UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

UNIVERSITÉ PARIS I PANTHÉON SORBONNE
École doctorale de PHILOSOPHIE
Centre d'histoire des philosophies modernes de la Sorbonne

THÈSE
Pour l'obtention du titre de Docteur en Philosophie
Présentée et soutenue publiquement
le 18 octobre 2024 par
François PALACIO

La personne catholique

Sens et fonction de la notion de « personne » dans le tournant démocratique de la pensée catholique moderne (1830-1965)

Sous la direction de M. Bertrand BINOCHE
Professeur, Paris I

Membres du Jury
M. Philippe BÜTTGEN, Professeur, Paris I
M. Jean-Yves PRANCHÈRE, Professeur, Université libre de Bruxelles
Mme. Catherine KÖNIG-PRALONG, Directrice d'étude, EHESS

Résumé :

Comment s'accomplit, au cours du siècle écoulé, le tournant démocratique de l'Église catholique ? Éclairer cette question suppose de revenir à une notion désormais incontournable du lexique dans lequel s'est articulée la réforme conciliaire de Vatican II : la *personne*. Avec elle, une rupture semble bel et bien s'accomplir à l'égard des modes traditionnels au travers desquels la foi catholique considérait jusque-là la légitimité du pouvoir politique. Au centre de ce réagencement, la *personne* se donne comme une évidence référentielle. La notion de personne est certes très tôt convoquée dans l'élaboration du dogme trinitaire. Pourtant, le passage de la théologie à l'anthropologie semble plus difficile à saisir que ne le laisse penser une approche continuiste. C'est d'un autre lieu conceptuel, proprement philosophique et foncièrement rétif à la dogmatique catholique, que devait naître pour elle-même, à l'époque moderne, cette notion désormais si familière. Lorsque Kant en fournit la définition achevée, la *personne* se voit investie d'une signification dégagée de toute référence surnaturelle. Ainsi s'inaugure une nouvelle tradition, celle d'un spiritualisme séculier qui marquera de son empreinte la philosophie française du dix-neuvième siècle. Comment dès lors comprendre que cette même notion en vienne à occuper une place centrale dans le lexique catholique du vingtième siècle ? Lorsque la pensée catholique articule la définition de la personne humaine, l'inscrivant dans les cadres d'une herméneutique trinitaire et convoquant sa destination surnaturelle, peut-on encore considérer qu'il s'agit bel et bien de la même personne revendiquée par le spiritualisme républicain ?

Summary:

How has the democratic turn of the Catholic Church unfolded over the past century? Shedding light on this question requires revisiting a now indispensable concept from the lexicon that articulated the conciliar reform of Vatican II: the person. With it, a rupture seems to be taking place regarding the traditional modes through which the Catholic faith had hitherto considered the legitimacy of political power. At the center of this reconfiguration, the person presents itself as a referential evidence. The notion of person is certainly invoked early in the elaboration of the Trinitarian dogma. However, the transition from theology to anthropology seems more difficult to grasp than a continuous approach might suggest. It is from another conceptual realm, properly philosophical and fundamentally resistant to Catholic dogma, that this now familiar notion was to emerge for itself in the modern era. When Kant provides the definitive definition, the person is invested with a meaning detached from any supernatural reference. Thus begins a new tradition, that of a secular spiritualism which will leave its mark on nineteenth-century French philosophy. How then can we understand that this same notion comes to occupy a central place in the Catholic lexicon of the twentieth century? When Catholic thought articulates the definition of the human person, inscribing it within the frameworks of a Trinitarian hermeneutic and invoking its supernatural destiny, can we still consider it to be the same person claimed by republican spiritualism?

Mots-clés : Personne, personnalisme, démocratie, catholicisme, société, théologie trinitaire, naturel, surnaturel, sécularité, laïc, principe de subsidiarité.

Keywords: Person, personalism, democracy, Catholicism, society, trinitarian theology, natural, supernatural, secularity, lay, principle of subsidiarity.

HIPHIMO UR1451 Université Paris I – Panthéon Sorbonne, Centre d'histoire des philosophies modernes de la Sorbonne, 17 rue de la Sorbonne, 75005 Paris.

Remerciements

Je tiens à remercier Monsieur Bertrand Binoche, Professeur à l'Université de Paris I, qui m'a accompagné tout au long de cette thèse et m'a accordé sa confiance. Qu'il soit aussi remercié pour sa bienveillance, son écoute et les nombreux conseils qu'il a su m'apporter.

Je remercie Monsieur Bernard Bourdin, directeur du Centre d'étude du Saulchoir, qui, en février 2017, a attiré mon attention sur la question de la légitimité moderne de la pensée catholique et a ainsi ouvert la voie de ce travail.

J'exprime ma gratitude à Monsieur Philippe Büttgen, Professeur à l'Université Paris I, qui a accepté de participer au jury d'examen de cette thèse.

J'adresse tous mes remerciements à Madame Catherine König-Pralong, Directrice d'études à l'EHESS et Monsieur Jean-Yves Pranchère, Professeur à l'Université libre de Bruxelles, de l'honneur qu'ils m'ont fait en acceptant d'être rapporteurs de cette thèse.

Mes derniers remerciements vont à Elsa Clermond qui a tout fait pour m'aider, qui m'a soutenu et surtout supporté dans tout ce que j'ai entrepris.

Table des Matières

Introduction. Le problème d'une « philosophie chrétienne » 10

Chapitre premier. Définir la personne catholique 26

1. La tradition renouvelée 28
   1.1. La référence personnelle 30
   1.2. Ethique et société 35
   1.3. Le principe de subsidiarité 45
2. Philosophie catholique de la personne 55
   2.1. Nature et personne 56
   2.2. Personne et Acte 61
   2.3. La place de Dieu 79
3. Société et esprit 92
   3.1. La communauté de l'amour 92
   3.2. Humanisme et valeur 96
   3.3. Catholicisme et démocratie 100
   3.4. Société spirituelle et communion personnelle 115
4. La personne en question 120

Chapitre deux. Inventer la personne 125

1. Préhistoire de la personne 126
   1.1. La *persona* cicéronienne 127
   1.2. Prosopographie trinitaire 128
   1.3. Les équivoques substantielles 131

2. La personne comme image : Augustin et la trinité intérieure 135
2.1. *Coram Deo* 136
2.2. L'exode intérieur 142
2.3. La possibilité personnelle 146
3. La définition de Boèce 148
4. L'analogie de Thomas 155
4.1. Relation et analogie 156
4.2. La voie royale 161
5. L'éclipse de la personne ? 169

Chapitre trois. Modernité de la personne 172

1. Hobbes et la personne 174
1.1. Attribution et imputation 174
1.2. La personne de Dieu 184
2. John Locke et l'identité personnelle 197
2.1. Conscience, personne et ascription 199
2.2. L'institution sociale de la personne 202
2.3. Le problème catholique 212
2.4. Théologie unitaire 214
3. La personnalité intelligible selon Kant. 220
3.1. La religion kantienne 224
3.2. La trinité kantienne 241

Chapitre quatre. L'impasse catholique 249

1. Bonald et la personne sociale 254
1.1. Le sens de la réaction 257
1.2. Ontologie sociale 262

1.3. L'homme-Dieu 267
2. La conversion sociale de Lamennais 272
2.1. Premiers combats 273
2.2. Les voies de L'Avenir 282
2.2. Le prophète de l'Homme-Peuple 292
2.3. La religion du peuple 300
2.4. La Trinité mennaisienne 311
2.5. Le fils maudit 320

Chapitre cinq. L'esprit de la personne républicaine 323

1. D'un sens commun à l'autre 323
1.1. Religion et philosophie 325
1.2. Syndérèse naturelle 332
1.3. Morale du sens commun 336
2. Le personnalisme de Renouvier 342
2.1. La personne absolue 343
2.2. La dette de Renouvier 352
3. Le passage secret : Lequier et la personne 357
3.1. Le chemin de la liberté 358
3.2. Le retrait de Dieu 364
3.3. La philosophie chrétienne de Lequier 369
4. Fondements d'un spiritualisme républicain 378
4.1. L'exception théologico-politique américaine 380
4.2. La personne unitaire 384
4.3. Jules Barni et la morale sociale 399
4.4. La foi laïque 406
4.5. Les deux personnes 413

Chapitre six. L'apostolat des laïcs..... 418

1. Frédéric Ozanam et son œuvre 421
2. La politique relative..... 426
   2.1. Critique de Saint-Simon..... 426
   2.2. Le ferment chrétien 428
3. L'ère nouvelle 433
   3.1. La démocratie chrétienne..... 434
   3.2. La barbarie moderne 436
4. La découverte catholique de la personne..... 441

Chapitre sept. La croisée des chemins : les vies de Maine de Biran..... 446

1. Philosophie de la personne 450
   1.1. Substance et existence..... 451
   1.2. De la psychologie à la morale 456
   1.3. Le vouloir impuissant 460
2. La vie de l'esprit..... 462
   2.1. Au-delà du moi 463
   2.2. Fondements psychologiques de la théologie..... 466
   2.3. Nature du péché 470
3. La personne Dieu..... 474
   3.1. Anthropomorphisme spirituel 475
   3.2. L'hétérodoxie biranienne 478
   3.3. L'analogie psychologique 482
   3.4. La révélation intérieure 486
4. De Maine de Biran à Frédéric Ozanam : la médiation incertaine..... 488

Chapitre huit. Maurice Blondel et la personne en action 492

1. La méthode d'immanence 493

1.1. Noétique et pneumatique 494

1.2. Ontologie dynamique 496

1.3. Dialectique du vouloir 498

2. L'ouverture de la personne 502

2.1. Le réel hors du réel 502

2.2. L'appel divin 505

2.3. Du surnaturel en philosophie 507

3. Critique du monophorisme 512

3.1. Le double front 514

3.2. Métaphysique de l'amour 519

4. La personne transnaturelle 524

4.1. Équivoques du personnalisme 526

4.2. *Itinarium mentis ad Deum* 528

Conclusion 532

Annexes 548

1. Usages jusnaturalistes de la « personne » 549

2. Ultramontains et gallicans 555

3. Buchez et la question sociale 579

4..... Maine de Biran : une politique de la personne 587

5..... Michel Henry et la « philosophie du christianisme » 594

6..... Indications chronologiques 599

Bibliographie générale 604

Introduction. Le problème d'une « philosophie chrétienne »

En 1927, dans une courte remarque de son *Histoire de la philosophie*, Émile Bréhier met en doute l'existence d'une philosophie chrétienne[1]. Quatre ans plus tard, en 1931, l'article qu'il publie dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*[2] ouvre une discussion à laquelle les représentants les plus sérieux de la philosophie personnaliste d'inspiration catholique s'attacheront à répondre, tentant de justifier le sens d'une philosophie qui ne s'en tient pas à la philosophie.

Pour Émile Bréhier, la chose est relativement simple. A considérer l'histoire des systèmes conceptuels, « il n'est pas évident que le christianisme ait joué un rôle important »[3]. La conceptualité grecque irrigue toutes les œuvres des Pères de l'Église, davantage encore les médiévaux[4]. Et lorsqu'un Augustin recule devant les principes mêmes qu'admet sa raison, il faut y voir une faute philosophique. Ouvertement rapportée à un domaine de révélation surnaturelle, la raison peut-elle encore prétendre à sa parfaite autonomie[5] ? Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne sinon une philosophie qui se contredit, une pensée où la raison se refuse la certitude d'elle-même ? Et lorsque l'élan d'une raison qui cherche son propre fondement naturel parvient à s'articuler dans le thomisme d'influence aristotélicienne, c'est à la condition d'exercer contre elle-même une « censure » sous l'égide « exclusive de la foi ». La seule signification que peut par conséquent emporter l'adjectif « chrétien » est celui d'une limitation négative à l'encontre des concepts de la raison opposés aux dogmes de la Révélation. Or, au lieu de réclamer son espace propre de vérité, la raison non seulement accepte, mais s'habitue à « cette censure de la philosophie par la foi »[6]. Si bien que la tentative thomiste d'une

[1] Émile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, Tome premier, Paris, Félix Alcan, 1928, p. 335.
[2] Émile BREHIER, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 38, No. 2 (Avril-Juin 1931), p. 133-162.
[3] *Ibid.*, p. 134.
[4] *Ibid.*, p. 135 : « Où a-t-on vu, où pourrait-on voir que ces Pères aient été les auteurs d'une culture intellectuelle nouvelle et différente de celle que leur a transmise l'antiquité païenne ? ».
[5] *Ibid.*, p. 144 : « Mais si la foi est ainsi la mesure de la vérité, comment encore parler de l'autonomie de la raison ? ».
[6] *Ibid.*, p. 147.

philosophie chrétienne, dans la mesure où elle s'anéantit comme philosophie, est dénuée de sens[1].

Cette position radicale ouvre une discussion dont Étienne Gilson deviendra la référence obligée[2]. Mais au-delà d'une réponse seulement historique, une possibilité particulière de la philosophie se dessine, et peut-être se décide, ici. Cette mise en question soulève en effet un enjeu fondamental, *celui d'une définition de la philosophie qui ôte à cette dernière la possibilité de se clore sur elle-même*.

En réalité, le terrain de la dispute était déjà préparé par les travaux de Gilson, tout particulièrement dans les *Gifford lectures* de 1930 qui devaient conduire à la publication, en 1932, de *L'esprit de la philosophie médiévale.* L'argumentaire présenté ne pouvait qu'engager la querelle intellectuelle des deux historiens de la pensée[3]. Gilson entend avant tout rapporter l'appellation de « philosophie chrétienne » à l'œuvre augustinienne, avant de l'étendre à la pensée médiévale. C'est à partir de là que, lors de la séance du 21 mars 1931, la « Société française de philosophie » se propose de discuter la thèse de Bréhier. Pourtant, paradoxalement, c'est du sein du milieu catholique que les critiques les plus résolues de l'interprétation gilsonienne devaient naître. Une frange non négligeable d'intellectuels catholiques, rationalistes et néo-scolastiques, se montre soucieuse de maintenir la référence thomasienne à une « philosophie séparée ». Mais c'est d'un tout autre bord philosophique que Gilson allait subir les plus rudes attaques et, sans doute, les plus inattendues. Maurice Blondel, dont la méthode d'immanence avait ouvert une perspective inédite sur l'idée d'apologie chrétienne, rentrait lui aussi en lice[4].

Au-delà de l'intérêt proprement historique, la question révèle son actualité dans le cadre d'une délimitation claire des domaines respectifs de la foi et de la raison à l'époque moderne. En cela, la polémique fournit une occasion singulière d'interroger à nouveaux frais « la

[1] *Ibid*. p. 149.
[2] C'est dans le cadre des « journées d'étude de la Société thomiste » que s'est posée en deux séances, à Paris le 21 mars 1931 et à Juvisy le 11 septembre 1933, la question de la philosophie chrétienne. Blaise ROMEYER, « Autour du problème de la philosophie chrétienne », *Archives de Philosophie*, vol. 10, n°4, 1934, p. 1-64 ; Michele Federico SCIACCA, *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Aubier, 1950, p. 128-145 ; Denis MOREAU, *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 2019, p. 177-182.
[3] Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948, p. 10 ; notice bibliographique, p. 412-440.
[4] Sur les circonstances de la réponse écrite par Blondel, lue durant la séance du 21 mars, puis reprise et modifiée avant publication sans droit de réponse de Gilson, voir Henry DONNEAUD, « Étienne Gilson et Maurice Blondel dans le débat sur la philosophie chrétienne », *Revue thomiste,* 1999, 99, p. 497-516, p. 501.

médiation chrétienne »[1]. Et le débat interne qui opposa Étienne Gilson et Maurice Blondel est en cela révélateur des équivoques profondes dont est porteuse l'idée même de « philosophie chrétienne »[2].

Ainsi de la réponse qu'apporte Blondel à Bréhier dans son article « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? »[3]. Le sens de la réplique dépasse très largement le cadre de l'interprétation textuelle et de la philologie pour interroger radicalement la possibilité pour la raison philosophique de se suffire. Ce ne sont pas tant les positions doctrinales qui intéressent Blondel que la posture existentielle qu'appelle la relation à un idéal de vérité exigeant le dépassement surnaturel. Et ici la question n'est pas d'histoire. Le même Blondel, plus de trente ans plus tôt, dans sa *Lettre sur l'apologétique*, n'avait-il pas osé affirmer que « la philosophie chrétienne n'existe pas » ? Entendons : elle est encore à naître. L'intention de l'auteur de *L'action* est bel et bien d'amener cette philosophie à sa possibilité effective en affirmant en même temps la pleine autonomie de la philosophie humaine, fondée sur les seules forces de la raison naturelle, et son ouverture qui la conduit au-delà d'elle-même, vers un horizon transcendant répondant à une économie du don et de la grâce surnaturelle.

En 1931, la publication du *Problème de la philosophie catholique* devait permettre de resituer la totalité du débat sur le double front de l'opposition à Bréhier et à Gilson[4]. Pour le philosophe d'Aix, il s'agit fondamentalement d'identifier la nature propre de la posture philosophante. L'erreur de Gilson est en cela de s'en tenir à un conceptualisme abstrait plaqué sur l'histoire vivante des motifs participant de l'effort philosophique. L'abord historiciste bloque, plus qu'il ne dégage, la possibilité d'établir un lien intrinsèque entre philosophie et christianisme. Ce que reproche finalement Blondel à Gilson, c'est de ne pas avoir su saisir l'essence de la réflexion rationnelle dans les termes d'une « philosophie de l'insuffisance »[5]. Il ne nous appartient pas ici de juger de la recevabilité de la critique portée par Blondel à l'égard de Gilson. Mais cette polémique interne révèle, au sein même de la pensée catholique, plusieurs lignes de tension d'où s'aperçoit la complexité d'une approche nette du problème soulevé par

[1] Nous reprenons ici l'expression de Bernard BOURDIN dans son ouvrage *La médiation chrétienne en question*, Paris, Cerf, 2009 ; voir p. 13-15.
[2] Henry DONNEAUD, « Étienne Gilson et Maurice Blondel dans le débat sur la philosophie chrétienne », *Revue thomiste,* 1999, 99, p. 497-516.
[3] Maurice BLONDEL, « Y a-t-il une philosophie chrétienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tome 38, n°4, 1931, p. 599-606.
[4] Maurice BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, Bloud & Gay, 1932.
[5] Henri DONNEAUD, *art. cit.*, p. 506.

une « philosophie chrétienne », selon que l'on entende parler d'une philosophie *d'aspiration* chrétienne ou d'une philosophie *d'inspiration* chrétienne[1].

Le colloque de Juvisy du 11 septembre 1933, qui réunit plusieurs des auteurs que notre étude donnera à croiser, Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Maurice Blondel ou encore Edith Stein, permet de mesurer les écarts affectant la relation de la philosophie à la révélation religieuse. C'est en tout cas l'occasion de préciser, selon Jacques Maritain, le sens d'une « véritable restauration de l'apologétique, délivrée d'un certain rationalisme scolaire »[2]. L'enjeu est double : légitimer le recours aux éléments de la tradition religieuse dans une philosophie qui n'abdique rien de sa valeur propre ; déterminer les conditions discursives nécessaires à une juste articulation de la nature et de la révélation, de la raison et de la foi, de l'immanent et du transcendant. La contribution propre de chacun de ces auteurs au problème de « la philosophie chrétienne » suffirait à constituer en elle-même l'objet d'une recherche entière. Et il se peut que l'enquête ici entreprise n'ait d'autre but que de participer, sur le mode d'une variation imaginaire, à la discussion qui s'y engage.

D'emblée, un point doit nous retenir, qu'il s'agisse de Gilson ou de Blondel, de Maritain ou d'Edith Stein[3], tous se présentent comme des *laïcs* prenant sur eux de dégager une nouvelle perspective philosophique, et non pas théologique, quant aux modalités modernes du *kérygme*. A quel titre, ceux que l'on appelle « les théologiens en veston »[4], ont-ils pu exercer une influence sur les tendances réformatrices qui devaient bourgeonner avec Vatican II ? La philosophie recouvre-t-elle chez eux son statut traditionnel d'*ancilla theologiae*[5] ? Opère-t-elle, au contraire, sur le terrain proprement moderne d'une subversion de ces rapports ? La philosophie chrétienne n'oblige-t-elle pas la théologie à se hisser à la hauteur d'une anthropologie philosophique nouvelle ?

---

[1] Claude BRUNIER-COULIN, *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, Paris, Éditions franciscaines, 2013.
[2] Jacques MARITAIN, « De la notion de philosophie chrétienne », *Revue néoscolastique de philosophie*, deuxième série, vol. 34, 1932, p. 153-186, p. 157.
[3] Edith Stein ne prendra effectivement l'habit religieux qu'à partir de 1933 et ne portera le nom de Thérèse Bénédicte de la Croix qu'à compter du 14 octobre 1934. Elle est déportée et meurt le 9 août 1942. Béatifiée par Jean-Paul II le 1er mai 1987 et canonisée en 1998, elle a été proclamée co-patronne de l'Europe le 1er octobre 1999. Sur la vie et l'œuvre d'Edith Stein, voir Waltrand HERBSTRITH, *Le vrai visage d'Edith Stein*, Paris, Présence du Carmel, 2005 ; sur la proximité intellectuelle de Jean-Paul II et Edith Stein, voir Vincent AUCANTE, « Jean-Paul II et le personnalisme d'Edith Stein », *Jean-Paul II, pape personnaliste, op. cit.*, p. 159-177.
[4] ÉTIENNE FOUILLOUX, *Une église en quête de liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 107.
[5] E. BREHIER, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », *art. cit*, p. 144.

Mais un autre problème surgit alors, celui justement de la recevabilité d'une approche strictement philosophique du problème chrétien par le magistère catholique lui-même. A ne considérer que le cas d'un Henri Duméry, proche de Maurice Blondel, proposant à partir des trois catégories de sujet, de grâce et de foi, une véritable philosophie du christianisme et tentant d'approcher la religion comme « un miroir anthropologique parfait »[1], la difficulté est patente. L'œuvre, mise à l'index en 1958, témoigne qu'à la veille du concile la querelle moderniste est loin d'être apaisée[2]. L'encyclique de Pie XII, *Humani generis*, encore en 1950, jette le soupçon sur « les opinions nouvelles » et porte l'ombre du *Syllabus* et de *Pascendi*[3]. Par quelle ironie de l'histoire, les suspects eux-mêmes, ceux qui, d'une manière ou d'une autre, s'inscrivent dans la continuité de la méthode blondélienne, Henri de Lubac[4], Yves Congar[5] ou Marie-Dominique Chenu[6], pour ne citer qu'eux, se sont-ils trouvés en mesure d'apporter une contribution fondamentale aux discussions conciliaires[7] ? L'actualité de la question du lien entre christianisme et philosophie se rencontre ici, dans la possibilité pour un discours traditionnel de se faire moderne. S'il y a un « signe des temps »[8], ne se trouve-t-il pas là, dans cette urgence pour la tradition catholique de penser à nouveau frais sa relation aux exigences intellectuelles de la modernité [9]? La preuve est-elle d'ailleurs vraiment à produire d'une nette influence de la philosophie moderne, existentialiste et humaniste, chez certains des pères conciliaires présents à l'œuvre de réforme[10] ? Il paraît en tout cas évident qu'une histoire de la genèse des idées modernes ne peut faire l'impasse sur un phénomène aussi massif et palpable que l'inclination philosophique de la théologie catholique moderne.

---

[1] Henry DUMERY, *Philosophie de la religion*, T. I, Paris, PUF, 1957, p. 1.
[2] Jean TROUILLARD, « Henry Duméry. Philosophie de la religion », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, vol. 150, 1960, p. 550-556 ; voir aussi Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 35 et p. 301. Sur la crise moderniste et sur les conséquences de l'encyclique *Pascendi* implicitement tournée contre la méthode historique d'Alfred Loisy, voir Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996.
[3] Pie XII, « Lettre encyclique *Humani Generis* », 12 août 1950 ; Gervais DUMEIGE (trad.), *La foi catholique, Textes doctrinaux du magistère de l'Église*, Paris, Editions de l'Orante, 1993, p. 58-61 et p. 276-277.
[4] Georges CHANTRAINE, « Henri du Lubac (1896-1991). Une vue panoramique », *Nouvelle revue théologique*, vol. 129, n°2, 2007, pp. 212-234.
[5] Bernard SESBOUE, « Le drame de la théologie au XX^{e} siècle. A propos du Journal d'un théologien (1946-1956) du P. Yves Congar », *Recherches de Science religieuse*, vol. 89, n°2, 2001, pp. 271-287.
[6] E. FOUILLOUX, *Une église en quête de liberté, op. cit.*, p. 29 note.
[7] Georges WEIGEL, *L'ironie du catholicisme moderne*, Paris, Desclée de Brouwer, 2022, p. 155-174.
[8] Constitution pastorale « *Gaudium et Spes* », *Concile oeucuménique Vatican II,* Paris, Centurion, 1967, 4, 1, p. 212 ; Voir Gilles ROUTHIER, « Les signes du temps. Fortune et infortune d'une expression du concile Vatican II », *Transversalités*, vol. 118, n°2, 2001, pp. 77-102.
[9] Par modernité, nous entendrons moins un âge défini de la chronologie qu'une certaine attitude assumée à l'égard d'un présent compris proprement comme actualité. Voir Marcel GAUCHET, *L'avènement de la démocratie, T. II, La crise du libéralisme*, Paris, Gallimard, 2007, p. 128-135.
[10] Ronan GUELLEC (dir.), *Jean-Paul II. Pape personnaliste*, Toulouse, Editions du Carmel, 2008, p. 16.

Nous chercherons à montrer qu'en se faisant quitte d'une mémoire philosophique tacite, le catholicisme moderne, tel que défini à partir du concile de Vatican II, se dote d'un appareillage discursif héritier d'une histoire qui engage le sens de son inscription publique et sociale. Il n'y a d'ailleurs là rien qui implique une adhésion aux présupposés de cette théologie. Il est simplement un fait, celui d'une théologie qui s'articule en philosophie. Quelle que soit la valeur du discours théologique moderne, il peut dès lors nous intéresser philosophiquement, justement à titre de discours prétendant valoir en sa suffisante légitimité. Et s'il est une question moderne, n'est-ce pas celle de la légitimité[1] ?

Toutefois, pénétrer ce champ de questionnement sans se contenter de rappeler les débats qui l'ont animé, saisir au contraire, en amont, les conditions qui lui donnent sens, suppose, selon nous, d'isoler l'un des schèmes opératoires par où vient à se poser la question de l'héritage théologique de la philosophie et de la détermination philosophique du discours théologique. Et, de ce dernier point de vue, une notion s'impose à nous comme illustrant cette circulation du sens d'un pôle à l'autre. Il s'agit de la *personne*.

En effet, non seulement la « personne » se donne comme le lieu d'un investissement particulièrement significatif dans le double champ de l'éthique moderne et dans celui de la prédication catholique postconciliaire, mais, d'autre part, cette notion emporte avec elle un lest

[1] « Affirmer ou fonder la légitimité de la possession d'idées, telle est l'aspiration élémentaire de ce qui est nouveau dans l'histoire ou de ce qui se donne comme tel ; contester une telle légitimité, empêcher ou du moins ébranler la conscience de soi qui lui est attachée, telle est la technique de défense de la réalité existante » (Hans BLUMENBERG, *La légitimité des temps modernes,* Paris, Gallimard, 1999, p. 80). Plus spécifiquement, cette question de la légitimité, tout particulièrement celle du discours que la religion est capable de tenir sur elle-même, met au centre de notre questionnement le statut qu'il faut pouvoir accorder à la notion de « rupture moderne ». Toute notre étude s'inscrit finalement dans le cadre des recherches cherchant à circonscrire le sens de la sécularisation que la modernité prétend accomplir (Voir Jean-Claude MONOD, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, p. 22-23). Suivant Hans Blumenberg, nous utiliserons ici le terme de sécularisation avec prudence et entendons distinguer la sécularité moderne d'un quelconque « rapport de descendance » ou « transformation de substance » entre le sacral et le profane (*La légitimité des temps modernes, op. cit.*, p. 12). L'intérêt d'une notion comme celle de « personne » réside justement dans la nouveauté proposée par la modernité à la question du lieu effectif de l'agence sociale, une nouveauté qui suppose en même temps la critique des options déterminées par la tradition. Supposer une transformation du non-séculier en séculier revient à penser en termes de « répétition », de « travestissements » et de « dévoilement » ce qui relève d'une invention proprement spécifique (*Ibid.*, p. 18). En lieu et place d'une compréhension substantielle de l'histoire, « substance » qui ne peut être pensée qu'à l'aune de ses transformations accidentelles, nous préférons ici questionner les aménagements propres à partir desquels se donne à penser la conceptualité moderne. Pour autant, il n'y va pas d'une discontinuité pure entre tradition théologique et philosophie moderne, mais plutôt d'un réinvestissement des questions posées par la première à partir d'un cadre où les réponses qu'elle apporte ne font plus sens. De ce point de vue, il y a moins rupture qu'alternative : « Même là où la philosophie moderne se sait elle-même le plus vivement en contradiction avec sa préhistoire théologique déclarée comme étant " dépassée ", elle est liée au cadre de référence de ses refus » (*Ibid*., p. 79). Sur la distinction entre déchristianisation, laïcisation et sécularisation, voir René REMOND, *Religion et société en Europe*, Paris, Seuil, 2001, p.19-21.

historique dont le poids considérable pourrait nous indiquer le côté vers lequel penche la balance du discours de la modernité chrétienne, la tradition théologique ou l'innovation philosophique. Nous nous proposons donc d'interroger cette notion caractéristique de l'éthique et du discours politique moderne : la personne humaine. Au-delà de son acception purement juridique, la présence continue de ce terme dans toute réflexion sur la reconnaissance des droits et la dignité de l'agent humain[1], aussi bien que dans l'usage quotidien, spontané et irréfléchi, justifie que l'on y porte un intérêt et que l'on interroge les conditions d'émergence et d'élaboration de sa notion.

La question se pose des stratégies de sens qui rendent possible, au sein de la pensée catholique, l'usage d'un terme dont peut se réclamer, par ailleurs, un certain naturalisme rationaliste combattu ouvertement par les décrets pontificaux qui se succèdent jusqu'à Paul VI. Comment comprendre qu'il n'y ait pas de résistance marquée à la promotion de la dignité personnelle au sein d'une Église peu encline à sanctifier les droits de l'homme en tant que tels ? Que la personne ne fasse pas problème, voilà qui fait problème. Que cet usage de la notion personnelle s'affermisse dans le milieu philosophique français du dix-neuvième siècle, aussi bien chez les disciples de Cousin que chez les catholiques sociaux[2] sans éveiller jamais, quant

[1] Il suffit de se rapporter au Préambule de la Charte des Nations Unies : « Nous, peuples des Nations Unies, résolus à proclamer notre foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine… ». Il est instructif de se reporter aussi aux avis rendus par le Comité Consultatif National d'Ethique pour constater la place centrale qu'y occupe la référence à la « personne ». Parmi les « principes cardinaux » auxquels s'attachent les différentes lois de Bioéthique (1994, 2004, 2008, 2018), le premier revient au « respect de la dignité de la personne humaine ». Voir par exemple l'Avis n°105 du 9 octobre 2008, « Questionnement pour les États Généraux de la bioéthique », p. 4. Sur la notion de « personne potentielle » référée à l'embryon, voir Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 316. Il est d'ailleurs intéressant de voir certains auteurs rapportés immédiatement l'invention de la personne au christianisme. Voir sur ce point, voir Suzanne RAMEIX, *Fondements philosophiques de l'éthique médicale*, Paris, Ellipses, 1996, p. 27-28. On comparera avec les textes pontificaux émis par Jean-Paul II, « le pape personnaliste », où les références à « la valeur incomparable de la personne humaine » sont incontournables. Voir notamment Jean-Paul II, « Lettre encyclique *Evangelium vitae* », 25 mars 1995, Paris, Pierre Téqui, 1995, 2, p. 4 ; 19, p. 32-34 ; voir aussi Congrégation pour la doctrine de la foi, « Instruction *Dignitas personae*. Sur certaines questions de bioéthique », Paris, Pierre Téqui, 2008, p. 8-9. Sur le terrain d'une approche psychologique destinée au grand public, on se souviendra de la méthode définie par Carl Rogers dans le cadre d'une thérapie centrée sur l'approche de la *personne*. Voir Carl ROGERS, *Le développement de la Personne*, Paris, Bordas, 1968. Plus complexe mais significative est la place centrale accordée à la Personne dans la théorie de la médiation élaborée par Jean Gagnepain à partir de l'observation psychopathologique. Voir Marcel GAUCHET et Jean-Claude QUENTEL (dir.), *Histoire du sujet et théorie de la personne*, Rennes, P.U.R., 2009.

[2] Marc Sangnier, fondateur du mouvement démocratique chrétien du *Sillon* condamné par Pie X dans la « Lettre aux archevêques et évêques français » du 25 août 1910, fera lui aussi un assez large usage du vocabulaire personnel. Voir Marc SANGNIER, *Catéchisme d'économie sociale et politique du Sillon*, Paris, Emmanuel Vitte, 1902. La *Lettre sur le Sillon*, quant à elle, alors qu'elle condamne sans appel la perspective démocratique du mouvement n'y fait aucune référence sinon pour évoquer, dans son acception on ne peut plus traditionnel, « le respect, la docilité et l'obéissance qui sont dus à vos personnes (les évêques) et à votre autorité ».

à son usage, l'attention d'une autorité ecclésiastique prompt à la censure, cela a de quoi nous étonner. Pourquoi cette référence paraît-elle à tous si évidente alors même qu'elle ne l'est pas ?

La condition de la légitimation moderne de l'Église suppose, il semble, un usage paradoxal de la référence. La notion de personne a cet avantage de rappeler à sa définition thomiste et, au-delà de la coupure augustinienne[1], à son élaboration patristique. Cette dernière référence, patrologique, nous conduit à la théologie trinitaire. Celle-ci s'avère, nous le verrons, fondamentale en raison de sa richesse herméneutique. La définition trinitaire et les principes d'une ontologie trinitaire, fondée à partir de la notion de personne, résolvent en effet d'emblée certains des problèmes qui constituent autant de pierres d'achoppement de la modernité : l'accord du *nous* et du *je*, la valorisation d'une singularité libre absolument irréductible, la communion au sein d'une même nature, l'ouverture dynamique à une altérité qui offre à chacun des membres de la relation communautaire de se réaliser en propre dans la communication d'un vouloir à la fois singulier et commun. Ce sont toutes les difficultés représentées par l'avènement du sujet moderne et son ontologie individualiste qui peuvent être résolues sur un plan éthique par cette notion de personne, existant à la fois pleinement pour elle-même et ne trouvant sens et achèvement qu'au sein d'une communauté universelle à laquelle elle se lie essentiellement. La question de la fondation ultime des valeurs sociales se résout avant même d'être posée, dans la mesure où la réalité objective des rapports sociaux se voit d'emblée structurée sous la forme du *bien commun*. C'est le programme d'une révolution personnaliste qui consiste finalement à s'ouvrir à la possibilité d'une vie considérée à la lumière de l'amour évangélique. Et, à ce point se joue, la possibilité d'une « philosophie chrétienne ».

Or, une entreprise archéologique de la personne s'est d'elle-même initiée au sein d'une pensée catholique questionnant sa propre modernité. Certains voudraient que la réflexion

[1] En suivant, Joseph Ratzinger, « l'erreur décisive » de l'évêque d'Hippone advient au moment justement où il pense la Personne. En appréhendant la réalité humaine davantage comme image de la trinité que comme participante de la vie trinitaire, Augustin semble avoir refusé de penser les relations interhumaines sur le mode des relations intra-trinitaires. L'idée que la Trinité ne soit pas simplement interne au mouvement de l'âme, comme imitation imparfaite de la relation des Personnes trinitaires, mais plutôt que la personne humaine, dans son indivisibilité incommunicable, se pense d'abord comme médiation spirituelle et aimante, cette possibilité semble avoir été recouverte par une compréhension psychologique de l'âme individuelle. Le risque d'une séparation de l'intérieur et de l'extérieur, de l'âme pensante et de son vouloir extérieur prépare en cela une dévalorisation du corps et de la sexualité et plus largement une conception hiérarchique et subordonnante de l'ordre divin. Augustin contribue d'une manière exceptionnelle à la promotion de la substantialité personnelle, dans la mesure où il donne à la conversion intérieure et la responsabilité de notre réponse au libre don de la grâce, la signification existentielle d'une décision opérée par la volonté et l'intelligence. Mais cette reconnaissance, pourtant nécessaire, s'effectue au prix d'un repli subjectif, extérieur à la réalité intramondaine, étranger à la réalité intersubjective. On comprend en quelle mesure Hegel pourra critiquer, en l'appauvrissant absolument, cette négativité excluante de la Personne dont l'Unité ignore d'emblée plus loin que son arbitre particulier ? (Voir G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF Quadrige, 2003, §35, p. 145-146).

chrétienne, bien avant la Révolution, bien avant la Renaissance et la Réforme, ait inventé la « personne humaine ». Il est intéressant de remarquer alors la manière dont une notion, dont l'apparition est historiquement déterminée, justifie *ad hoc* sa propre validité. L'article de Bernard Sesboué nous aidera ici à percevoir, dans une optique critique, l'élaboration en tout point exacte, mais rétroactive, d'une notion dont l'origine semble se justifier ailleurs qu'en son héritage présumé[1]. Ne peut-on imaginer, à l'inverse de cette perspective continuiste, que la pensée catholique moderne élabore, par et pour elle-même, sa propre définition de la personne sans que ne puisse être invoquée justement d'autre provenance que la philosophie moderne ? Comment dès lors comprendre, de la part de la réflexion catholique, ce recours sémantique à une notion dont elle revendique en même temps l'héritage ? En quelle mesure la pensée catholique peut-elle se dire auteur des possibilités qu'elle a méconnues de la personne jusqu'à l'époque moderne ? Et sous l'effet de quelles conditions s'est réalisé cet investissement de la notion personnelle par la philosophie d'inspiration catholique ?

L'observation historiographique permet de le reconnaître, la genèse moderne de la personne passe par le terrain philosophique avant de subir, à nouveau frais, une élaboration théologique. Et là se noue le paradoxe d'une tradition, celle de l'Église catholique, qui peut réclamer un titre sémantique, le vocable personnel étant indéniablement de provenance patristique, sans être toutefois en mesure de le proclamer autrement que théologiquement, sinon justement à se faire philosophique. Le terme de personne, s'il peut être accordé au vocabulaire théologique de l'Église catholique, ne paraît en effet d'usage, dans une acception entièrement renouvelée, que tardivement, au sein d'une élaboration philosophique déjà constituée des énoncés susceptibles de sens dans le domaine moral et social séculier[2].

Avec l'avènement de la société comme subjectivité autonome, l'Église, en même temps qu'elle rencontre sa limite absolue d'avec le pouvoir politique, voit s'ouvrir à elle un domaine, le social, où se joue son terrain véritable d'existence. Certains auteurs, Lamennais, Frédéric Ozanam, l'abbé Maret, Buchez, ont reconnu cette institution du social comme la direction même de l'avenir. Vatican II, un siècle plus tard, donnera une traduction pastorale des principes de la liberté et de la justice conduisant les membres d'une société à la réalisation du Bien

[1] Bernard SESBOUÉ, « Dieu et le concept de personne », *Revue théologique de Louvain*, 33e année, fasc. 3, 2002. pp. 321-350.
[2] Pour une description du « séculier » moderne, voir Jean-Marc FERRY, *La Raison et la Foi,* Paris, Pocket, 2016, p. 103-108.

commun. Le respect inconditionnel de la personne humaine et des conditions de son épanouissement existentiel constitue dès lors pour l'Église comme pour l'État démocratique une référence nécessaire. Entre les deux pourtant, entre Lamennais et Vatican II, un espace de cent vingt ans voit s'affronter bien des tendances contradictoires. Le paradoxe véritable, celui d'une conversion moderne du magistère catholique qui, entre 1832 et 1907[1] englobe, en une seule et même condamnation, le libéralisme et la philosophie moderne tandis qu'il déclare, en 1965, le droit à la liberté religieuse comme ayant « son fondement dans la dignité même de la personne humaine »[2], n'est, de ce point de vue, pas tant théorique que pratique. C'est en se découvrant dépossédée de sa position politique et de sa mission historique que l'Église trouve, au cours du dix-neuvième siècle, le lieu de son action véritable, le social. La légitimation de la pensée catholique passe dès lors par l'élaboration d'un discours capable de saisir les enjeux de la configuration historique de son développement et de sa propre signification dans l'actualité de son temps. Il s'agit pour la pensée catholique d'interpréter sa propre possibilité de justification sémantique. Comment dialoguer avec la philosophie moderne de l'homme compris comme agent libre et indépendant ? La *personne* répond à toutes les conditions d'intelligibilité philosophique qui, tout en pouvant se prévaloir de l'antique définition christologique, permettent de lui attribuer un sens et une signification dans le champ de l'éthique contemporaine. Et, en cela, l'usage rhétorique de la notion de personne ménage à l'Église une confrontation directe aux questions directrices du temps, le capitalisme[3], la démocratie[4], l'écologie[5].

