL (J.)** : 9, 238, 239
- LOCKE** : 137, 138
- LOISY** : 161, 162, 163, 214, 230
- LOUBET del BAYLE (J.-L.)** :
 227, 236
- LUROL (G.)** : 226, 234, 236, 238,
 239
- LUTHER** : 124
- MADAULE (J.)** : 224
- MADINIER (G.)** : 195
- MAINE de BIRAN** : 33, 40, 45, 64,
 105, 107, 119, 134, 135, 136, 137,
 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144,
 145, 146, 147, 153, 204, 209, 225,
 229, 236, 230
- MALEBRANCHE** : 30, 31, 79,
 209, 230
- MALET** : 240
- MALRAUX** : 223
- MAN de GOTT** : 208
- MANDOUZE (A.)** : 224
- MANTZOURANIS (J.)** : 236
- MARAIS (M.-N. du)** : 235
- MARC (A.)** : 233, 236
- MARCEL (G.)** : 52
- MARITAIN (J.)** : 6, 18, 23, 44, 47,
 48, 52, 53, 63, 148, 155, 188, 196,
 218, 227, 235, 237

- MARTI (S.)** : 236
MARTIN (J.-M.) : 9, 193
MARTINAGGI (J.) : 50, 52, 65, 195, 196, 197, 199
MARTINEZ (M.-L.) : 9, 13, 240
MELCHIORRE : 235
MERLEAU-PONTY (M.) : 138, 139, 141, 210, 230
MERSENNE : 76, 80
MILL : 103
MOÏSE : 201
MOIX (C.) : 235
MONGIN (O.) : 239
MONTAIGNE : 90
MORGAN (G.W.) : 240
MORUS (A.) : 208
MOUNIER (F.) : 41
MOUNIER (M.) : 29, 116, 207, 213
MOUNIER (P.) : 9, 29, 196, 221, 224, 225, 231, 236, 239
NABOKOFF : 52
NANCY (J.-L.) : 240
NASSAR (H.) : 239
NÉDONCELLE (M.) : 232, 240
NEWMAN : 133, 165, 166, 175, 214, 232, 241
NGANGO (G.) : 234
NICOLA (G.-P. di) : 237
NICOLE : 91
NOVAES (S.) : 241
PASCAL : 31, 33, 38, 39, 40, 41, 51, 59, 64, 75, 76, 77, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 133, 134, 140, 143, 146, 172, 174, 189, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 208, 214, 215, 227, 228
PÉGUY (C.) : 20, 23, 25, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 59, 61, 65, 69, 75, 81, 82, 107, 134, 155, 156, 157, 159, 167, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 212, 213, 216, 217, 218, 221, 232, 233, 227
PÉGUY (M.) : 47, 48, 233
PÉGUY (P.) : 46
PERCHERON (G.) : 237
PÉRIER (E.) : 91
PÉTAIN : 32, 66, 155, 212
PETIT (J.) : 196, 227
PETIT (J.-F.) : 235
PIAT : 241
PIE X : 162
PLAQUEVENT (J.) : 243
PLATON : 54, 74, 75, 99, 198, 214, 228
POLITZER (G.) : 229
PONS : 193
PORTAL (M.) : 214, 230
POSSENTI : 235
POUGET (Père) : 23, 37, 43, 45, 46, 51, 54, 56, 147, 157, 159, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 186, 198, 204, 213, 214, 215, 216, 226, 227, 228, 230, 231
PSICHARI : 196
RABELAIS : 148
RAVAISSON : 105, 107
REBELLIAU : 65
REMBRANDT : 85
RÉMOND (R.) : 51, 224
RENAN : 57, 103, 107, 196
RENOUVIER (C.) : 104, 106, 241
RESNIK (S.) : 241
RICOEUR (P.) : 9, 30, 193, 222, 224, 226, 237, 239, 241, 243
RIGOBELLO : 235
ROBINET (A.) : 233
ROCHER (L.) : 234
ROUGEMONT (D. de) : 224, 236, 239, 240, 241
ROUSSEAU (J.-J.) : 56
SACI (M. de) : 90, 201
SAINT AUGUSTIN : 86, 124, 171, 203, 242