[1] Nous choisissons ici comme dates de référence les publications respectives de l'encyclique de Grégoire XVI, *Mirari vos*, condamnant le libéralisme moderne et l'encyclique *Pascendi* donnée par Pie X, en 1907, contre le modernisme dans l'Église catholique, mais il était possible d'étendre encore jusqu'à 1950 et *Humani generis* la nette condamnation des prétentions libérales.

[2] « Déclaration sur la liberté religieuse. *Dignitatis humanae* », *Concile œcuménique Vatican II, op. cit.*, p. 673. Sur les circonstances de la rédaction de la Déclaration, voir Georges WEIGEL, *L'ironie du catholicisme moderne,* Paris, Desclée de Brouwer, 2022, p. 199-205. Sur l'interprétation de la Déclaration et les oppositions du courant intégriste, voir Bernard SESBOÜÉ, *Le magistère à l'épreuve*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 109-149. Sur les deux temps de la définition ecclésiale de la liberté religieuse, voir Émile POULAT, *Liberté, laïcité*, Paris, Cerf, 1987, p. 20. Sur le rapport paradoxal de l'Église à l'égard de la liberté religieuse, voir Claude GEFFRE, « Laïcité, liberté religieuse et pluralisme religieuse », *Genèse et Enjeux de la laïcité* (Actes du Colloque de Montpellier, 2-3 mars 1990 organisé par la Faculté de théologie protestante de Montpellier, édités par Hubert Bost), Genève, Labor et fides, 1990, p. 151-165.

[3] Jean-Paul II, Lettre encyclique « *Centesimus Annus* », 1er mai 1991.

[4] « Discours du Pape Jean-Paul II aux participants au forum international de la démocratie chrétienne », 23 novembre 1991. On notera qu'en cinq pages, Jean-Paul II nomme quatre fois la « personne humaine ».

[5] François, « Lettre encyclique *Laudato Si* sur la sauvegarde de la maison commun », 18 juin 2015.

L'un de nos points d'ancrage conceptuel et historique tient donc à l'institution du social qui accompagne et suit la Révolution française[1]. L'avènement d'une sphère sociale d'échange, non immédiatement politique, conduit à un réaménagement des structures d'intelligibilité de l'être-collectif à partir desquelles la pensée catholique va construire la doctrine sociale de l'Église. La notion de personne se révèle alors comme l'une des clés de la médiation théologico-politique chrétienne à l'époque moderne[2]. Elle permet de saisir le moment où l'Église, découvrant le social, trouve un terrain nouveau à sa mission, non plus politique mais directement lié à cette sphère séculière et laïque d'existence qu'est la société. Refoulée de la modernité, l'Église a tiré parti des possibilités mêmes que celle-ci lui donnait d'agir dans une nouvelle configuration des ordres sociaux. L'enjeu est ici d'appréhender, du point de vue d'une histoire conceptuelle, la fonction stratégique remplie par l'usage de la notion de personne dans la légitimation démocratique que la réflexion catholique se donne d'elle-même en amont de la

[1] Qu'entendons-nous par *institution du social* ? La référence évidente nous ramène à Castoriadis et à l'hypothèse d'un *faire*-instituer social. « C'est ce qui se donne comme structure – forme et contenu indissociables – des ensembles humains, mais qui dépasse toute structure donnée, un productif insaisissable, un formant informe, un toujours plus et toujours aussi autre. C'est ce qui ne se peut se présenter que dans et par *l'institution*, mais qui est toujours infiniment plus que l'institution, puisqu'il est paradoxalement, à la fois ce qui remplit l'institution, ce qui se laisse former par elle, ce qui en surdétermine constamment le fonctionnement et ce qui, en fin de compte, la fonde : la crée, la maintient en existence, l'altère, la détruit. Il y a le social institué, mais celui-ci présuppose toujours le social instituant » (Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil, 1975, p. 166). Du point de vue phénoménologique, cette institution du social se laisse penser comme une configuration structurelle de signifiants symboliques et de repères imaginaires fournissant la possibilité d'une certaine communauté de sens historique. Mais l'expression prend une signification spécifique lorsqu'on la rattache à ce moment particulier de l'histoire moderne où cette institution du cosmos social, autonome par essence mais inaccessible à la représentation de ses acteurs dans sa processualité immanente, devient l'objet d'une revendication explicite et d'un intérêt objectif. Le social, au dix-neuvième siècle, se veut en et pour lui-même, quitte à se prétendre, imaginairement, libre à l'égard de tout ordre de détermination symbolique, politique ou religieux. Sur l'apparaître du social au dix-neuvième siècle comme conséquence du « constat d'un déficit de la réalité sociale par rapport à l'imaginaire politique de la République », voir Jacques DONZELOT, *L'invention du social,* Paris, Seuil, 1994, p. 17-72. On pourra aussi se reporter à la description que donne Marcel Gauchet de ce passage « de la société assujettie au social-sujet ». Voir Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde,* Paris, Gallimard, 1985, p. 336- 344 et *L'avènement de la démocratie, Tome I, La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p. 50-52 ; sur le « renversement libéral » dont « le trait le plus spectaculaire réside dans le détrônement du primat ordonnateur du politique au profit du primat générateur de la société », voir *Ibid.*, p. 155-185 ; sur la relation entre la Révolution française et l'émergence de la question sociale, voir Hannah ARENDT, *De la révolution*, Paris, Gallimard, 2012, p. 86-89.

[2] L'expression « théologico-politique » ne recouvre pas seulement « l'ensemble des dispositifs qui, d'une manière ou d'une autre, ont assuré en partie ou en totalité le contrôle religieux sur le pouvoir politique » (Vincent DELECROIX, *Apocalypse du politique*, Paris, Artège, 2016, p. 8). On peut en repérer la persistance dans certains discours ayant « pour destination de restituer du sens et le plus souvent de la substance normative, peut-être même des fondements ou une refondation du politique, des valeurs substantielles, des repères pour (ou même contre) une démocratie qu'on juge affolée de s'être volontairement coupée de toute racine religieuse » (*Ibid.*, p. 11). On se gardera toutefois de substantialiser ce complexe « théologico-politique » et en faire un invariant de l'histoire humaine, ou même européenne. Comme le note Vincent Delacroix : « il n'y a guère que des configurations historiques ponctuelles du théologico-politique » (*Ibid.*, p. 23). Pour cette raison, il ne s'agit pas pour nous de chercher à inscrire le cas de la « personne » dans une supposée histoire millénaire des relations de l'Église et de l'État, mais d'apprécier la manière dont la modernité entend interroger les relations de l'immanence et de la transcendance, du temporel et du spirituel, de la nature et de la surnature, sans supposer une quelconque essence immuable à l'œuvre derrière ces notions.

réforme conciliaire de Vatican II. L'hypothèse retenue ici est relativement simple à formuler : *c'est notamment par la notion de personne que la pensée catholique, peut, dès la fin du dix-neuvième siècle, ouvrir un dialogue avec la modernité démocratique et républicaine*.

Lorsqu'elle use du terme, nous tâcherons de le montrer, la pensée catholique moderne retrouve toutefois moins qu'elle ne découvre. Et cette découverte est philosophique. Voilà notre thèse. Si la notion de personne semble valoir comme référence commune, c'est avant tout dans sa prodigalité philosophique, et, de ce dernier point de vue, l'éventail est large de ses usages. De l'éclectisme cousinien au spiritualisme républicain en passant par la tradition libérale, la personne, si diversement définie, n'est certes pas le monopole d'une définition chrétienne. Et pourtant la « personne » n'a pas toujours été là. Ou plutôt, si, justement, en tout cas depuis Tertullien. Mais elle ne passe de la théologie à l'anthropologie qu'à partir d'un terrain philosophique moderne étranger à son origine théologique.

Comment, d'abord, et par quel biais herméneutique, apparaît cette référence personnelle qui, en quelques années, au tournant de la Restauration et dans les années qui la suivent s'impose au vocabulaire laïque et républicain ? Et, en un second temps, quel est son lien avec la personne catholique, à supposer que celui-ci existe ? Peut-on tout simplement concevoir une parfaite et mutuelle ignorance des usages républicain et catholique ? Supposerait-on alors deux élaborations étrangères l'une à l'autre ?

La notion de personne possède avant tout un sens philosophique et juridique, essentiellement rationaliste. Mais, on voit la notion de personne, au sein de la philosophie catholique, jouer à la fois contre et avec la modernité. Dans une entreprise de fondation, la référence légitimante du théologique s'exprime contre parce qu'avec. Et peut-être s'y dessine, au fond, la question des limites réciproques de la sphère séculière et de la société spirituelle. C'est pourquoi *notre questionnement se propose de suivre deux itinéraires croisés : celui de la réflexion philosophique sur les présupposés de la notion de personne et celui de l'analyse du phénomène social et historique d'émergence de la doctrine sociale de l'Église*. De ce double chemin devrait s'ouvrir une voie d'éclaircissement vers la réponse à cette question : comment la pensée catholique opère-t-elle son tournant démocratique ?

Qu'apporte alors comme conséquences l'introduction de la notion de personne dans une perspective herméneutique sociale chrétienne ? Et quelles sont les conditions qui la rendent possible ? Voilà la double question que nous cherchons à articuler. A quelle fonction la personne

répond-elle dans la légitimation de soi de la philosophie chrétienne ? Car ce sont bien les conséquences de cette stratégie discursive qui nous intéressent, davantage que la pure élaboration conceptuelle. Dans la mesure où l'introduction de la notion de personne conduit, selon notre hypothèse, l'Église à se donner une légitimité publique par la reconnaissance qu'elle même accorde à la promotion et à la sauvegarde des droits de l'homme, c'est tout l'édifice dogmatique de l'anti-modernisme de Pie VII à Pie XII qui est, non pas nié, mais simplement contourné par le discours sur *la dignité de la personne humaine*, sans pour autant que cette notion soit autrement justifiée que par son évidence référentielle. Et pourtant, n'y a-t-il pas dans l'équivocité des deux significations de personne, son sens laïque et son sens catholique, son sens séculier et son sens chrétien, l'opposition patristique qu'illustrait la querelle d'Athanase et d'Arien ?

L'arianisme moderne, consistant en la pleine affirmation et autonomie de l'existence mondaine, se suffit de la personnalité juridique définie sur un horizon d'existence concret, celui du temps purement humain de la vie et de la mort[1]. A l'inverse, le personnalisme chrétien engage l'humanité au-delà de sa simple vie naturelle. L'existence humaine est requalifiée par sa reprise christique et son adresse surnaturelle. L'*homoousios,* par lequel le Père et le Fils sont une seule essence, fait de la personne humaine, participante par la double nature du Christ à la mission divine, une image vivante de Dieu par cela seule qu'elle agit. Dans l'adoption trinitaire, la personne humaine identifiée à la Personne archétypale du Fils, réalise ainsi le processus de spiritualisation qui la pose comme image de Dieu et ouvre la voie à une anthropologie trinitaire. Voilà qui semble exiger bien davantage qu'une simple fondation en nature de la personnalité. Et c'est à ce point qu'il est possible de se demander si, véritablement, il s'agit bien, dans la définition séculière et dans la définition chrétienne, de la même personne.

On le voit, la question que nous posons ouvre de très larges horizons et ne peut attendre qu'une réponse évidemment partielle, infime certainement. L'histoire que nous proposons de suivre ne se veut néanmoins pas une simple revue historique des options possibles, mais une enquête qui, à proprement parler, devra nous permettre de relever certaines des pistes par où a

[1] L'application du terme « arianisme » à la sécularité moderne se veut avant tout analogique, mais rappelle en même temps en quelle mesure les options théologiques étayent les déterminations politico-sociales. Voir Vincent DELECROIX, *Apocalypse du politique*, Paris, Artège, 2016, p. 46 : « Il peut par exemple être éclairant de rapporter la décision prise quant au rapport entre le séculier et le religieux aux solutions des débats récurrents sur la nature du Christ : monophysisme ou dualisme peuvent, à des degrés divers, décider d'une tendance à l'unification et à la fusion des ordres ou au contraire d'une articulation mystique entre la nature politique et la surnature religieuse ».

transité la notion de personne jusqu'à son incontournable usage contemporain. Nous n'hésiterons d'ailleurs pas à rompre avec la simple continuité diachronique pour, d'aller en retour, mieux ressaisir les traces de son passage.

Deux grandes étapes s'ouvrent à notre recherche. La première doit nous permettre de revenir sur l'élaboration originelle de la notion dans le cadre de la théologie patristique et médiévale. Cette première voie d'analyse suppose cependant de définir, comme préambule nécessaire, un certain répertoire des usages de la notion de personne au sein du discours catholique. Ce dernier devrait se présenter sous deux éclairages différents : celui de l'Église elle-même dans sa convocation récente de la notion personnelle ; celui que permet de dégager son investissement philosophique par le personnalisme catholique du premier vingtième siècle[1]. Cette première partie de notre enquête ne pourra faire l'économie d'une analyse des concepts nécessaires à la définition traditionnelle, théologique, de la personne. Les deux questions de l'être trinitaire et de la relation unissant le naturel et le surnaturel joueront un rôle essentiel à l'éclaircissement de notre propos. Quant à la mise en œuvre d'une définition moderne de la personne, elle nous offrira de revenir sur le terrain philosophique plus familier de la doctrine *jusnaturaliste* où, nous le verrons, la personne joue le rôle d'un opérateur théologico-politique critique tout à fait crucial et qui devrait mettre à mal la perspective continuiste d'un simple transfert de sens de la théologie à la philosophie. Parvenus à la conceptualisation kantienne de la personnalité morale, nous pourrons alors mesurer tout l'écart qui sépare l'élaboration traditionnelle de son investissement philosophique moderne.

A partir de là, plusieurs options pourront être proposées : 1) Envisager l'usage de la notion dans la philosophie moderne comme le fruit d'un processus de sécularisation faisant signe vers son origine théologique. 2) Considérer l'irréductibilité de la notion philosophique à toute conceptualisation traditionnelle. 3) Repérer, dans ce dernier cas, les conditions d'émergence de la personne moderne en son acception strictement philosophique.

C'est alors un second chemin qui se présentera à notre réflexion. S'il s'avère que la personne moderne réponde à une invention spécifique, étrangère à sa spécification traditionnelle, restera en effet à comprendre comment la notion en est venue à se constituer comme référence obligée dans le personnalisme catholique du vingtième siècle. Aussi devrons-

[1] Qu'il nous soit, de ce point de vue, permis de justifier, en ce début de recherche, l'usage abondant de références aux textes du magistère catholique, constitutions dogmatiques et encycliques papales. Que l'on ne s'étonne pas de cette prétention à élever un document ecclésial au rang d'objet philosophique. Il y va pour nous d'un repérage essentiel et nécessaire de l'esprit et de la lettre qui soutiennent et accompagnent la conscience que l'Église catholique cherche à se donner d'elle-même en ce moment où se joue son advenir moderne.

nous tenter d'isoler les différents usages de la notion au sein de la pensée catholique après son investissement kantien. Faudra-t-il alors renverser l'ordre de détermination et supposer une influence directe de la philosophie moderne sur la théologie catholique ? Ou bien devrons-nous renoncer à trouver un chemin permettant d'accorder les positions intransigeantes de l'Église de Grégoire XVI et de Pie IX avec les présupposés de la philosophie de la personne ? Le double cas de Bonald et de Lamennais nous aidera à préciser, non seulement le problème, mais encore le contexte général dans lequel l'Église est amenée à repenser sa position à l'époque post-révolutionnaire.

Parallèlement, la promotion nouvelle de la personne au sein de l'éclectisme cousinien et du spiritualisme républicain nous invitera à questionner les médiations susceptibles de justifier l'apparition du schème personnel dans une tradition parfois méfiante, sinon hostile, à l'égard de la tradition catholique. Là encore le recours à l'opposition de la nature et de la surnature[1], de la compréhension unitaire ou trinitaire de Dieu, s'avérera déterminante à la distinction des deux personnes, séculière et catholique. Enfin, il nous faudra ouvertement chercher la clé herméneutique permettant de pénétrer le domaine personnaliste. Ce faisant, c'est bien la philosophie que nous retrouverons mais une philosophie qui, pour s'élaborer en dehors du domaine proprement théologique, n'en demeure pas moins susceptible d'annoncer un passage de l'un à l'autre au prix d'une tentative audacieuse et périlleuse visant à réconcilier la foi et la raison[2].

[1] Selon Jean-Yves Lacoste, le concept de « surnature » apparaîtrait tout d'abord chez M. J. Scheeben dans son ouvrage *Natur une Gnade*, Kircheim, 1861 (*Nature et Grâce*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957). La notion de « surnaturel » se rencontrerait quant à elle dès le cinquième siècle chez Isidore de Péluse puis chez le Pseudo-Denys. Voir Jean-Yves LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu*, Paris, Seuil, 2008, p. 88 ; DENYS l'AREOPAGITE (Pseudo), *Le livre de la théologie mystique*, Paris, Arfuyen, 2002, p. 42.

[2] Avant de mous engager dans ce qui pourrait s'apparenter à une double généalogie de la personne, à la fois théologique et philosophique, et d'interroger les points de passage et de rupture de l'une à l'autre, nous tenons à justifier certains choix qui limitent nécessairement notre recherche. Compte tenu de la complexité d'une étude dont nous ne prétendons qu'esquisser les linéaments, nous avons pris le parti de limiter la plus grande part de notre propos aux représentants de la philosophie française. Ce choix, quoi qu'il masque l'apport considérable d'autres auteurs, britanniques, italiens, allemands, américains, à la discussion peut se justifier par l'importance centrale que revêt au dix-neuvième et au vingtième siècle la production littéraire et philosophique française dans la délicate question de l'actualité de l'Église. Il suffit pour cela de recenser les encycliques et condamnations prononcées en un siècle à l'encontre des positions d'intellectuels français. De Lamennais à Loisy en passant par Marc Sangnier et Charles Maurras, l'effervescence intellectuelle propre aux milieux catholiques français et l'influence qu'ont pu exercer ces derniers sur certaines des questions cruciales adressées à l'Église dans son rapport à la modernité nous semblent pouvoir justifier ce choix. Ainsi lit-on sous la plume du philosophe italien Michele Federico Sciacca, dans un ouvrage de 1950 intéressant directement notre recherche, *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine* : « Il n'est pas de pays où les problèmes qui sont considérés dans cet ouvrage aient été examinés avec un intérêt plus vif et plus passionné qu'en France ; dans aucun autre pays cet examen n'a entrainé des résultats aussi importants. Ces questions, principalement durant ces dernières décades, ont constitué un des thèmes centraux des recherches les plus représentatives des plus grands penseurs français » (Michele Feredico

SCIACCA, *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Aubier, 1950, p.27). Il pourrait nous être reproché aussi de ne chercher qu'au travers de la pensée catholique un chemin menant à la promotion de la personne. C'est arbitrairement exclure la tradition réformée qui, notamment dans sa forme libérale, propose, en France comme en Allemagne ou au sein du monde anglo-saxon, une approche susceptible de nous éclairer (J. W. LAPIERRE, « Le personnalisme à l'américaine », *Esprit*, no. 195 (10), 1952, p. 535-548 ; Mathieu HAUCHECORNE, « Un néo-personnalisme transatlantique ? La lecture par Paul Ricœur des philosophies rawlsienne et post-rawlsiennes », *Raisons politiques*, 2017/3, N° 67, p. 95-118). Et n'aurait-on pas gagné à solliciter davantage la réflexion russe orthodoxe d'un Soloviev ou d'un Lossky dont l'empreinte sur certaines tendances du personnalisme français semble indéniable ? Au-delà du christianisme d'autres perspectives étaient engageantes. Qu'aurait à nous apprendre la conceptualité hébraïque et son héritage religieux et philosophique quant à la personne (on ne peut pas ne pas songer aux possibilités de vues dégagées par Rozensweig ou Levinas ; voir Emmanuel LEVINAS, « Franz Rosensweig : une pensée juive moderne », *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 15, no. 4, 1965, pp. 208-221 ; Heinz-Jürgen GÖRTZ, « Nous et les Autres dans la conception philosophico-théologique de Rosenzweig. Les " Jours [du monde] du Seigneur " », MYRIAM BIENENSTOCK (dir.), *Héritages de Franz Rosenzweig. « Nous et les Autres ».* Paris, Éditions de l'Éclat, 2011, p. 80-105 ; Franz ROSENZWEIG, *L'étoile de la Rédemption,* Paris, Seuil, 2003 ; Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*, Paris, Le livre de Poche, 1971) ? Là encore, l'étendue déjà considérable de notre recherche ne nous aura pas permis de rendre suffisamment justice à nombre d'acteurs éminents de cette sinueuse et paradoxale histoire. Mais les quelques pistes ouvertes quant à l'analyse méthodique d'une *notion* dont le rôle structurant, organisant un certain nombre de pratiques discursives, et disparaissant toutefois par son évidence même aux yeux de ses acteurs, nous semblent laisser le chemin libre à d'autres usages et d'autres stratégies argumentatives qu'intéresseront les recherches sur l'imaginaire social et symbolique moderne.

Chapitre premier. Définir la personne catholique

La difficulté, pour qui cherche à se ménager une voie dans la pensée catholique de la personne, ne tient pas à la rareté de l'information, mais au contraire à sa presque saturation. Au point que l'on en vient à juger que pas un auteur catholique d'importance ne puisse faire, après les années 60, et finalement déjà depuis les années 30[1], l'économie du terme. Pourtant, autour de ce simple syntagme, se voient réunies des approches sensiblement différentes. Emmanuel Mounier, celui au nom duquel la notion s'attache sans doute avec le plus d'évidence, le rappelle : le personnalisme n'est pas un « système », mais un courant drainant une multitude d'alluvions, une philosophie, c'est-à-dire une certaine manière d'apercevoir l'existence[2]. Il n'y a pas de sens à concevoir un « personnalisme abstrait » alors que la situation concrète de la personne définit d'emblée son existence. De là naît cette revendication qui, bien plus qu'une recommandation de méthode, prend, chez Gabriel Marcel, la forme d'une injonction devant, « de façon polémique », être inscrite au fronton du domaine personnaliste : « philosopher *hic et nunc* »[3].

---

[1] On pourrait reprocher une forme d'arbitraire à la détermination chronologique proposée. Pourquoi 1930 ? Comme le rappelle Jean-Louis Loubet des Bayle, 1930 paraît marquer un tournant dans l'histoire sociale et politique française. La condamnation de l'Action française, en 1926, semble correspondre à l'actualisation de la notion de personne. Voir J-L. LOUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 1969, p. 13 ; Jean-François PETIT, *La personne au secours de l'humain*, Paris, Parole et silence, 2018, p. 39 ; René Rémond, « Le climat des années 30 », *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, hier et demain,* Paris, Seuil, 1985, p. 19-30. Voir aussi la présentation par Mounier des différents courants entourant la fondation d'*Esprit* en 1932 dans le premier appendice de *Révolution personnaliste et communautaire, Œuvres,* T. I, Paris, Seuil, 1961, p. 841-845. Sur les différentes tendances contradictoires opposant les milieux catholiques autour de 1930, voir René RÉMOND, *Les crises du catholicisme en France*, Paris, Cana, 1996, p. 12-19.

[2] Emmanuel MOUNIER, *Le personnalisme*, *Œuvres* Tome III, Paris, Seuil, 1962, p. 429. Voir à ce sujet la critique que Paul Ricoeur adresse au terme « personnalisme » et sa définition de la personne en termes, non de propriétés, mais de « critères ». Rattachés, non à une catégorie abstraite, mais au « foyer d'une attitude », ces critères de la personne suffisent à attester de son caractère indépassablement moderne : « la crise », « l'engagement » et « une vision historique globale ». Voir Paul RICOEUR, « Meurt le personnalisme, revient la personne… », *Esprit*, janvier 1983, pp. 113-119. Sur le personnalisme comme philosophie de l'existence et son irréductibilité à tout système, voir Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 25.

[3] Gabriel MARCEL, *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, 1940, p. 94 ; Michel BARLOW, *Le socialisme d'Emmanuel Mounier,* Toulouse, Privat, 1971, p. 40. Jean Lacroix note que le personnalisme « n'est pas seulement une philosophie, mais l'intention même de l'humanité » ; voir Jean LACROIX, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris, PUF, 1955, p. 3.

Nous ne nous attacherons pas moins, sans chercher à systématiser une conceptualisation qui se veut justement déjouer l'abstraction des systèmes théoriques, à saisir derrière ces variations l'unité du thème qui donne à ces dernières leur harmonie.

Sans l'attacher à une position politique particulière, la revendication d'une philosophie concrète et pratique constitue le personnalisme en une arme de combat dont l'enjeu principal réside en un « effort total pour comprendre et dépasser l'ensemble de la crise de l'homme au vingtième siècle »[1]. Au-delà même d'ailleurs de son éventuelle portée politique, le personnalisme refuse de se réduire à un mouvement purement spéculatif. Si la mise en œuvre systématique des concepts servant à la description de la réalité humaine n'est en aucune façon l'objet d'un mépris anti-intellectualiste, le personnalisme introduit toutefois, au centre de sa réflexion, l'imprévisibilité et la contingence qui, s'attachant à la liberté humaine, interdisent d'en appeler à une représentation figée. C'est pourquoi le personnalisme est un mouvement se déclinant nécessairement au pluriel[2]. La difficulté se présente alors d'elle-même : trouver un chemin qui nous permette de saisir, dans la foisonnante littérature personnaliste, certains axes suffisant à dégager une communauté d'inspiration[3].

Par quel biais circonscrire l'usage déterminé de la *personne catholique* ? Deux voies herméneutiques s'ouvrent à la considération. Une première suppose la lecture des textes magistériaux eux-mêmes. Sans nous éloigner de l'analyse philosophique, elle permettrait justement d'en clarifier les présupposés. Ou bien, s'informer directement auprès de ceux qui, dans leur office de philosophes à la fois laïcs et chrétiens ont fourni une littérature abondante,

[1] E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personnalisme ?*, *Œuvres*, Tome III, Paris, Seuil, 1962, p. 204. Mouvement magistralement rendu, dans ses dimensions essentiellement publiques et journalistiques, par l'étude de Jean-Louis LOUBET DES BAYLE, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 1969.

[2] Emmanuel MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, *Œuvres,* Tome I, Paris, Seuil, 1961, p. 483. Il faut remarquer le refus exprimé par Mounier de s'exprimer au nom d'une pensée ou d'une philosophie prétendument chrétienne. « Il n'y a pas plus de philosophie chrétienne qu'il n'y a de doctrine sociale chrétienne ou de politique chrétienne » (Emmanuel MOUNIER, *L'espoir des désespérés*, Paris, Seuil, 1953, Edition numérique, Québec, « Les classiques des sciences sociales », 2004, p. 101). Avant d'interroger la portée du personnalisme comme philosophie chrétienne de la personne, la mise en garde de Mounier ne pouvait être passée sous silence. Reste alors à déterminer si, justement parce qu'elle se refuse à se refermer sur un système abstraitement clos, la pensée personnaliste n'est pas en mesure de satisfaire aux conditions de possibilité d'une philosophie surnaturelle telle que l'exige la révélation chrétienne.

[3] Mounier, tout en se défiant de toute définition *a priori*, se propose néanmoins de circonscrire la notion : « une personne est un être spirituel constitué comme tel par une manière de subsistance et d'indépendance dans son être ; elle entretient cette subsistance par son adhésion à une hiérarchie de valeurs librement adoptées, assimilées et vécues par un engagement responsable et une constante conversion ; elle unifie ainsi toute son activité dans la liberté et développe par surcroît à coups d'actes créateurs, la singularité de sa vocation » (Emmanuel MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, *op. cit.*, p. 523).

et souvent négligée, qui éveille directement l'intérêt archéologique consistant à chercher, dans les couches sédimentées du sens, une strate dont la concrétion fasse naître l'étonnement.

De ce point de vue, différents intérêts nous conduisent à orienter d'abord l'étude de la notion de personne vers son usage stratégique dans la formation de la doctrine sociale de l'Église. Sans revenir tout de suite sur la longue et profonde histoire qui lui permet de se constituer comme *pôle sémantique à la fois permanent et équivoque*, notre terrain de recherche nous oblige à interroger premièrement la dimension *théologique* de la personne, ou plus précisément, son usage comme objet d'un certain discours théologique, plus spécifiquement catholique. La justification du thème personnel ne se trouve finalement que dans le large déploiement de ses usages. Et c'est en tentant de circonscrire ces usages de la personne que nous serons mieux à même d'en discerner la fonction argumentative. Le syntagme personnel nous semble ainsi constituer un bel exemple de cette circulation discursive par laquelle un terme du discours passe d'une formation circonstancielle à une autre. Ici, le terme nous interpelle en ce qu'il déploie, au moins, trois pôles d'unification sémantique : théologique, philosophique, éthique et social. Demeure peut-être aussi une autre voie, une voie proprement existentielle, s'équilibrant des trois précédentes, une voie, qui plus est, tributaire d'une expérience historique spécifique, contemporaine de notre modernité. C'est cette voie, nous espérons le montrer à l'issue de notre recherche, qui participa, pour une part, à l'impulsion conduisant à la réforme de Vatican II.

1. La tradition renouvelée

S'interroger sur la *personne* revient finalement à questionner l'*aggiornamento* de l'Église catholique et inversement[1]. Comment fut en effet possible quelque chose comme le concile Vatican II ? Nous n'évoquons pas seulement ses conditions de formation, historiques ou dogmatiques[2], mais aussi et surtout ses possibilités performatives, linguistiques et pratiques.

[1] C'est sur un mode problématique et non comme une évidence historique que nous reprenons ce terme trop bien connu. Sur la difficulté à penser la nature de cet *aggiornamento* et la posture que revêt « le catholicisme dans la querelle des droits et de la liberté », voir Émile POULAT, *Liberté, laïcité*, Paris, Cerf, 1987 p. 95-116.

[2] Sur la signification du concile Vatican II, l'esprit qui présida à sa formation et ses attentes en matière d'annonce de la foi évangélique, voir François BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, Bayard, 2003. Sur l'intention de réforme conciliaire, voir Hans KÜNG, *Structures de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963 ; Hans KÜNG, *Liberté du chrétien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 68-89. Pour une revue générale de la première session du concile, voir Xavier RYNNE, *La révolution de Jean XXIII,* Paris, Grasset, 1963. Pour un témoignage vécu du déroulement des discussions, voir Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, 2 vol., Paris, Cerf, 2002. Pour un exposé des difficultés affectant l'Église au moment et après le concile, voir Bernard

Avec une nouvelle pastorale, ainsi que se le proposent les Pères conciliaires, ce n'est rien moins qu'une adresse inédite au monde qui prend sens, une manière renouvelée d'exprimer l'objet de la foi religieuse et d'en témoigner auprès du siècle sous une forme qui se propose comme une nouvelle dimension du *kérygme*. C'est ainsi en tout cas que la réforme cherche à s'accomplir[1]. Et dans ce projet pastoral, la reconnaissance des droits de la « personne humaine » et de sa « dignité » essentielle constitue le fondement d'un programme social de réforme visant à la promotion d'un ordre juste, la référence à la notion de *bien commun* servant d'idéal régulateur[2].

L'entreprise pourtant n'avait rien d'évident. La lecture catholique du réel, sortant comme elle le pouvait de la querelle du modernisme[3], tâchait de justifier sa valeur dans la réalité concrète de la politique du vingtième siècle. Celle-ci avait offert de voir ce qu'il en est des possibilités modernes de domination. Le questionnement moral ne pouvait, avec plus d'urgence, trouvait à se poser. La référence obligatoire aux schèmes dogmatiques du concile de Vatican de 1870 portait la position de l'Église à une orientation nécessairement conservatrice. C'est pourquoi on ne peut qu'être frappé du contraste existant entre la condamnation du modernisme par Pie X en 1907[4] et l'appel à la réforme lancé par Jean XXIII en 1959[5]. On ne saurait cependant parler simplement d'un revirement théologique. Ce « ressourcement »[6] voit plutôt l'émergence d'un courant interne à l'Église et proposant une alternative à la frange anti-moderniste jusqu'ici presque seule audible[7]. Au moment du concile, la chose semble consommée. La « personne » advient comme nouveau centre d'inspiration théologique, anthropologique, social et philosophique.

SESBOUE, *Le magistère à l'épreuve*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002. Sur la mise en œuvre du concile et ses suites, voir Karol WOJTILA, *Aux sources du renouveau*, Paris, Parole et Silence, 2012 et Jan GROOTAERS, *De Vatican II à Jean-Paul II,* Paris, Le centurion, 1981.

[1] Voir le « Message du concile à tous les hommes », 20 octobre 1962 : « nous cherchons comment nous renouveler nous-mêmes » ; « nous nous donnerons tout entiers à cette œuvre de rénovation spirituelle », *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Éditions du Centurion, 1967, p. 724.

[2] Pour une analyse critique de l'usage de la notion de « bien commun » dans la doctrine sociale de l'Église, voir André MANARANCHE, *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne,* Paris, Seuil, 1969, p. 133

[3] Sur la crise moderniste, voir l'étude magistrale de M. Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996.

[4] PIE X, *Pascendi Dominici Gregis,* « Lettre encyclique sur les erreurs du modernisme », 8 septembre 1907.

[5] Étienne FOUILLOUX, *Une église en quête de liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 9.

[6] Georges WEIGEL, *L'ironie du catholicisme moderne*, Paris, Desclée de Brouwer, 2022, p. 157.

[7] E. FOUILLOUX, *op. cit.*, p. 11.

1.1. La référence personnelle

La constitution apostolique *Gaudium et spes* « sur l'Église dans le monde de ce temps » témoigne, lors de sa promulgation en 1965, d'une approche renouvelée de la relation que l'Église entend désormais promouvoir à l'égard des structures sociales modernes. La proximité des thématiques abordées, mais aussi et surtout le recours permanent et presque obsédant au vocabulaire de la « personne », permettent de poser la question d'une détermination réciproque des discours philosophique et théologique[1]. Faut-il voir dans cette élaboration nouvelle le fruit d'une influence de la philosophie chrétienne – et reste à déterminer ce qu'est une philosophie chrétienne - ou la doctrine ecclésiale se contente-t-elle de lire à même l'héritage de sa propre tradition théologique ?

Cette volonté d'entrer en dialogue avec la modernité n'est cependant en elle-même que le fruit d'un long processus entamé au siècle précédent et dont la référence incontournable et incessamment rappelée réside dans l'encyclique du pape Léon XIII du 15 mai 1891, *Rerum novarum*. Quarante ans plus tard, Pie XI, par l'encyclique *Quadragesimo Anno* du 15 mai 1931, présente une défense renouvelée des principes de son prédécesseur en proposant un diagnostic des maux qui secouent la société. Depuis *Rerum novarum*, la question sociale, juge Pie XI, a éveillé l'intérêt de nombre de membres de l'Église et a stimulé une recherche qui, dans le domaine économique, doit permettre « d'appliquer à des besoins nouveaux les principes immuables de la doctrine de l'Église »[2]. Ainsi le Souverain pontife se félicite-t-il de voir émerger une science sociale d'inspiration chrétienne. En 1991, Jean-Paul II célèbrera le centenaire de l'encyclique de Léon XIII en soulignant « l'exactitude surprenante » de ses diagnostics et de ses « prévisions »[3]. La question sociale est entrée dans la tradition de l'Église.

Pourtant, remarque Pie XI, les fruits les plus précieux de ce mouvement sont à cueillir au-delà même de la sphère proprement confessionnelle. Les principes sociaux du catholicisme, insiste le pape, ont pu toucher le monde moderne jusqu'à marquer de leur empreinte les institutions séculières. Supérieur à son seul intérêt intellectuel, un enjeu pratique fondamental

[1] Un intérêt supplémentaire qui nous attache à *Gaudium et spes* tient à la part fondamentale prise par Karol Wojtyla, Henri de Lubac et Yves Congar dans l'élaboration du fameux Schéma XIII. Voir Georges Weigel, *L'ironie du catholicisme moderne*, *op. cit.*, p. 211.
[2] Pie XI, Lettre encyclique *Quadragesimo Anno*. 15 mai 1931, *Actes de S.S. Pie XI*, Tome VII (année 1931), Paris, Maison de la bonne presse, 1936, p. 98.
[3] Jean-Paul II, *Centesimus anno*, *L'Église et le bien commun*, Paris, Pierre Téqui, 2018, n°12, p. 175.

se révèle au travers de la réception de l'encyclique dans le monde ouvrier. La prise de conscience de la dignité infinie de la classe laborieuse constitue un acquis majeur de l'œuvre de Léon XIII[1]. Contredisant les tenants du libéralisme, l'encyclique a rappelé aux gouvernants leur devoir d'intervention auprès des plus modestes. Sans méconnaître le principe de la juste autonomie suffisante à l'accomplissement du bien commun, il apparaissait nécessaire d'interpeller l'État sur sa tâche de protection des travailleurs. C'est, selon Pie XI, à la faveur de l'action entreprise au sein de l'Église qu'a pu se développer une législation attentive à soutenir les classes laborieuses. « Si ces dispositions ne sont pas toujours ni partout en parfaite conformité avec les règles fixées par Léon XIII, il est cependant indéniable qu'on y perçoit souvent l'écho de l'encyclique *Rerum Novarum* »[2]. L'influence la plus directe des principes de la doctrine sociale de l'Église se manifeste au cœur même de l'initiative des travailleurs élevés à la conscience de leurs droits et réunis en associations.

A la suite de Pie XI, nombreux seront les textes et les appels à poursuivre l'exploration de la question sociale initiée par *Rerum Novarum*[3]. L'idée directrice demeure la même : établir une ligne de continuité entre l'économie et la morale sous l'égide du principe personnel et du bien commun. A la veille du second concile du Vatican, Jean XXIII rappellera à son tour, dans l'encyclique *Mater et magistra* du 15 mai 1961, qu'en lui refusant la reconnaissance de sa dignité intrinsèque, on ôte à la « personne humaine » la possibilité d'atteindre une satisfaction intégrale de ses besoins les plus profonds[4]. La réflexion sur la configuration sociale moderne vient ainsi progressivement se structurer autour de thématiques fondamentales circonscrites sous le titre de doctrine sociale de l'Église catholique et qu'entend synthétiser de manière systématique le *Compendium* publié en 2004 par le Conseil Pontifical « Justice et Paix »[5].

Un premier point à relever concerne donc la finalité d'une telle doctrine, non circonscrite aux seuls catholiques et censée valoir comme une adresse au monde. Cette visée suppose, à l'heure de la privatisation actée de la foi religieuse, que l'Église catholique se positionne

[1] *Quadragesimo anno, op. cit.*, p. 100.
[2] *Ibid.*, p. 103.
[3] Pie XII, message radiophonique de la Pentecôte 1941 ; Jean XXIII, *Pacem in terris*, 11 avril 1963 ; Paul VI, *Popularum progressio*, 26 mars 1967 ; Paul VI, *Octogesima adveniens,* 14 mai 1971 ; Jean-Paul II, *Redemptor hominis*, 4 mars 1979 ; Jean-Paul II, *Laborem exercens*, 14 septembre 1981 ; Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, 30 décembre 1987 ; Jean-Paul II, *Centesimus annus*, 1er mai 1991.
[4] Jean XXIII, « Lettre encyclique *Mater et magistra* », 15 mai 1961, Paris, Spes, 1962.
[5] Conseil Pontifical Justice et Paix, *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, Paris, Cerf, 2005.

paradoxalement comme interlocutrice universelle[1]. La possibilité épistémique d'une telle position doit être interrogée.

Le second élément à souligner relève de la sémantique, la notion de « dignité personnelle » se faisant toujours plus prégnante, tout particulièrement sous le pontificat de Jean-Paul II, le « pape personnaliste »[2]. On reconnaîtra ici un réinvestissement de la philosophie d'inspiration catholique qui semble fournir au discours de l'Église une compréhension rationnelle de ses concepts de base « comme la personne, la société, la liberté, la conscience, l'éthique, le droit, la justice, le bien commun, la solidarité, la subsidiarité, l'État »[3]. La pensée catholique paraît par ce biais engager un dialogue compatible avec le développement moderne des sciences humaines et de l'éthique séculière.

Toutefois, la « personne » dont il est ici question se voit lestée d'un coefficient théologique irréductible. L'anthropologie convoquée s'inscrit tout entière dans le cadre de la Révélation chrétienne. L'agir humain, lorsqu'il promeut « la dignité et la vocation intégrale de la personne »[4], épouse le projet divin. Une herméneutique de la personne ne semble donc pas pouvoir se couper de la perspective religieuse, celle-ci constituant la plus haute expression de la nature rationnelle de l'homme et se liant étroitement à sa personnalité[5]. La personne doit dès lors être pensée sur le double mode d'une relation à la fois verticale et horizontale, la première commandant à la seconde. C'est en se découvrant aimé de Dieu que l'homme conçoit sa dignité véritablement transcendante[6]. L'horizon de transcendance fonde et explicite la relation immanente des hommes les uns à l'égard des autres. Deux dimensions essentielles se donnent notamment de la relation de Dieu aux hommes qui introduisent ces derniers au sens de leur responsabilité : le don et la gratuité[7]. Inversement, le péché n'est rien d'autre que la rupture d'avec le regard d'amour de Dieu et le désir d'indépendance égoïste qui rompt l'unité intérieure de la personne humaine aussi bien que la relation communautaire aux autres créatures[8]. Exposé à ce qu'il convient d'appeler une crise des valeurs, l'homme moderne se voit convoqué « à répondre » d'une manière conforme à sa nature aussi bien qu'à ses aspirations. Cette réponse a pour corollaire une responsabilité essentielle qui se rattache à la définition même de l'être

[1] Georges WEIGEL, *L'ironie du catholicisme moderne, op. cit.*, p. 227.
[2] Ronan GUELLEC (dir.), *Jean-Paul II, Pape personnaliste*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2008.
[3] *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, *op.cit.*, 77, p. 42.
[4] *Ibid.,* 35, p. 21.
[5] *Ibid.,* 15, p. 8.
[6] *Ibid.,* 4, p. 2.
[7] *Ibid.,* 20, p.13.
[8] *Ibid.,* 27, p. 16.

personnel[1]. Les thèmes de l'*appel* et de la *réponse*, instaurant d'emblée la réalité concrète de la personne dans une perspective de communication et de dialogue, constitueront les motifs récurrents de la philosophie de la personne[2]. La possibilité de fonder un « humanisme intégral et solidaire » dépend de la promotion consciente de l'amour manifestée en la personne de Jésus-Christ, en qui se révèle la réalité trinitaire comme « communion infinie d'amour »[3].

Cette référence au dogme trinitaire constitue le troisième point essentiel pour saisir le dispositif conceptuel mis en jeu par la référence personnelle. La vie trinitaire révèle à la personne humaine la signification de sa propre existence[4] et joue le rôle d'un « existential », un mode spécifique d'assomption de la relation[5]. *Gaudium et Spes*, notamment, montrera une certaine image de la Trinité dans l'union des personnes humaines au sein de la relation d'amour[6]. Le modèle d'unité qu'offre à connaître la vie trinitaire est en effet celui de la « communion », référence essentielle à la pensée du bien commun. Le mystère de l'amour divin, fondé en la vie trinitaire, donne à la personne humaine et son existence sociale sa signification et son but[7]. La « personne » n'est pas une unité arithmétique et c'est une confusion dommageable que de la confondre avec l'individualité atomistique[8]. La philosophie de la personne sera intraitable sur ce point. La relation n'est pas un accident de la substance personnelle, mais un existential qui en exprime la nature même. Aussi la tâche de l'éthique sociale et communautaire ne se réduit pas au respect des individus pris un à un, mais vise avant tout et surtout le développement de structures permettant la collaboration à une œuvre commune[9]. Là encore la théologie fournit la clé de l'herméneutique personnelle. L'existence terrestre du Christ, l'Incarnation du Fils, l'assomption divine de la nature humaine, conduit à une sanctification des liens sociaux. Au sein même de l'Église se manifeste cet idéal d'unité

[1] *Gaudium et spes*, *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, *op. cit.*, 4, 5, p. 214.
[2] *Ibid.*, 41, 1, p. 260.
[3] *Comprendium de la doctrine sociale de l'Église, op. cit.,* 31, p. 18.
[4] *Ibid.,* 34, p. 20 : « La révélation dans le Christ du mystère de Dieu comme Amour trinitaire est en même temps la révélation de la vocation de la personne humaine à l'amour ».
[5] Jean-Paul RESWEBER, « La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 46, fascicule 1, 1972. p. 20-37, p. 34. Sur la reprise de la notion heideggérienne d' « existential » et son application dans le cadre d'une herméneutique chrétienne, voir Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Cerf, 2011, p. 68 : « La référence originaire de l'homme au mystère absolu, référence qui constitue l'expérience fondamentale de Dieu, est un " existential " permanent de l'homme comme sujet spirituel ».
[6] *Gaudium et spes, op. cit*., 24, 3, p. 239.
[7] *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Égli*se, op. cit., 54, p. 30. Sur l'identité en Dieu « de l'aimer et de l'être », voir Jean-Yves LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu, op. cit.*, p. 94.
[8] Mounier le rappelle incessamment : « ma personne n'est pas mon individu » ; « l'individu, c'est la dissolution de la personne », voir *Révolution personnaliste et communautaire, op. cit.*, p. 176-177.
[9] *Gaudium et spes, op cit.*, 30-32, p. 246-249.

dont le corps est exposé sous la forme d'une communauté fraternelle et spirituelle. La société spirituelle fournit ainsi le paradigme de la société terrestre[1].

Enfin, dernier élément qu'il est possible de faire découler des précédents et qui accorde à l'Église une mission particulière dans la sauvegarde des droits de la personne humaine : dans la mesure où la nature se voit éclairée de sa communication à une réalité transcendante, aucune donnée sociale ou politique immanente ne saurait revendiquer un droit absolu sur la personne. La fin dernière de la personne dépasse le plan de l'existence purement terrestre. Il y va d'une « relativité eschatologique » qui exclut d'emblée toute forme totalitaire d'existence[2]. Il s'ensuit que la mission temporelle de l'Église est au service du Royaume spirituel et, en ce sens, elle doit être distinguée de toute communauté et organisation politique[3]. Par là se joue la possibilité du tournant démocratique d'une Église voyant s'ouvrir un espace de légitimité non politique qui, pour elle, se comprend dans la disjonction du temporel et du spirituel. La distinction théologico-politique est revendiquée par la pensée catholique moderne comme un héritage du christianisme[4]. C'est en montrant l'irréductibilité du surnaturel au domaine naturel d'existence,

[1] *Ibid.*, 42, 2, p. 262.
[2] *Compendium de la doctrine sociale de l'Église., op. cit.*, 48, p. 26.
[3] *Ibid.,* 50, p. 27.
[4] Rattachée à la distinction du pape Gélase I^er^ entre autorité religieuse et autorité civile, elle-même discernable dans la distinction entre ce qui est dû à César et ce qui est dû à Dieu. Voir Georges Weigel, *L'ironie du catholicisme moderne*, *op. cit.*, p. 204. Sur la définition des deux pouvoirs par Gélase et son adresse à l'empereur Anastase (494), voir Hugo RAHNER, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris, Cerf, 2010, p. 202-209. Reste que cette proposition ne saurait être acceptée immédiatement et sans recul historique. L'analyse d'un Quinet conduit au contraire à voir dans cette distinction une conséquence malheureuse du dogme de la double nature du Christ : « le monde social, se formant sur ce plan, se partage en deux volontés, en deux natures, l'une divine, qui est l'Église, l'autre humaine qui est l'État » (Edgard QUINET, *Le christianisme et la Révolution française*, Paris, Fayard, 1984, Cinquième leçon, p. 84-85). Que l'annonce évangélique suppose une reconnaissance en même temps qu'une mise à distance de l'autorité temporelle, la chose se présente comme de soi à partir de l'affirmation néo-testamentaire du caractère non terrestre du Royaume (Jn 18, 36). L'arrestation et la condamnation de Jésus repose justement sur la confusion entre la figure messianique incarnée par le Christ et l'aspiration à une restauration de la souveraineté terrestre du royaume d'Israël. Mais il n'est pas possible de gommer la réalité historique du conflit mettant aux prises l'Empereur et l'Église dès l'édit de Milan (voir Simone GOYARD-FABRE, *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1987, p. 27-28). Les tensions qui traversent les relations du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel réclamaient certes leur différenciation originelle et de ce point de vue le problème théologico-politique ne se pose qu'à partir du moment où le trait d'union vient à la fois signaler différence et relation (Voir Paul VALADIER, *Détresse du politique, force du religieux,* Paris, Seuil, 2007, p. 18). Des *Dictatus papae* de Grégoire VII au concordat napoléonien en passant par *La politique* de Bossuet, on ne peut faire de la distinction théologico-politique un principe pacificateur des relations de la politique et de la religion. Au contraire, on y voit une tentation permanente de recouvrement réciproque. Il faut justement attendre le refoulement social de l'Église postrévolutionnaire pour voir cette dernière saisir l'articulation différenciée du théologique et du politique comme la seule façon de jouer un rôle à l'époque moderne, rôle conforme à l'idéal évangélique original. Sur cette question de l'appréciation par l'Église de son rôle dans la politique terrestre, voir Jean-Marie PAUPERT, *Pour une politique évangélique,* Toulouse, Privat, 1965 ; sur la question plus spécifique du concordat de 1801 et la confrontation des deux souverainetés, papale et consulaire, voir André LATREILLE, *L'Église catholique et la Révolution française,* Paris, Cerf, 1970, pp. 566-589 ; pour une présentation générale de la structuration temporelle du catholicisme, voir Michel MESLIN, « La papauté et la structuration du catholicisme », Bernard DESCOULEURS et René NOUIAILHAT (dir.), *Réforme, révolutions et modernité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 257-272 ; sur la

que l'Église peut justifier son organisation autonome et user des leviers d'un certain libéralisme. La doctrine sociale semble ainsi jouer de la double détermination du politique et du social qui s'organise à partir de la définition d'un libre agir personnel. Participer à l'avènement du royaume de Dieu ne constitue pas une mission politique, mais une œuvre sociale. Or, parce qu'il n'est, dans sa définition moderne, jamais seulement politique, parce qu'il excède toujours la possibilité d'une relativisation aux fins gouvernementales, le social offre le terrain d'action nécessaire à la réalisation du « bien commun » qui inclut, de soi, la fin surnaturelle.

1.2. Ethique et société

La première partie de *Gaudium et spes*, qui s'ouvre sur un chapitre consacré à « la dignité de la personne humaine »[1], s'attelle à rappeler l'éminente place occupée par l'homme au sein de la réalité naturelle : « tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et son sommet ». Mais cet humano-centrisme n'implique pas moins d'interroger « la condition véritable de l'homme » où s'éclairent aussi bien ses faiblesses intrinsèques que sa vocation supérieure. D'emblée, l'herméneutique de la personne se déploie sur le fond d'une perspective théologique qui, tout en plaçant l'homme en position de supériorité ontologique, décentre son fondement et l'inscrit dans la dépendance nécessaire au principe créateur. D'autre part, la réalité humaine apparaît au sein d'une dynamique relationnelle dont l'idée de communion fournit la clé. Ainsi la destination sociale de la personne s'annonce du fait même de la structure relationnelle soutenant l'existence humaine[2].

Le privilège de la nature humaine s'explique par son statut d'image de Dieu, image manifestée d'emblée dans la relation de l'homme et de la femme sous la forme d'une « communion des *personnes* »[3]. Créature de Dieu, la personne humaine est « être à l'image »[4]. La clé de compréhension de la réalité humaine, aussi bien personnelle que sociale, demeure la communication trinitaire à laquelle les hommes sont invités à participer ainsi qu'ils y sont destinés[5]. C'est par son agir libre que l'homme peut tendre à se réaliser comme image de Dieu en s'affirmant créateur de l'ordre social[6].

---

souveraineté temporelle des papes à partir du concile de Trente, voir Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne*, Paris, Seuil, 2006, p. 179-194.

[1] *Gaudium et ses, op. cit.,* 12, 1, p. 223.

[2] *Ibid.*, 26, 1, p. 240.

[3] *Ibid.,* 12, 4, p. 224.

[4] *Compendium de la doctrine sociale de l'Église, op. cit.,*108, p. 61.

[5] *Ibid.,*125, p. 69.

[6] *Ibid.,* 135, p. 75.

Pour autant la liberté humaine, comme le rappelle le thème de la chute, n'est pas illimitée et appelle une réflexion sur sa juste extension. La condition peccamineuse en effet induit une division entre l'homme et Dieu aussi bien qu'en l'homme lui-même et entre les hommes[1]. Au travers du péché, la relation originelle de la volonté humaine à l'égard de la réalité naturelle, et non pas cette nature elle-même, se trouve disjointe et corrompue[2]. C'est pourquoi le dogme du péché originel semble contredire la possibilité même d'une visée essentiellement bonne[3]. En réalité, cette liberté blessée suppose l'action réconfortante de la grâce divine pour atteindre sa plénitude[4]. Il s'ensuit que la dignité de l'homme se voit intrinsèquement liée à l'amour de Dieu, en un sens aussi bien objectif que subjectif. C'est l'amour du Créateur à l'égard de la créature qui dispose cette dernière à faire retour à son premier principe. Ainsi la vocation *surnaturelle* qui pousse l'homme à la communion de son être à Dieu constitue le fondement de la dignité personnelle.

Or, le péché porte une double dimension à la fois personnelle et sociale d'où découlent « les structures de péché »[5] auxquelles l'Église entend justement opposer le renouvellement sous l'égide de la loi naturelle[6]. Parvenir au juste exercice de la liberté suppose l'instauration de conditions sociales et politiques justes. La loi naturelle, fondement de la morale universelle, trouve une « expression privilégiée » dans le décalogue[7], complétée par l'annonce évangélique de la loi d'amour[8]. La possibilité d'une détermination du bien et du mal par le biais de la loi naturelle suppose en cela un lien intrinsèque entre liberté et vérité[9]. Universelle et immuable, la loi naturelle est inscrite par Dieu au sein de la conscience de chacun[10].

Toutefois, le simple déisme mis en jeu par la religion naturelle ne permet pas encore d'atteindre une connaissance pleine et suffisante de l'homme. C'est le « mystère du Verbe incarné »[11], et donc la référence trinitaire, qui fournit la clé de l'anthropologie personnelle. La *personne* du Christ est « l'Image du Dieu invisible » au sein de laquelle la nature humaine est « assumée » sans être « absorbée »[12]. Par là, la nature de l'homme se voit dotée d'une dignité

[1] *Ibid.,*116, p. 65.
[2] *Ibid*., 13, p. 224
[3] *Gaudium et spes, op. cit*., 37, 1, p. 254.
[4] *Ibid.*, 37, p. 254.
[5] *Compendium de la doctrine sociale de l'Église, op. cit.,* 118, p. 66.
[6] *Ibid.,* 51, p. 28. Pour mesurer la difficulté d'appréhension d'une notion comme celle de « loi naturelle » notamment dans la réflexion éthique anglo-saxonne, voir François HUGUENIN, *Résister au libéralisme. Les penseurs de la communauté*, Paris, CNRS éditions, 2009, p. 113-131.
[7] *Compendium, op. cit.,*22, p. 14.
[8] *Ibid.,* 3, p. 2.
[9] *Ibid.,*139, p. 76.
[10] *Ibid.,*140, p. 77.
[11] *Gaudium et spes, op. cit..,* 22, 1, p. 235.
[12] *Ibid.,* 22, 2, p. 236.

supérieure qui lui rend possible la communion avec Dieu. En se conformant à l'image du Fils, l'homme se dispose à recevoir les fruits de la grâce spirituelle par laquelle il s'ouvre à la loi d'amour.

Cette référence à l'Image permet d'évaluer à nouveau frais les fondements de la dignité humaine. *Rerum novarum* note que cette dignité ne s'attache pas à la fortune extérieure, mais à la réalisation de la vertu qui porte en son sein la recherche d'un amour véritable et d'une fraternité authentique[1]. L'égalité des hommes ne dépend pas de leur situation matérielle, mais de leur commune appartenance à la famille humaine rattachée à un même principe créateur[2]. C'est une même compréhension que met en avant le concile Vatican II, mais en insistant sur la conformité de cette image au principe trinitaire. L'amour du prochain se déduit comme une exigence fondamentale de notre filiation divine. Le concile se propose ainsi d'accomplir un pas supplémentaire dans son effort pour penser l'unité du genre humain. L'unité projetée des personnes humaines permet en effet d'atteindre « une certaine ressemblance » avec « l'union des personnes divines »[3]. Le schème trinitaire et la communication des Personnes divines offrent un modèle herméneutique capital. Par ce dernier est introduit un thème incontournable de l'anthropologie personnelle, celui de l'ouverture à l'autre. A l'image des relations intra-trinitaires, l'unité humaine ne trouve son sens qu'à l'aune du don essentiel de soi.

De cette perspective théologique découle donc une anthropologie. Au sein d'un monde qui constitue une ramification de relations toujours plus complexes, il s'agit de promouvoir une « communauté des *personnes* » et « celle-ci exige le respect réciproque de leur pleine dignité spirituelle » [4]. Ces changements qui appellent l'homme à sa responsabilité ont trait pour une part à la mutation des formes intellectuelles, scientifiques et techniques, associée au développement de l'organisation industrielle. Un problème naît cependant du décalage existant entre l'émergence de nouveaux modes de socialisation et l'impuissance à lier ceux-ci à un mouvement de « personnalisation »[5] conforme aux besoins de l'être humain. Ces mutations s'accompagnent notamment d'une remise en cause des valeurs héritées de la tradition, laissant ainsi demeurer un abîme de sens qui affecte l'épanouissement de la « personne » elle-même[6].

[1] LEON XIII, « Lettre encyclique *Rerum novarum* », 15 mai 1891*, L'Église et le bien commun,* Paris, Pierre Téqui, 2018, 20, p. 31.
[2] *Ibid.*, §21, p. 32.
[3] *Gaudium et spes, op. cit.,* 24, 3, p. 239.
[4] *Ibid.*, 40, 2, p. 259
[5] *Ibid.*, 6, 5, p. 216.
[6] *Ibid.,* 8, 2, p. 217.

Si les progrès techniques accroissent la maîtrise de l'homme sur son environnement, le recul et le refus de la contemplation rendent difficile l'appréhension rationnelle du mouvement qui emporte le monde moderne. A ce déséquilibre doit pouvoir être opposée la recherche d'un ordre social juste permettant de promouvoir la reconnaissance et la promotion de la « dignité personnelle » de chacun. L'Église se fait ainsi l'écho d'un désir universel de voir l'homme reconnu en sa forme intégrale au sein d'un ordre qui le serve et non l'asservisse, tout particulièrement au niveau économique où ces revendications s'avèrent les plus prégnantes[1].

Toutefois, ces déséquilibres objectifs ne sont que le corollaire d'un déséquilibre intérieur propre à la subjectivité humaine, celui qu'induit la contradiction d'une volonté infinie et d'une puissance finie. Confrontée à cette donnée fondamentale[2], l'Église entend apporter comme clé d'interprétation le mystère du Christ[3]. Guidée par le regard d'une foi soucieuse de discerner les signes manifestes de la présence agissante de Dieu dans l'histoire humaine, la constitution *Gaudium et spes* se propose d'examiner les valeurs propres de l'ordre social contemporain. Et cet examen ne peut ignorer la voie déjà dégagée par Léon XIII et ses successeurs, tout particulièrement Pie XI.

Forte du critère que lui fournit la dignité de la personne humaine, l'Église de Vatican II propose ainsi d'ouvrir un « dialogue mutuel » de l'Église et du monde, de la tradition et de la modernité[4]. Reste à déterminer la place et le rôle de l'Église au sein des temps présents. L'Église est certes une société spirituelle orientée vers une fin surnaturelle. Cependant, tout en regardant vers sa destination divine, elle met en jeu une existence sociale qui la fait participante de l'histoire humaine.

Le concile entend toutefois rappeler avec force que l'influence de l'Église sur la société n'est pas celle d'un principe de puissance temporelle, mais découle des vertus de foi et d'amour dont elle se fait la dépositrice[5]. Au niveau même de la société mondiale, dans les relations

[1] *Ibid.*, 54, p. 285 ; 67, 3, p. 305.
[2] *Ibid*. 37, 1, p. 254.
[3] *Ibid.*, 38, 1, p. 255.
[4] *Ibid..*, 40, 1, p. 258.
[5] La conscience, en effet, lieu intérieur de la rencontre de Dieu et de l'homme, est un « sanctuaire » (*Ibid.,*16, p. 227) dont aucun pouvoir extérieur ne peut disposer. La reconnaissance de cette limite absolue fournit les conditions d'une normativité objective capable d'éveiller la communauté des hommes au sens de leur commune dignité, dignité fondamentalement attachée à la capacité d'opérer librement le choix du bien. « Par son intériorité » qui « dépasse en effet l'univers des choses » (*Ibid.,* 14, 2, p. 226), l'homme découvre son être intime. C'est donc par la vie intime de la conscience que la personne acquiert le sens de sa dignité aussi bien que l'orientation de son être propre. Le développement de cette intériorité, d'où jaillissent l'intelligence et le vouloir, culmine dans l'accès à la sagesse où se satisfait « la recherche et l'amour du vrai et du bien » (*Ibid.,*15, 2, p. 226).

internationales entre États, l'Église est à même de servir de médiatrice et de modèle d'unité[1]. En réponse aux angoisses nées de la spécificité des temps modernes, l'Église ressent le devoir d'exposer sa conception de l'homme intégral[2], intégralité qui se confond avec le sens de l'existence personnelle comme libre déploiement des capacités morales, sociales, intellectuelles et spirituelles de chaque être humain. Le concile ne prétend revendiquer par là aucun droit, même indirect, sur l'exercice du pouvoir temporel, mais exprime son désir de prendre part à la promotion d'une véritable fraternité universelle[3]. A cette fin, il est proposé d'interpréter ce que le concile nomme « les signes du temps »[4] et ainsi présenter un diagnostic de la modernité. Cet examen critique a déjà été produit, lors du concile Vatican I et les condamnations du modernisme concentrées dans le fameux *Syllabus* de Pie IX[5]. L'intention ici est pourtant différente. Premier et unique en son genre, Vatican II ne proclamera aucun *anathème*[6].

Un invariant demeure qui doit orienter toute réformation de ces structures : la sauvegarde des conditions d'une vie juste[7]. Or, le principe de la « dignité personnelle » offre une norme absolue permettant de juger de la viabilité des institutions et des pratiques[8]. Toute entrave au développement de la personnalité libre et responsable doit être regardée comme incompatible avec l'ordre voulu par Dieu et les aspirations légitimes de l'humanité. Il appartient à l'autorité morale représentée par l'Église de rappeler chacun à la norme commune de justice, notamment sur le terrain économique. *Rerum novarum* déjà, encyclique en laquelle on voit l'acte fondateur

[1] *Ibid.*., 89, p. 343.
[2] La question se pose du lien possible, voire nécessaire, entre cet intégralisme et l'intransigeance d'une Église qui, de Pie VI à Léon XIII, se pense sur le fond d'un rejet de la coupure révolutionnaire. Les analyses de Jean-Marie Mayeur conduisent à faire converger la naissance du catholicisme social et le refus du libéralisme aussi bien politique et économique que religieux (Voir Jean-Marie MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, Paris, Cerf, 1986, p. 22-23). La démocratie chrétienne elle aussi demeure, en dépit de son ouverture à la République, tributaire d'une « vision du monde qui était celle des intransigeants » (*Ibid.*, p. 29). La démocratie chrétienne devrait être comprise, de la sorte, comme le cheval de Troie permettant le retour à une « société chrétienne » au sein de la modernité. Néanmoins, une part doit être faite à un certain catholicisme libéral et réformiste plus prompt à se concilier les structures, notamment économiques, de la modernité (*Ibid.*, p. 34). L'erreur, toutefois, à laquelle semble succomber certains tenants de cette interprétation, consiste à identifier purement et simplement toute critique du capitalisme et de l'individualisme à une position intransigeante (voir de ce point de vue l'analyse peu nuancée que donne Bernard LAURENT, *L'enseignement social de l'Église et l'économie de marché*, Paris, Parole et Silence, 2007). Les perspectives philosophiques d'un Frédéric Ozanam ou d'un Maurice Blondel devraient nous amener à souligner la complexité des liens unissant critique économique et démocratie chrétienne et nuancer ainsi une identification peut-être trop rapide et simplificatrice entre diagnostic critique de la modernité et rejet de la démocratie moderne.
[3] *Gaudium et spes, op. cit.*, 42, 2, p. 262 ; 76, 3, p. 322.
[4] *Ibid.*, 4, p. 212.
[5] Paul CHRISTOPHE, Roland MINNERATH, *Le* « Syllabus » *de Pie IX*, Paris, Cerf, 2000, p. 47 ; voir aussi Jean-Clément MARTIN, *Dictionnaire de la Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 2011, p.487-489.
[6] Yves CHIRON, *Histoire des conciles*, Paris, Perrin, 2011, p. 272.
[7] *Gaudium et spes, op. cit.*, 38, 1, p. 255
[8] *Ibid.,* 35, p. 252.

de la doctrine sociale de l'Église[1], entendait apporter une réponse aux remaniements qui, tout au long du dix-neuvième siècle, se sont opérés non plus directement sur le terrain politique mais dans « la sphère voisine de l'économie sociale »[2]. Un conflit d'un type nouveau s'est ouvert sous l'effet des révolutions industrielles, signalant l'émergence d'une conscience de soi inédite du monde ouvrier. Toute la question consiste désormais à discerner les justes droits et devoirs qui incombent au patronat comme au salariat.

C'est au nom du principe personnel que le patron doit respecter en l'ouvrier « la dignité de l'homme »[3], ce qui implique la valorisation et la reconnaissance de son labeur, la considération de son bien-être physique, le respect de ses besoins moraux et spirituels, mais aussi, et surtout, la rétribution au juste prix de son travail. Sur la base d'un respect inconditionnel de la personne se fonde la reconnaissance de l'égalité universelle qui permet de définir tout être humain comme image de Dieu. En ce sens, tous ont « même nature et même origine »[4]. L'inégalité de fait, que distinguent la force et l'intelligence individuelle, ne saurait justifier une quelconque forme de discrimination fondée sur ces caractères contingents[5]. Partant, les inégalités sociales et économiques qui demandent à être combattues ne peuvent s'étendre jusqu'à remettre en cause cette identité de nature entre les créatures raisonnables[6].

Soucieux de souligner son éloignement des thèses égalitaristes du socialisme, Léon XIII admet toutefois la dimension à la fois naturelle et incontournable de l'inégalité des conditions. La question n'est dès lors pas tant de savoir comment mettre un terme à cette inégalité, mais plutôt de déterminer le meilleur moyen de faire servir cette inégalité à l'avantage de tous[7]. L'harmonie sociale suppose un ordre de différenciation interne qui doit conduire à une collaboration des différents composants sociaux et non à un antagonisme funeste. Le travail et le capital ne sont pas deux principes concurrents mais deux ordres complémentaires.

L'un des premiers défis qu'entend relever la doctrine sociale de l'Église consiste à mettre un terme au conflit opposant les classes sociales concurrentes. Tant que les intérêts demeurent prisonniers de perspectives limitées et particulières, on ne peut espérer sortir des contradictions qui agitent la société. En lieu et place de la seule convergence d'intérêts, la solution passe par la promotion d'ordres organiquement liés. Un principe d'unité suffisant à

[1] E. GUERRY, *La doctrine sociale de l'Église, op. cit*., p. 22.
[2] *Rerum novarum, op. cit.*, 1, p. 9.
[3] *Ibid.,* 16, p. 26.
[4] *Gaudium et spes.,* 29, 1, p. 244.
[5] *Ibid.,* 29, 2, p. 245.
[6] *Ibid.*, 67, 2, p. 305.
[7] On trouve ici un principe que John Rawls développera sous la forme du « principe de différence » dans sa *Théorie de la justice*. Paradoxalement, l'idée semble se faire jour au cœur même d'une conception téléologique. Voir John RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997, p. 106.

faire collaborer activement les différentes branches de l'organisme communautaire doit s'attacher à cet ordre social. Cette unité n'est autre que celle du bien commun. *Communauté* et *liberté* sont les deux maîtres mots de ce dispositif :

> De ce qui précède, on conclura sans peine qu'au sein de ces groupements corporatifs la primauté appartient incontestablement aux intérêts communs de la profession ; entre tous, le plus important est de veiller à ce que l'activité collective s'oriente toujours vers le bien commun de la société. Pour ce qui est des questions dans lesquelles les intérêts particuliers, soit des employeurs, soit des employés, sont en jeu de façon spéciale au point que l'une des parties doive prévenir les abus que l'autre ferait de sa supériorité, chacune des deux pourra délibérer séparément sur ces objets et prendre les décisions que comporte la matière.[1]

L'idéal de justice qui doit guider et orienter l'action sociale et politique oblige par conséquent à rejeter les principes d'une éthique strictement individualiste[2]. La solidarité sociale est un devoir découlant des fondements même de l'existence humaine et non une simple option morale. La « destination universelle des biens » appelle de soi une communauté du bien[3].

Le principe fondamental autour duquel se structure ce bien commun est encore et toujours « l'éminente dignité de la personne humaine, supérieure à toutes choses et dont les droits et les devoirs sont universels et inviolables »[4]. La circularité de l'argument, loin d'être une faute logique, témoigne en faveur de son évidence. La personne, pour exister à la hauteur de sa propre définition, doit faire coïncider les fins particulières de son agir avec les déterminations du bien commun universel. Celui-ci peut se résumer à la promotion des fins accordées à la dignité de la personne. La dimension formelle de l'argument garantit à tout être humain la possibilité de revendiquer le droit sur les biens nécessaires à l'accomplissement d'une vie digne et à la hauteur de son principe. Comme certains thomasiens le remarqueront, Jacques Maritain en tête, il s'agit non seulement des biens contribuant à la satisfaction des besoins fondamentaux, mais encore tous ceux qui garantissent l'autonomie du jugement et de la croyance particulière[5]. Aucun principe de développement matériel ne peut dès lors contrarier

[1] *Quadragesimo anno, op. cit.*, p. 137.
[2] *Gaudium et spes, op. cit.,* 30, 1, p. 246.
[3] *Ibid.*, 69, 1, p. 308.
[4] *Ibid.*, 26, 2, p. 241.
[5] Jacques MARITAIN, *L'humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, p. 15. Parmi la multitude de références au thème du « bien commun » en lieu avec la lecture thomasienne chez Maritain, voir *Primauté du spirituel*, Paris, Plon,

l'épanouissement moral et spirituel. C'est l'ordre des choses qui doit se subordonner à l'ordre des personnes et non l'inverse[1].

On comprend dès lors l'impossibilité de penser l'homme hors de la communication sociale. Il s'agit de délimiter les prérogatives légitimes de cette dernière à partir des qualités essentielles à la définition de la personne. S'il n'y a pas de personne sans institution sociale, il ne peut y avoir d'institution sociale juste et raisonnable qui ne prenne pour principe et fin essentielle le développement de la libre personnalité. La portée de cette relation demeure néanmoins ambiguë. En dehors des structures nécessaires à l'existence sociale, beaucoup de relations tissées par les agents sociaux correspondent à des associations librement constituées. Mais cette même liberté qui permet aux hommes d'affirmer leur vocation particulière peut contribuer à menacer et attaquer les liens sociaux[2]. Aussi s'avère-t-il nécessaire de dégager un critère des fins sociales légitimes. C'est le sens de cet appel au thème du « bien commun »[3]. Sa définition doit permettre d'articuler les différents besoins et caractères humains. La visée universelle du bien commun détermine la juste hiérarchie des ordres de détermination. La vie économique, quoique fondamentale, demeure ainsi soumise à la justice et à la sauvegarde de l'humaine dignité. Mais cette entreprise ne peut se satisfaire des seules initiatives personnelles et doit se soutenir d'une réforme plus générale des institutions et des mœurs.

Ce « bien commun » doit être entendu, non comme la somme des biens particuliers, mais comme une réalité indivisible qu'il n'est possible d'accroître qu'en communauté[4]. Dans la mesure où la personne est un être en relation, son accomplissement suppose l'actualisation du bien communautaire. Celui-ci engage pleinement la responsabilité des personnes aussi bien que des institutions. La fonction même du gouvernement est d'assurer une harmonisation et une cohésion des aspirations plurielles de la société civile[5]. Mais pour ne pas s'achever « en simple bien-être socio-économique », le bien commun doit intégrer les finalités les plus hautes de l'existence humaine. La personne comme être intelligent et doué d'une volonté libre ne trouve son accomplissement qu'à partir d'un dépassement du besoin en vue du don gratuit[6]. L'appel à la responsabilité de l'existence personnelle est une donnée nécessaire de l'être social[7].

1927, p. 12-13 ; *Religion et culture, Œuvres complètes*, IV, Paris, Saint-Paul, 1983, p.252-253 ; *La philosophie morale,* Paris, Gallimard, 1960, p. 66-67.

[1] *Gaudium et spes, op. cit.,* 26, 3, p. 242.

[2] *Ibid.*, 63, 2, p. 299.

[3] *Ibid.,* 26, 1, p. 241.

[4] *Mater et magistra, op. cit*., 92, p. 97.

[5] *Mater et Magistra, op. cit*., 94, p. 99.

[6] *Ibid*., 220, p. 193.

[7] *Ibid*., 219, 193.

C'est pourquoi l'autorité, quoiqu'elle représente une nécessité irremplaçable de la vie sociale, ne saurait se substituer à la libre activité personnelle qu'elle doit se contenter d'*orienter en vue* du bien commun. La communauté politique est au service de la société civile et non l'inverse[1]. L'Église et la communauté politique sont de natures et de fonctions différentes. Pour autant, il n'y va pas d'une séparation absolue excluant toute possibilité de coopération. Ainsi les interventions du Magistère en matière politique ne remettent pas en question le principe d'indépendance du pouvoir temporel, mais opèrent dans l'orbe de la morale afin d'éclairer les consciences personnelles. Il s'agit pour l'Église de rappeler qu'on ne peut détacher le bien des personnes et le bien des communautés auxquelles appartiennent les personnes[2]. Aussi, si l'Église « apprécie » la démocratie, selon l'expression de Jean-Paul II, c'est parce qu'elle se fonde dans un État de droit respectueux de la personne humaine[3].

La finalité de la vie politique ne peut être que le bien commun[4]. Toutefois, devant la diversité des opinions et des aspirations individuelles, un ordre collectif doit être dégagé, réclamant en cela une autorité suffisante pour conduire à l'accord des revendications concurrentes[5]. Si les modalités concrètes de gouvernement restent à la discrétion des peuples, n'en demeure pas moins la nécessaire référence à la personne humaine envisagée comme la norme absolue propre à ordonner l'action publique légitime. Aussi, si les citoyens sont tenus de se soumettre à l'autorité de la loi, la contrepartie nécessaire en est la responsabilité absolue des gouvernants à contribuer à la formation « d'un homme cultivé, pacifique, bienveillant à l'égard de tous, pour l'avantage de toute la famille humaine »[6]. Pour cela, la participation des citoyens à l'élaboration de la loi par le biais de la représentation politique est absolument incontournable. Le libre suffrage semble dès lors relever d'une exigence éthique visant la promotion du bien

---

[1] *Ibid*., 54, p. 59.
[2] *Ibid*., 233, p. 200.
[3] Jean-Paul II, « Lettre encyclique *Centesimus annus* », *L'Église et le bien commun, op. cit.,* 46, p. 240. L'expression est porteuse d'une ambiguïté certaine. Qu'apprécie l'Église de la démocratie ? Et surtout de quelle démocratie s'agit-il ? On gardera à l'esprit la nécessaire distinction entre le régime politique historiquement déterminé qui prend, à l'époque moderne, le titre de démocratie et qui suppose la sécularisation achevée des fins humaines, en un mot « l'acceptation de la démocratie politique libérale et de ses valeurs », et, d'autre part, ce que l'encyclique *Graves de communi* de 1901, nomme la « bienfaisante action sociale en faveur du peuple » et qui se réduit dès lors à une valorisation des initiatives non politiques pouvant naître de la distinction de la sphère sociale et de l'État. Cette seconde définition est revendiquée par la pensée catholique comme conséquence du théisme créationniste. Hans Urs von Balthasar note ainsi : « Cette communauté de destin de personnes libres communiant dans la même nature ne peut jamais, du moins du point de vue philosophique, être pensée autrement que d'une manière démocratique » (Hans Urs Von BALTHASAR, *La théologie de l'histoire*, Paris, Parole et silence, 2003, p. 11). De l'une à l'autre acception se joue le sens attribué à l'expression de « démocratie chrétienne » qui ouvre le champ à de multiples perspectives, différentes voire opposées, qui nuancent l'adhésion pure et simple à l'institution politique moderne. Voir sur ce point, Jean-Marie MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, *op. cit.*, p. 113.
[4] *Gaudium et spes, op. cit.*, 73, p. 315.
[5] *Ibid.*, 74, 2, p. 316.
[6] *Ibid.,* 74, 6, p. 318.

commun. Conformément au principe de subsidiarité, il est de la responsabilité des citoyens qu'ils sachent se réserver la réalisation des tâches pouvant être accomplies indépendamment de l'intervention de L'État[1].

Quelle légitimité l'Église possède-t-elle cependant à se prononcer sur la réalité culturelle, politique, sociale et économique[2]? Deux points doivent être ici fermement maintenus : d'une part, l'Église ne saurait, au nom de sa mission spirituelle, s'ingérer dans les affaires qui relèvent de la puissance temporelle ; d'autre part, elle a pour devoir de rappeler les institutions humaines à leur destination morale. En effet, en dépit de la différence spécifique qui affecte ces deux domaines, l'économie et la morale, l'Église n'entend pas maintenir une frontière étanche. Si la poursuite de fins particulières relève d'un ensemble de normes techniques étrangères à la compétence de l'Église, cette dernière a pour but de rappeler la subordination nécessaire de ces fins particulières à la finalité universelle à laquelle sa condition de créature de Dieu élève la personne :

> Du fidèle accomplissement de cette loi, il résultera que tous les buts particuliers poursuivis dans le domaine économique, soit par les individus, soit par la société, s'harmoniseront dans l'ordre universel des fins et nous aideront efficacement à arriver comme par degrés au terme suprême de toutes choses, Dieu, qui est pour lui-même et pour nous le souverain et l'inépuisable Bien[3].

Tout le problème consiste dès lors à déterminer les médiations au travers desquelles puisse s'accomplir cette moralisation de la vie sociale et économique.

---

[1] Chantal DELSOL, *L'État subsidiaire,* Paris, Cerf, 2015, p. 21.
[2] Dominique GREINER, « Église, économie et fraternité », *Transversalités*, vol. 144, no. 1, 2018, p. 57-74, p. 72. Voir la réponse d'un protestant à cette question qui croise ici celle de Pie XI : « La prédication et la foi sont et doivent être une action qui engagent la vie tout entière. Et lorsque l'Église prend une position politique, ou un jugement à l'égard du droit, elle ne fait pas autre chose que prêcher l'Évangile, lorsque sa position politique n'est pas l'expression d'un intérêt ou d'un moralisme. Toute l'action de l'Église dans le domaine du droit dépend de cette liberté à la parole qu'elle peut exiger. Et son rôle est d'abord, ici, de montrer qu'il existe une autre justice que la justice juridique » (Jacques ELLUL, *Le fondement théologique du droit*, Paris, Dalloz, 2008, p. 104).
[3] *Quadragesimo Anno*, *op.cit.*, p. 112.

1.3. Le principe de subsidiarité

C'est à ce point que le principe de subsidiarité formulé par Pie XI trouve tout son sens[1]. *Rerum novarum* insiste dès le départ sur cette condition nécessaire de l'agir commun : il échoit à la libre initiative des concernés de concevoir les moyens de défendre leurs intérêts au travers du principe d'association[2]. La dynamique sociale étaye la constitution de groupements de secours mutuels, naissant des forces mêmes à l'œuvre dans le champ de la coopération privée[3]. Le droit associatif constitue un principe nécessaire de l'indépendance sociale et doit permettre une différenciation plurielle dans la poursuite du bien commun[4]. Les principes de déterminations sociaux n'apparaissent pas tant comme l'effet d'un mécanisme nécessaire que comme conséquence de l'agir libre des hommes dont il doit être possible de maximiser les effets positifs et contrebalancer les effets négatifs[5]. Le développement des sociétés mutuelles et des coopératives permet ainsi d'opérer la rencontre entre libre responsabilité et promotion des intérêts personnels[6].

Pie XI, encourageant et impulsant un souffle propre à l'Action catholique[7], entend tout à la fois s'appuyer sur le principe de libre association de défense des droits des travailleurs et

---

[1] *Ibid*., p. 134 : « de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative et par leurs propres moyens, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes ».

[2] *Rerum novarum, op. cit.*, 42, p. 59 : « Si donc, comme il est certain, les citoyens sont libres de s'associer, ils doivent l'être également de se donner les statuts et règlements qui leur paraissent les plus appropriés au but qu'ils poursuivent ».

[3] Jean-Baptiste DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, Presses universitaires de France, 1951.