- SAINT BERNARD : 46
 SAINTE BEUVE : 202
 SAINT JEAN : 164
 SAINT JEAN DE LA CROIX :
 47, 163
 SAINT LUC : 167, 215
 SAINT MARC : 169, 215
 SAINT MATTHIEU : 175, 176,
 215
 SAINT PAUL : 86, 100, 214
 SAINTE THÉRÈSE DE LA
 CROIX : 163, 209
 SAINTE THERÈSE DE
 L'ENFANT JESUS : 163
 SAINT THOMAS D'AQUIN :
 171, 173, 240
 SAINT VINCENT DE PAUL :
 33, 101, 161, 162
 SARTRE : 223
 SCHELER : 18, 23, 148
 SCHELLING : 103
 SCHMIT (F.) : 9, 239
 SCHOPENHAUER : 103
 SILVE (Mlle) : 46
 SOCRATE : 22, 75
 SPENCER : 103
 SPINOZA (B. de) : 79
 STORK (J.) : 242
 SURATI : 235
 TAINÉ : 103, 107
 TAP (P.) : 234
 TEILHARD DE CHARDIN : 242
 THARAUD (J. et J.) : 233
 THIBAUD (P.) : 224
 TODOROV (T.) : 242
 TOUCHARD (P.A.) : 224
 TOURNEMINE : 202
 TRESMONTANT (C.) : 215, 232
 TURLOT (F.) : 242
 TZITZIS (S.) : 242
 VARELA (F.) : 237
 VARINE (H. de) : 242
 VERDENAL : 211
 VERNANT (J.-P.) : 237
 VEYNE (P.) : 237
 VILLELA-PETIT (M. de) : 224
 VINCENT (M.) (Saint Vincent de
 Paul) : 162
 VOLTAIRE : 201
 WINOCK (M.) : 227
 WRIGHT (J.) : 224
 ZÉNON D'ÉLÉE : 107, 108
 ZOGHBI (P.) : 224
 ZUNDEL (M.) : 242

Table des Matières

LIMINAIRE	13
AVANT-PROPOS	17

PREMIÈRE PARTIE

GENÈSE D'EMMANUEL MOUNIER DE 1905 à 1932

Mounier à Grenoble	29
L'enfant	29
L'étudiant	31
Mounier à Paris	37
La difficile première année	37
Premier projet de thèse et découverte de Péguy	43
Du second projet de thèse à la "meilleure manière de vivre"	53

DEUXIÈME PARTIE

"LE SOUCI D'UNE PHILOSOPHIE HUMAINE"

L'enseignement de Jacques Chevalier	73
Descartes	75
Pascal	83
Bergson	102
Quel cogito ?	121
Ni théocentrisme, ni anthropocentrisme	121
Le cogito biranien	136
Mounier et Chevalier	147
Une lumière nouvelle	161
Le père Pouget	161
Péguy	178
NOTES	193
BIBLIOGRAPHIE	221
INDEX DES NOMS CITÉS	247

Collection L'Ouverture Philosophique
dirigée par Dominique Chateau et Bruno Péquignot

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.

Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions qu'elles soient le fait de philosophes "professionnels" ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou... polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Dernières parutions

Gérald HERVÉ et Hervé BAUDRY, *La Nuit des Olympica, Essai sur le national-cartésianisme* (4 tomes : *Descartes tel quel, Descartes inutile, La France cartésienne, Adieu Descartes*), 1999.

Rémi TEISSIER du CROS, *Jean Calvin. De la réforme à la Révolution*, 1999.

Béatrice DURAND, *Le paradoxe du bon maître*, 1999.

D. BERTHET (sous la direction de), *Art et Critique Dialogue avec la Caraïbe*, 1999.

Saïd CHEBILI, *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*, 1999.

Maryvonne DAVID-JOUGNEAU, *Antigone ou l'aube de la dissidence*, 1999.

Jacqueline FELDMAN, Ruth CANTER KOHN (eds), *L'éthique dans la pratique des sciences humaines : dilemmes*, 2000.

Louis ARÉNILLA, *Luther et notre société libérale*, 2000.

Michel BALAT, *Des fondements sémiotiques de la psychanalyse*, 2000.

Joël GILLES (ed.), *L'euphorie*, 2000.

Charles-Pierre BRU, *Esthétique de l'abstraction*, 2000.

Philippe DÉAN, *Diderot devant l'image*, 2000.

Eric KESSLASSY, *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du paupérisme*, 2000.

Marie-Pascale HUGLO, E. MECHOULAN et W. MOSER (sous la direction de), *Passions du passé. Recyclage de la mémoire et usages de l'oubli*, 2000.

Bernard NACCACHE, *Marx, Engels et le singe*, 2000.

Cédric LAGANDRÉ, *L'inspiration des Grecs*, 2000.

Achévé d'imprimer sur les presses de l'Imprimerie BARNÉOUD
B.P. 44 - 53960 BONCHAMP-LÈS-LAVAL
Dépôt légal : octobre 2000 - N° d'imprimeur : 12126