[4] Jean-Michel DUCOMTE, Jean-Marc ROIRANT, *La liberté de s'associer*, Toulouse, Privat, 2011, p. 66. Léon XIII profite de cette occasion pour rappeler que les ordres religieux eux-mêmes forment autant de groupements libres et autonomes qui, en tant qu'ils ne contredisent pas la finalité même de l'intérêt commun, doivent être regardés comme légitimes. On comprend ici tout l'enjeu d'une défense de l'indépendance des ordres sociaux à l'égard de la puissance gouvernementale. En prenant pied dans la lutte sociale, c'est sa propre existence à titre de société spirituelle que l'Église entend défendre. Voir *Rerum novarum, op. cit.*, 39, p. 56.

[5] *Mater et Magistra, op. cit*., 63, p. 75.

[6] *Ibid*., 141, p. 133.

[7] L' « Action catholique », le nom aussi bien que la chose, mérite une attention particulière. C'est à ce point où convergent la doctrine sociale de l'Église, l'apostolat des laïcs et le principe de subsidiarité, que se découvre au mieux la figure théorico-pratique de la « personne » catholique. Initiée par Pie X, à partir de l'encyclique *Il fermo proposito* du 11 juin 1905, mais reprise et développée par Pie XI, l'Action catholique entend unir et coordonner les initiatives laïques destinées à remplir une mission sociale : « Au sein de la société laïcisée, l'Action catholique est alors comme un prolongement de l'Église. La Cité temporelle s'était séparée officiellement de l'Église. Et voici que, par l'Action Catholique, l'Église reprend publiquement sa place dans la Cité : ces organisations de laïques, dirigés par la hiérarchie, se dressent au cœur de la société temporelle, non comme un parti ni une enceinte fermée,

refuser l'institutionnalisation bureaucratique appelée par des groupements d'influence. C'est pourquoi on ne peut purement et simplement rabattre l'association corporative sur le syndicat. Si l'adhésion à ce dernier est libre, il comporte toutefois, du fait de sa reconnaissance institutionnelle, une sorte de quasi-monopole dans la défense des travailleurs auxquels il offre la seule opportunité de représentation[1]. Or, on ne peut attendre de la simple disposition politique un gain significatif dans la recherche de la paix sociale. Au dialogue de l'État et des partenaires sociaux doit s'adjoindre aussi une réforme profonde des mœurs. C'est à cette condition qu'il sera possible d'offrir, aux yeux du pape, une alternative au socialisme.

Les notions de liberté personnelle et d'autonomie, liées à l'idée de subsidiarité, laissent le soin aux gouvernés eux-mêmes de préférer la forme politique de gouvernement la plus propre à maintenir la primauté du bien commun[2]. De même les associations corporatives doivent demeurer libres des statuts que chercherait à imposer la puissance publique. Leurs règlements relèvent essentiellement du droit privé.

Pour Pie XI, cette reconnaissance des mouvements ouvriers par l'Église a constitué pour eux une protection à l'égard d'un pouvoir civil qui, inféodé aux principes du libéralisme, refusait jusque-là de les considérer autrement que comme de dangereux groupements subversifs. *Quadragesimo Anno* loue l'encyclique de Léon XIII d'avoir proposé un dépassement du dualisme abstrait opposant libéralisme et socialisme[3]. Protéger les membres de

---

mais comme des foyers de lumière et de vie, des milices saintes toujours prêtes à défendre la vérité, à combattre pour elle, à la répandre, à conquérir des âmes, une armée disciplinée, qui fait passer, dans un monde où se heurtent les doctrines les plus contradictoires et les plus vides, les enseignements de l'Église, des Souverains Pontifes, de ses Chefs » (E. GUERRY, *L'Action catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936, p. 147). Pour une présentation des différents mouvements rassemblés sous le titre d'ACJF, voir Jean-Hugues SORET, *Philosophies de l'action catholique*, Paris, Cerf, 2007, pp. 95-123.

[1] *Ibid.*, p. 141.

[2] C'est la raison pour laquelle, dépassant le principe d'indifférence de Léon XIII, Jean-Paul II proposera une valorisation du régime démocratique. Voir Ronan GUELLEC, *Jean-Paul II, pape personnaliste, op. cit.*, p. 109. On ne peut nier toutefois les tensions qui secouent l'Église dans la relation à cette modernité démocratique. Sur les raidissements de l'Église catholique durant le pontificat de Jean-Paul II, voir Paul VALADIER, *Un christianisme d'avenir,* Paris, Seuil, 1999, p. 69-117.

[3] Une constante de la réflexion critique menée dans le cadre de la doctrine sociale consiste à opposer capitalisme et socialisme pour mieux se dissocier de l'un comme de l'autre. Le capital et le travail ne peuvent être considérés séparément. Parce que l'application des forces personnelles à la transformation et la modification d'une matière octroie en propre un droit de propriété, Pie XI, rappelant les mots de Léon XIII, entend montrer que le capital ne saurait exister sans travail, pas plus que le travail ne trouverait l'occasion de son développement sans le capital. C'est dans cet équilibre que réside la voie moyenne entre libéralisme et socialisme. Le partage des biens au travers du principe de la libre propriété n'a finalement de sens qu'en tant qu'il participe de l'utilité commune. À cette fin, toutes les classes sociales sont appelées à œuvrer de concert et l'on ne saurait faire valoir le droit exclusif d'une partie de l'ordre social contre une autre. Le principe central de la justice demeure la répartition selon les mérites et les besoins de chacun : « à chacun ce qui lui revient ». L'accompagnement du prolétariat doit ici viser le juste équilibre dans l'usage des richesses. Toujours doit être prise en compte la double nature du travail aussi bien que du capital, à la fois individuelle et sociale. Parce que le travail constitue la condition même du capital, il est

la classe laborieuse contre les dangers de l'exploitation économique n'est pas nécessairement synonyme d'agitation révolutionnaire. C'est même par là que beaucoup ont justement échappé à ce que Pie XI identifie comme une tentation socialiste[1]. Dans la constitution et l'accompagnement de ces formations, promouvoir les principes moraux de la religion et parvenir à une évangélisation des plus défavorisés représente un enjeu fondamental. Les principes de la libre association, fondés dans le droit naturel[2], ont trouvé depuis à s'étendre à

absolument essentiel de lui accorder sa juste rémunération. Celle-ci suppose la possibilité de pourvoir aux besoins nécessaires à la conservation de l'ouvrier et de sa famille, mais aussi à l'indépendance matérielle suffisante de ses proches. Le taux salarial doit être adapté au prix des denrées de façon à promouvoir une harmonie organique des différentes parties de la société. L'organisme économique et social sera véritablement constitué, atteignant sa fin, lorsqu'il procurera à chacun de ses membres tous les biens que les ressources de la nature et de l'industrie, ainsi que l'organisation sociale de la vie économique, ont le moyen de leur procurer. Or, de même qu'il ne saurait être question de légitimer comme un fait acquis la division des intérêts sociaux en deux classes sociales concurrentes, il apparaît contradictoire de laisser au jeu de la simple concurrence le soin d'apporter à chacun la juste répartition à laquelle il lui est possible de prétendre. Le principe libéral d'un ajustement automatique des intérêts et des besoins constitue une illusion dont il faut pouvoir se libérer. Si la libre concurrence constitue un facteur essentiel du développement économique, « elle ne saurait servir de norme régulatrice à la vie économique ». L'individualisme libéral ne peut constituer un principe structurant de la justice sociale s'il n'est rapporté à une finalité morale plus élevée. C'est donc à des principes supérieurs et plus nobles qu'il faut demander de gouverner avec une sévère intégrité ces puissances économiques, c'est-à-dire à la justice et à la charité sociales. Cette justice doit donc pénétrer complètement les institutions mêmes et la vie tout entière des peuples. La cause immédiate de l'audience que recueille le socialisme tient, selon Pie XI, à une perversion de l'organisation capitaliste qui saisit l'ouvrier hors de toute considération pour sa dignité et les impératifs de la justice sociale. Un symptôme particulièrement inquiétant réside dans l'accumulation d'une puissance économique entre un petit nombre de mains qui n'ont à cœur que la pure extension financière. Se manifestent ici les conséquences d'une liberté sans frein et dont les victimes demeurent sans protection. L'appétit de pouvoir qu'on voit se déployer ne s'en tient pas au seul terrain de la lutte économique, mais prend bientôt pour objet le domaine politique et finalement international. La liberté prônée par l'individualisme libéral s'achève alors en dictature économique. Le pouvoir politique, d'arbitre et de gardien du bien public qu'il devait être, se révèle un instrument docile aux mains des intérêts particuliers. Au niveau international, deux conséquences peuvent être observées : expansion du nationalisme et développement de l'impérialisme financier. Quant au socialisme, il convient d'être attentif à la distinction advenue depuis Léon XIII entre deux formes de ce mouvement. Dans une image inversée de son rival capitaliste, le communisme entend accentuer encore la lutte des classes et se donne comme objectif l'abolition de la propriété privée sans reculer devant aucun moyen qu'il juge légitime. Sur un terrain plus modéré, le socialisme vise la même fin, mais exclut le recours aux expédients violents. Paradoxalement, alors qu'il rejette, comme son modèle communiste, toute compromission avec la religion chrétienne, l'esprit socialiste, remarque Pie XI, est proche des principes de l'éthique chrétienne. En dépouillant la lutte des classes de tout recours à la violence révolutionnaire, le programme politique du socialisme ouvre la voie d'une discussion raisonnée entre les différents acteurs de la vie économique et dont l'horizon final est celui de la justice universelle. L'abolition de la propriété privée laisse progressivement place à une réforme sociale où il s'agit de rendre à l'État son pouvoir d'intervention sur l'outil économique. Faut-il dès lors imaginer une convergence possible de la doctrine sociale catholique et du programme réformateur du socialisme ? En réalité, estime Pie XI, si les principes et les idéaux sont communs, il n'y a aucune raison pour que le catholique se revendique et se préfère socialiste. La perspective s'avère même funeste lorsqu'on en vient à attendre du christianisme qu'il se réforme lui-même pour s'assimiler au socialisme. C'est au contraire en affirmant et en revendiquant la valeur supérieure de ses propres fondements évangéliques que le catholicisme sera le plus à même d'assumer sa mission sociale et non en pactisant avec les principes d'une doctrine extérieure afin d'en séduire les partisans. Pie XI souhaite toutefois aller plus loin dans son refus de l'alliance du catholicisme et du socialisme. La conception naturaliste que ce dernier propose de la société contredit gravement les principes mêmes de la foi chrétienne. Sur l'opposition de la conception chrétienne et socialiste de l'ordre social, voir notamment René de la TOUR DU PIN, *Vers un ordre social chrétien*, Paris, Beauchesne, 1929, p. 107-108.

[1] *Quadragesimo Anno, op. cit.*, p. 105.

[2] Il faut conserver toute son équivoque à la notion de « droit naturel », utilisée en son acception aristotélo-thomiste traditionnelle ou en son sens philosophique moderne, pour juger des possibilités qu'offrira la *personne* de penser

d'autres groupements d'intérêts unissant les membres d'une communauté soucieuse de garantir la justice et les principes éthiques de la religion : « Aussi peut-on dire que l'Encyclique de Léon XIII s'est révélée avec le temps, la Grande Charte qui doit être le fondement de toute activité chrétienne en matière sociale »[1].

La complexité induite par l'industrialisation moderne appelle en effet un nouvel équilibre. L'épuisement de la forme ancienne des communautés de travailleurs laisse demeurer l'individu dans une relation solitaire face à l'État. Ce dernier doit en permanence se ranger sous l'idée de la nécessaire indépendance des ordres sociaux et pour cela prendre garde à ne pas intervenir en ce domaine où prévaut l'action privée. Cette « fonction supplétive de toute collectivité » doit permettre aux différents ordres sociaux de s'intégrer dans une totalité dynamique où le principe de hiérarchie fonctionnelle joue le rôle de lien substantiel[2]. Ainsi l'État se voit-il libéré d'une part importante de la gestion des affaires sociales pour se concentrer d'autant mieux sur ses fonctions d'administration générale.

Rerum novarum a voulu montrer en quelle mesure la disparition des corporations censées défendre les intérêts communautaires du monde ouvrier a laissé ce dernier sans défense contre les assauts de la concurrence capitaliste[3]. Soucieuse d'accorder ses légitimes prétentions au droit de propriété, l'Église ne veut ni ne peut donner raison aux thèses socialistes qui proposent un remède qu'elle juge pire que le mal en destituant justement le travailleur de la libre disposition de son labeur. L'usage de la propriété relève en effet du droit naturel et suppose une anthropologie spécifique. L'homme, en tant qu'il est une créature douée de raison, ne peut se limiter au simple usage immédiat des biens nécessaires à la survie, mais étend dans le temps son pouvoir sur les choses. La responsabilité essentielle qui lui échoit à l'égard de lui-même le rend libre de projeter son existence en vue d'un avenir dont il est maître de déterminer le sens. Pas plus l'État que la Providence divine n'ont assigné à l'individu particulier un quelconque lot prédéterminé dont il puisse se réclamer. C'est l'effort personnel, libre et réfléchi, qui donne effectivité au droit de propriété. La modification d'une matière préexistante en laquelle le

---

l'articulation de la nature et de la liberté. Émile Poulat insiste sur ce changement qui n'affecte pas simplement la détermination du *jus* mais suppose avant tout que la *nature* soit « en train de changer de nature » (E. POULAT, *Liberté, laïcité, op. cit.*, p. 52).

[1] *Quadragesimo Anno, op. cit.*, p.109.

[2] Sur la fonction supplétive de l'État défini à partir du principe de subsidiarité, on se reportera à l'analyse donnée par Chantal Delsol, dans son ouvrage *L'État subsidiaire* (*op. cit.,* p. 125-149). L'auteur rapporte cette fonction de suppléance à Locke et à la théorie libérale à laquelle s'oppose le principe d'ingérence défendu par les néo-thomistes. Ici pourrait justement se discerner un point de tension significatif entre les exigences du bien commun et le principe de liberté personnelle. La résolution du dilemme semble passer par un délicat équilibre où le principe de *subsidiarité* joue un rôle essentiel de médiation.

[3] *Rerum novarum, op. cit.*, 2, p. 11.

travailleur imprime la forme de son effort lui octroie le droit d'y reconnaître comme un prolongement de lui-même. A cela s'ajoute le droit primitif de la famille à viser sa conservation, droit qui apparaît en cela premier par rapport au droit de l'État à disposer des biens produits. La finalité de l'État définit son légitime champ d'intervention. La défense des intérêts sociaux et des droits des particuliers lui interdit d'user de la société domestique comme d'un moyen. C'est sous la forme du droit de la famille à disposer d'elle-même que Léon XIII entend réfléchir ici les relations de l'État et de la société. Aussi apparaît-il nécessaire d'attribuer à la société domestique « certains droits et certains devoirs absolument indépendants de l'État »[1]. Déjà vient au jour chez Léon XIII une certaine promotion du principe de subsidiarité qui ne trouvera son nom que quarante ans plus tard[2].

Toute ingérence de l'État dans la libre disposition des biens mis en commun au sein des associations privées et toute restriction du droit à la poursuite de leur fin propre contredisent le principe même d'un gouvernement commun. Sans être encore nommé comme tel, le principe de subsidiarité[3] est ici convoqué comme une protection nécessaire contre l'envahissement de la puissance publique.

> Que l'État protège ces sociétés fondées selon le droit ; que toutefois il ne s'immisce point dans leur gouvernement intérieur et ne touche point aux ressorts intimes qui leur donnent la vie ; car le mouvement vital procède essentiellement d'un principe intérieur et s'éteint très facilement sous l'action d'une cause externe[4].

Pie XI développera quant à lui explicitement la formulation du principe de subsidiarité :

> Que l'autorité publique abandonne donc aux groupements de rang inférieur des affaires de moindre importance où se disperserait à l'excès son effort ; elle pourra dès lors assurer plus librement, plus puissamment, plus efficacement les fonctions qui n'appartiennent qu'à elle,

[1] *Ibid*., 9, p. 18.
[2] Chantal Delsol rappelle que le *subsidium* a pour signification première la « réserve » ou « la troupe de réserve » dont on dispose selon les nécessités. En venant questionner le rôle qui revient à l'État dans l'accompagnement de la dynamique sociale, le principe de subsidiarité signale les justes limites de son autorité, à savoir ne pas se mêler d'intervenir dans les domaines où la compétence des agents sociaux et leur association volontaire et libre suffisent à remplir les missions que ces agents se donnent d'atteindre. Chantal Delsol en donne la définition essentielle : « Une autorité quelconque ne doit s'exercer que pour pallier l'insuffisance d'une autorité plus petite ». Voir Chantal DELSOL, *L'État subsidiaire*, Paris, Cerf, 2015, p. 11.
[3] On peut se rapporter à la définition qu'en donne le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église, op. cit.*, 187, p. 104 : « *Le principe de subsidiarité protège les personnes des abus des instances sociales supérieures et incite ces dernières à aider les individus et les corps intermédiaires à développer leurs fonctions. Ce principe s'impose parce que toute personne, toute famille et tout corps intermédiaire ont quelque chose d'original à offrir à la communauté* ».
[4] *Rerum novarum, op. cit.*, 41, p. 59.

parce qu'elle seule peut les remplir ; diriger, surveiller, stimuler, contenir selon que le comportent les circonstances ou l'exige la nécessité[1].

Faisant de la liberté le principe déterminant de la réalité humaine, Jean XXIII mettra lui aussi en garde contre l'interventionnisme étatique. Les progrès de la socialisation, s'ils permettent la promotion de liens favorables au développement des personnes, induisent néanmoins une multiplication des actes législatifs venant réglementer l'existence individuelle et communautaire[2]. Là encore le principe de subsidiarité est convoqué comme une garantie de l'autonomie fonctionnelle des différents ordres sociaux[3]. Toutefois, dans un contexte historique différent de celui de ses prédécesseurs et alors que la logique économique vient à s'imposer elle-même comme un ordre de détermination supérieure à l'État, le souverain pontife propose de ramener la vie économique aux limites de l'ordre du bien communautaire[4], justice et amour constituant les « règles suprêmes de la vie sociale »[5]. Si l'initiative privée se trouve à la source de l'activité économique, il est du devoir de l'État de garantir une croissance juste et profitable à tous[6]. Le principe de subsidiarité ne peut servir à légitimer un laisser-faire conduisant à une rivalité anarchique qui culmine en injustice universelle[7].

La fonction de l'autorité publique est ainsi d'articuler l'usage particulier des biens et la justice universelle sans jouir d'un droit absolu sur la propriété personnelle. Lorsqu'elle concilie ainsi le droit de propriété avec les exigences de l'intérêt général, l'autorité publique, loin de se montrer l'ennemie de ceux qui possèdent, leur rend un bienveillant service ; ce faisant, elle empêche, en effet, la propriété privée, instituée par le Créateur pour l'utilité de la vie humaine, d'entraîner des maux intolérables et de préparer ainsi sa propre disparition. Loin d'opprimer la propriété, elle la défend ; loin de l'affaiblir, elle lui donne une nouvelle vigueur[8].

Concernant le droit de propriété, il convient de remarquer, rappellera *Gaudium et spes*, que les biens de la terre sont destinés à un usage universel. Considérer l'usage commun des biens disponibles est un devoir moral[9]. Si donc la propriété doit être respectée, ce respect

[1] *Quadragesimo anno, op. cit.*, p. 134.
[2] *Mater et Magistra, op. cit*., 62, p. 73.
[3] *Ibid*., 53, p. 59.
[4] *Ibid*., 37, p. 43.
[5] *Ibid*., 39, p. 45.
[6] *Ibid*., 52, p. 57.
[7] *Ibid*., 58, p. 67.
[8] *Quadragesimo Anno, op. cit.*, p.117.
[9] René de LA TOUR DU PIN, *Vers un ordre social chrétien*, Paris, Beauchesne, 1929, p. 62.

suppose la possibilité d'une participation universelle. En ce qu'elle se lie à l'autonomie et à la liberté humaine, la propriété constitue un droit pour tous[1].

On ne peut toutefois nier que la puissance économique représente un ferment d'inégalité qui contredit les aspirations légitimes d'une grande partie de l'humanité. Or, l'accroissement de la production des biens n'a de sens qu'en tant qu'elle se met au service de l'homme. Aussi la sphère économique trouve-t-elle sa limite au contact de la morale. C'est à l'humanité universelle qu'appartient le contrôle économique et non à une minorité de privilégiés ou de nations. Au centre de la vie économique, le travail apparaît comme le fondement et la finalité de tout le reste justement dans la mesure où il se trouve immédiatement lié à l'existence personnelle. Le travail possède en effet une dimension spirituelle par laquelle l'homme marque de son empreinte la réalité extérieure. Il s'ensuit de la participation commune à la vie de l'entreprise un droit à la gestion directe ou indirecte :

> Il faut mettre au rang des droits fondamentaux de la personne le droit des travailleurs de fonder librement des associations capables de les représenter d'une façon valable et de collaborer à la bonne organisation de la vie économique, ainsi que le droit à prendre librement part aux activités de ces associations, sans courir le risque de représailles[2].

Par la participation à la prise de décisions relatives à leur entreprise, les salariés et travailleurs approfondissent le sens de leur propre autonomie et parviennent au sentiment de contribuer à la réalisation d'un bien commun.

Il convient dès lors de revenir sur le détail des dispositions morales encadrant les justes prérogatives de la réalité économique. Parmi ces dispositions, la première consiste à rappeler la légitimité et la valeur reconnue à la propriété privée. Celle-ci trouve son fondement dans le droit accordé par le Créateur à chacun de pouvoir satisfaire son intérêt particulier tout en participant à la réalisation du « bien commun »[3]. Deux écueils sont ici à éviter : celui d'un individualisme absolu aussi bien qu'un collectivisme abstrait. Si le droit de propriété ne saurait être remis en question, l'usage de la propriété demeure dépendant de l'orientation morale donnée à l'existence humaine. C'est à un double impératif que se voit suspendu l'usage des richesses : non seulement l'avantage personnel que l'individu peut y trouver, mais encore l'intérêt

[1] Émile GUERRY, *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, Bonne Presse, 1959.
[2] *Gaudium et spes, op. cit.,* 68, 2, p. 307.
[3] *Quadragesimo Anno.*, *op. cit.*, p. 113.

communautaire qui renvoie aux besoins sociaux et collectifs. Le droit d'intervention de l'État en cette matière, et notamment quant aux principes d'une juste redistribution, demeure conditionné par les principes du droit naturel selon lequel l'homme est antérieur à l'État. De cette antériorité découle notamment l'indépendance de la société domestique à l'égard de la société civile.

Il est intéressant de noter que c'est à partir de la question économique et sociale que la doctrine sociale en vient à questionner la place et le rôle de la sphère politique. Il ne s'agit plus ici de défendre un ordre de priorité interrogeant la relation directe ou indirect que l'Église entretient à l'égard du pouvoir de l'État en matière religieuse. La réalité sociale devient l'espace intermédiaire où se dessine une nouvelle articulation des rapports du temporel et du spirituel. Se présentant comme garante de la paix sociale et ouvrière du dialogue commun, l'Église reconnaît ainsi la légitimité de l'intervention de l'État en cette matière économique en même temps qu'elle en interroge les dispositions.

Il ne s'agit pas pour autant d'en demeurer à une simple coexistence indifférente des deux ordres. La foi chrétienne suppose une « compénétration de la cité terrestre et de la cité céleste»[1]. C'est pourquoi, tout en accomplissant son office sacré, l'Église entend adresser à l'ensemble de l'humanité un discours sur la valeur supérieure et irréductible de la personne humaine. Elle se fait ainsi porteuse d'une herméneutique existentielle assurant aux droits humains un fondement qui les protège des fluctuations de l'opinion et de la relativité des valeurs culturelles[2]. Au centre de son anthropologie, l'Église garantit et sanctifie la liberté humaine :

> C'est pourquoi l'Église, en vertu de l'Évangile, qui lui a été confié, proclame les droits des hommes, reconnaît et tient en grande estime le dynamisme de notre temps qui, partout, donne un nouvel élan à ces droits[3].

Notons qu'il est ici question des « droits des hommes » et non des *droits de l'homme*. Devons-nous y lire une méfiance à l'égard de la sémantique démocratique[4] ? Ou ne se cache-t-il pas plutôt ici un problème crucial, celui de l'articulation de la singularité personnelle et de

[1] *Gaudium et spes, op. cit.*, 40, 3, p. 259.
[2] *Ibid,* 41,2, p. 261.
[3] *Ibid.*, 41, 3, p. 262.
[4] Sur la difficulté de l'Église à articuler les trois « évidences » de la modernité : un concept abstrait d'humanité, la notion de droits autosuffisants, l'individualité du sujet social, voir E. POULAT, *Liberté, laïcité*, *op. cit.*, p. 50. L'expression « droits des hommes » opposés aux « droits de l'homme » considéré comme sujet abstrait et anhistorique est déjà repérable chez Burke dans sa critique de la Révolution française. Voir Yves CHIRON, *Edmund Burke et la Révolution française,* Paris, Téqui, 1987, p. 104.

l'universalité générique de l'humanité ? La suite devrait nous permettre d'éclairer ce point. Il n'en reste pas moins qu'aux yeux des pères conciliaires, la démocratie moderne ne contredit pas les exigences morales fondamentales de la foi chrétienne à la condition toutefois que la promotion du principe démocratique ne conduise pas à l'absolutisation d'une fausse indépendance.

Mais quel statut accorder à ces revendications morales ? Comment l'Église, en sa dimension de société particulière, peut-elle prétendre assigner à l'office politique le sens de sa mission ? N'y a-t-il pas contradiction à revendiquer l'autonomie des fins terrestres et le monopole d'une vérité exclusive concernant le bien humain ? Quelle est la nature des relations que l'État et l'Église doivent pouvoir entretenir ?

Il est fondamental de distinguer ici les actions accomplies par les particuliers au titre de membres de l'État et celles relevant de leur statut de fidèles associés à une communauté religieuse[1]. En aucune façon, le statut de l'Église ne lui octroie d'intervenir directement ou indirectement dans les affaires politiques qui relèvent d'une finalité purement terrestre. En s'abstenant de se lier à aucune forme particulière de gouvernement, l'Église entend au contraire rappeler que sa fin propre tient à « la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine »[2]. Que l'Église et l'État demeurent indépendants et autonomes dans leur domaine propre de compétence ne signifie cependant pas une extériorité absolue[3]. Au contraire, tous deux œuvrent au perfectionnement et au développement intégral de l'humanité. À ce titre, l'Église se considère capable de prendre position en toute liberté sur les sujets sociaux, moraux et politiques qui touchent à la réalisation et au bien de la « personne humaine ». Que ce soit donc au sein de l'État ou au niveau des relations interétatiques, l'Église se veut ouvrière de paix et de justice. Or, la paix appartient à l'ordre des biens terrestres tout autant que spirituels et se donne comme une valeur supérieure qui, plus que toute autre, participe de l'avènement et de la reconnaissance de la dignité personnelle. Finalement, la mission revendiquée par l'Église lui permet de s'adresser à tous les hommes, croyants ou non, en tant qu'ils sont reconnus comme membres de la famille humaine.

Il existe donc une activité proprement chrétienne au sein même de la cité terrestre. Enfermer la religion dans le cadre d'une croyance purement subjective, particulière et privée, serait méconnaître son sens et sa nature. La continuité de la vie mondaine et de la vie spirituelle

[1] J-H SORET, *Philosophies de l'action catholique*, *op. cit.*, p. 116.
[2] *Gaudium et spes, op. cit*., 76, 2, p. 322
[3] *Ibid.*, 42, 2, p. 262.

doit être maintenue dans tous les aspects de l'existence. Comment cependant accorder cette publicité de l'Église et l'affirmation de l'autonomie des fins terrestres ?

Ici s'annonce le sacerdoce confié aux laïcs[1], la promotion sociale de l'agir chrétien au sein de la cité. Il échoit aux membres de l'Église œuvrant dans le siècle de se faire « témoins du Christ » par l'exemple de leur vie et leur engagement à l'égard de la communauté[2]. Leur responsabilité est tout particulièrement engagée dans ce qu'ils donnent à voir du visage de l'Église au monde extérieur. Le concile n'ignore certes pas l'écart qui peut subsister entre le modèle d'amour divin qu'il échoit à l'Église d'incarner et la réalité des méfaits endossés par les actes de chrétiens qui contredisent ce modèle. Consciente des égarements qui peuvent essaimer en son sein, l'Église se propose d'œuvrer à une purification et une régénération permanente sous l'égide de la loi naturelle[3].

Le respect de cette dernière est la condition de la fondation communautaire véritable par un « enracinement dans la nature commune »[4]. C'est par là seulement que la dignité humaine peut être reconnue et sauvegardée[5]. La reconnaissance catholique des droits de l'homme se voit ainsi revêtue d'un accent théologique particulier. Inversant l'ordre de détermination historique, l'Église saisit dans les droits de l'homme la manifestation d'un mouvement général de reconnaissance de la dignité humaine en lequel l'Église identifie « une occasion extraordinaire » de justifier le fondement de cette dignité en Dieu et pas simplement dans la volonté humaine[6]. Mais la formulation des droits a sa contrepartie dans une formulation des devoirs qui engagent la responsabilité humaine et personnelle[7]. Dans la mesure où l'existence humaine est commandée par l'ouverture aux autres, c'est en direction du bien commun que doit se finaliser son agir[8]. Ainsi, sur le principe de la dignité de la personne humaine reposent tous les autres principes fondamentaux de la doctrine sociale, à savoir le bien commun, la subsidiarité et la solidarité[9]. Mais cette dignité est-elle saisissable et articulable dans les termes

---

[1] Sur le « sacerdoce commun de tous les fidèles » et leur participation au concile, voir Hans KÜNG, *Structures de l'Église, op. cit.*, p. 121 et suivantes. Sur l'expression « apostolat des laïcs », voir J-H SORET, *op. cit.*, p. 101-104. L'expression « apostolat des laïcs » semble apparaître sous la plume du frère de Frédéric Ozanam (Gérard CHOLVY, *Frédéric Ozanam. L'engagement d'un intellectuel catholique au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 267). Il n'en est que plus intéressant de voir l'expression abondamment convoquée par Pie XI qui établit cet « apostolat » comme le ressort traditionnel de la mission depuis les temps apostoliques (Voir Pie XI, « Allocution aux jeunes gens de l'Action catholique, *L'Action catholique* (E. GUERRY), Paris, Desclée de Brouwer, 1936, p. 42).
[2] *Gaudium et spes, op. cit.*, 43, 5, p. 266.
[3] *Ibid*., 43, 1, p. 264.
[4] *Compendium de la doctrine sociale de l'Église, op. cit.,*142, p. 78.
[5] *Ibid.,* 145, p. 80.
[6] *Ibid.,*152, p. 85.
[7] *Ibid.,* 156, p. 87.
[8] *Ibid.,*62, p. 34.
[9] *Ibid.,*160, p. 90.

de la seule nature ? La connaissance de la loi naturelle ne doit-elle pas se soutenir des secours de la grâce et de la Révélation ? La personne catholique est-elle un fait de nature universel ? N'appelle-t-elle pas plutôt une médiation surnaturelle qui la révèle à elle-même ? C'est cette question d'une existence ouverte en direction d'un au-delà de la simple nature qui commande la possibilité d'une philosophie chrétienne permettant à la théologie de s'accomplir en anthropologie.

2. Philosophie catholique de la personne

Si le vocabulaire personnel commence d'apparaître chez Léon XIII[1], il subit une inflation significative à partir de Pie XI jusqu'à fournir aux pères conciliaires des années 1960 une armature herméneutique qui semble constituer la marque originale de l'argumentaire catholique dans son analyse du monde moderne. Toute la question consiste alors à déterminer les conditions d'élaboration de ce lexique personnaliste. Suffira-t-il de plonger dans la tradition héritée des siècles précédents pour y découvrir cette référence désormais nécessaire ? Ou n'y va-t-il pas d'une *invention* permettant à l'Église de se positionner justement en interlocutrice crédible face aux enjeux de cette modernité qu'elle a tant peiné à reconnaître et pénétrer[2] ? Autrement dit, quelle formation de sens préside à cette prétention de l'Église d'associer ses propres compétences morales à la promotion de la personne humaine ?

Nous nous proposons d'ouvrir ce qui n'est pas encore une enquête, mais une simple présentation des enjeux de la philosophie de la personne par un retour à l'œuvre de ces auteurs qu'on ne saurait rattacher à une école unique de pensée. Le terme *personnalisme* permettra ici d'opérer un rapprochement fondé, non sur l'unité d'une méthode, mais sur une certaine intention commune à ces penseurs qui font de la « personne » le point d'application critique d'un discours inséparable d'une option théologique spécifique[3]. Maurice Nédoncelle, Louis

[1] Voir *Rerum Novarum, op. cit.*, 29, p. 43 ; 34, p. 49.

[2] On peut se reporter à la brève et instructive histoire critique de la notion de personne proposée par Berdiaev qui, tout en rattachant cette dernière à la théologie patristique en montre l'indéniable modernité. Voir Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme,* Paris, Aubier-Montaigne, 1963, Edition numérique, Université du Québec, « Les classiques des sciences sociales », 2018, p. 35-37.

[3] Une définition minimale fournissant un point d'accord aux différentes sensibilités personnalistes peut être dégagée : « Les trois exercices essentiels de la formation de la personne sont donc : la médiation, à la recherche de sa vocation ; l'engagement, reconnaissance de son incarnation ; le dépouillement, initiation au don de soi et à la vie en autrui ». Mais Mounier rappelle que « nous ne saurons jamais nommer que des approximations de la

Lavelle, René Le Senne, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Nicolas Berdiaev, Paul-Louis Landsberg, Yves de Montcheuil, autant de penseurs qui nous permettront d'approcher les termes de cette philosophie catholique de la personne où se croisent la perspective rationnelle, la référence surnaturelle et la réflexion sociale[1].

2.1. Nature et personne

Tout l'enjeu d'une définition moderne ou/et catholique de la personne réside, nous le verrons, dans l'articulation de la nature et de la surnature[2]. Un personnalisme chrétien se doit d'assumer le principe d'une communication transcendante, *surnaturelle*, et qui plus est, libre, au départ de sa réflexion. C'est à cette considération que nous introduit l'œuvre de Maurice Nédoncelle en posant d'emblée, comme critère d'une appréciation chrétienne, et plus encore catholique, de la personne, l'impossibilité de tenir de la seule nature la définition, non pas *essentielle*, mais *existentielle*, de cette dernière.

Nédoncelle reproche aux concepts naturels leur impuissance à épuiser, en raison de leur généralité, le sens de l'existence personnelle[3]. Au concept, il oppose la « notion », celle-ci devant permettre, « en nous plaçant au niveau de la nature », « d'encercler un aspect de la vie personnelle ». *Concept* et *notion* se distinguent dans leur extension généralisante. La *notion* doit permettre de nommer l'insuffisance de toute connaissance naturelle à s'appliquer à la réalité personnelle. « C'est un inconnaissable, dont je peux simplement dire ce qu'il n'est pas, quand je me place au point de vue de la nature » [4]. Or, la difficulté de la notion de *personne* tient justement à la singularité qu'elle cherche à épouser. Les qualités que découvre la conscience dans son inspection de la réalité demeurent générales et extérieures à la référence personnelle[5].

Alors que les qualités sont répétables d'un être à l'autre, la rencontre de la personne témoigne, à l'encontre, d'une singularité absolue. Aussi faut-il placer la connaissance du *moi* à sa juste place, celle d'où il part pour s'interroger en autrui, là où « il y a déjà obscurément un

personne » (Emmanuel MOUNIER, *Révolution personnaliste et communautaire*, *Œuvres*, Tome I, Paris, Seuil, 1961, p. 179-181).

[1] Lucien JERPHAGNON, *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, Toulouse, Privat, 1961, p. 36.

[2] Sur la distinction de la nature et de la personne, voir Olivier CLEMENT, *Questions sur l'homme*, Paris, Stock, 1972, p. 36-37.

[3] Berdiaev y voit un ressort de l'égocentrisme : « ce qui manque à l'égocentrique, c'est l'humanité. Il aime les abstractions qui alimentent son égocentrisme, et non les hommes vivants et concrets », *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, *op. cit.*, p. 46.

[4] Maurice NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1942, p. 59.

[5] Maurice NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature*, Paris, Aubier, 1963, p. 127.

appel à la perfection du connaître »[1]. La personnalité ne réside pas, en effet, dans la simple conscience de soi. Elle en exige une forme spéciale qui réclame la présence, au moins virtuelle, d'autrui[2]. L'aperception interpersonnelle constitue le terrain d'une communication des altérités réciproques qui se témoignent en même temps leur irréductibilité essentielle[3]. On découvre au sein de toute conscience un appel permanent « à la présence de la personne »[4], la mienne autant que celle d'autrui. L'extase proprement existentielle ne se produit ainsi qu'à l'aune d'un horizon personnel et dialogique.

En une analyse qu'on pense immédiatement à rapprocher de celle de Martin Buber[5], Nédoncelle montre que cette expérience d'ouverture réciproque ne peut s'accomplir autrement qu'en une structure dyadique[6]. La constitution progressive d'une communauté de consciences prendra, pour Nédoncelle, le chemin d'une synthèse binaire, mais combinatoire. L'expérience du *nous* a pour base effective l'articulation du *je* au *tu*. Il nous faut, pour le comprendre, nous arracher à une logique arithmétique de sommation[7]. La juxtaposition d'unités en une somme suppose la répétition d'éléments discrets. Mais c'est justement cette répétabilité qu'exclut la logique de la communion. La participation à une totalité quantitative n'offre pas d'expérience de la transformation des unités qu'elle assemble. Rien de nouveau ne s'annonce dans ce groupement extérieur. C'est au contraire l'impersonnalité d'une relation extérieure qui unifie les individualités abstraitement réunies au sein d'un genre commun. Nous touchons ici au régime de la *qualité* extérieure.

Tout autre apparaît la synthèse personnelle. Mais on se tromperait à ne voir dans cette bilatéralité du *je* et du *tu* qu'une relation univoque, close sur elle-même[8]. Une nouvelle perception du monde s'annonce au contraire ici, un horizon d'universalité qui surpasse chaque conscience tout en se donnant conjointement à leur communion. Nédoncelle parle d'une « synthèse partagée »[9]. Par là s'élargit la perspective même sous laquelle se donne à voir la

---

[1] *La réciprocité des consciences, op. cit.*, p. 60.
[2] *Ibid.*, p. 58.
[3] *Personne humaine et nature, op. cit*., p. 135.
[4] *Ibid.,* p. 8.
[5] Yves LABBÉ**, «** Une relecture de Maurice Nédoncelle **»,** *Revue des sciences religieuses*, 83/2 | 2009, 155-183 ; Martin BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969, p. 23. Sur le principe d'une théologie du Je et du Tu, voir Wolfhart PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie,* Paris, Cerf, 1971, p. 48 ; voir aussi Olivier CLÉMENT, *Questions sur l'homme, op. cit.*, p. 33.
[6] Maurice NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, Aubier, 1957, p. 46.
[7] *Personne humaine et nature, op. cit.*, p. 133.
[8] C'est au contraire dans la rencontre réciproque du « je » et du « tu » que se joue la possibilité d'un dévoilement personnel, le « il », la troisième personne étant, selon l'expression de Ricoeur, une « non-personne ». Voir Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 62 ; voir aussi Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale,* T. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 256.
[9] *La réciprocité des consciences, op. cit.,* p.18.

réalité. Cette compénétration ne rompt toutefois pas le cours ordinaire de l'expérience phénoménale. Mais la nouveauté apparaît, dans le surgissement d'un ordre de réalité inédit, celui du *nous*, où ne prédomine ni l'une ni l'autre des consciences.

Cette « sorte de nature »[1], née de la rencontre interpersonnelle, suppose encore de laisser s'y exprimer en propre la personne et non les simples « qualités » qu'elle n'apporte qu'à titre de cause occasionnelle. Lorsque la rencontre s'accomplit seulement sur la base de ces qualités extérieures ne demeure qu'une simple coexistence sociale impuissante à fournir le lieu d'une communion proprement personnelle. L'existence anonyme sur le mode du *on* constitue bien plutôt la négation même de la rencontre en propre. La prétendue communication sociale demeure inférieure au *nous* manifesté dans la réciprocité personnelle, réalité spirituelle et irréductible à la seule nature.

On se gardera cependant de rabattre la distinction de la nature et de l'esprit sur celle de l'objet et du sujet, justement parce que l'esprit est tout aussi bien objet que sujet de sa propre connaissance. La difficulté représentée par une description métaphysique de la réalité tient à l'impossibilité de se rendre objectives les relations essentielles qu'un sujet entretient à l'égard du monde. Le *moi* n'accède à la dignité du *pour soi* que dans le *pour autrui*. Toute une phénoménologie des rapports et de la relation s'inaugure par conséquent dans les liens complexes qui unissent le *moi*, le *toi* et le *nous*[2]. Cette prise en compte de la dynamique relationnelle fait éclater les cadres de l'ontologie substantialiste classique. Les concepts de cette dernière s'avèrent en effet impuissants à donner de la personne une idée adéquate. La personne, prise dans le nœud des relations, se révèle insubstituable, et donc en cela incommunicable. Les notions de substance et d'accident, dans leur généralité anonyme, se montrent insuffisants à percer l'originarité de la personne.

[1] *Ibid.,* p. 82.
[2] Nous retrouvons les termes de l'analyse chez Mounier. Voir *Révolution personnaliste et communautaire, op. cit.*, p. 236. C'est dans le fait fondamental du langage que s'initie en première instance cette « réalité dialectique englobant les deux termes (*je* et *tu*) et les définissant par relation mutuelle ». Voir Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, T. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 260.

> La personne n'est pas un substrat, mais la présence unique que je trouve en autrui et en moi par la conscience. Elle est déterminée, particulière, irremplaçable, et sans aucune commune mesure avec une *ousia deutera* qui serait douée de généralité[1].

La personne dévoile un ordre de réalité *sui generis* possédant son propre site d'expansion phénoménale, irréductible à la nature. On se tromperait néanmoins à conclure à un acosmisme où seul vaut l'esprit présent à lui-même. Le monde naturel existe et l'homme est appelé à œuvrer à la spiritualisation non seulement de son intelligence, mais aussi de son propre corps et des réalités extérieures. Cette œuvre est en même temps une tâche pour la personne qui ne saurait négliger la vie spirituelle sans renoncer par là-même à sa vocation propre[2]. On ne peut atteindre la dimension subjective et plus encore intersubjective autrement que par l'expérience vécue, incarnée, et assumant, dans la rencontre de l'esprit et de la nature, une forme de contradiction appelée à être intégrée par un processus existentiel[3].

Il ne faut donc pas conclure qu'une expérience authentique de la personne implique l'arrachement total à la nature. Le passage parmi la multitude des objets se mouvant dans l'horizontalité du monde constitue au contraire une condition préalable au déploiement du moi. Encore faut-il que le moi atteigne à l'assimilation spirituelle de cette nature qu'il habite. La destination spirituelle, c'est-à-dire personnelle, la question du sens subjectif, induit un perfectionnement de la nature qui l'élève au plan de la valeur : « les choses prennent en nous une phase personnelle et il n'est pas possible d'esquiver la question de leur signification dans notre destin »[4]. La valeur donne ainsi à l'objectivité extérieure une signification proprement spirituelle étrangère à la simple détermination naturelle qui se découvre fondamentalement comme obstacle à la liberté[5]. De ce point de vue la dimension pratique de son existence permet à l'homme de se savoir comme esprit et par là comme personne[6]. La *valeur*, note René Le Senne, est une anti-détermination, le « néant de la détermination »[7] dans la mesure où en elle la détermination posée s'annule comme détermination. La liberté qui pose la valeur n'est pas en cela négative, mais au contraire « plus-que-positive », en tant que l'existence même de la

[1] *La réciprocité des consciences, op. cit.,* p. 54.
[2] E. MOUNIER, *Personnalisme et christianisme, Œuvres,* T. I, Paris, Seuil, 1961, p. 750.
[3] Yvan GOBRY, *La personne*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, p. 39.
[4] *La réciprocité des consciences, op. cit.*, p. 163.
[5] René LE SENNE, *La découverte de Dieu*, Paris, Aubier, 1955, Edition numérique, « Les classiques des sciences sociales », Université du Québec, p. 30.
[6] Sur la distinction du sujet et de la personne, voir *La découverte de Dieu*, *op. cit.*, p. 31
[7] René LE SENNE, *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier, 1934. Edition numérique, « Les classiques des sciences sociales », Université du Québec, p. 137.

personne se destine, à partir de cette orientation voulue, à une élévation comme à une dégradation dont elle doit pouvoir répondre[1]. En cela, la valeur est un appel[2].

La séparation n'est donc pas absolue de la nature à l'homme. C'est en effet du monde naturel que l'homme reçoit les qualités au travers desquelles il acquiert une figure extérieure, figure qui demeure cependant seulement un masque au-delà duquel s'esquisse le visage propre de la personne :

> Personne et personnage se séparent d'autant plus que le moi ne peut passer entièrement au dehors, là où les qualités sont errantes[3].

Le moi qui s'exprime au travers des qualités objectives mesure la part de l'hypocrisie, et aussi de l'authenticité. L'expression naturelle du *moi*, et son adhésion à la figurabilité extérieure, peut en effet leurrer la personne qui finit par croire qu'en elle son personnage est en même temps sa personne. La subjectivité qui ne s'atteint que par son masque court le risque de se perdre dans la réalité objectale et naturelle[4]. Par là s'envisage la possibilité d'une déchéance de l'être proprement spirituel[5]. Face à la tentation de ne s'apercevoir que sous la forme d'un ensemble de qualités extérieures et objectives, il appartient dès lors à la personne d'exister par sa libre décision et son engagement résolu. Si la possibilité d'être moi est un don qui ne s'accorde que dans le *toi* et le *nous*, elle est donc aussi l'objet d'un vouloir et d'un mérite[6].

Gabriel Marcel notera justement que de l'existence quelque chose nous a été « remis » et nous portons de ce point de vue une responsabilité non seulement à l'égard de nous-mêmes, mais encore du principe donateur[7]. Comment cependant penser l'identité d'une subjectivité

---

[1] On peut ainsi considérer que « la personne est une catégorie axiologique, une catégorie de valeur », Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme,* Paris, Aubier-Montaigne, 1963, Edition numérique, Université du Québec, « Les classiques des sciences sociales », 2018, p. 25.
[2] *Ibid*., p. 87 ; R. GUARDINI, *Liberté, grâce et destinée, op. cit.,* p. 84.
[3] *Révolution personnaliste et communautaire, op. cit*., p. 153.
[4] *Vers une philosophie de l'amour et de la personne, op. cit.,* p. 157-179. On distinguera cependant les cas où le sujet retient volontairement son expression intérieure, non par hypocrisie ou souci de dissimulation, mais au contraire pour préserver son « secret ». Voir sur ce point les analyses que Charles Le Chevalier consacre à la pudeur et sa distinction entre « masques d'immixtion » et « masques de séparation », *La confidence et la personne humaine*, Paris, Aubier, 1960, p. 91 et 101.
[5] Sur la distinction du *personnage* et de la *personne*, voir *Manifeste au service du personnalisme, op. cit.*, p. 527.
[6] *La réciprocité des consciences, op. cit.*, p. 90.
[7] Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Editions universitaires, 1991, p. 21. Sur la critique du mode de détachement propre au « spectateur » et sa « désertion », voir Pietro PRINI, *Gabriel Marcel*, Paris, Economica, 1984, p. 49.

pouvant à tout moment se décider autrement[1] ? C'est dans le vouloir qu'il convient de chercher le fondement de l'identité concrète[2]. C'est en quoi la personne ne peut être réduite à un donné naturel[3].

S'engageant dans son action, l'homme ne se laisse pas simplement provoquer par une situation mais « accepte cette condition et la fait sienne »[4]. La réponse donnée au sein de l'acte libre suppose une sorte de dédoublement intérieur par lequel la personne se décide en vue d'un avenir qui n'existe pas encore et qui appelle donc une fidélité particulière[5]. La seule possibilité d'obtenir une maîtrise du temps consiste ainsi dans la « fidélité »[6].

La fidélité fondamentale est, de ce point de vue, fidélité envers soi-même, ce qui suppose de la personne qu'elle demeure « disponible » à l'égard de cette nouveauté qu'elle ignore encore. Il s'agit ici d'un « abandon » exigé par la promesse de la personne à l'égard d'elle-même. Mais l'inaltérabilité de cet engagement, qui constitue le fond de son identité, nécessite d'ancrer son point de départ dans l'être même[7].

2.2. Personne et Acte

La question de la valeur, indissociable d'un appel adressé à la liberté humaine et à la fidélité de son engagement, témoigne que la définition de la personne s'inscrit dans un horizon résolument pratique[8]. C'est à ce point que nous rencontrons cet autre terme central du

---

[1] Nous rejoignons ici la distinction opérée par Paul Ricoeur entre le « caractère » et la « fidélité ». Si le premier donne à penser l'*idem* de l'identité personnelle, la seconde ouvre la voie de l'*ipse.* Il est intéressant de rappeler que le premier de ces pôles de constitution de l'acteur personnel constitue l'objet du traité de caractériologie proposé par Emmanuel Mounier. Le second se rattache directement à la question de l'engagement soulevée par Gabriel Marcel. Voir Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 143 ; sur l'articulation de la « structure typique » et de la « structure personnelle », voir Emmanuel MOUNIER, *Traité du caractère*, *Œuvres,* T. II, Paris, Seuil, 1947, p. 38-39.

[2] *Traité du caractère, op. cit.*, p. 38.

[3] Qu'il y ait une sensibilité des valeurs biologiques propres à l'animal, que ce dernier soit capable d'une certaine généralisation de ses perceptions déterminant son action, ne suffit cependant pas à la position d'un vouloir singulier. Ce qui manque à l'animal, note Nédoncelle, c'est cette capacité à « poser pleinement la nature comme extériorité et s'arracher à elle par la liberté, bref poser et transcender le non moi » (Maurice NEDONCELLE, *De la fidélité*, Paris, Aubier, 1953, p. 45).

[4] *De la fidélité, op. cit.,* p. 46.

[5] E. MOUNIER, *Révolution personnaliste et communautaire, op. cit.*, p. 194.

[6] *Être et avoir, op. cit.*, p. 17.

[7] La notion d' « engagement » permettra de penser l'union indissoluble de la réflexion et de l'action. Voir *Révolution personnaliste et communautaire, op. cit.*, p. 340-341 ; *Manifeste au service du personnalisme, op. cit.*, p. 526.

[8] « La personne n'est pas une substance, mais un acte, et un acte créateur », Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme, op. cit.,* p. 27. Voir aussi Louis LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, Paris, Aubier, 1945, p. 399-402.

vocabulaire personnaliste, « l'acte ». L'acte, l'action, l'agence[1], tout un vocabulaire de l'activité nous guidera au long de cette étude. Nous y découvrons l'inspiration qui préside à la découverte moderne de la notion de personne, la nécessité de penser la médiation de l'intérieur et de l'extérieur, du subjectif et de l'objectif, de la morale et de la loi sociale.

2.2.1. Herméneutique existentielle de l'acte

Une œuvre semble ici significative de l'effort de la philosophie d'inspiration chrétienne pour dégager une herméneutique de la personne. L'ouvrage de Karol Wojtila, *Personne et Acte*[2], constitue une synthèse incontournable qui doit nous intéresser, non seulement en raison du rôle immense que jouera son auteur dans la diffusion du référent personnel au sein de l'Église post-conciliaire, mais encore par le lien problématique qui semble s'y dessiner entre l'inscription au sein d'une tradition héritière du réalisme thomiste et le recours implicite, ou impensé, à certains schèmes beaucoup moins traditionnels et qui trouveront à s'éclairer de la réflexion de Maurice Blondel sur la transcendance de l'action[3].

L'originalité de l'approche proposée par le futur Jean-Paul II réside dans sa tentative d'herméneutique philosophique, disons même de réduction phénoménologique, non immédiatement liée aux présupposés théologiques[4]. La définition de la personne dégagée à partir de la notion d'acte, et indépendamment des données de la Révélation, ouvre la voie à une réflexion sur la relation nécessaire qui unit immanence et transcendance. L'activité de l'agent humain en effet ne se laisse pas réduire à une simple faculté subjective, mais dispose le terrain d'une communication à un au-delà par lequel la personne inscrit la relation au sein même de

[1] L'indétermination relative du terme « *agency* », que nous traduirons par « agence », a ce mérite de pointer la multitude de relations à partir desquelles se laisse apercevoir l'agent et dont la signification dépasse très largement l'opposition aristotélicienne de l'*actio* et de la *passio*. Le terme d' « agent » nous semble lui-même plus adéquat que le vocable de « sujet », lesté d'un coefficient métaphysique qui en rend l'usage délicat. Dans l'usage qu'en fait Paul Ricoeur, le terme « agency » permet d'opposer l'action et l'événement. Originellement, il semble que le terme présent chez Clarke désigne « la cause effective de l'action » et permette donc d'interroger la responsabilité de l'acteur. Voir Étienne BALIBAR et Sandra LAUGIER, article « *agency* », *Vocabulaire européen des philosophies* (dir. Barbara CASSIN), Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004, pp. 26-38.

[2] Karol WOJTILA, *Personne et acte*, Paris, Parole et Silence, 2011.

[3] Sur la formation philosophique de Karol Wojtyla et sa participation aux travaux conciliaires de Vatican II, voir Georges WEIGEL, *Jean-Paul II*, Paris, JC Lattès, 2005, pp. 163-234. Sur la difficulté à accorder la perspective néo-thomisme et le blondélisme, voir J-H SORET, *Philosophies de l'action catholique*, *op. cit.*, p. 245-297.

[4] Sur le personnalisme de Karol Wojtila et sa relation de proximité et de distance à l'égard de Mounier, voir J-F PETIT, *La personne au secours de l'humain, op. cit.*, p. 93-104 ; du même auteur, « Le concept de personne selon Karol Wojtyla et Emmanuel Mounier », *Jean-Paul II. Pape personnaliste*, *op. cit.*, p. 71-90 ; sur la formation intellectuelle et philosophique de Wojtila, voir Ronan GUELLEC (dir.), *Jean-Paul II. Pape personnaliste*, *op. cit.*, p. 40-70 ; sur la relation de Jean-Paul II à la phénoménologie, voir *ibid.*, p. 167.

son être. Témoignant de son inachèvement constitutif, l'acte signale en même temps l'appel d'une extériorité qui convoque l'être agissant à se trouver en une valeur supérieure. Cette impossibilité à refermer la personne sur elle-même trouve son sens dans la liberté qui exclut qu'en soit donnée une définition achevée.

Parmi les moments spécifiques qui participent de la révélation de la personne, l'acte se présente ainsi comme une voie privilégiée. L'acte, en effet, présuppose nécessairement la personne. Seule la personne « agit » à proprement parler. Plus précisément, l'acte lui-même révèle moins l'individualité conçue comme unité abstraite que l'intentionnalité spécifique au travers de laquelle la personne manifeste sa dimension d'agent moral. Cette valeur morale de l'acte ne renvoie pas tant à un contenu normatif qu'à une tendance dynamique ou existentielle d'expression de l'être subjectif. En se portant à l'expérience mise en jeu par l'acte, nous découvrons l'homme donné dans sa double dimension intérieure et extérieure, et par là comme subjectivité communicante.

L'activité de la personne se déploie au premier chef dans la relation à la nature qui la soumet à son ordre nécessaire. Agir appelle avant tout une appropriation de soi-même et fonde, du point de vue de l'existence corporelle, un devoir d'incarnation. La réflexion personnaliste, se voulant philosophie de l'homme intégral, accorde une importance significative à l'intrication psychosomatique, comme il apparaît ici chez Karol Wojtila ou dans la philosophie concrète de Gabriel Marcel. Le corps n'y est jamais simplement donné comme objet. L'incarnation, et non le *cogito*, fournit la donnée première de la métaphysique[1]. Le *cogito*, en lui-même, n'est pas un mode de révélation, mais un « obturateur » en ce que la pensée s'abstrait elle-même du lieu qui lui donne site pour se penser extérieure au réel qu'elle contemple[2].

Or, l'incarnation, manifestant une contingence essentielle, est cette « situation » primordiale qui fournit le point de départ de l'analyse phénoménologique. Que le monde se donne comme une réalité obscure et mystérieuse tient justement à l'engagement qui nous situe en lui. Et cet engagement passe par le corps qui n'apparaît jamais de manière simplement objective. Les émotions ancrées dans le corps, tout en trouvant un reflet dans la conscience, sont notamment sources d'une influence qui rejaillit sur la possibilité même de l'accès que la

[1] R. GUARDINI, *Liberté, grâce et destinée, op. cit.*, p. 62.
[2] *Être et avoir, op. cit*., p. 26.

personne se ménage à l'égard d'elle-même[1]. C'est cependant dans le dynamisme existentiel que vient à s'affirmer la liberté personnelle et non dans une nécessité de nature. On le constate particulièrement en observant les modalités permettant l'accès à l'être-soi personnel. En effet, si la coordination des activités présentes dès la naissance relève de l'instinct, leur fait encore défaut la relation au Je propre. L'extériorité des tendances à l'égard de ce dernier correspond à un déterminisme subi.

L' « efficience véritable » s'atteint, au contraire, lorsqu'au cœur de l'expérience, il devient possible de reconnaître que « je suis auteur de mon acte »[2]. Cause de son action, la personne pénètre ainsi le domaine de la responsabilité. L'homme agissant se définit par conséquent sur un double plan : d'immanence, où la subjectivité est en relation à son propre vécu intérieur, et de transcendance, en tant qu'elle vise la réalisation extérieure et effective d'une intention volontaire et libre. Par cette transcendance à laquelle l'expose l'action, l'homme n'est pas seulement auteur, mais véritablement créateur. L'action peut dès lors se comprendre comme une œuvre.

Afin de penser adéquatement la totalité personnelle, l'élément passif et naturel rentrant en jeu dans la dynamique personnelle doit certes être pris en compte. La subjectivité est justement ce terrain où se donne à voir l'intégration qui renvoie à la double idée de totalisation et d'intégralité. Mais c'est dans l'efficience même que se réalise la transcendance de la personne. En intégrant ses différentes potentialités dynamiques, la personne s'accomplit comme un tout dont l'articulation est complexe. L'acte humain ne met pas en jeu une simple sommation de puissances, mais relève d'une dynamique supérieure où advient une nouveauté en laquelle réside la personnalité proprement dite[3].

En se donnant comme la racine de toute activité, la volonté authentique manifeste la transcendance propre de la personne au sein de l'acte. Tout acte accomplit une extériorisation de la personne, jusqu'à ses actes internes. La personne réalise ainsi une synthèse de l'objectif et du subjectif, de l'extérieur et de l'intérieur. La liberté n'est justement rien d'autre que cette synthèse qui dépend tout entière de l'autodétermination du sujet. Ainsi peut-on donner à la liberté sa signification pleinement développée. Elle est l'ensemble des « volitions comme actes intentionnels orientés vers une certaine valeur entendue comme fin »[4].

---

[1] K. WOJTILA, *Personne et acte*, op. cit., p. 73. Wojtila approfondira son analyse de la dynamique intégrative de l'émotion dans le cas spécifique de l'amour et de la sexualité, voir K. WOJTILA, *Amour et responsabilité*, Paris, Editions du dialogue, Stock, 1978, p. 104-108.
[2] *Personne et acte, op. cit*., p. 90.
[3] *Ibid*., p. 102.
[4] *Ibid*., p. 143.

L'accomplissement de l'acte est une certaine façon d'amener à sa pleine réalité une dimension particulière de l'être. Ce n'est toutefois pas l'objet extérieur qui détermine la volonté, mais l'ordre intentionnel qui, *a priori*, vaut comme motivation à l'égard de l'objet. Par là se constitue véritablement la liberté en vue des valeurs. La maturité consiste ainsi en une disposition constante à orienter la volonté en vue du bien. Comprendre le choix qu'opère le sujet suppose en effet de rapporter le dynamisme propre de la volonté à la vérité qui constitue son principe. Le *volitum* présuppose ici le *cognitum*[1]. La décision tout comme le choix suppose donc un jugement orienté en vue de la valeur prise en tant que telle.

Le psychisme possède ainsi une intégrité propre et sa détermination somatique ne suffit pas à le réduire à un simple effet corporel. L'émotion elle-même ne relève pas de la simple réaction somatique[2]. Il y a une forme de complémentarité entre la transcendance de l'acte et l'intégration que cette dernière vient parachever. L'acte humain est en effet une réponse consciente à l'appel lancé par les « valeurs » au travers d'une décision ou d'un choix[3]. Et c'est ici que l'on peut remarquer une sensibilité particulière aux valeurs qui donne à voir dans les potentialités émotives un matériau spécifique de la volonté. Ce facteur émotif est capital en ce qu'il permet d'articuler la spiritualité et la corporéité, faisant de la personne une unité concrète[4]. On évite ainsi la dévalorisation stoïcienne et kantienne du sentiment et de la passion qu'on ne saurait considérer *a priori* comme sources de désintégration de l'unité subjective. Seule doit être réprimée la tendance émotive qui conduit l'agir à se muer en un pur et simple advenir passif. Il importe pour cela de mettre en lien la transcendance et l'intégration jusqu'au sein de l'émotion[5]. A l'inverse demeure ouverte la possibilité d'une intégration créatrice qui permet de faire découler la force affective des valeurs elles-mêmes. Contre la condamnation rationaliste de l'émotion, il convient donc d'accorder à la spontanéité émotive de l'homme une place irréductible. Cette émotivité manifeste le pouvoir d'orienter la décision et le choix en vue de la vérité et du bien.

Une limite essentielle à l'autonomie de la personne, celle de la « dépendance à la vérité »[6], doit par conséquent être reconnue. Le caractère d'obligation attaché au devoir moral

[1] *Ibid.*, p. 158.
[2] *Ibid.*, p. 108-115.
[3] *Ibid.*, p. 122.
[4] *Ibid.*, p. 281.
[5] *Ibid.*, p. 286.
[6] *Ibid.*, p. 161.

révèle au sein même de l'expérience cette dépendance. Et la fonction de la conscience est d'assurer la juste liaison entre l'acte et la vérité. La conscience morale n'est pas en elle-même législatrice, mais va à la rencontre d'un système normatif donné dans l'ordre objectif de la morale et du droit. Cette correction permet d'éviter tout subjectivisme moral. Mais il ne s'agit pas pour autant de laisser la conscience étouffer sous l'arbitraire d'un ordre extérieur qui la détermine immédiatement. La conscience morale est bel et bien créatrice dans le domaine de la véridicité des normes[1]. Le passage de la valeur à l'obligation ne saurait en effet s'effectuer sans un appel spécifique qui convoque la responsabilité volontaire et consciente du sujet.

C'est pourquoi la dimension participative, qui permet seule de définir adéquatement la réalité humaine[2], s'avère essentielle. En effet, les actes sont accomplis au sein d'une communauté d'action appelant les autres personnes avec lesquelles nous formons société. Or la relation dynamique interne qui lie l'acte et la personne demeure nécessaire dans l'acte accompli en commun. Autrement dit, la communauté n'affaiblit pas la responsabilité personnelle. Au contraire, les actes communautaires s'inscrivent au plus profond du caractère personnel. Si l'on peut donc parler d'une « valeur personnaliste de l'acte », c'est justement dans ce sens que l'action humaine est toujours propre à la personne qui se détermine authentiquement. Cette valeur personnaliste est même la condition de toutes les valeurs éthiques et de leur effectuation. En soi, l'accomplissement même de l'acte par la personne constitue une valeur. Quant à la participation, au sens d'avoir part, elle suppose, du point de vue de la personne, la propriété intérieure de son acte et le caractère personnel de ce dernier. C'est cette participation homogène qui décide de la valeur authentique de toute coopération. Pour cette raison, il convient de veiller à ce que l'agir personnel ne se transforme pas en simple *passio* subie sous l'influence d'autrui[3].

Le concept de « participation » reçoit par conséquent une valeur normative. Celle-ci n'est en aucune façon extérieure et consiste au contraire en l'affirmation proprement intérieure de la subjectivité personnelle. Il s'ensuit que l'accomplissement de soi au sein de l'action constitue un droit fondamental et naturel de la personne. Dès lors sont condamnés tout aussi bien le pur individualisme, qui isole la personne de la relation communautaire et du bien commun, que le totalitarisme objectif, qui prétend seul définir et imposer le bien commun en niant l'autonomie personnelle[4]. Ce bien commun, qui répond à la nature sociale de l'homme,

[1] *Ibid*., p. 188.
[2] *Ibid.*, p. 298.
[3] *Ibid.*, p. 307.
[4] Sur l'analyse conjointe de l'individualisme et du totalitarisme, voir *ibid.*, p. 309-313.

ne peut s'entendre simplement comme la juxtaposition d'actes accomplis en commun. L'agir suppose en effet l'*esse*, c'est-à-dire l'existence authentique.

Finalement, l'acte authentique tire sa valeur de son mode d'accomplissement plus encore que de la valeur objective de l'acte accompli. L'attitude de solidarité dépend justement de ce mode d'accomplissement qui se découvre comme une conséquence naturelle du fait de l'agir en commun confondu ici avec un agir en vue du bien de l'ensemble. Le prochain n'est pas simplement le membre d'une communauté. La valeur d'autrui est liée à sa qualité de personne, indépendamment de la fonction que cette dernière occupe au sein de la communauté sociale. La seule réalité proprement universelle réside concrètement dans l'humanité de l'homme. Et c'est cette capacité à participer de l'humanité en s'assumant comme personne qui fonde la possibilité de toute participation.

Ce n'est qu'à l'horizon de la communion que la relation cesse d'apparaître comme une conséquence du vouloir particulier. Elle se manifeste alors comme l'essence des subjectivités réciproques. L'élément personnel, ce mystère d'une existence qui se réalise par la relation du *nous*, témoigne, par son évidence même, de l'existence d'un amour présupposé à toute relation proprement personnelle et d'une conscience qui dépasse la simple particularité pour s'apercevoir dans l'autre.

Cet amour ne trouve pourtant son expression véritable que dans une relation envers la transcendance même qui institue ces valeurs dans l'objectivité du monde. A partir de là, la volonté peut se définir comme la capacité à fournir « une réponse autonome à la valeur »[1]. La responsabilité s'accomplit par conséquent non seulement dans la relation du sujet à l'objet de son choix, mais aussi et surtout dans la relation au principe même de toute valeur, à Dieu. On comprend ainsi qu'il soit impossible de dissocier la personne de la spiritualité sous peine de négliger un élément fondamental de l'être personnel. Cette dimension spirituelle révèle chez l'homme « la nécessité d'agir sous un mode non nécessaire »[2], c'est-à-dire en liberté.

Cette attention centrale donnée à l'acte n'est pas le propre de la philosophie de Karol Wojtila. Elle relève d'une commune inspiration aux différentes philosophies chrétiennes de la personne et pourrait fournir le fil directeur d'une recherche archéologique. Mais encore convient-il de prendre toute la mesure de cette interprétation métaphysique de l'acte, considéré comme l'expression dernière du réel. Comme nous y invite Louis Lavelle dans le second tome

[1] *Ibid*., p. 189.
[2] *Ibid*., p. 206.

de *La dialectique de l'éternel présent*, nous sommes ainsi progressivement conduits à une ontologie de la personne.

2.2.2. L'Être en Acte

C'est en termes d'« efficacité pure » que nous trouvons à caractériser l'acte en sa réalité infiniment accomplie. Cette idée, aucune puissance de l'être ne parvient à l'épuiser. En cela, l'acte offre un critère de la positivité ontologique. L'impuissance, la limite de l'acte, n'est autre que l'effet d'une passivité qui demeure à dépasser. L'objet de l'activité spontanée est celui d'une résistance que le moi doit pouvoir vaincre pour s'affirmer et se reconnaître lui-même dans la réalité concrète de son acte. La résistance du donné offre ainsi le terrain par lequel l'esprit parvient à la conquête de lui-même[1].

Chez Lavelle comme chez Wojtila, et déjà chez Maine de Biran, la réflexion ne se détache pas de l'acte pour en contempler l'effet, mais accompagne « cette activité elle-même considérée dans son opération constitutive »[2]. La vertu de la réflexion est de nous permettre d'assumer résolument l'acte volontaire et nous donner à nous-mêmes le sens de notre être personnel. C'est de l'effort réflexif aspirant à s'élever jusqu'à la possibilité de l'acte que naît la liberté de l'esprit. Ce retour, que cherche à accomplir la réflexion au sein de sa participation à l'acte, suppose toutefois en premier lieu une initiative qui ne nous appartient pas et que nous recevons[3]. La liberté de l'acte réflexif témoigne en effet de l'effort pour atteindre une puissance déjà manifestée dans le réel et que la volonté cherche à s'approprier :

> Nous faisons alors l'expérience de l'insertion de notre activité propre ou participée dans une activité première, totale et absolue qui fonde si l'on peut dire notre autonomie dans notre dépendance elle-même[4].

[1] Louis LAVELLE, *De l'Acte*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946. Edition numérique, « Les classiques des sciences sociales », Université du Québec, p. 36.
[2] *Ibid.*, p. 35. On pourrait repérer déjà chez le franciscain Pierre de Jean Olivi cette contemporanéité de la conscience et de l'acte au cœur de la sensation. Sur ce dernier point, voir Stève BOBILLIER, *L'éthique de la personne,* Paris, Vrin, 2020, p. 55-56.
[3] Louis LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, *op.cit.,* p. 15.
[4] *De l'acte, op. cit.*, p. 40.

Dans l'actualisation de l'acte, porté jusqu'à la production d'une réalité extérieure, le créé se donne ainsi comme transition passagère d'une effectivité toujours et universellement présente :

> Il n'y a rien de réel ni en soi ni pour nous que dans l'acte même qui en fait la réalité et, lorsqu'il nous semble que cette réalité est faite, c'est déjà qu'elle a disparu, ou du moins qu'en cessant d'être la fin de l'acte qui l'a produite, elle est tombée au rang de matière pour un acte nouveau[1].

Non seulement l'acte nous ouvre une voie d'expérience de nous-mêmes, mais il est en même temps une révélation de l'Être pris en lui-même. L'acte est l'essence même de la phénoménalité universelle. Aussi le lien entre l'acte personnel et l'Être total auquel le premier cherche à s'unir conduit à interroger cet absolu auquel il se rapporte. Ainsi s'ouvre le chemin d'une « théorie de la participation »[2].

Cette *participation* créatrice appelle l'agent à répondre. La dualité du sujet et de l'objet n'est finalement qu'un niveau inférieur de cette expérience où le moi se rapporte passivement à un donné dont il ne déchiffre pas le sens. L'acte pleinement accompli conduit au contraire à la communication ouverte de l'intérieur et de l'extérieur. Ce passage de l'acte personnel à l'activité universelle est fondamental puisque c'est par lui que le personnalisme catholique en vient à caractériser le sujet, non plus humain, mais proprement divin.

L'actualité universelle ne saurait se définir par une processualité anonyme. Elle doit être considérée, selon Louis Lavelle et en une formulation qui n'est pas sans rappeler Maurice Blondel, comme pensée de la pensée, vouloir du vouloir, amour de l'amour[3]. Les objets qui s'y déploient ne sont que les occasions et les moyens de cet éternel épanchement auquel chaque *moi* agissant participe comme à la lumière d'un foyer universel. Ainsi l'Acte pur et véritable est à lui-même sa propre origine et sa fin. Il ne cesse de se chercher et, se trouvant, de remonter jusqu'à lui-même pour se contempler toujours davantage. Cette circulation permanente n'est pas un simple jeu spéculaire, mais conduit l'Acte créateur à l'intériorisation de sa propre réalité, ce que Lavelle interprète comme sa dimension spirituelle. Se posant sans être posé, l'Être échappe radicalement à toute pensée de la substance. « Don de soi et parfaite générosité », il

[1] *Ibid.*, p. 22.
[2] *Ibid.*, p. 17.
[3] *Ibid.,* p. 45.

n'est que cette abondance à laquelle toute chose participe. Etranger à l'espace et au temps, il est la condition de tout apparaître temporel et spatial, lui-même n'étant que l'instant éternellement jaillissant, la présence toujours actuelle et changeante seulement dans ses modes.

Cette auto-manifestation nous donne le modèle et le critère sur lequel se règle la perfection des actes personnels[1]. Dans l'acte volontaire, la personne atteint une image, certes limitée, mais vivante de la causalité de soi qui qualifie l'Être absolu. En voulant l'Être même, elle découvre la valeur qui oriente le vouloir, une valeur qui donne à l'expérience du monde le sens d'une manifestation de l'absolu en lequel elle a place et position. Être son propre acte, c'est se créer comme Soi, comme « absolu-acte » et non comme objet. Mais ce Soi propre n'est autre que ce tropisme universel qui émerge à titre de « subjectivité absolue »[2], subjectivité non pas distante à la manière d'un objet à conquérir, mais aussi proche que nous-mêmes.

Contrairement au préjugé métaphysique qui considère l'être comme un objet, c'est par conséquent la subjectivité même de l'univers, en lequel réside la relation véritable, qui pose et la personne et le monde. Se constituer comme personne véritable, c'est donc faire l'expérience de l'ipséité universelle à laquelle nous participons. Mais dans cette expérience même se dessine l'épreuve des limites qui nous supposent individualités, opposés à l'objectivité extérieure. C'est en quoi la liberté véritable s'exerce comme une conquête de soi en vue de la communication infinie. Cette communication n'abolit pas l'individualité des autres êtres, mais se découvre comme l'amour par lequel nous sommes nous-mêmes auprès de l'autre comme un autre soi. L'accomplissement spirituel ne consiste donc en rien moins qu'en cette reconnaissance de la participation conjointe à une même dynamique absolue. Si bien que l'accomplissement de soi suppose nécessairement l'amour et l'accomplissement des êtres auxquels la personne se rapporte :

> Le propre de la personne, c'est, loin de se confondre avec l'individu, de relier l'individuel à l'universel, soit que l'individu soit lui-même soumis à une loi universelle, soit, ce qui revient au même, qu'il assume la responsabilité de l'universel[3].

[1] Stanislas Breton emploiera la formule suivante pour décrire l'acte libre : « la liberté est une existence qui se donne son essence » (Stanislas BRETON, *Essence et existence*, Paris, PUF, 1962, p. 75). Par là se perçoit l'analogie qui unit l'Acte pur et l'acte personnel dans la mesure où ce dernier n'atteint une idée de l'autonomie parfaite qu'à partir du premier : « Il faut donc conclure qu'essence et existence, à tous les niveaux, rachètent leur finitude en se référant à l'Acte pur qui les achève et les justifie » (*Ibid*., p. 86).
[2] *De l'Acte, op. cit.*, p. 137.
[3] *Ibid.*, p. 151.

Il n'est de personne que dans la relation, une relation qui lie la personne humaine à la personne universelle et sans laquelle la première demeurerait aliénée à sa limite individuelle. C'est donc à la condition de transcender sa simple existence naturelle que la personne parvient à cette liberté qui l'assimile analogiquement à l'Acte pur, lui-même transcendant à la réalité qu'il pénètre de toute part. Ce n'est là qu'un paradoxe apparent. L'immanence et la transcendance ne s'opposent pas comme deux directions spatiales. Ce n'est pas en s'arrachant à la réalité phénoménale que l'on rejoint l'Acte pur, mais en la reconnaissant comme le passage même où ce dernier vient à se révéler. La condition même par laquelle la personne atteint à la possibilité de l'agir libre est justement cette communication où sa situation au sein du monde se charge de la signification que lui octroie la participation à ce qui le fonde. Une transcendance absolument séparée nous serait parfaitement inconnaissable, au point où nous en ignorerions l'idée même. La possibilité même de concevoir les limites qui donnent sens à notre libre effort pour les dépasser laisse entendre au contraire le passage au-delà que signifie la transcendance.

Si l'on peut donc bien parler d'un dialogue entre le moi et le monde, encore faut-il comprendre, nous dit Lavelle, que « c'est ce dialogue même qui est le monde »[1]. Loin de penser un isolement de la subjectivité bornée aux limites de son vouloir fini, le philosophe prend conscience de la communication immanente à une totalité qui nous transcende alors même qu'elle nous constitue comme son lieu privilégié d'apparaître. « Le monde me porte lui-même dans son existence comme je le porte moi-même dans ma connaissance. Il est donc tour à tour par rapport à moi enveloppant et enveloppé ».

Dans l'altérité absolue qui me rend impossible la connaissance adéquate de l'Être, ce dernier me présuppose néanmoins et témoigne de sa présence par le seul fait que je suis. L'Être, ou l'Acte pur, n'est pas un objet, mais une totalité dont le *moi* fait partie, totalité qui n'épuise pas l'Être, mais à laquelle ce dernier donne son fondement. En tant que tel, l'Être ne possède pas de contenu ; il est l'actualité de l'Acte au travers duquel tout être fini agit. Il n'y a donc pas à se demander quelle est la cause de l'Être puisqu'il est lui-même le mouvement d'où surgit toute réalité. Sans être lui-même dans le temps, l'Être engage toute chose dans une participation temporelle. Il est le passage éternel d'où surgit tout être. En ce sens, l'Acte ne peut être considéré comme un donné, lui qui est la donation même.

[1] *Ibid.*, p. 56.

Ne se confondant avec aucune part de l'univers, l'Acte parfaitement transcendant est immanent à tout être, à la fois absolument indivisible et présent à tous. Quant aux actes particuliers des êtres, ils sont la participation à une activité universelle qui équilibre et compense chaque action d'un être sur un autre. Aussi peut-on considérer l'univers comme « un système qui se transforme indéfiniment »[1]. La limitation de l'acte particulier suppose une passivité qui n'est que la contrepartie d'une activité qui la pose. Remontant à l'Acte en tant que tel, n'y découvrant aucune passivité et donc aucune limite, son unicité intrinsèque s'affirme nécessairement.

De ce point de vue, la participation à l'Acte pur consiste, pour la subjectivité finie, à reconnaître chacun de ses actes à la fois comme personnel et universel, comme lui appartenant et ne lui appartenant pas, répondant essentiellement à son vouloir et appelant la totalité universelle de laquelle ce dernier ne se détache qu'en s'y rapportant. Ainsi comprenons-nous que le moi ne demeure jamais simplement fermé sur lui-même, mais se donne comme une communication permanente qui le porte au-delà de soi[2]. Chaque acte particulier tirant sa puissance de l'Acte pur, les différentes modalités de l'acte, pensée, vouloir ou amour, sont autant de rapports nés du commerce du *moi* au Tout. C'est en quoi chaque acte engage la responsabilité de la personne devant la totalité de l'Être[3].

2.2.3. Intervalle et participation

Pour saisir la nature de la subjectivité personnelle, Lavelle demande d'accorder la primauté de l'existence sur l'essence[4]. C'est par son acte que la personne se voit recevoir une essence qu'il lui appartient de réaliser :

---

[1] *Ibid.*, p. 91.
[2] *Ibid.*, p. 94.
[3] Gabriel MARCEL, *Essai de philosophie concrète*, *op. cit.*, p. 157 : « En d'autres termes, il n'y a pas d'acte sans responsabilité ».
[4] Dans le *Manuscrit de Limoges* daté de 1912, Louis Lavelle se propose d'analyser l'*existence* prise en tant que telle afin d'en montrer l'irréductibilité à toute relation de connaissance : « l'existence exprime une affirmation simple et qui, en elle-même, est indépendante des déterminations les plus élémentaires par lesquelles la connaissance se constitue » (Voir Louis LAVELLE, *De l'existence. Manuscrit de Limoge édité par Jean Ecole*, Genève, Studio editorale di Cultura, 1984, édition numérique, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2014, p. 31). C'est parce que l'existence se dérobe à toute tentative de systématisation qu'elle suppose d'être saisie à même le donné primitif et originel qu'est, non la connaissance, mais l'actualité pure de l'existant lui-même pris en son achèvement, c'est-à-dire la totalité universelle (*ibid.*, p. 40). L'existence n'est donc ni une propriété de l'objet, ni un concept de l'entendement, mais, antérieure à la distinction sujet/objet, elle constitue l'objet d'une

> L'existence n'a de sens en nous que pour nous permettre non pas de réaliser une essence posée d'abord, mais de la déterminer par notre choix et de coïncider avec elle. Au lieu de dire de l'essence qu'elle est la possibilité de l'existence, nous dirons plutôt de l'existence qu'elle est la possibilité de l'essence. C'est par le choix de notre essence que nous fixons dans l'être notre place éternelle[1].

Pour autant, le monde n'est pas simplement le lieu possible des objets qui le remplissent, ni celui d'une co-existence de monades repliées sur elles-mêmes. Les objets du monde sont en réalité le point d'articulation des relations qu'entretiennent les consciences cherchant à se donner mutuellement l'assurance réciproque de leur existence. Ce n'est pas la nature prise en elle-même qui assoit la présence d'une réalité personnelle, mais une source différente qui, dans « la fragilité temporelle des consciences collégiales », permet de « maintenir l'harmonie des consciences » en leur octroyant « une identité progressive »[2].

La relation personnelle ne demeure donc pas celle d'un vis-à-vis de la personne singulière à la personne absolue. Toute initiative personnelle ou communautaire dévoile quelque chose du Tout dont les personnes sont parties. Pour cette raison, aucune action ne peut se concevoir indépendamment de la totalité qui la lie à tous les êtres :

> Aussi n'est-il pas contradictoire de constater qu'aucun être ne peut assumer la responsabilité de lui-même sans assumer du même coup la responsabilité de l'humanité tout entière et du monde tout entier[3].

L'idée d'une liberté participée permet de faire surgir à ses côtés et, au-delà d'elle, d'autres libertés s'abreuvant à la source de toute activité possible. C'est dire que les libertés ne demeurent pas dans une ignorance réciproque, mais concourent les unes les autres à la manifestation de chacune. C'est l'annonce d'un lien d'amour qui se donne à voir dans la

---

intuition qui se confond avec « l'acte initial de l'esprit » par où ce dernier se pose dans son activité autonome (*Ibid.*, p. 49).

[1] *De l'acte, op. cit.*, p. 105.

[2] *Ibid.*, p. 90.

[3] *Ibid.*, p. 185.

discontinuité même des libertés qui se posent chacune pour soi. De ce point de vue, l'individu n'est « que l'instrument de la personne »[1] dont elle appelle le dépassement.

Pour autant, la liberté n'a de sens que dans son extension complète en vue d'un acquiescement ou d'un refus radical. L'acte libre est créateur de la valeur en laquelle la personne se retrouve, même et surtout si cet acte a le sens d'une limitation par laquelle la personne touche à la finité de son œuvre. Dans « l'intervalle » qui sépare son acte de l'Acte pur s'inscrit la possibilité de sa liberté[2]. C'est ce même intervalle que mesure la distinction de Blondel entre la *volonté voulante* et la *volonté voulue*. La destination de la liberté n'est pas celle d'une toute-puissance, mais prend plutôt le sens d'une confrontation permanente à sa limite. Ainsi la personnalité se découvre-t-elle comme une diversité unifiante, dialogue entre soi et le monde à partir duquel elle fait retour.

On comprend dès lors que le progrès de l'esprit, c'est-à-dire l'approfondissement de la liberté, ne consiste pas tant en une affirmation de soi qu'en un dessaisissement qui donne d'éprouver cette communauté par laquelle les personnes se lient à l'Être réel dont elles partagent la vie. Autonomie et solidarité sont ainsi les deux visages d'une même dynamique ontologique. Pour cette raison, aucun acte particulier ne peut trouver sa fin en lui-même, mais découvre toujours un au-delà qui constitue non pas sa perte, mais cette surabondance dont il tire sa propre valeur et efficacité :

> Le rôle de l'infini est donc de nous rappeler sans cesse et nos limites et la possibilité pour nous de les dépasser toujours. Il nous remplit tout à la fois d'humilité et d'espérance. Mais il n'est pas un but placé devant nous et qui s'éloigne à mesure que l'on s'en approche, puisque c'est dans l'infini même que nous sommes situés[3].

La liberté se nourrit de cette impossibilité d'épuiser jamais la réalité à laquelle elle s'ouvre et qui lui donne son champ d'extension. Là réside le secret de la participation, dans l'expérience conjointe de la puissance et de l'impuissance. La personne s'y révèle comme être médié et en médiation[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 197.
[2] *Du temps et de l'éternité*, *op. cit.*, p. 40.
[3] *De l'acte, op.cit.*, p. 252.
[4] Le théologien réformé Paul Tillich avance un concept similaire de « participation » : « Le soi n'est un soi que parce qu'il a un monde, un univers structuré, auquel il appartient et dont il est séparé en même temps. Le soi et le

Réfléchissant aux modalités par lesquelles se donne à éprouver « l'intervalle »[1], Lavelle considère l'espace et le temps comme ces dimensions au travers desquelles s'accomplit la participation à l'actualité vivante du Tout[2]. Le temps et l'espace constituent cette distance qui empêche l'acte personnel de se confondre jamais avec l'Acte pur. La liberté y trouve ainsi son lieu nécessaire. L' « intervalle » est en cela la condition de notre participation à l'Être. Par là se découvre aussi bien l'être personnel que l'Être actuel, au sein de la communication qui les ajointe l'un à l'autre. Le monde, quant à lui, prend place au sein de l'*intervalle* où s'opère la rencontre. Ce n'est alors pas le monde, en tant que réalité phénoménale, qui constitue l'objet de la participation[3]. Il est le lieu au sein duquel s'établit la communication. Mais c'est dans l'Être que la personne s'inscrit et non dans le monde.

Toutefois, la personne est, pour les autres, rapportée au monde au travers duquel ils se rapportent eux-mêmes à l'Être, tous faisant de chacun un passage par où circule leur liberté et une voie de communication à l'absolu. C'est en quoi le monde n'est jamais simplement spectacle, mais terrain potentiel de toute action. Sur ce terrain, l'acte rencontre sa limite incarnée et l'occasion de son déploiement. « Il n'est d'abord qu'une partie de l'univers pour devenir bientôt participant de l'acte même qui le crée »[4]. Cette passivité témoigne d'une rencontre au contact de laquelle vient à s'exercer la liberté et son risque, celui de succomber au sommeil de l'existence naturelle plutôt que trouver en cette nature l'instrument par lequel s'exerce la liberté.

C'est dans cet affrontement que se révèle la vocation de l'agent personnel et libre. Par là, la personne se découvre, mais non point seulement elle-même. Sa volonté s'éprouve comme une activité reçue tout autant qu'affirmée. Lavelle n'hésite pas à parler ici de « consubstantialité », vocable trinitaire s'il en est, pour désigner cette participation à deux termes, communication de l'essence universelle et de notre participation actée. Cette communication laisse néanmoins demeurer l'un et l'autre terme comme transcendants, faisant éprouver la liberté comme un affranchissement jamais définitivement réalisé. Ainsi s'opère un « dédoublement » de l'être personnel et de l'Être qui met en garde contre le vertige d'une

monde sont en corrélation et ainsi en est-il de l'individualisation et de la participation. En effet, participation veut dire précisément que l'on fait partie d'une chose dont on est en même temps séparé » (Paul TILLICH, *Le courage d'être*, Paris, Casterman, 1967, p. 92).

[1] *De l'Acte*, p. 261.

[2] *Du temps et de l'éternité, op. cit.,* p. 18.

[3] *Ibid.*, p. 20.

[4] *De l'Acte, op. cit.*, p. 340.

autonomie absolue. « Dire *je* ce n'est point se séparer de l'Être, mais c'est au contraire s'y inscrire et en prendre la responsabilité selon ses forces »[1]. Cette transcendance rappelle à la personne que son être lui-même est de Dieu.

Tout l'enjeu de l'agir propre est ainsi de permettre à la personne d'accéder à une participation toujours plus authentique en s'associant à la dynamique vivante qui lui octroie l'être et l'action. Ainsi se libère-t-elle de la passivité, c'est-à-dire du sentiment de ses limites, en produisant le consentement à l'égard, non d'un simple donné, mais d'une activité qui pose et le monde et elle-même :

> Cette coïncidence se produit au moment où, derrière tous nos états, tous les désirs de l'égoïsme, toutes les préoccupations de la vanité, nous rencontrons en nous un pur acte de l'esprit qui s'accomplit avec une telle nécessité que nous ne savons plus si c'est un objet qui nous est offert ou un produit de notre volonté[2].

Si les conditions de la participation sont universelles et communes à chaque être, la réponse qui leur permet de valoir dans leur réalité relève d'une liberté personnelle et d'un engagement prenant la forme d'une co-création[3]. C'est le point de convergence de l'Acte pur et de la responsabilité personnelle. C'est aussi le lieu de la rencontre des autres consciences et d'une relation d'amour au travers de laquelle chacun se reconnaît engagé dans une même expérience de la participation. L'autre, c'est cette résistance qu'il ne m'est pas donné de dépasser, mais seulement d'accueillir. Cette volonté autre, que je ne peux ni contraindre ni dominer, m'empêche de m'identifier orgueilleusement à l'Acte absolu.

C'est dans et par la volonté que se réalise le choix fondamental par lequel la personne accepte ou refuse la participation qui lui est offerte. La volonté est en cela véritablement « la servante de l'esprit »[4]. Alors que l'intelligence et l'amour s'accomplissent dans l'acquiescement et la reconnaissance des autres êtres, la volonté est essentiellement transformatrice et en cela court toujours le risque de la chute dans les déterminations qui, loin de lui donner de se réaliser, la limitent à son ancrage naturel. C'est en quoi elle appelle nécessairement l'intelligence et l'amour comme la condition de son inscription dans une totalité

[1] *Ibid.*, p. 369.
[2] *Ibid.*, p. 414.
[3] *Du temps et de l'éternité, op. cit.*, p. 37.
[4] *De l'Acte, op.cit.,* p. 481.

universelle à laquelle elle puisse se lier. Le mal n'est, de ce point de vue, rien autre chose qu'une « dissociation des puissances »[1]. Mais la connaissance véritable, celle qui s'accomplit dans la contemplation, nous donne de saisir la présence de l'Être comme une unité à laquelle nous nous unissons dans l'amour sans pour autant que notre être propre se sache autrement que comme une réalité participée. Cette intelligence spirituelle est tout aussi bien une communication et une communion aux autres consciences. A ce point, la volonté cesse de valoir comme une faculté séparée, mais trouve dans l'accord avec le donné le lieu d'un désir spiritualisé en amour :

> Alors nous ne refusons rien de ce que la vie nous apporte, et dans l'événement le plus humble, dans les tâches les plus misérables, nous reconnaissons et nous réalisons la présence même de l'Absolu[2].

L'amour conduit la personne « à vouloir l'être d'un autre »[3]. En cela, l'amour personnel est un amour nécessairement *interpersonnel*. Seule une autre personne nous donne l'expérience de cette réciprocité qui nous constitue comme fin au moment même où nous posons l'autre comme une fin pour lui-même. Dans l'amour, l'autre n'est pas sécrété comme une apparence extérieure mais d'emblée saisi comme une intériorité libre qui se sait désormais liée à l'être des autres consciences. « L'amour est donc l'actualité de la liberté »[4].

Cette analyse de la relation entre personne et acte nous ouvre la voie des principaux thèmes au travers desquels s'articule la définition de la personne catholique, celle-là même qui constitue le fond commun des différents textes conciliaires et magistériaux convoqués. Nous pouvons retenir les points suivants :

1°- L'analyse de la personne suppose le primat de l'*agir* sur la connaissance. La personne est en cela distincte du sujet cartésien atteint par un acte de réflexion théorique. Le *cogito* pratique, le *volo*, constitue la condition de possibilité d'une phénoménologie de la personne.

[1] *Ibid.*, p. 492.
[2] *Ibid.*, p. 534.
[3] *Ibid.*, p. 535.
[4] *Ibid.*, p. 554.

2°- Agissante, la personne se découvre comme un être de relation irréductible à la simple *individualité* naturelle. Cette dernière n'est pas simplement niée, mais réinscrite dans une dynamique permanente d'ouverture et d'accueil à l'altérité[1].

3°- Cette ouverture suppose l'initiative première d'une *personne absolue* qui, tout en demeurant transcendante à la réalité mondaine, s'y manifeste comme son être même. Cette personne absolue appelle la personne humaine à un choix fondamental quant à l'orientation de son vouloir[2].

4°- La personne humaine se caractérise essentiellement par la liberté et la responsabilité qui la lient à la totalité universelle où se manifestent les autres vouloirs personnels[3].

5°- Se découvrant participante d'une relation supranaturelle qui l'institue co-actrice de la dynamique ontologique, la personne est porteuse d'une vocation spirituelle à laquelle l'initie l'Être même.

6°- L'ontologie sous-jacente à la possibilité de l'existence personnelle se constitue sous la forme d'une dynamique anti-substantialiste où l'Être lui-même se définit comme communication et don.

7°- La valeur ultime à partir de laquelle s'atteint l'existence personnelle authentique est celle de l'*amour* comme médiation instituante du *nous*[4].

[1] R. GUARDINI, *Liberté, grâce et destinée, op. cit.*, p. 29.
[2] Y. GOBRY, *La personne*, *op. cit.*, p. 67.
[3] *Liberté, grâce et destinée*, *op. cit.*, p. 15 : « L'acte libre est la forme essentielle selon laquelle je réalise mon moi, ma qualité de personne ».
[4] *Ibid.*, p. 39.

2.3. La place de Dieu

Ramenée à l'analyse discursive, cette philosophie de la personne s'articule certes dans les termes de la philosophie. Mais elle suppose, tout aussi bien, l'adhésion à un cadre herméneutique spécifique, celui d'une intelligibilité chrétienne de l'existence et par conséquent la reconnaissance d'un certain ordre formalisé de certitudes purement religieuses et dogmatiques. Faudrait-il parler alors d'une « métaphysique de la *personne* »[1] ?

Anticipant sur la suite de notre recherche, une observation simple se dégage. La distance marquée entre la personne catholique et son homonyme séculier peut être approchée à partir du problème classique de la nature et de la grâce ou, pour le dire plus proprement, du *naturel* et du *surnaturel*[2]. La différence véritable que l'on apercevra entre deux usages du syntagme personnel résidera ainsi dans cette distinction de la nature et de la surnature[3] si brillamment développée dans l'étude consacrée par Henri de Lubac au *Surnaturel*[4]. L'opposition n'est pas ici celle d'une perspective théiste et d'une compréhension agnostique et athée puisque, nous le verrons plus loin, une large part des réflexions du spiritualisme républicain convoque la notion de Dieu. La question tient bien plutôt à la définition qu'il est possible d'atteindre de ce dernier et à la nature de la médiation mise en jeu selon que l'on s'attache aux termes d'une religion naturelle ou d'une foi surnaturelle[5].

Le terme *surnaturel* est riche d'une longue et complexe histoire qu'il ne nous appartient pas ici de rappeler. Toutefois, sa juste compréhension doit permettre de situer la spécificité d'un discours catholique de la personne qui ne s'en sépare pas. Comme le rappelle Henri de Lubac, le terme, dans son acception propre, à la fois primitive et contemporaine, doit être rapportée

---

[1] *Révolution personnaliste et communautaire, op. cit.*, p. 165 ; J-F PETIT, *La personne au secours de l'humain, op. cit.*, p. 70. Lucien Laberthonnière juge en la matière qu'une métaphysique est toujours, au moins implicitement, présente à l'esprit humain et, rappelant Maine de Biran, qu'elle demeure indissociable de l'activité pratique. « Toute manière de vivre implique une métaphysique, de même que toute métaphysique implique une manière de vivre ». On comprend dès lors qu'une métaphysique de la personne ne saurait se réduire à un système conceptuel détaché de l'expérience vécue, mais au contraire accompagne et féconde l'action personnelle elle-même. Voir Lucien LABERTHONNIERE, *Essais de philosophie religieuse*, *op. cit.*, p. 9-11.

[2] R. GUARDINI, *Liberté, grâce et destinée, op. cit.*, p. 70.

[3] *Ibid.*, p. 95.

[4] Henri DE LUBAC, *Surnaturel*, *Œuvres complètes*, XI, Paris, Cerf, 2021. Pour une présentation des enjeux de la réception de l'ouvrage du Père de Lubac, voir François HUGUENIN, *Résister au libéralisme. Les penseurs de la communauté*, Paris, CNRS éditions, 2009, p. 133-146 ; pour une discussion critique de l'ouvrage, voir Marie-Joseph LE GUILLOU, *Le témoignage de Dieu*, Saint-Maur, Socomed, 1996, p. 83-103.

[5] Pour une analyse de la notion de « médiation » dans la philosophie de la religion, voir Pierre GIRE, *Penser l'expression religieuse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014, pp. 111-121.

non à la sphère du *miraculeux*, tel qu'un certain dévoiement de la notion a pu conduire à le concevoir à partir du dix-septième siècle, mais réinscrit dans les termes d'une anthropologie théologique qui lui restitue sa fonction propre dans l'herméneutique existentielle chrétienne. Le *surnaturel* n'y apparaît dès lors pas comme un complément extérieurement posé sur une nature humaine suffisante en elle-même, mais bien plutôt comme un horizon nécessaire donnant sens aux finalités de l'existence personnelle. Plutôt que du *miracle*, le surnaturel relève en cela du *transcendant* se communicant au sein de l'immanence humaine[1]. Dans un langage augustinien lui-même héritier de l'enseignement paulinien, l'opposition de la nature et de la surnature recouvre finalement celle du *charnel* et du *spirituel*[2]. Il ne s'agit pas d'une opposition du corps et de l'âme, mais de deux modes d'existence divergents, d'une nature qui prétend à sa suffisance ontologique et d'un esprit qui tente de s'atteindre par la médiation du Tout-Autre[3].

Or, tout l'intérêt du spiritualisme laïque, communément désigné par l'adjectif *républicain*, consiste justement à disjoindre le principe *spirituel* de sa dimension *surnaturelle* et donc *transcendante*. L'ouvrage de Jules Simon, *La religion naturelle*, nous en donnera un bel exemple[4]. De là, deux conceptions radicalement différentes de la personne et des fins personnelles viennent à s'exposer. Et toute la question, pour nous, consiste à déterminer si, en dépit de l'équivoque signifiante entretenue par le recours au même syntagme personnel, ne se dissimule pas une opposition rendant impossible le passage de l'un à l'autre discours.

Le personnalisme chrétien se donne-t-il, pour autant, comme le desservant de la théologie ? Pourrait-on dès lors lui accorder encore le statut de philosophie ? Et comment, avant toutes choses, attester de la positivité de son objet ?

Deux voies d'élucidation peuvent être proposées pour atteindre la définition personnelle de Dieu, une voie phénoménologique, partant de la relation des consciences à l'absolu, et une voie ontologique, prenant appui sur les conditions à partir desquelles une subjectivité divine est pensable. C'est à ce second niveau que la philosophie chrétienne se lie indissolublement à la théologie trinitaire.

---

[1] Henri DE LUBAC, *Surnaturel*, *ibid.*, p. 424 : « C'est en effet à un double titre que la fin de l'homme est qualifiée de surnaturelle. Elle l'est dans sa réalité, dans sa substance, qui est divine : le surnaturel, c'est le divin, et l'élévation surnaturelle de la créature est identiquement sa divinisation ».

[2] *Ibid*., p. 411. Selon Laberthonnière, c'est même cette « lutte entre la chair et l'esprit » qui, « essentielle à la vie humaine », « en constitue la dignité ». Voir Lucien LABERTHONNIERE, *Essais de philosophie religieuse*, Paris, Lethielleux, 1903, p. 274

[3] On remarquera que les textes conciliaires de Vatican II ne recourent pas à ce vocabulaire issu des discussions sur la nature et la grâce et mettent en œuvre des concepts difficilement applicables hors du stricte domaine théologique (voir André MANARANCHE, *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne ?*, Paris, Seuil, 1969, p. 140-150).

[4] *Ibid*., p. 425.

2.3.1. Phénoménologie divine

Les conditions universelles de la *participation* se donnent à lire dans la réalité des opérations accomplies par la personne au fil de son activité concrète. Il en est ainsi de l'expérience conjointe de l'activité et de la passivité qui fait éprouver à la personne sa liberté, ses obstacles et « la puissance surabondante dans laquelle je ne cesse de puiser, et qui ne cesse de soutenir et de renouveler mes opérations et celles de tous les êtres »[1]. C'est donc bel et bien l'activité par laquelle la personne s'expose au monde qui lui révèle l'unité universelle de l'Être sans laquelle aucune chose ne pourrait s'offrir à son intelligence et à son vouloir[2]. La liberté ouvre la porte de l'ontologie.

Le réel peut en effet être caractérisé comme fruit d'un Acte dont la puissance créatrice se manifeste dans l'infinité de ses productions. Il est le don primordial. C'est cette expérience même de l'ouverture du Soi infini qui permet à la personne de rejoindre l'intimité des autres dont la présence témoigne d'une œuvre universelle de laquelle chacune tire son existence. La découverte d'une autre subjectivité, la communication qui s'opère d'esprit à esprit, leur révèle une puissance communicante qui les dépasse et les pose l'une et l'autre. « Qu'il puisse y avoir un autre homme : c'est, à travers lui, Dieu lui-même qui nous devient présent »[3]. La possibilité même d'une relation intersubjective atteste d'une communauté d'amour à laquelle les personnes se rapportent et qui les précède nécessairement. Ainsi du plus profond de leur individualité, les consciences se découvrent-elles accordées à une unité fondamentale qui n'est autre que l'actualité de cette puissance infinie. Derrière le conflit même et le désordre des relations imparfaites est supposée une unité dont l'harmonie appelle l'exercice de la liberté personnelle.

Toutefois, parce que le sujet ne se constitue véritablement comme personne qu'à partir d'un vis-à-vis qui l'appelle à la détermination volontaire de soi, la réduction de l'existence personnelle à la forme impersonnelle que revêt le régime quotidien du « On » représente une menace certaine. C'est pourquoi Nédoncelle juge nécessaire d'introduire comme garantie de la continuité d'existence personnelle la supposition d'une altérité infinie :

---

[1] *De l'Acte., op. cit.*, p. 60.
[2] Unité qui, dans son acception théiste, suppose d'emblée la rencontre d'un moi et d'un Toi personnel. Voir Pierre LACHIEZE-REY, *Le moi, le monde et Dieu*, Paris, Aubier, 1950, p. 128-139.
[3] *De l'Acte, op. cit.*, p. 63.

> S'il n'y avait pas de toi divin, le moi positif, et à plus forte raison, le moi idéal n'auraient que l'unité de formes contingentes, exposées à la rupture de la mort, et compatibles avec l'incohérence du contenu des actes psychiques. Nous ne serions que l'unité composite et sédimentaire de tous les alluvions qui ont résulté de notre contact avec les autres esprits, et le système entier de ces esprits formerait un collège sans avenir garanti, une coïncidence accidentelle de lignes psychiques[1].

C'est donc d'une démonstration procédant de la contingence du monde spirituel que Nédoncelle part pour en appeler à la nécessité d'un fondement absolu et divin. L'ancienne preuve a *contingentia mundi* trouve ici à s'appliquer au donné intersubjectif.

Une approche cohérente et consistante de la personne ne peut en effet faire l'économie d'une réflexion sur les conditions de son individualisation. Celle-ci suppose la possibilité d'une reprise incessante de soi au travers de ses actes. Mais cette dynamique du vouloir créateur nécessite, selon Nédoncelle, un « don que je reçois », un « vouloir transcendant dont ce *je* contient l'appel par le fait même qu'il se pose »[2]. Cette initiative infinie donne à la constitution subjective son point d'ancrage existentiel.

C'est donc un effet de la création continue de son être par un « toi divin » qui pose le *moi* comme personne. L'identité constituée de la subjectivité personnelle tient de la réception. Entre ce donné et les possibles de sa liberté s'ouvre l'espace d'une création qui lui est octroyée, ce qu'il est permis d'appeler une « vocation », la plus haute réalisation possible du *moi-même* et qui est en même temps un appel à être. C'est de la réponse à l'appel reçu que dépend le problème de la liberté, thème central de la réflexion personnaliste dans son analyse de l'acte[3]. Le procès de personnalisation procède ainsi d'une fidélité à la vocation de l'appel adressé par une « volonté transcendante et créatrice »[4]. Cette transcendance se loge pourtant, paradoxalement, au cœur même de l'immanence personnelle. La communication totale et sans confusion du *moi* humain au *Toi* divin manifeste l'initiative agissante du vouloir infini au cœur de l'existence humaine[5].

---

[1] *La réciprocité des consciences, op. cit.*, p. 74.
[2] M. NÉDONCELLE, *Conscience et logos, op. cit.*, p. 22.
[3] Sur la personne comme « réponse », voir *Personnalisme et christianisme, op. cit.*, p. 742.
[4] *Conscience et logos, op. cit.*, p. 20 et suivantes.
[5] Voir Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme, op. cit.*, p. 41 : « Dieu n'existe pas comme une réalité objective qui serait au-dessus de moi, comme objectivation de l'idée universelle. Il existe en tant que rencontre existentielle, comme acte de transcendance. Et c'est à la faveur de cette rencontre que Dieu est une personne ».

« La pluralité des esprits dans l'esprit »[1], l'horizon d'une communion universelle des consciences à l'unité d'un principe essentiel ne correspond toutefois pas à une absorption de l'individualité communiquée. Au contraire, dans la mesure où la relation personnelle au *Toi* divin se donne toujours sous la forme d'une perspective propre, l'expérience proprement personnelle de soi et de l'autre offre à la subjectivité de se déployer dans son absolue et irréductible singularité. La relation de la personne à Dieu est ainsi fondatrice d'un rapport interpersonnel nouveau.

L'esprit communautaire déploie une conscience de soi universelle. Et cela nous engage à une redéfinition de la personne. Il faut se souvenir ici que c'est la relation d'amour elle-même qui manifeste Dieu, Dieu qui n'est peut-être finalement rien d'autre que cette manifestation relationnelle où l'autre est cherché en et pour lui-même, c'est-à-dire aimé. Le *nous,* qu'il soit de quelques-uns ou de beaucoup, est toujours à la fois tous et un. « Bien que Dieu soit présent à toutes les consciences, c'est le même Dieu que toutes trouvent en elles »[2]. Le *nous* apparaît alors comme une image de la procession divine[3].

2.3.2. Ontologie trinitaire

Il n'y a finalement de personne que communautaire. Considérer une personne recluse dans un isolement absolu est une contradiction dans les termes[4]. La démonstration qui nous permet de remonter jusqu'à la personne de Dieu relève ainsi d'un « personnalisme moral »[5]. C'est par le principe d'une « charité subsistante », à laquelle nous devons d'être nous-mêmes personne et pas seulement individualité naturelle, que nous atteignons à la compréhension de la divinité personnelle. Une ambiguïté doit cependant être levée quant au sens de l'être personnel dit de Dieu. Cet être personnel ne peut se dire seulement de la relation que la conscience entretient avec lui, mais aussi et surtout de la qualité de personne possédée par Dieu lui-même.

[1] *Conscience et logos, op. cit.*, p. 174.
[2] *Ibid.*, p. 96.
[3] Maurice NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne, op. cit.*, note p. 44.
[4] Y. GOBRY, *La personne, op. cit.,* p. 50.
[5] *La réciprocité des consciences, op. cit.,* p. 103.

Or, le concept de personne inclut nécessairement le principe de pluralité. Puisqu'il n'y a de *moi* que par le *toi* et dans la mesure où ce ne sont pas les consciences finies qui donnent à Dieu sa position d'existence éternelle, il s'ensuit que c'est au sein même de la divinité que s'accomplit le dialogue interpersonnel sans lequel la divinité demeurerait unité solitaire.

> Dieu étant personnel, il faut donc admettre ou bien que nous sommes coéternels et nécessaires à Dieu, ou bien que la divinité est en elle-même un collège de consciences[1].

Cette collégialité n'est autre que l'unité intérieure et communicante des trois Personnes divines hors de laquelle ne sauraient être pensées ni la nature personnelle de Dieu, ni non plus la relation entretenue avec la personne humaine, relation qui suppose la liberté de chaque terme. Mais cette dimension tri-personnelle ne remet-elle pas en cause l'unicité du principe divin ?

Concevoir la relation en Dieu comme essentielle suppose qu'elle en épouse en réalité l'éternité. La relation ne peut, en cela, valoir comme une simple conséquence du rapport à la nature créée.

> Qu'un tel Dieu comporte en lui-même des superpersonnes, cela ne peut, *a priori*, être nié par une philosophie personnaliste, bien au contraire, car il n'y a pas de moi sans toi, et l'altérité de la création n'est pas à la hauteur ontologique du Créateur. C'est pourquoi l'hypothèse d'une certaine pluralité de personne en Dieu est plausible, indépendamment même de la Révélation qui décida Athanase à poser si nettement une *gennêsis* éternelle au-dessus de la *metousia* cosmique et à rompre ainsi avec le néoplatonisme des ariens[2].

Si la personne humaine tient de sa relation à l'absolu divin l'actualité de son déploiement existentiel, et si, partant, la pluralité des personnes singulières puise à une même source universelle la puissance de l'agir au travers duquel elles se reconnaissent mutuellement destinées à répondre de leur vocation aimante, il apparaît nécessaire d'inscrire la dynamique communicationnelle au cœur même d'Être divin. La relation ne peut être simplement pensée comme un accident dont la contingence ferait obstacle à la promotion d'une anthropologie

[1] *Ibid.*, p. 100.
[2] M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne, op. cit.,* p. 250.

personnelle véritable. C'est d'une ontologie communicationnelle que doit pouvoir se déduire la destination communautaire de la personne humaine[1]. Et cette ontologie doit pouvoir être déployée en une double direction : celle d'une communication verticale ou transcendante par laquelle elle déborde d'elle-même pour s'épandre jusqu'à atteindre la nature créée qu'elle élève à la possibilité d'une participation de cette logique extatique ; celle d'une communication horizontale ou immanente engageant la définition même de Dieu.

Il n'est pas encore question pour notre propos de pénétrer les fondements de la théologie trinitaire. Mais une attention particulière doit être donnée à cette référence incontournable, explicite ou implicite, du personnalisme catholique à ce que le théologien Karl Rahner nomme « Trinité immanente »[2]. L'intérêt du personnalisme catholique est en effet de proposer une approche philosophique qui cherche à donner sens à ces données de la foi révélée à partir d'une définition de la personne humaine. Plutôt qu'une réflexion sur la notion d'Image, centrale dans la conceptualisation trinitaire, la voie empruntée par Nédoncelle le conduit à privilégier la voie ascendante qui part des conditions d'une communicabilité de l'être divin pour ainsi atteindre une description de la réalité humaine en termes de communion. Le concept fondamental de « communauté », qui constitue l'un des dispositifs centraux de la doctrine sociale de l'Église, doit trouver ici son ancrage nécessaire.

Le point qui doit nous retenir ici, au-delà de l'affirmation d'une pluralité des personnes divines, tient au statut de la démonstration de Nédoncelle, c'est-à-dire la prétention de pouvoir déduire philosophiquement cette pluralité sans recourir expressément à la tradition théologique. Cette dernière pourtant, nous le verrons, semble considérer qu'il n'est d'accès possible à la nature trinitaire de Dieu qu'à partir de la révélation accomplie dans l'histoire[3]. Mais en procédant par la voie purement philosophique, Nédoncelle semble déployer une circularité

[1] Klaus HEMMERLE, *Thèses pour une ontologie trinitaire*, Paris, Ad Solem, 2014, p. 57.
[2] On connaît l'insistance de Karl Rahner sur ce *Grundaxiom*. C'est en se manifestant dans les formes historiques de la mission du Fils et de l'Esprit-Saint, ce que l'on nomme l'économie de la mission, que se révèle à l'homme la dimension trinitaire de l'Être divin, la relation immanente qui unit les trois Personnes dans l'unité dynamique d'une même et seule périchorèse : « Dans la Trinité économique, celle de l'histoire du salut et de la Révélation, nous avons déjà expérimenté la Trinité immanente en elle-même. En tant que Dieu, pour nous, sous le mode indiqué, se montre comme le Dieu trinitaire, cette Trinité immanente est déjà expérimentée à partir du mystère sacré en lui-même, et cela parce que sa proximité libre, gracieuse, surnaturelle, nous révèle son intimité la plus profonde ; parce que son identité absolue avec lui-même ne signifie aucunement une uniformité morte et vide, mais contient justement en elle-même comme vitalité divine ce qui dans la Trinité est ordonné à notre rencontre » (Voir Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Cerf, 2011, p. 162 et p. 338).
[3] Vladimir LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Cerf, 2010, p. 9 : « Nous ne pouvons connaître Dieu en dehors de l'économie dans laquelle il se révèle ».

problématique : l'homme se découvre comme personne à partir de la relation initiée par un Dieu lui-même personnel, mais cette personnalité de Dieu s'atteste seulement à partir des conditions structurelles mises au jour par la phénoménologie de la personne humaine. Si bien que l'on peine à déterminer si la phénoménologie existentielle conduit à l'ontologie ou bien si cette ontologie permet de déduire les caractères existentiaux nécessaires à la constitution d'une phénoménologie de la conscience personnelle[1].

Toute la question finalement consiste à déterminer les modalités par lesquelles personne humaine et Personne divine viennent à se rencontrer. Et il semble impossible de ne pas ici convoquer les données de la Révélation.

2.3.3. La personne humano-divine

Le spiritualisme de Nicolas Berdiaev, indissociable de sa considération de la personne, n'hésitera pas à s'engager ouvertement sur le terrain de la théologie[2]. Selon lui, seul le Christ nous donne d'accéder à la compréhension adéquate de la personne. Si l'on veut constituer une anthropologie véritable, celle-ci doit nécessairement s'instituer à partir de la christologie. La pierre d'achoppement de l'anthropologie humaniste tient, en effet, à son horizon purement naturaliste. Or, en négligeant de concevoir la réalité intégrale de l'être humain, c'est-à-dire en refusant de prendre en vue sa nature spirituelle, l'humanisme limite la compréhension de l'être humain en interprétant la spécificité de ce dernier à l'aune des seules réalités de la nature. En recouvrant sa dignité véritable, en acquiesçant à sa dimension proprement spirituelle, la personne se donne les moyens de restaurer la vertu créatrice de l'humanité. Cette reconnaissance de la singularité absolue de la créature humaine fait du christianisme le promoteur d'une « révélation définitive » et d'une « affirmation de la personnalité humaine »[3].

---

[1] Sur l'idée d'une « théologie existentielle », voir Hans Urs Von BALTHASAR, *La théologie de l'histoire, op. cit.,* p. 22 ; Jürgen MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1970, p. 292-296.

[2] On pourrait nous reprocher de convoquer, lors de la description de la philosophie catholique française de la personne, un auteur orthodoxe russophone. Toutefois, l'influence remarquable de Nicolas Berdiaev sur le personnalisme français des années 30 est à ce point suffisante que nous ne songeons guère qu'à rappeler ici un lieu commun de la littérature d'influence personnaliste anté-conciliaire. Voir Boris de SCHLOEZER et Léon CHESTOV. « Nicolas Berdiaeff. La Gnose et La Philosophie Existentielle. », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger* 138 (1948), p. 1–35 ; J-F PETIT, *La personne au secours de l'humain, op. cit.*, p. 40 ; voir aussi la référence de Mounier à la pensée russe et son refus de « l'objectivation », *Introduction aux existentialismes*, *op. cit.*, p. 29 ; pour une anthropologie personnelle inspirée de la tradition orthodoxe, voir Olivier CLEMENT, *Questions sur l'homme*, *op. cit.*

[3] N. BERDIAEV, *Esprit et liberté, op. cit*., p. 232.

Le mystère de la vie divine n'a trouvé place qu'en un seul lieu du monde, au sein de l'Incarnation du Fils, « comme Amour infini, comme drame de l'amour et de la liberté »[1]. Mais cet événement lui-même ne trouve sens qu'en la résonance intérieure qu'il appelle et provoque. C'est pourquoi la révélation ne se produit pas sans une disposition à l'accueil.

> Cela signifie que la révélation implique l'immanence de la divinité à l'esprit humain, à l'esprit et non à l'âme. Dans la révélation, le transcendant devient immanent[2].

Penser la réalité divine, c'est donc donner la première place à la médiation. L'Incarnation témoigne véritablement de la descente de l'infini dans le fini, « la manifestation divine du lien unissant les deux mondes, la victoire de la grâce sur la pesanteur du monde naturel »[3]. Nous touchons ici à la distinction chère à Gabriel Marcel entre le *problème* et le *mystère*[4]. Les principes d'identité et de contradiction ne sont pas en mesure d'accueillir la totalité de la vérité supra-rationnelle du christianisme. Ni pure transcendance, ni simple immanence, c'est la relation homme-Dieu qui révèle à l'homme sa nature essentiellement spirituelle[5]. C'est en quoi l'amour manifesté et communiqué dans l'Incarnation du Christ apparaît absolument nécessaire à l'épanouissement spirituel. L'Incarnation permet notamment de saisir la distinction fondamentale entre « personnalité », qui est une « catégorie spirituelle », et « individualité », qui demeure une simple « catégorie biologique »[6]. Le christianisme est justement un personnalisme en ce qu'il appréhende « tout être » comme « une personnalité unique et concrète »[7]. La relation entre l'amour et la personnalité se noue en ceci que cette dernière manifeste au sein de toute figure humaine « la vision de son image en Dieu ».

Quelle place cependant reconnaître à la liberté et à l'initiative humaine dans cette communication surnaturelle ? Pour répondre à cette question, il importe, selon Berdiaev, de mesurer la nature véritable de la liberté et la distinguer radicalement du libre-arbitre. C'est au sein de l'esprit que la liberté véritable s'expose. De ce point de vue, il n'y a pas à opposer la

---

[1] *Ibid.,* p.106.
[2] *Ibid.,* p.108.
[3] *Ibid.*, p. 77.
[4] G. MARCEL, *Essai de philosophie concrète, op. cit.,* p. 103. Sur le « mystère » ontologique, voir Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, Tome I, Paris, PUF, 1963, p. 17. Mounier lui aussi propose de réveiller « le sens du mystère » ; voir *Révolution personnaliste et communautaire*, *op. cit.*, p. 170-171 ; *Manifeste au service du personnalisme, op. cit.*, p. 531 ; *Introduction aux existentialismes*, *op. cit.*, pp. 29-31.
[5] Berdiaev parlera en ce sens de « la personne humaine » comme d'un être « théo-andrique », *De l'esclavage et de la liberté de l'homme, op. cit.*, p. 47.
[6] *Esprit et liberté, op. cit*., p. 276.
[7] *Ibid*., p. 279.

liberté et la grâce. Pour apprécier correctement la nature même de la liberté, il convient de prendre pied dans l'expérience vitale elle-même, expérience qui dépasse et défait les catégories fixes et rigides de la raison. Si nous saisissions l'essence intérieure de la nature, nous l'appréhenderions elle-même comme une réalité spirituelle et non physique et matérielle. Comprise comme l'opposée de la liberté, la nature constitue au contraire la chute de l'esprit et son aliénation. Ce n'est pas la liberté qui s'arrache à la nécessité, c'est la nécessité qui se déploie comme une solidification des rapports de liberté. Il s'ensuit que la réalité mondaine est en elle-même seconde par rapport à l'esprit.

C'est à partir de cette distinction que Berdiaev peut invoquer saint Augustin pour concevoir deux formes de liberté : mineure et majeure. La première, naturelle et antérieure à la détermination en vue du bien, s'offre comme une option entre deux opposés ; la seconde, quant à elle, s'oriente d'emblée dans et pour le bien qu'elle s'assigne comme but. Mais on ne saurait éliminer l'une au profit de l'autre. Tout particulièrement, on ne saurait refuser la possibilité d'une liberté pour le mal sans contraindre la liberté et la muer en une nécessité contraignante.

Si pourtant l'homme peut se passer de la liberté, sa destination spirituelle la suppose, ce que Berdiaev exprime en une formule provocante : « Ce n'est pas l'homme, mais Dieu qui ne peut se passer de la liberté humaine. Dieu exige de l'homme la liberté de l'esprit ; il n'a besoin que de l'homme libre d'esprit »[1]. Accomplir la volonté divine consiste dès lors pour l'homme à reconnaître et affirmer sa pleine liberté.

Néanmoins si elle demeure essentielle à la définition de l'homme, cette première forme de liberté n'en demeure pas moins intrinsèquement faillible, ce qui constitue justement son sens et sa portée. Demeurée extérieure à la sanctification de l'amour, cette liberté ne répond pas à l'élan intérieur qui porte au Vrai. En elle se trouve un réservoir d'énergies pouvant s'orienter aussi bien vers le bien que vers le mal. La seconde liberté, cette liberté spirituelle fruit de la grâce, suppose la collaboration active de la première et en cela ne saurait prendre la forme d'une réception purement extérieure. Selon Berdiaev, c'est justement la vie offerte dans le Christ qui ouvre à une nouvelle dimension de la liberté permettant de réconcilier cette dernière avec l'esprit sans la contraindre de l'extérieur. La venue du Christ inaugure en cela un règne de la grâce offerte à tous.

[1] *Esprit et liberté, op. cit.,* p. 139.

> La source de la liberté de l'homme réside en Dieu, non en Dieu le Père, mais en Dieu le Fils. Or le Fils n'est pas seulement Dieu, mais homme spirituel absolu, homme de toute éternité[1].

La liberté qu'offre le Christ n'est pas simplement la substitution d'une liberté divine à notre liberté humaine essentiellement défaillante. Elle est, au travers de la participation à l'humanité du Christ, la possibilité de s'orienter librement vers Dieu. « La liberté du Fils s'appuie sur la profondeur insondable de l'Hypostase humaine en l'être divin »[2]. En cela, on comprend que l'humanité, bien qu'appelée à sa divinisation, n'est pas une réalité qui doit être supprimée, mais au contraire accomplie en sa plénitude. Et cette humanité doit être entendue dans son double sens de nature propre à chaque personne humaine aussi bien qu'en termes de totalité du genre humain. La liberté spirituelle au travers de laquelle s'épanouit la destinée singulière rencontre ici la communauté des vies humaines engagées les unes et les autres dans un même projet salvateur.

Ce « désir de vivre pour Dieu et en Dieu »[3] offre une clé d'interprétation du mystère de la Chute originelle dont on aurait tort, selon Berdiaev, de donner une lecture simplement « formelle et juridique ». Il ne s'agit pas pour l'homme de se soumettre aveuglément à une vérité insondable et despotique, mais de se maintenir à la hauteur de la relation spirituelle qui rend possible une communication à la vérité. Pour cela, la personne doit reconnaître son humble limite et accepter de ne pouvoir être telle qu'à la condition de s'offrir dans un dialogue qui exclut l'affirmation absolue de soi seul. Et dans le même temps, c'est cette même relation qui, nous posant en tant qu'êtres libres, exclut la soumission absolue à une autorité étrangère. L'humilité suppose justement cette liberté de se reconnaître engagé dans une union qui nous offre d'exister en notre pleine intégrité d'agent personnel.

Ainsi l'exercice de la spiritualité véritable repousse toute contrainte pouvant peser sur la conscience. Selon Berdiaev, il n'y a pas de « salut obligatoire » qui puisse se satisfaire d'une contrainte extérieure. C'est dans l'amour que chacun est appelé à répondre à l'appel de Dieu. Or l'amour n'est pas un sentiment se laissant commander, mais un élan qui se révèle et réclame son libre épanchement. Le recours à la force en matière religieuse est une négation de la spiritualité véritable et de sa possibilité même. Toutefois cette liberté exige justement une lutte intérieure et ne saurait être conçue comme une donnée naturelle. Elle s'accomplit dans le

[1] *Ibid.,* p.147.
[2] *Ibid.,* p.148.
[3] *Ibid.,* p.157.

mystère d'une révélation surnaturelle descendue animer la vie humaine. Aussi le christianisme oppose-t-il aux différentes formes de violence pouvant peser sur la conscience humaine la résistance d'une liberté qui cherche à s'accomplir par les voies de la révélation spirituelle. Qu'elle soit monarchique ou démocratique, socialiste ou capitaliste, toute tentative d'emprise despotique sur l'esprit trouve sa limite dans l'affirmation chrétienne du droit de la conscience personnelle à répondre à l'appel de la vérité.

L'erreur commise dès les premiers siècles du christianisme fut toutefois d'imposer au mystère de la venue du Christ le cadre d'interprétation juridique qui correspondait à l'état culturel de la Rome antique. Dans cette perspective, on conçoit le mystère de la Rédemption sous la forme d'un « procès judiciaire » exigeant « remboursement »[1]. Or, c'est sous la figure de la régénération de notre nature et de l'illumination intérieure que seule se laisse concevoir la signification spirituelle de la Rédemption. Ce n'est pas l'instauration d'une Loi nouvelle qui vient avec le Fils de l'homme, mais « la formation d'un nouveau type d'homme spirituel »[2]. Une nouvelle forme de liberté s'annonce au sein de la Passion. Et cette liberté consiste à nous affranchir de la crainte, de la crainte du mal qui nous enferme dans la recherche exclusive de la justification. Cette crainte en effet a ceci de fautif qu'elle succombe à une fascination négative pour le mal alors que la recherche du bien s'accomplit dans « une vision de la lumière »[3].

Mais la plus grave erreur consiste dans la prétention à combattre l'existence du mal à l'extérieur de nous tout en nous jugeant par là-même quitte de lui. Le combat véritable est une lutte intérieure et la dénonciation obsédante du mal de l'autre constitue le plus grand « mensonge des révolutions sociales »[4]. Il ne s'agit pas ici d'une erreur liée à telle ou telle tendance politique, mais une faute commune aux systèmes révolutionnaires aussi bien que contre-révolutionnaires[5]. Ce n'est pas l'organisation du pouvoir politique qui peut sauver l'homme du mal, mais la résolution personnelle et intérieure. L'affrontement au mal revêt un caractère spirituel et n'échoit pas à l'État qui lui-même demeure lié à notre condition naturelle

[1] *Ibid.,* p. 180. Pour une critique de la rédemption comprise comme sacrifice expiatoire, voir François VOUGA, *La religion crucifiée*, Genèse, Labor et fides, 2013, p. 95.
[2] *Esprit et liberté, op. cit.,* p. 183
[3] *Ibid*. p. 189.
[4] *Ibid*. p. 193.
[5] Il s'agit, on le sait, d'une perspective familière de la pensée contre-révolutionnaire. Que l'on songe au « caractère satanique » attribué à la Révolution Française par Joseph de Maistre ou à la dénonciation du complot maçonnique par l'Abbé Barruel. Voir Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, Œuvres, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 226 ; Abbé Augustin BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Vouillé, Diffusion de la Pensée Française, 1973, Tome I, p. 62. Sur la Révolution comme « complot » servant finalement d'instrument de « punition » et de « purification », voir Bertrand BINOCHE, *Critiques des droits de l'homme,* Paris, PUF, 1989, p. 37 ; Dale K. VAN KLEY, *Les origines religieuses de la Révolution française,* Paris, Seuil, 2002, p. 535-537, Albert O. HIRSCHMAN, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire,* Paris, Fayard, 1991, p. 36-37.

et matérielle. Croire que l'État constitue un instrument au service de la lutte contre le mal contribue à prolonger la confusion entretenue entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, entre « le Royaume de Dieu et le Royaume de César »[1]. L'existence même de l'État est une conséquence de la persistance du mal dans le monde et ne saurait annuler la condition qui le pose.

C'est par l'intermédiaire du Fils et de la Passion vécue en son humanité que cette dernière communique à la vie divine au sein de la relation des Personnes trinitaires. La *personnalité* même d'un Dieu vivant et souffrant offre de penser, théologiquement et non métaphysiquement, la nature propre de la personne. La figure christique concentre en elle la totalité du genre humain appelé à participer au mystère cosmique de la vie et de l'appel de Dieu :

> Le mystère Divin de la Vie est précisément le mystère des trois Personnes. Il s'accomplit en haut, dans le ciel et s'accomplit en bas, sur la terre. Partout où il y a vie, il y a mystère des trois Personnes, il y a la distinction des trois Hypostases et leur unité absolue. Ce mystère se reflète et se symbolise partout dans la vie de l'homme et du monde[2].

Dans le Christ, compris comme unité enhypostasiée de la Personne du Fils et de l'humanité, la transcendance s'accomplit en immanence. La communication de Dieu à l'homme révèle à elle-même la nature véritable de l'homme ; ce à quoi achoppe un monothéisme statique et monolithique qui se contente de reconnaître la nature divine en en excluant la nature humaine. Ainsi, dans le christianisme, ne s'affirme pas seulement la sublimité divine, mais tout aussi bien humaine. « Le christianisme est essentiellement anthropologique et anthropocentrique, il élève l'homme à une hauteur sublime, sans précédent »[3].

C'est justement la relation des trois Personnes de la divinité qui permet à la nature humaine de se voir élevée et non pas anéantie dans l'effusion de la grâce divine. Par elle, l'homme se découvre participant et non simplement patient de l'action divine. Berdiaev notera que c'est par la médiation de la troisième hypostase divine, par l'intercession de l'Esprit Saint,

---

[1] *Esprit et liberté, op. cit.*, p. 193 ; Nicolas BERDIAEV, *Royaume de l'Esprit et royaume de César*, Paris, Delachaux & Niestlé, 1951. Edition numérique, « Les classiques des sciences sociales », Université du Québec, p. 55.
[2] *Ibid*., p. 205.
[3] *Ibid*., p. 211.

que se communique l'énergie grâce à laquelle la liberté atteint sa signification véritable. La conception trinitaire offre ainsi à la liberté humaine sa reconnaissance et sa sanctification[1].

3. Société et esprit

La liberté spirituelle véritable ne se limite pas à la relation exclusive du fidèle à Dieu, mais s'éprouve dans la réalité communautaire car en celle-ci cette liberté se découvre pour ce qu'elle est : amour et relation[2]. Comment toutefois articuler l'exigence essentielle d'autonomie revendiquée pour la personne et lier en même temps la définition de cette dernière à une foi d'Église[3] ? Résoudre ce problème, c'est en même temps comprendre la revendication paradoxale de la liberté religieuse et de la liberté de conscience proposée dans les textes conciliaires[4]. Là encore le principe personnel s'avère incontournable et doit permettre d'éclairer le libéralisme paradoxal de cette Église en dialogue avec la modernité.

3.1. La communauté de l'amour

Nous l'avons noté. Il faut entendre le principe de personnalité autrement qu'en les termes d'une conscience pour soi. La personnalité ne s'éveille qu'à partir d'une conscience collégiale et plurielle qui fait d'emblée du *moi* un *nous*. La conscience n'est à elle-même qu'en étant dans l'autre. Pour autant, chacun des *moi* qui existe comme partie de cette conscience universelle demeure, justement par son inclusion communicante, une singularité absolue.

Le risque demeure cependant d'autant plus grand de voir cette réciprocité communautaire dégénérer en simple chosification collective[5]. La soumission au type et le conformisme qu'il suppose témoignent d'un profond besoin d'imitation, peut-être aussi d'une

[1] *Ibid.*, p. 150.
[2] *Esprit et liberté*, op. cit., p. 154.
[3] Mounier pose lui-même la question et répond au travers de l'idée de « rassemblement pluraliste ». Voir *Révolution personnaliste et communautaire, op. cit.*, p. 217.
[4] Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, *Concile Œcuménique Vatican II*, op. cit., 2, p. 67,
[5] Berdiaev oppose la personne comme sujet qui « a ses racines dans le plan intérieur de l'existence, c'est-à-dire dans le monde de l'esprit, dans le monde de la liberté » et la société qui, elle, « est un objet ». Il refuse en cela la notion de « personne collective ». Voir Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme, op. cit.*, p. 29-30.

résistance de la *substance* à l'emprise dissolvante du devenir[1]. La personne peut en cela n'être qu'un masque. La *persona* antique déjà est porteuse d'une ambiguïté dangereuse. Le masque non seulement ne nous donne pas à connaître la personne, mais occulte au contraire son ouverture essentielle. « Si le masque colle au visage, il n'est pourtant pas le visage »[2]. L'unité produite sur fond de ressemblance annonce finalement le naufrage de l'individualité propre. L'essence ainsi offerte au savoir ne pénètre pas le mystère de l'existence personnelle qui demeure de ce point de vue inconnaissable.

Si la sociabilité est une donnée constitutive du *moi*[3], la société, dans son acception générale, ignore le *moi* et le *toi*. Comme Nédoncelle, Berdiaev rappelle que l'étymologie de la personne comme masque nécessite pour elle de se mettre à l'abri d'une objectivité corrosive[4]. Lorsqu'elle épouse son rôle social, la personne devient personnage[5]. La réflexion menée par Gabriel Marcel autour des notions de *disponibilité* et d'*indisponibilité* montre qu'il ne s'agit pas là d'un simple problème sociologique, mais proprement existentiel et métaphysique[6]. La valeur reconnue au « toi » dépend de la propre « disponibilité intérieure » du *moi*[7]. Inversement, et paradoxalement, en étant occupé de soi, l'on se rend indisponible. Coupé de soi, dans ce que Marcel appelle une « obturation »[8], le *moi* se crispe en une attitude qui conduit au désespoir[9]. La disponibilité véritable et absolue est, au contraire, « charité »[10]. Elle suppose une secrète intimité entre les choses du monde et mon être qui ne s'y refuse pas. S'aimer soi comme disponible, c'est laisser l'initiative à l'autre de *disposer* de moi. L'indisponibilité, à l'inverse, est une aliénation. Dans l'indisponibilité, la personne ne dispose plus de soi. Celui qui est indisponible ne peut plus accueillir l'autre.

Mounier utilisera les mêmes termes pour décrire, dans *Le Personnalisme*, le péril qui guette la personne quand elle déchoit en simple individualité. Une considération individualiste proposera en effet la séparation comme première, système « qui organise l'individu sur des

---

[1] Berdiaev insiste avec force sur le caractère non réitérable de la personne. « La personne est un univers sous une forme individuelle et qui ne se répète jamais. Elle réunit en elle l'universel et l'infini, d'une part, le particulier et l'individuel, de l'autre ». Voir Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme, op. cit.*, p. 24.
[2] *La réciprocité des consciences, op. cit.,* p. 50.
[3] *Ibid.,* p. 113.
[4] *Ibid.,* p. 170.
[5] *Ibid.,* p.171.
[6] *Ibid.,* p.186. Pour une analyse de la disponibilité, on pourra notamment se rapporter à la lecture que donne Paul Ricoeur. Voir Paul RICOEUR, « Entre éthique et ontologie : la disponibilité *(1988)* », *La contrée des philosophes. Lectures 2*, Paris, Le Seuil, 1992, pp. 68-78. Voir aussi Emmanuel MOUNIER, *Personnalisme et christianisme, op. cit.*, p. 743 et suivantes.
[7] G. MARCEL, *Être et avoir*, *op. cit.*, p. 51.
[8] *Ibid.,* p.50.
[9] *Ibid.,* p. 51.
[10] *Ibid.,* p.48.

attitudes d'isolement et de défense »[1]. Or, c'est dans le *tu* que la personne fait tout d'abord l'expérience d'elle-même. « Le *tu* et en lui le *nous*, précède le *je*, ou au moins l'accompagne »[2].

En réalité, le mouvement de personnalisation n'est pas séparable de la constitution d'une communauté toujours plus extensive et intensive. C'est même là ce que l'on peut considérer comme le « destin central » de l'homme[3]. Cette communauté des consciences, incapable de survivre à l'éloignement et à l'absence, suppose un effort particulier de la volonté que Nédoncelle identifie au *dévouement*. Il ne s'agit pas là d'une affinité temporaire, mais une forme particulière « d'introception »[4] où le moi sacrifie ses propres fins individuelles et particulières au bien d'autrui. L'engagement libre signale ici l'émergence d'une « société personnelle ». L'amour, par lequel deux consciences s'unissent, constitue un *a priori* transcendantal qui les dépasse et les précède l'une et l'autre. C'est dire que la « personne » engage une éthique de la destination communautaire[5]. Et celle-ci appelle incessamment l'amour dans la mesure où, par lui, l'individualité se transmue en singularité authentique, l'autre, tout en étant *moi*, subsistant dans son incommunicable différence[6].

Au-delà de la conceptualité philosophique classique, c'est aux ressources de la théologie patristique qu'il faut recourir pour saisir les fondements de cette logique personnelle :

> Saint Jean Damascène, résumant un enseignement familier aux Pères de l'Église, répète sans se lasser que la nature humaine est une, bien que les hypostases soient multiples. Il y a pour lui identité de nature entre tous les hommes et aussi entre le Christ et les hommes : seule, la personnalité les distingue[7].

[1] E. MOUNIER, *Le personnalisme, op. cit.*, p. 452.
[2] *Ibid.,* p. 453.
[3] E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personnalisme ?, op. cit.*, p. 223.
[4] *La réciprocité des consciences, op. cit.,* p. 21.
[5] Sur le sens de la « communauté », Mounier déclare qu'il est impossible « de fonder la communauté en esquivant la personne », réservant à la seule « *communauté personnaliste* » de s'établir en une « *personne de personnes* ». Cette communauté idéale ne demeure cependant qu'une visée surnaturelle dont l'Église terrestre donne seulement une image. L'Église triomphante en serait, sous la forme de la communion des saints, la réalisation achevée. « Elle réalise la parfaite Personne de Personnes, groupant toute l'humanité dans le Corps mystique du Christ par une participation à la Société Trinitaire elle-même. Elle doit être pour le chrétien le but et l'exemplaire lointain de toute communauté ». Voir *Révolution personnaliste et communautaire, op. cit.,* p. 202-203.
[6] Mounier parle de la place « insubstituable » de chacun. Voir *Ibid.*, p. 202.
[7] *La réciprocité des consciences, op. cit.,* p. 40.

Cette identité différenciée de la personne humaine, dont la théologie trinitaire porte le secret, ne saurait dès lors être confondue avec la généralité du concept[1]. Parce qu'il s'agit, pour Nédoncelle, d'une identité des consciences, la singularité comme différenciation originelle est une conséquence nécessaire de la communion réciproque.

> L'identité personnelle suppose une causalité intersubjective qui provoque l'identité : on veut l'autre comme sujet ; il est ainsi notre volonté, et notre volonté se veut par et pour lui[2].

La communion dans le *nous* induit un renforcement de la visée intentionnelle propre à chaque membre de la dyade. Inversement, toute collectivité sociale impersonnelle qui regarde avec indifférence la singularité propre des personnes ne peut valoir comme communion. En traitant le *toi* comme un *lui*, c'est-à-dire comme nature et non plus comme liberté, la personne trahit sa propre essence[3].

L'insistance du personnalisme sur la dynamique d'amour qui ouvre à la possibilité de la communauté personnelle manifeste son ancrage évangélique. On se gardera d'y voir cependant une simple apologie du sentiment. L'amour revêt ici la dignité d'un principe ontologique[4].

L'amour en effet exclut la généralité. Et c'est cette dernière qui distingue la communication objectivée dans un système de l'individualité solitaire de la communion véritable[5]. Paul-Louis Landsberg, réfléchissant aux *Problèmes du personnalisme*, mettra justement en garde contre l'indifférenciation que menace un mécanisme social anonyme et dépersonnalisant[6]. Celui qui refuse de considérer le « phénomène de la différence » peut être désigné comme un « aveugle de la personne »[7]. Fonder une théorie de la personne suppose de prendre en compte l'irréductibilité absolue, « la différence centrale », qui sépare chaque

[1] Emmanuel Mounier propose de ce point de vue de penser la question de la « possession » à partir du modèle de la communication trinitaire : « Le modèle éminent de toute possession est la possession des personnes divines l'Une par l'Autre, en même temps que l'Une en l'Autre. La Trinité nous éclaire sur la vie de la Personne constituée essentiellement par une certaine solitude, et toutefois inconcevable à l'état séparé » (Emmanuel MOUNIER, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, *Œuvres*, Tome I, op. cit., p. 434).
[2] *La réciprocité des consciences, op. cit.,* p. 42.
[3] *Ibid.,* p. 75.
[4] *Ibid.,* p. 120.
[5] N. BERDIAEV, *Cinq méditations sur l'existence, op. cit.,* p. 117.
[6] Sur la valeur de l'engagement chez Landsberg, voir J-F PETIT, *La personne au secours de l'humain, op. cit.*, p. 228-229.
[7] Paul-Louis LANDSBERG, *Pierres blanches*. *Problèmes du personnalisme*., Paris, Le Félin, 2007, p. 32.

individualité humaine de toutes les autres[1]. C'est en tant qu'elle est « une activité produisant perpétuellement *un sens* » au sein même des influences intérieures et extérieures qui l'assignent à un supposé destin que la personne se définit comme un être absolument singulier[2].

Pour autant la singularité personnelle appelle tout autant l'engagement nécessaire dans une communauté de destin historique à laquelle elle ne peut échapper. Cette inscription au sein de l'histoire collective permet à la liberté de s'assumer comme une ouverture permanente aux possibilités de l'avenir. L'historicité est une nécessité incontournable. Dans l'engagement, la personne s'identifie en tant que sujet avec une force « transsubjective »[3]. L'engagement n'est pas une abdication, mais une décision libre convoquant le tout de la personne, une activité toujours reprise. Certains des actes éminents par lesquels cette liberté s'oriente prennent ainsi la forme « d'actes de décisions »[4]. La fidélité à la décision personnelle est la voie de l'unification de soi sous une modalité *authentique*. Par là est appelée une mise en « situation » qui distingue absolument la personne du spectateur impartial. La situation n'est pas un fait mais une orientation à partir de valeurs[5]. On ne peut donc confondre l'engagement comme « acte libre et personnel », relevant de l'amour, et l'adhésion passionnelle à un mythe politique préconstitué et impersonnel[6].

3.2. Humanisme et valeur

La liberté concrètement située appelle une réponse et, en cela, n'a de sens que rapportée à l'être responsable. Dans son aspiration à s'élever au-dessus de sa seule immanence intérieure, la personne n'est pas simple agitation, non pas simple négation de sa clôture, mais accroissement et surabondance. Ce « débordement » de soi, Mounier le rattache au « non-inventoriable » de Gabriel Marcel. Quelle direction donner néanmoins à ce « bouillonnement de l'être personnel » ?

La liberté bien comprise doit être saisie comme un mouvement en situation et entretenant un dialogue fécond avec le monde et ses valeurs. A la définir comme « pur

[1] *Ibid.,* p. 30.
[2] *Ibid.,* p.32.
[3] *Ibid.,* p.50.
[4] *Ibid.,* p.52.
[5] *Ibid.,* p.56.
[6] *Ibid.,* p.71. Sur l'usage du mythe politique comme catalyseur de la puissance révolutionnaire, voir Georges SOREL, *Réflexions sur la violence*, Paris, Entre-Monde, 2013, p. 98.

jaillissement », on lui retranche son épaisseur et sa valeur positive qui consiste à se ménager au sein de l'existence une place et un espace. La liberté sartrienne est en ce sens une affirmation brutale et arbitraire, finalement dépourvue de sens[1]. Une projection sans direction, sans finalité propre, ne saurait constituer à soi seule une transcendance véritable. Le projet existentiel n'est pas simple mouvement d'évasion, mais « élévation » et « surpassement »[2].

Reste que les limites que rencontre l'agir libre constituent en même temps ses conditions nécessaires :

> Être libre, c'est au premier temps accepter cette condition pour y prendre appui. Tout n'est pas possible, tout n'est pas possible à tout moment. Ces limites, quand elles ne sont pas trop serrées, sont une force. La liberté ne progresse, comme le corps, que par l'obstacle, le choix, le sacrifice[3].

On ne saurait dès lors réduire le personnalisme à un spiritualisme naïf. L'humanité concrète s'assume dans sa dimension charnelle et matérielle[4]. En cela, une réforme profonde de l'existence collective ne peut faire l'impasse sur les modalités économiques et matérielles permettant à l'homme d'inscrire son existence dans la réalité concrète.

---

[1] On trouve dans *L'espoir des désespérés*, publié après la mort de Mounier, une analyse consacrée aux « Perspectives existentialistes et perspectives chrétiennes » qui permet de préciser la réflexion déjà consacrée à Sartre dans l'*Introduction aux existentialismes*. Le fondateur d'*Esprit* entend moins fournir une critique qu'une évaluation compréhensive de cette « pensée nouvelle », « pensée naissante », qui a en commun avec le christianisme de répondre à « une exigence d'authenticité ». Plutôt qu'une stérile opposition de l'existentialisme athée de Sartre et de l'annonce évangélique, Mounier cherche les motifs d'un accord commun, notamment dans « la transcendance de l'existence humaine par rapport à la vie et à la matière ». De la mise en valeur du « sens tragique de l'existence » au « pessimisme chrétien », il semble n'y avoir qu'un pas. De là découle le thème récurrent de la « responsabilité » et d'un appel à la lutte contre le danger permanent du procès d'objectivation qui menace l'agent existentiel. Reste toutefois certains traits qui rendent impossible le pur et simple alignement de l'existentialisme sartrien sur « toute philosophie de résonnance chrétienne ». La phénoménologie sartrienne ne sait pas s'élever au-delà de la conscience tragique et de la « blessure d'être ». Là est, selon Mounier, son erreur. En effet, la perspective même à laquelle nous condamne ce « monde cassé » ne nous permet pas d'atteindre la « vision unifiante de la totalité » par où se donne d'éprouver l' « Être premier » comme « une Personne, créatrice de personnes ». L'ontologie sartrienne n'ouvre d'horizon que de « l'impersonnel en soi », être « inintelligible, injustifiable ». Si bien que le pour soi ne peut que se perdre dans un arrachement qui le livre à l'engluement de l'en-soi. Le divorce de l'Être et de la valeur, du Bien, confine à une ontologie brisée. Aussi ne faut-il pas céder à la précipitation lexicale en confondant ce que l'existentialisme sartrien et le personnalisme chrétien nomment l'un et l'autre « personne, esprit, matière, raison ». Et si quelque chose d'une éthique paraît naître de la réflexion politique de Sartre, il demeurera impossible de passer outre ce mur massif où vient s'abîmer la possibilité d'une « communication » ontologique de l'existence et de l'existant. Voir Emmanuel MOUNIER, *L'espoir des désespérés, op. cit.*, pp. 100-124 ; voir aussi Patrice GUILLAMAUD, *La jouissance et l'espérance*, Paris, Cerf, 2019, p. 146.

[2] E. MOUNIER, *Le personnalisme, op. cit.*, p. 487.

[3] *Ibid.*, p. 481.

[4] Y. GOBRY, *La personne*, p. 86.

D'emblée, une position personnaliste cohérente se doit, selon Mounier, de rejeter l'opposition négative du corps et de l'esprit. L'unité du composé humain constitue selon lui l'un des acquis majeurs de l'anthropologie chrétienne : « L'union indissoluble du corps et de l'esprit est l'axe de la pensée chrétienne »[1]. Si l'on doit regretter la dévalorisation de la matière et du corps, c'est du côté de l'antiquité grecque qu'il faut regarder. L'incarnation n'est en aucune façon une chute ou une conséquence de la faute originelle. Mais elle constitue, par l'intrication qu'elle noue avec la réalité impersonnelle qu'est la matière, la possibilité permanente d'une aliénation dont la volonté doit pouvoir s'affranchir par une orientation consciente et décidée. La rupture d'avec la nature ne signifie dès lors pas sa négation, mais le passage de la vie impersonnelle à l'existence personnelle. Le corps doit être intégré dans le processus de personnalisation pour justement recevoir la signification spirituelle qui le fait participant de la dignité personnelle. Ce processus marque aussi la nature extérieure qui se voit appelée à participer de cet élan personnel. Il ne s'agit pas là de soumettre purement et simplement la réalité naturelle, mais au contraire de la libérer dans l'acte même par lequel le sujet atteint sa libération. Cette intuition est commune au christianisme et au marxisme et constitue un de ces points de rapprochement que semble affectionner Mounier[2] :

> Le mouvement du marxisme, qui pense que la mission de l'homme est d'élever au contraire la dignité des choses en humanisant la nature, est ici voisin de celui du christianisme, qui donne à l'humanité vocation de racheter par le travail, en se rachetant, une nature qu'il a entraînée dans sa chute[3].

Si l'on cherche un maître de la génération des années 30, c'est néanmoins vers Péguy[4] qu'il faut se tourner, lui qui affirmait le caractère moral et fondamentalement spirituel de la révolution[5]. Cette dernière passe par l'institution d'un nouvel humanisme et un renouvellement

---

[1] *Ibid*., *Le personnalisme*, *op. cit.*, p. 441.
[2] *Révolution personnalisme et communautaire, op. cit.*, p. 230 ; sur la controverse opposant le Père Gaston Fessard et Emmanuel Mounier au sujet des leçons à retenir du marxisme, voir J-F PETIT, *La personne au secours de l'humain, op. cit.*, pp. 198-214. On se gardera cependant de toute identification hâtive entre le socialisme de Mounier et le matérialisme historique de Marx. Voir Michel BARLOW, *Le socialisme d'Emmanuel Mounier, op. cit.*, p. 102 et p. 143-158 ; Jean LACROIX, « La fondation d'Esprit », *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, hier et demain, op. cit.*, p. 54. Berdiaev parlera quant à lui de « socialisme personnaliste », voir Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme, op. cit.*, p. 19.
[3] *Le personnalisme*, op. cit. p. 448.
[4] *Ibid.,* p. 299 ; Michel BARLOW, *Le socialisme d'Emmanuel Mounier, op. cit.*, p. 16 et suivantes.
[5] Emmanuel MOUNIER, *La pensée de Charles Péguy*, *Œuvres*, T. I, Paris, Seuil, 1961, p. 76 ; Jacques MARITAIN, *L'humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, p. 127 ; J-F PETIT, *La personne au secours de l'humain, op. cit.*, p. 191-197.

des valeurs qui lient l'homme à lui-même[1]. Pour cela, on ne peut compter sur les seuls mécanismes sociaux et économiques, mais il faut assumer une position nettement volontariste[2].

Toutefois, parce qu'elle est mise en échec permanente, la route des valeurs engage justement la liberté à une lutte avec elle-même. Il existe une *dramatique des valeurs* où s'expose l'impossibilité d'une intégration harmonieuse[3]. C'est ici que surgit le problème du mal. Rien ne permet d'assurer le triomphe final de la valeur sur la non-valeur, sinon la foi à laquelle le chrétien lie son existence. Le problème du mal ne peut atteindre de résolution qu'au travers d'une éthique de l'action et de l'engagement. C'est un effort, non pas solitaire, mais commun que réclament la découverte et la promotion de « la vérité et de la justice »[4]. Par l'action, l'humain échappe à la condition à laquelle l'épaisseur matérielle le rive.

L'urgence constitue dès lors l'horizon au sein duquel l'action nous convoque. La crise moderne dont le nihilisme constitue le plus puissant ressort affecte aussi bien les structures objectives que l'intimité spirituelle. Tous les éléments identifiés par la critique apparaissent comme autant de symptômes d'une crise profonde de la civilisation. Il ne s'agit pas d'une crise sensible, matérielle, touchant à l'ici-bas des propriétés[5]. C'est la personne même qui est en crise[6] et la responsabilité en incombe avant tout à l'individualisme libéral[7]. La critique de l'optimisme matérialiste est significative[8]. Le fond de cet individualisme est constitué par « la métaphysique de la solitude intégrale »[9].

Mounier entend dès lors opposer trois attitudes possibles face à cette situation d'écroulement moral et politique : le conservatisme, le catastrophisme et l'affrontement résolu. C'est à la troisième de ces perspectives que se range le personnalisme qui refuse de dissocier le problème temporel et le problème spirituel. La question économique, et l'ampleur acquise par cette dernière au sein de la société contemporaine, constitue l'une des clés du problème à laquelle il s'agit d'apporter une réponse engagée. Mais la solution à la question de l'organisation du travail ne pourra pas prendre la forme d'un plan préconçu. C'est à l'initiative des travailleurs eux-mêmes que doit être rapportée une démocratisation économique véritable. De même la société familiale est moins à détruire qu'à libérer des entraves sociales. Quant à l'ordre

[1] *Les non-conformistes des années 30, op. cit.*, p. 302.
[2] *Ibid.*, p. 306.
[3] *Révolution personnaliste et communautaire*, *op. cit.*, p. 205.
[4] *Le personnalisme*, p. 499.
[5] Emmanuel MOUNIER, *Révolution personnaliste et communautaire*, *Œuvres*, Tome I, Paris, Seuil, 1961, p. 138.
[6] *Les non-conformistes des années 30, op. cit.*, p. 257.
[7] *Ibid*., p. 259.
[8] *Ibid*., p. 264.
[9] *Révolution personnaliste et communautaire*, *op. cit.*, p. 158.

politique, si l'on ne peut y voir un absolu, il faut lui reconnaître une dimension particulière. « Si la politique n'est pas tout, elle est en tout »[1]. L'État, en tant qu'objectivation de la liberté personnelle sous la forme du droit, constitue « le garant institutionnel de la personne »[2] et n'est donc pas simplement à détruire. C'est sur cette base que les limites de l'exercice du pouvoir doivent être pensées. Pour autant, si nécessaire qu'il soit, l'État demeure un moment de l'existence sociale et ne peut valoir comme une sphère *sui generis* et auto-constituée. C'est là le moment libéral de la réflexion personnaliste, un libéralisme profondément ambigu en ce qu'il appelle à la limitation des prérogatives politiques au nom d'un humanisme intégral qui est, en même temps, tout entier rapporté au bien commun tel que dégagé par la perspective catholique d'un saint Thomas. Comment, dans ces termes, la tradition peut-elle parvenir à se faire moderne ?

3.3. Catholicisme et démocratie

L'existence sociale ne peut se résumer à la recherche d'un bien simplement particulier. C'est là au contraire le principe de l'individualisme atomistique que rejette fondamentalement la perspective personnaliste. La finalité de la vie sociale est la poursuite d'un bien commun qu'on ne saurait résumer à la simple somme des biens individuels. Ce bien englobe la satisfaction des plus hautes aspirations de l'humanité. Mais pour satisfaire les espérances d'êtres à la fois charnels et spirituels, la totalité sociale doit accorder à chacun de ses membres la reconnaissance de ses droits personnels. Ces derniers sont la condition pour que chaque personne puisse voir s'épanouir son être le plus intime en ce qu'il recèle de possibilités permanentes. Parmi ces droits comptent aussi bien la liberté politique et l'égalité juridique que la qualité d'agent spirituel. C'est à ce point qu'émerge une forme paradoxale de libéralisme théocratique pour lequel la liberté doit être protégée, privilégiée, majorer au nom d'un principe spirituel lui-même absolu et transcendant.

[1] *Ibid.*, p. 518.
[2] *Ibid.*, p. 519.

3.3.1. Droits de l'homme ou de la personne ?

C'est de la notion de personne que doit découler la définition de l'organisation collective juste. Les « aspirations naturelles de la personne humaine vers la liberté d'épanouissement et vers une émancipation politique et sociale qui l'affranchira de plus en plus des contraintes de la nature matérielle »[1] fournissent les critères à partir desquels juger de la légitimité politique. Cet ordre ne saurait cependant se réduire à un mécanisme automatique. Il dépend justement du vouloir de la personne, d'une orientation de son existence qui la suppose responsable et autonome à l'égard du choix qu'elle exerce d'une vie libre ou servile. C'est pourquoi, sur le plan de la communauté formée par les personnes, doit s'engager une lutte « héroïque »[2] pour parvenir à dépasser les obstacles qu'oppose l'inertie historique à la réalisation de l'ordre juste. L'affermissement de ce progrès exige une mise en commun des forces sociales et par conséquent une collaboration véritable des personnes. C'est à ce compte que l'on peut parler d'une promotion personnaliste de la *démocratie.*

Dans la réflexion qu'il consacre à cette dernière, Maritain entend se rapporter à l'héritage du droit naturel développé durant l'Antiquité et le Moyen-âge. Une interprétation correcte de la notion de droit humain naturel suppose en effet de revenir à l'inspiration originale de la loi naturelle déformée, selon lui, par le rationalisme moderne[3]. Quels que soient les coups

[1] Jacques MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005*,* p. 152.
[2] Emmanuel MOUNIER, *L'affrontement chrétien*, Paris, Seuil, 1945, p. 20.
[3] Ce rejet de la modernité philosophique se situe dans la lignée intransigeante qui, depuis Pie VI, englobe dans une même condamnation libéralisme et naturalisme. Citons le texte du bref *Quod aliquantum* de 1791 : « C'est dans cette vue qu'on établit, comme un droit de l'homme en société, cette liberté absolue, qui non-seulement assure le droit de n'être point inquiété sur ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer impunément en matière de religion tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée : droit monstrueux, qui paraît cependant à l'Assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes. Mais que pouvait-il y avoir de plus insensé, que d'établir parmi les hommes cette égalité et cette liberté effrénée qui étouffe complètement la raison, le don le plus précieux que la nature ait fait à l'homme, et le seul qui le distingue des animaux. Dieu, après avoir créé l'homme, après l'avoir établi dans un lieu de délices, ne le menaça-t-il pas de la mort s'il mangeait du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal ? ». L'auteur *d'Antimoderne*, conformément à la perspective intransigeante qui anime les encycliques de Pie IX, Léon XIII, Pie X et Pie XI, voit dans l'essor du libéralisme un effet conjugué de la Réforme et du rationalisme philosophique. Ce dernier notamment ignore la qualification surnaturelle accompagnant la systématisation morale procédant du christianisme et son incompatibilité de principe avec les termes de la modernité. Dans une approche chrétienne, la détermination naturelle elle-même ne peut se laisser circonscrire indépendamment d'une économie de la grâce. Au sein du christianisme, « la nature n'est pas close sur elle-même, impénétrable à un ordre supérieur. Elle éclot dans la grâce, qui ne s'ajoute pas simplement à elle comme un fronton sur un monument, mais qui la pénètre en ses plus intimes profondeurs, et qui, tout en l'élevant à une vie et une activité d'un autre ordre, dont la nature n'est point capable par elle-même, en même temps la surélève dans son ordre propre et dans le domaine de ses propres activités » (J. MARITAIN, *La philosophie morale,* T. I, Paris, Gallimard, 1960, p. 110). Or, c'est précisément cette

portés par ailleurs par le positivisme juridique, le recours à la loi naturelle demeure nécessaire pour poser la question de l'ordre juste[1]. Pour le personnalisme catholique, la loi naturelle doit pouvoir continuer de valoir comme une référence méta-juridique et méta-historique. Par elle, nous apprenons que les droits de la personne humaine ne sont pas tant à « accorder » qu'à « reconnaître »[2].

Si la démocratie répond à un vœu de libération, non seulement politique, mais encore sociale, encore faut-il saisir justement ce qu'a de propre son sujet central, la personne, qu'on ne saurait réduire à la simple combinaison organique de parties matérielles. Le propos de Maritain est clair : l'existence personnelle dépend de la vie de l'esprit et non de la vie purement naturelle. Sa dignité même lui est communiquée par la relation qui l'unit à l'absolu dont elle est l'image et auquel elle se voue comme à sa fin ultime. Le jésuite Gaston Fessard juge lui-aussi, en dépit de ses réserves sur la conceptualisation thomasienne, qu'un certain ordre préférentiel régit l'orientation de la communauté dans sa recherche du bien commun. Cette marche en direction de la médiation transcendante se traduit par la reconnaissance de la dignité de la personne humaine appelée à la communion du Bien transcendant[3].

Quelle place cependant donner à cette réalité spirituelle dans la compréhension moderne des droits de l'homme ? N'y a-t-il pas là justement une voie de divergence entre une compréhension des droits de l'homme en termes séculiers et une signification spirituelle que la simple liberté de croyance et de culte n'épuise pas ?

---

référence surnaturelle qui, selon Maritain, se voit refusée par la philosophie cherchant à constituer, pour elle-même, une morale purement naturelle. Pour autant, dans une forme d'aveuglement plus ou moins consenti, la philosophie, notamment kantienne, alors même qu'elle répudie « la vie et la vérité propres » de l'éthique chrétienne, continue d' « engraisser des résidus » de cette dernière (*Ibid.*, p. 122). Une théologie défaillante, car mutilée, devait nécessairement ouvrir la voie à une approche purement formaliste de la morale où la volonté subjective se fixe à elle-même l'ordre de sa détermination. De ce point de vue, la position du Maritain démocrate ne diffère guère de celle du Maritain antimoderne et proche de l'Action française (Voir Jacques MARITAIN, *Trois réformateurs*, Paris, Plon, 1925, p. 20). Il ne serait pas dépourvu d'intérêt de rapprocher ces textes de la distinction straussienne entre « conception téléologique » ou « conception non-téléologique » de l'univers qui permet d'identifier respectivement, au sein du droit naturel moderne, le camp thomiste, dont fait partie Maritain, et le camp libéral auquel l'oppose Strauss. (Voir L. STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 19). De l'un à l'autre modèle intervient une rupture décisive qui, aux yeux de Strauss, se laisse identifier au cœur de la philosophie hobbesienne, et, au-delà, machiavélienne (*Ibid.*, p. 153-180 ; Leo STRAUSS, « Les trois vagues de la modernité », *La Philosophie politique et l'histoire*, Paris, LGF, 2008, p. 215). La difficulté à articuler les prémisses d'un droit naturel absolu et le rejet de toute valeur supérieure à l'existence naturelle président à la crise du droit naturel moderne et, par lui, aux misères de l'historicisme. Sur la condamnation intransigeante du libéralisme, voir Jean-Hugues SORET, *Philosophies de l'action catholique, op. cit.*, p. 352.

[1] C'est une même inspiration qui guide Mounier dans sa réflexion sur la propriété et la question économique et sociale. Voir *De la propriété capitaliste à la propriété humaine, op. cit.*, p. 445 et suivantes.

[2] *Sur la philosophie des Droits de l'Homme* (réponse à l'enquête de l'Unesco, juin 1947), in *Catholicisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 216.

[3] *Ibid*., p. 130.

Maritain invoque ici l'argument de l'héritage renié. Selon le philosophe de Meudon, l'institution des droits de l'homme à la fin du dix-huitième siècle garde, à la conscience de ses hérauts, la forme d'un « christianisme laïcisé »[1]. C'est bel et bien à la lumière de la vérité évangélique que se sont abreuvés, qu'ils le refusent ou non, les promoteurs de la démocratie. Mais, en raison d'une forme particulière d'aveuglement propre au rationalisme moderne, le soin d'en fonder la perspective fut confié aux seules forces de la raison naturelle[2]. Le droit naturel n'est pourtant pas une simple invention historique des révolutionnaires américains et français. Il s'agit bien plutôt d'un « héritage de la pensée chrétienne et de la pensée classique »[3].

L'hypothèse du droit naturel se fonde sur le principe d'une nature humaine universellement partagée, humanité dont l'intelligence constitue la différence spécifique[4]. La considération de cette lumière intérieure permet de supposer que la personne est capable de découvrir par ses propres forces l'ordre normatif auquel sa volonté doit finalement s'accorder. Mais son actualisation concrète exige un effort particulier qui la constitue comme principe d'orientation pratique.

C'est tout le bénéfice de la révélation évangélique d'introduire à la conscience explicite du contenu du droit naturel. Par elle nous apprenons à vouloir le bien de l'homme en tant qu'il est homme et hors de toute autre considération particulière. La généralité de cet énoncé, loin d'être un défaut, laisse une latitude essentielle à sa réalisation historique concrète suivant les temps et les circonstances. Le droit positif s'entend dès lors comme un prolongement nécessaire de ce droit naturel qui demeure quant à lui l'horizon régulateur nécessaire pour penser la légitimité du premier[5]. Reste cependant à déterminer si la loi naturelle permet véritablement d'offrir un cadre conceptuel adéquat à la référence personnelle telle qu'entendue par Maritain. La dimension surnaturelle que revêt la définition catholique de la personne semble appeler une référence supplémentaire que ne peut épuiser l'idée d'un ordre naturel auto-suffisant.

[1] Jacques MARITAIN, *Christianisme et démocratie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005, p. 53.
[2] Argument déjà présent avant la rupture avec Maurras. Voir *Trois réformateurs, op. cit.*, p. 204-212.
[3] *Les droits de l'homme et la loi naturelle, op. cit*., p. 167.
[4] Pour une interprétation de la différence entre une compréhension du droit naturel fondé à partir de la loi naturelle ou compris seulement comme expression du *conatus* individuel, voir Pierre MANENT, *La loi naturelle et les droits de l'homme,*Paris, PUF, p. 21-27.
[5] Leo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986, p. 14.

3.3.2. La démocratie évangélique

Nous voilà parvenus au point de tension qui justifie pour une part notre interrogation. *Supposer que la personne humaine et le modèle social qui correspond à sa reconnaissance soient tributaires d'une herméneutique chrétienne n'invalide-t-il pas d'emblée toute possibilité d'accord sur la définition du terme personne lorsque ce dernier se voit convoqué par la pensée séculière et laïque ?* Peut-on simplement opposer à cette dernière qu'elle ignore le fondement religieux qui rend possible sa défense de la dignité de la personne humaine ? Ne sachant pas « remonter jusqu'aux premiers principes de leurs convictions pratiques », Maritain considère en effet que ceux qui pratiquent la loi d'amour évangélique, c'est-à-dire la reconnaissance de la personne, agissent bien chrétiennement, sans pourtant se reconnaître chrétiens.

Le philosophe de Meudon n'ignore néanmoins pas à quelles aberrations théoriques aussi bien que pratiques pourrait conduire une telle thèse si elle n'était très strictement comprise et exposée. Un effort de discernement particulier est requis afin de ne pas confondre « une société politique vitalement et réellement chrétienne » avec un « État clérical ou décorativement chrétien »[1]. L'accusation de théocratisme ou d'ultramontanisme est ainsi rapidement renversée. Tout comme le non chrétien peut parfaitement dessiner par son action les contours de la vie évangélique, celui qui se réclame du christianisme n'est pas nécessairement chrétien. Le cas du maurrassisme est en cela exemplaire. Une société prétendument chrétienne peut même parfaitement se révéler totalitaire dans son essence et son fonctionnement. Ce ne sont ni les titres ni les déclarations solennelles qui déterminent la nature réelle d'un modèle social. Mais l'esprit qui soutient et vivifie les structures sociales et politiques révèle la nature ou chrétienne ou totalitaire de cette société. La profession de foi est donc une conséquence et non pas un principe.

Partout où le droit naturel et l'amour fraternel ont valeur sacrée, il devient possible de parler de société chrétienne. Une telle société voit la force de ses membres mise au service du bien commun. Rien ne s'oppose donc à ce que différentes confessions professent leur *credo* particulier et acquièrent une visibilité publique, alors même que chacune concoure à la promotion de la justice et de la dignité humaine. Très éloigné de certaines tendances réactionnaires du siècle précédent, Maritain n'estime pas envisageable de se référer à la cité

[1] *Les droits de l'homme et la loi naturelle, op. cit.*, p. 145.

médiévale comme un modèle pour le présent[1]. L'esprit médiéval confondait le bien commun temporel et le bien commun spirituel[2]. Une société pluraliste et démocratique ne peut quant à elle promouvoir un bien commun temporel spécifique à une communauté religieuse particulière.

Ce bien commun ne se limite pourtant pas à la seule satisfaction des besoins temporels et matériels. Les finalités gouvernementales, réduites à la poursuite d'objectifs particuliers et relatifs, ne sont pas en mesure de satisfaire un vouloir qui se porte au-delà des biens du corps et qui concerne une dimension non matérielle d'existence. Négliger cet ordre, c'est limiter l'expérience humaine à sa seule dimension organique et animale. Soumise à la communauté politique pour les choses relatives à cette communauté et dont celle-ci a besoin pour subsister, la personne, ordonnée à la relation qui la lie à l'absolu, s'émancipe de cette seule existence terrestre. Et c'est à ce point, nous aurons largement l'occasion d'y revenir, que se manifeste une équivoque particulière dans l'acception du terme personne selon qu'on l'identifie à son simple statut d'agent social ou qu'on considère la personne dans sa relation à l'absolu.

Nous découvrons dans ce dernier cas un ferment critique permettant d'en appeler au dépassement de l'individualisme bourgeois moderne aussi bien que des prétendues communautés de la race ou du destin national. Lorsque la masse s'ordonne autour d'une idole au travers de laquelle elle n'adore qu'elle-même, en dehors de toute relation d'extériorité, aucune communauté n'est envisageable. Une véritable communion suppose bien au contraire une dynamique d'extériorité, un élan commun en direction d'une même fin qui porte les personnes au-delà d'elle-même vers un objet suprême :

> En réalité les hommes ne communient vraiment que dans un objet. C'est pourquoi la suprême communion s'accomplit pour eux dans la connaissance et l'amour de *Quelqu'un*, qui est la Vérité elle-même et l'Amour même subsistant[3].

[1] Mounier, lui aussi, refuse, dans sa critique du capitalisme, d'être associé aux « formes réactionnaires d'anticapitalisme », notamment cette « mystique plus ou moins féodales de certains milieux traditionaliste ». Voir *Manifeste au service du personnalisme, op. cit.*, p. 581.

[2] Maritain a évolué sur cette question, passant d'une défense du pouvoir indirect de l'Église à celle d'une indépendance plus marquée, mais n'atteignant toutefois jamais la séparation. L'expérience de la démocratie américaine semble avoir été un élément déterminant. Voir Jacques MARITAIN, *Primauté du spirituel*, Paris, Plon, 1927, p. 187 ; Félix RESCH, *L'homme, la politique et Dieu. Le théocentrisme de Jacques Maritain,* Paris, Pierre Téqui, 2018, p. 337 et suivantes.

[3] *Les droits de l'homme et la loi naturelle, op. cit.*, p. 155.

Gaston Fessard, dans son ouvrage *Autorité et bien commun*[1], propose une distinction importante afin d'éviter toute ambiguïté. Il convient en effet de ne pas confondre *bien commun* et *bien de la communauté*. Ce dernier se résume aux seuls soins des bien moraux et matériels dont a besoin la Cité pour asseoir son existence concrète. Si cette dimension concrète et immanente s'avère incontournable, elle ne saurait cependant épuiser le sens absolu et universel de la communauté. Il s'agit de distinguer ici entre le général qui regarde les intérêts d'une communauté particulière et l'universalité qui caractérise « la communauté du bien »[2].

Tout le problème consiste dès lors à faire communiquer adéquatement ces deux éléments. La communauté du bien doit viser le respect absolu des droits de l'homme et ainsi garantir l'universalisation du bien particulier à cette communauté. Dans le même temps, c'est en cherchant à sauvegarder le bien propre de sa communauté d'appartenance que chaque membre du corps communautaire sera à même d'œuvrer au maintien et au développement de la communauté du bien que sa société tend à réaliser. Produisant la médiation du bien de la communauté et de la communauté du bien, le bien commun prend la figure du « Bien de la communion »[3]. Au cœur de cette communion s'unissent l'esprit et la chair, l'universalité idéale et l'existence concrète.

C'est cette valeur que peine à dégager celui qui continue d'assimiler à sa communauté politique particulière l'idéal du bien commun. Le risque est grand de voir la Nation enclore et réduire cet idéal d'universalité à une simple particularité historique[4]. Le dépassement de cette particularité ouvre au contraire la voie à une conception proprement universelle du bien comme amour et « unité de l'humanité »[5]. C'est là l'origine même d'une conception revendiquée des droits de l'homme. Cette reconnaissance engage un dépassement de la sphère proprement politique de l'État en vue de l'édification d'une communauté où prédomine l'idéal de fraternité. La structure du bien commun suppose donc une double médiation permettant l'institution d'un pouvoir de droit, garant de la conservation du lien communautaire, et le dépassement de l'universalité juridique en vue de la Valeur elle-même, c'est-à-dire la recherche du Bien en tant que tel.

[1] Gaston FESSARD, *Autorité et bien commun*, Paris, Ad Solem, 2015.
[2] *Ibid*., p. 84.
[3] *Ibid*., p. 104.
[4] Pour une analyse du mythe de la Nation appliqué à la France moderne, voir Frédéric MONNEYRON, *La nation aujourd'hui. Formes et mythes*, Paris, L'harmattan, 2000, p. 69-88.
[5] *Autorité et bien commun, op. cit*., p. 115.

En elle-même, l'autorité est « médiatrice du Bien commun »[1]. Son exercice de fait présuppose la communauté des êtres qu'elle rapproche. Mais l'institution du pouvoir de droit doit cependant rechercher davantage que la médiation horizontale des êtres en relation. Il lui faut encore introduire la médiation verticale entre la communauté et l'essence même du bien commun comme amour. Une double finalité oriente donc l'exercice de l'autorité : en tant qu'expression d'un pouvoir de fait, celle-ci doit viser à « l'universalité du droit » ; conçue comme pouvoir de droit, elle doit transcender ses propres limites temporelles pour tendre vers « le règne de l'Universel concret, source de tous les biens communs particuliers qu'il peut atteindre »[2]. Faire l'économie d'une visée transcendante à la communauté serait courir le risque de créer les conditions d'une communication pervertie du fait, du droit et de la valeur.

3.3.3. L'homme intégral

La démocratie tire sa force véritable de la vitalité d'une multitude de personnes concernées par la réalisation commune du bien. La représentation politique n'est qu'un dispositif permettant au peuple de se donner figure. Il s'agit simplement d'un auto-gouvernement populaire exercé par l'intermédiaire de représentants élus. Mais le peuple ne peut être simplement considéré comme la juxtaposition indifférente et sommative d'individualités séparées. C'est la dynamique vitale elle-même qui s'affirme dans l'œuvre commune d'une multitude unifiée par la recherche du bien commun :

> Le peuple, ce sont des âmes, ce sont des personnes humaines rassemblées par les communes tâches humaines et par la conscience commune du travail que chacun doit faire[3].

Cette multitude, qui constitue ce que Maritain appelle « l'homme de l'humanité commune », donne son mouvement à l'ensemble des structures sociales et morales au travers desquelles se déploie l'histoire humaine. C'est cet « homme de l'humanité commune » que l'on nomme « personne » et qui ne peut jamais valoir comme simple rouage d'un mécanisme social rivé à une immanence close.

Aussi convient-il d'identifier la nature propre de la démocratie. La démocratie moderne, aux yeux de Maritain, n'est pas en elle-même l'effectuation véritable du concept de

[1] *Autorité et bien commun, op. cit*., p. 75.
[2] *Ibid*., p. 78.
[3] *Christianisme et démocratie, op. cit.,* p. 76.

démocratie[1]. « La tragédie des démocraties modernes est qu'elles n'ont pas réussi encore à réaliser la démocratie »[2]. Une erreur fréquente consiste à réduire la démocratie à un simple régime politique basé sur le principe de la majorité. Mais la démocratie, socialement instituée, suppose fondamentalement « un consentement des esprits sur les bases essentielles de la vie commune, le respect de la dignité humaine et les droits de la personne »[3]. Maritain ne doute pas que l'esprit proprement démocratique, recouvrant davantage qu'une acception seulement politique, trouve son fondement dans l'inspiration évangélique. Il ne s'agit pas simplement d'une formation politique, mais d'une « philosophie générale de la vie humaine et de la vie politique »[4].

L'objet même de l'œuvre commune, et qui justifie l'existence de la société politique, ne peut être un objet inférieur à cette société elle-même. Il ne peut dès lors s'agir proprement que de « la vie humaine »[5]. La communauté politique doit veiller à l'amélioration des conditions de vie humaine et au développement de ses potentialités, l'actualisation intégrale des valeurs de l'esprit humain. En ce sens, « l'œuvre politique est essentiellement une œuvre de civilisation et de culture » dont l'objectif ultime est « la liberté d'épanouissement » de la personne[6]. L'esprit démocratique ne relève dès lors pas d'une simple organisation administrative ou gouvernementale, mais constitue une « œuvre commune inspirée par l'idéal de liberté et de fraternité, tendant comme à sa limite supérieure à l'instauration d'une cité fraternelle où l'être humain soit affranchi de la servitude et de la misère »[7]. C'est par l'instauration d'une « cité fraternelle »[8] que l'homme doit parvenir à atteindre sa destination originelle d'image de Dieu. Ce sont là les principes essentiels d'une « philosophie politique humaniste »[9], un humanisme chrétien ou plutôt un humanisme qui se confond avec le christianisme lui-même.

Comment alors concevoir concrètement les possibilités d'une réforme chrétienne de l'ordre social pensé hors de l'idéalisation d'une formation historique dépassée ? A la différence de l'idéal médiéval, une perspective moderne suppose « une conception profane chrétienne » du temporel[10]. Cette conception moderne suppose une haute différenciation de l'organisation

---

[1] Mounier distingue lui aussi avec force « la démocratie personnaliste » de « la démocratie libérale et parlementaire ». Voir *Manifeste au service du personnalisme, op. cit.*, p. 619 et suivantes.
[2] *Christianisme et démocratie, op. cit.*, p. 41.
[3] *Ibid.*, p. 48.
[4] *Ibid.*, p. 47.
[5] *Les droits de l'homme et la loi naturelle, op. cit*., p. 156.
[6] *Ibid*., p. 158.
[7] *Ibid*., p. 164.
[8] *Ibid*., p. 159.
[9] *Ibid*., p. 161.
[10] *Humanisme intégral, op. cit.*, p. 168.

sociale permettant le déploiement d'un pluralisme des structures politiques et économiques. Ce pluralisme implique la reconnaissance de la diversité religieuse et donc l'absolue liberté de croyance. L'unité permettant d'articuler ces ordres hétérogènes ne saurait par conséquent se fonder sur une contrainte unitaire, mais appelle au contraire « une unité minimale »[1], celle justement de la personne humaine et de sa liberté essentielle. Sur un plan strictement politique, l'autonomie de l'ordre temporel doit être parfaitement accordée tout en ne lui reconnaissant, sur un plan plus global, que le rôle de fin « intermédiaire ou intravalente »[2]. En cela, l'autonomie du politique suppose tout aussi bien une autonomie reconnue à la personne et la plaçant en position d'extériorité à l'égard des structures temporelles.

Et de ce point de vue, les orientations spirituelles de chacun peuvent être garanties tout en assurant une collaboration pratique à l'ordre évangélique. C'est ce qui distingue justement l'œuvre sacrale et l'œuvre profane chrétienne[3]. Maritain s'inscrit ici dans l'ordre moderne de reconnaissance de la dimension privée et sociale de l'existence personnelle. Concernant ce dernier point, une distinction fondamentale doit, selon Maritain, être proposée entre l'activité « politique exercée par des chrétiens » et une activité politique « chrétiennement inspirée »[4]. Si la première relève de la religion, la seconde constitue une question proprement politique. C'est l'esprit chrétien et non la doctrine chrétienne qui doit pénétrer et insuffler une nouvelle orientation à l'exercice politique. C'est en cette mesure que l'action des laïcs se révèle déterminante.

L'activité pratique chrétienne se déploie par conséquent sur deux niveaux qui ne sauraient être confondus : le plan spirituel où les personnes s'inscrivent comme « membres du corps mystique du Christ »[5] et le plan temporel au sein duquel ces mêmes personnes se donnent comme membres d'une communauté humaine. Si le premier doit permettre une animation intime du second, ils doivent demeurer l'un et l'autre pleinement distincts. « Agir en chrétien » n'est pas agir « en tant que chrétien »[6].

Maritain en réfère donc à la nécessaire distinction du spirituel et du temporel. Mais la différenciation des plans ne signifie pas une extériorité absolue. Demeure une articulation analogique des deux ordres. Ce qui d'un point de vue spirituel correspond à la poursuite d'une communauté d'amour renvoie, dans l'ordre temporel, à « l'aspiration naturelle de la personne

[1] *Ibid.*, p. 177.
[2] *Ibid.*, p. 181.
[3] *Ibid.*, p. 211.
[4] *Ibid.*, p. 265.
[5] *Ibid.*, p. 296.
[6] *Ibid.*, p. 299 ; Michel BARLOW, *Le socialisme d'Emmanuel Mounier, op. cit.*, p. 28.

à l'affranchissement de la misère, de la servitude et de l'exploitation de l'homme par l'homme »[1]. L'amitié civique et l'amour fraternel qui lui donne naissance se renforcent mutuellement sans interférence institutionnelle. Cette convergence de l'esprit démocratique et du principe évangélique montre néanmoins dans la religion le levier moral essentiel de la constitution sociale et politique. C'est l'idéal christique lui-même qui permet de nourrir l'espérance en la croissance d'une totalité politique juste. L'exigence d'une distinction qu'implique cette dernière entre le domaine temporel et le domaine spirituel soustrait la religion à l'intervention de l'État qui doit, pour garantir l'autonomie religieuse, demeurer parfaitement laïque. Ainsi montre-t-on que l'extension sociale du concept de démocratie excède absolument sa fonction simplement politique.

3.3.4. L'autorité subsidiaire

Pour ne pas se résumer à un simple rapport de force, le pouvoir politique doit être rapporté à la signification originelle de l'autorité. Celle-ci, rappelle Gaston Fessard, renvoie étymologiquement à l'idée d'une croissance entendue à la fois comme production et accomplissement. On discerne donc d'emblée une dynamique essentielle au sein de la notion d'autorité dont l'essence est ainsi définie par Fessard: « la puissance génératrice du lien social, tendant de soi à croître jusqu'à son accomplissement »[2]. Un pouvoir parfaitement accompli, remarque Fessard, devrait ne plus avoir besoin de se présenter comme pouvoir. Cela revient à considérer qu'une autorité conforme à son concept s'épuise en tant qu'autorité. L'essence même de l'autorité est de « se proposer pour fin sa propre fin »[3].

Dans une approche plus concrète, le philosophe d'inspiration thomiste Yves Simon rejoint ici les conclusions de Fessard en remarquant qu'une autorité « substitutionnelle », remplissant une finalité pédagogique[4] et devant conduire à l'autonomie progressive de ses subordonnés, ne peut avoir pour fin que sa propre disparition. Et, conséquemment, la valeur d'une telle autorité est proportionnelle à sa moindre influence[5]. Le gouvernement démocratique suppose en cela une certaine forme de « risque » consistant à supposer la maturité politique du

[1] *Christianisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 60.
[2] Gaston FESSARD, *Autorité et bien commun*, *op. cit.*, p. 49.
[3] *Ibid*., p. 59.
[4] Yves SIMON, *Philosophie du gouvernement démocratique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015, p. 47.
[5] Sur la distinction entre « autorité » et « tyrannie » appliquée à l'Église, voir Lucien LABERTHONNIERE, *La notion chrétienne de l'autorité,* Paris, Vrin, 1955, p. 99.

peuple appelé à s'auto-gouverner[1]. D'un point de vue aristotélicien, un régime véritablement politique est nécessairement un gouvernement d'hommes libres. L'autorité ne se justifie qu'en tant qu'elle vise le bien commun. L'exercice d'un contrôle direct du gouvernement par le peuple correspond donc à l'idéal même d'un système revendiquant le nom de démocratie.

L'élection constitue en effet le seul moyen d'exercice du pouvoir pour une multitude dépourvue de qualités héréditaires, nobiliaires ou de fortunes suffisantes à leur accorder un prestige symbolique garantissant une légitimité idéologique. De ce point de vue, le suffrage universel est bel et bien une composante de la justice sociale :

> Qu'est-ce qui a finalement assuré la victoire du suffrage universel, sinon dans la pratique institutionnelle, du moins dans la conscience politique et légale ? Sans aucun doute, c'est principalement la prise de conscience que le grand nombre des hommes est trop désavantagé en l'absence d'une assignation à la multitude d'un pouvoir spécifique[2].

Ainsi la spécificité du régime démocratique n'est pas tant le principe de l'élection que la conséquence qui en découle et qui consiste dans le contrôle des gouvernants par les gouvernés.

Simon convoque Proudhon pour rappeler la nécessité de conserver à l'égard du gouvernement un espace infrangible de décision et de liberté. En cela, l'État demeure bel et bien un principe de domination dont il faut pouvoir se garder[3]. Pour autant, doit-on nécessairement redouter la tendance impérialiste de l'État ? L'argument qui voudrait qu'une démocratie exclût d'emblée la tendance totalitaire de l'État doit être regardé avec méfiance dans la mesure où la démocratie n'est pas à l'abri des passions qui font le lit de l'absolutisme étatique. Aussi ne peut-on accorder une confiance purement morale au régime démocratique[4]. Ce dernier doit se voir garanti par plusieurs garde-fous institutionnels au nombre desquels se trouve la liberté de conscience, de la presse, de l'enseignement, des associations, de la propriété, de l'entreprise. L'intimité de la subjectivité morale, la liberté intérieure de la conscience, ne sauraient, aussi bien au niveau social que spirituel, devenir objet de législation. Si l'État remplit une fonction éthique, dans la mesure où il contribue au développement des facultés morales, son domaine ne s'étend que sur les actes qui contredisent la justice commune.

---

[1] Chantal DELSOL, *L'État subsidiaire, op. cit*., p. 311.
[2] Yves SIMON, *Philosophie du gouvernement démocratique, op. cit.*, p. 135.
[3] Mounier adopte une position de défiance radicale à l'égard de l'État surplombant. « Instrument artificiel et subordonné », quoi que « nécessaire », l'État n'est qu'un « instrument au service des sociétés et à travers elles, contre elles s'il le faut, au service des personnes ». Voir *Manifeste au service du personnalisme, op. cit.*, p. 615.
[4] Jacob L. TALMON, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966, p. 23.

Nous entrevoyons ici la relation paradoxale que le personnalisme catholique, et plus largement la doctrine sociale de l'Église, entretiennent avec le libéralisme. Ce dernier fait l'objet d'un rejet net et apparemment définitif depuis les différentes encycliques prononcées contre le modernisme[1]. Mais c'est désormais sur le terrain social que se joue la possibilité de faire valoir la primauté du spirituel. La sphère politique s'en voit d'autant relativisée qu'elle circonscrit un domaine sur lequel l'Église, à la suite de l'appel de Léon XIII au « ralliement »[2] et après la condamnation de l'Action Française[3], admet n'avoir aucun pouvoir, direct ou même indirect. C'est sur le terrain social que l'Église peut faire valoir sa compétence morale et la possibilité d'action des catholiques laïcs. Et au centre de ce dispositif, la référence à la personne s'avère centrale[4]. La primauté accordée à cette dernière fixe la supériorité de la réalité sociale et communautaire sur la seule puissance gouvernementale et administrative. En lieu et place d'une société asservie au principe de totalité politique doit dès lors advenir une communauté formée d'hommes libres et égaux en droits. La liberté spirituelle dont jouit chaque membre de l'État implique l'impossibilité pour ce dernier de prétendre valoir comme fin dernière. Au cœur de la dynamique sociale, la vie du peuple voit ainsi progressivement se manifester la justice préparée par la voie de l'amour évangélique.

Or un problème crucial attend de ce point de vue l'époque moderne : celui de la réintégration des masses ouvrières dont la dignité bafouée semble s'opposer à la possibilité d'une reviviscence morale. C'est sur ce terrain de l'action sociale que l'Église entend faire valoir, aux yeux de la modernité, sa compétence propre.

Concevant sa propre dignité, cette classe ouvrière aspire à la reconnaissance de « la dignité de la personne humaine dans le travail comme tel »[5]. Cette conscience exige dès lors

[1] Voir Jean-Marie MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne, op. cit.*, p. 30-31.
[2] J-L LOUBET DEL BAYLE, *op. cit.*, p. 16. L'appel lancé par Léon XIII en 1892 en faveur d'un « ralliement » institutionnel à la République dans l'encyclique *Inter sollicitudines* faisait suite au toast d'Alger prononcé par le cardinal Lavigerie en 1890. Pour la plupart des catholiques français, cette volonté pacificatrice s'était toutefois accommodée d'une profonde défiance envers l'idéal révolutionnaire des fondateurs de la III^{e} République. Voir Pierre PIERRARD, *L'Église et la révolution*, Paris, Nouvelle Cité, 1988, p. 250 ; Jean ETEVENAUX, *L'Église et l'État*, Paris, Saint-Léger, 2012, p. 220.
[3] Sur le mouvement maurrassien et son impact sur le public catholique jusqu'à la condamnation romaine de 1926, voir notamment Jacques PREVOTAT, *Les catholiques et l'Action française*, Paris, Fayard, 2001 ; Eugen WEBER, *L'Action française*, Paris, Fayard, 1985 ; François HUGUENIN, *L'Action française*, Paris, Perrin, 2011. Sur la relation de Maritain à l'Action Française et sa rupture, voir Philippe CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, Paris, Cerf, 1999.
[4] *Christianisme et démocratie, op. cit.*, p. 56.
[5] *Les droits de l'homme et la loi naturelle, op. cit*., p. 188.

que ce ne soit pas une autre classe que la sienne qui conduise l'ouvrier à la reconnaissance à laquelle il aspire. Engagement, liberté et responsabilité sont intrinsèquement liés[1] :

> C'est en s'organisant et en s'éduquant lui-même, en prenant conscience de ses responsabilités dans la communauté, et en unissant à son œuvre tous les éléments, à quelque classe qu'ils appartiennent, décidés à travailler avec lui pour la liberté humaine que le peuple ouvrier et paysan sera en mesure de jouer ce rôle inspirateur et rénovateur[2].

Là encore joue à plein le principe d'une liberté s'éduquant elle-même par son engagement concret. L'idée souvent exprimée depuis les débuts du catholicisme social d'un recours à la libre association de travailleurs revêt ici toute son importance. Interrogeant les modifications structurelles devant favoriser la réalisation d'un ordre immanent de justice sociale, Maritain propose de remplacer le modèle du salariat par celui d'un « système de copropriété et de cogestion ouvrière »[3].

L'émancipation et l'autonomie supposent que la classe ouvrière dirige elle-même le mouvement de son affranchissement. Pour cette raison, on ne saurait accepter le principe d'un corporatisme confié à l'administration publique sans courir le risque de voir s'établir un « totalitarisme politique appliqué à conserver aux classes dites possédantes, non pas leur liberté ni même leurs possessions, mais au moins leurs privilèges d'autorité »[4]. On peut certes concevoir sous le terme de « corporation » une certaine communauté de travail, mais on veillera alors à proposer un autre terme que celui-ci, son usage ayant été rendu particulièrement suspect par sa contamination fasciste.

Ainsi la fonction paternelle de l'autorité est appelée à se résorber au fur et à mesure des progrès de la liberté sociale. De même, ce progrès suppose que les individus soient toujours davantage en mesure de prendre eux-mêmes en charge des tâches qui n'auront dès lors pas besoin de l'intervention de l'État. Yves Simon formule ainsi ce qui peut se laisser clairement deviner comme une conséquence du principe de subsidiarité défini par l'encyclique *Quadragesimo Anno* voulant « qu'aucune tâche qui peut être accomplie de façon satisfaisante

---

[1] Mounier se propose, lui aussi, d'établir les « principes d'une économie au service de la personne » où le travail, orienté par une « éthique des besoins », jouit d'une « priorité inaliénable sur le capital ». L'idéal d'une « démocratie économique » correspond ici à l'exercice des « prérogatives de la personne : responsabilité, initiative, maîtrise, création et liberté » dans l'horizon d'une « économie décentralisée jusqu'à la personne ». Voir *Manifeste au service du personnalisme*, *op. cit.*, p. 592-611.
[2] *Les droits de l'homme et la loi naturelle, op. cit*., p. 188.
[3] *Ibid*., p. 189.
[4] *Ibid.*, p. 192.

par l'unité la plus petite ne soit jamais assumée par l'unité la plus grande »[1]. L'argument ici ne vaut pas seulement sur le terrain de l'efficacité des dispositifs techniques, mais se justifie par « l'abondance de vie » que requiert l'autonomie des subjectivités sociales :

> Toute entorse au principe de l'autonomie peut être décrite comme une conduite autoritaire et doit occasionner un jugement défavorable, étant donné que cela signifie que l'autorité intervient au-delà de ce qui est juste[2].

Il ne saurait donc être question de remettre en cause le droit de propriété. Yves Simon convoque Proudhon pour rappeler, qu'en dépit de tous ses méfaits, la propriété, dans la mesure où elle demeure extérieure à la maîtrise de l'État, constitue une garantie essentielle de la liberté personnelle et une protection contre le despotisme étatique[3].

Tout le problème de la mesure de l'inégalité et par conséquent de l'aliénation devient, dans une société mercantile, celui du juste prix. Or la difficulté naît ici de l'abstraction induite par l'idée même du marché où la réalisation d'un profit hors la « loi de stricte égalité entre les valeurs échangées »[4] devient possible. La question de la juste rémunération constitue non seulement un problème politique, mais tout autant moral. Au croisement de ces deux perspectives, la recherche du bien commun fournit un étalon à partir duquel juger de la limite qu'il est possible de poser à la libre satisfaction des besoins. En effet, « aucun aspect du bien commun n'exige que quelqu'un jouisse d'un revenu qui soit beaucoup plus élevé que ne le nécessitent ses besoins avouables »[5].

Parmi les solutions qu'il est possible d'ébaucher pour contribuer à protéger la personne du travailleur contre les risques que lui font courir la marchandisation du travail, Yves Simon, cohérent avec les principes du catholicisme social, tout comme Maritain, s'appuie sur les ressorts de l'action communautaire, que cette dernière prenne la forme de la lutte syndicale, de la formation de coopératives ou encore l'organisation de l'entraide.

Ainsi, au croisement de la définition personnelle et de la question communautaire, le personnalisme catholique prétend à une compétence spécifique dans le domaine social. Cette compétence ne suppose pas un pouvoir d'intervention direct dans l'ordre politique qui, à la

---

[1] Yves SIMON, *Philosophie du gouvernement démocratique, op. cit*., p. 166.
[2] *Ibid.,* p. 178.
[3] Voir Anne-Sophie Chambost, « À propos de Proudhon : de la propriété-vol à la propriété-liberté », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, 20 | 2022.
[4] *Philosophie du gouvernement démocratique, op. cit.,* p. 279.
[5] *Ibid.,* p. 290.

mesure de sa mission spécifique, conserve sa pleine autonomie. L'un des facteurs les plus importants dans la sauvegarde des intérêts sociaux demeure l'action pratique de l'État dont la mission de protection doit pouvoir s'accorder avec une certaine restriction de la liberté. Paradoxalement cette intervention semble nécessaire à la conservation « des institutions autonomes »[1]. Mais, au-delà de l'aménagement technique, la valorisation de la personne par le catholicisme social donne à ce dernier un avantage qui trouve à s'éclairer de la signification propre de la sociabilité spirituelle à laquelle la pensée catholique se réfère essentiellement.

3.4. Société spirituelle et communion personnelle

L'exigence d'autonomie constitue, paradoxalement, le point de départ à partir duquel doit être envisagée la question de Dieu[2]. Lucien Laberthonnière, notamment, juge la position d'une personne libre, cherchant à exister dans sa pleine autonomie, comme préalable à la réflexion théologique. Se connaître comme distinct de tout autre et subsistant pour soi suppose de reconnaître le don reçu de notre être personnel. L'autonomie implique par conséquent l'articulation de la dépendance et de l'indépendance. C'est de ce dernier point de vue que trouve à se formuler le problème social aussi bien que spirituel, tous deux venant se résoudre sur le plan de la communion[3]. Cette relation exige en même temps une réponse volontaire. Par celle-ci, la personne se reconnaît disposant librement d'elle-même. La « responsabilité devant l'infini » l'appelle à choisir entre elle et elle-même, entre l'homme charnel et l'homme spirituel[4]. De ce point de vue, l'existence se déroule toujours sous l'angle d'un choix essentiel[5]. La dimension surnaturelle qu'affecte une telle alternative oblige à élever à un niveau d'analyse supérieur le phénomène religieux.

Dans son effort pour penser la religion sous l'angle du naturalisme et du phénoménisme, la sociologie durkheimienne considère celle-ci, quelles qu'en soient les formes, comme un simple phénomène d'organisation immanent et n'aperçoit pas la différence induite par une foi qui provoque l'homme au dépassement de sa propre nature[6]. La dualité que propose Durkheim entre l'individu et la société occulte, aux yeux du personnalisme catholique, le seul dualisme

[1] *Ibid.,* p. 292.
[2] Lucien LABERTHONNIÈRE, *Critique du laïcisme*, Paris, Vrin, 1948, p. 168.
[3] *Ibid.*, p. 119.
[4] *Ibid*., p. 231.
[5] *Ibid*., p. 238.
[6] *Ibid*., p. 90.

véritable, celui d'un être qui se contente de vivre passivement *par* la société et celui qui dans un acte de liberté choisit de vivre *pour* la société. Société animale où chacun subit la présence de l'autre ou société de personnes autonomes se voulant réciproquement, voilà l'alternative qui, selon Laberthonnière, s'offre à chacun[1].

Henri de Lubac, posant la question de la destination surnaturelle de la personne, entend pourtant insister sur la continuité existentielle qui lie cette dernière à la vie naturelle. Le catholicisme, rappelle-t-il, est « essentiellement social »[2] et, en cela, donne avant tout à penser les conditions de la communauté humaine. Le problème social trouve cependant à s'articuler dans les termes de la foi religieuse. La doctrine du péché originel fournit une matrice herméneutique permettant de penser le statut et le sens du processus de division sociale. En la figure de l'Adam originel se voit concentrée l'humanité entière, la faute originelle correspondant au processus d'individualisation séparateur. « Le déchirement intérieur allait de pair avec le déchirement social » affirme Lubac[3]. La Rédemption promue dans la personne du Christ consiste inversement en une restauration de l'unité du genre humain. L'Église, comme société spirituelle, constitue justement cette réunion de l'humanité en une seule personne[4]. Ce transfert de la notion personnelle à la communauté ecclésiale elle-même est significatif. L'Église, note Maritain, ne possède pas simplement une personnalité morale, mais constitue une personnalité véritable ayant reçu mission et douée d'une volonté unique[5].

Lubac mobilise le vocabulaire christologique pour penser la double nature, à la fois naturelle et surnaturelle, de l'Église. Comprise « dans un rapport d'analogie mystique »[6], l'Église temporelle et visible, sans se confondre avec le Corps mystique invisible[7], exprime cependant une identité profonde où s'établit la communication des deux idiomes, humain et divin. Comme le Christ, dont elle porte l'image et par la médiation duquel elle reçoit son individualité[8], l'Église est ainsi une seule et même personne sur la Terre et dans le Ciel[9]. C'est cette unité intrinsèque, réalisée dans son identification au Christ, qui constitue l'Église elle-même comme personne[10] :

---

[1] *Ibid*., p. 94.
[2] Henri de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1947, IX.
[3] *Ibid*., p. 12.
[4] *Ibid*., p. 16.
[5] Jacques MARITAIN, *De l'Église du Christ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 38.
[6] H. LUBAC, *Catholicisme, op. cit.*, p. 47.
[7] *Ibid*., p. 42.
[8] J. MARITAIN, *De l'Église* du Christ, *op. cit.,* p. 43.
[9] *Ibid.*, p. 45.
[10] *Ibid.*, p. 33.

> L'ordre humain et l'ordre divin ne sont pas simplement juxtaposés : ils ont un point d'attache dans l'unité d'une même personne[1].

L'accomplissement de l'image de Dieu en l'humanité n'est par conséquent pas celle d'un Dieu-Nature, puissance surplombante et démiurgique, mais d'un Dieu dont l'Être est amour. Cette « communauté de l'Esprit » qui réalise une unité sans confusion ne peut s'appréhender de ce point de vue qu'à partir de la mystique trinitaire[2]. C'est ce qui conduit Maritain à parler de l'Esprit-Saint comme l'âme incréée de l'Église[3]. L'ordre qui règne entre les personnes communiant à l'Être compris comme « Don parfait » est en cela celui d'une *circumincession*[4]. La personnalité de l'Église est ainsi une personnalité de grâce[5]. La condition d'une participation véritable à la constitution de l'Église suppose dès lors de concevoir cette dernière comme l'union organique de *membres* et non comme une simple juxtaposition de morceaux[6]. L'Église n'est pas seulement un corps à la manière d'une collection d'éléments séparés et extérieurement joints ensemble, mais une communauté où chacun travaille délibérément à une fin poursuivie en commun[7]. C'est finalement cette requête d'unité qui permet d'articuler le personnalisme catholique et le caractère social du dogme[8]. Ainsi, face au risque moderne d'une réduction de l'homme à l'extériorité de rapports sociaux étrangers à l'intériorité personnelle[9], la Révélation chrétienne renforce au maximum la valeur absolue de la personne, tout en dilatant les frontières de la communauté humaine, l'une ne pouvant s'atteindre sans l'autre[10]. Si la religion chrétienne est d'essence sociale, elle l'est dans le sens d'une unité intime des personnes entre elles et avec Dieu, société où s'harmonisent parfaitement les différences, selon les termes de Paul, et où se réalise une union parfaite sans extériorité. C'est cette médiation communicationnelle qui permet de parler d'une immanence des subjectivités spirituelles semblable à l'immanence des Personnes trinitaires[11].

Il importe toutefois de ne pas rabattre purement et simplement l'extension mystique de l'Église sur sa figure institutionnelle. La distinction de l'Église visible et invisible permet en

---

[1] Yves de MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, Paris, Aubier, 1946, p. 294.
[2] H. de LUBAC, *Catholicisme*, *op. cit.*, p. 90.
[3] J. MARITAIN, *De l'Église du Christ, op. cit.,* p. 26.
[4] H. de LUBAC, *Catholicisme, op . cit.*, p. 291.
[5] J. MARITAIN, *De l'Église du Christ, op. cit.,* p. 68.
[6] H. de LUBAC, *Catholicisme, op . cit.*, p. 285.
[7] Y. de MONTCHUEIL, *Mélanges théologiques, op. cit*., p. 114.
[8] H. de LUBAC, *Catholicisme*, *op. cit.*, p. 283.
[9] *Ibid*., p. 315.
[10] *Ibid*., p. 294.
[11] Y. de MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques, op. cit.*, p. 346.

effet de discerner entre le *personnel* de l'Église et son personnel[1]. Ainsi la grâce surnaturelle s'étend au-delà des frontières de l'Église visible[2]. Dès lors, la société formée par cette communauté personnelle, en tant qu'elle suppose une vocation surnaturelle de la personne[3], demeure irréductible à la constitution des autres sociétés temporelles[4]. Reste toutefois que, produite dans le temps, cette vocation, dans sa dimension de réalisation communautaire, prend nécessairement une forme historique[5] et suppose une reprise permanente des structures temporelles au travers desquelles se réalise sa mission spirituelle. C'est dans le cadre d'une « assimilation transformatrice » de ses propres sources que peut et doit ainsi être pensé un renouveau de l'Église qui la détache de ses formes anciennes d'organisation[6]. Le personnalisme catholique entend promouvoir une religion dynamique.

Le catholicisme social, dont l'inspiration demeure patente au sein de cet élan et qui découle de cette vocation surnaturelle de la communauté personnelle, ne doit dès lors pas être entendu comme une doctrine arrêtée, mais plutôt comme une attitude et une orientation à partir desquelles envisager une réforme des structures héritées[7]. On mesure en cela tout ce que le réformisme conciliaire de Vatican II doit à la perspective personnaliste.

La personne est donc un sens à saisir plutôt qu'un objet à observer. C'est la raison pour laquelle il y a bien, selon Mounier, une histoire de la personne dont on peut retracer le développement. Pour le personnalisme catholique, c'est au christianisme qu'il faut savoir gré de parvenir à mettre en valeur la signification éminente de la personne. La réalité individuelle elle-même acquiert une dignité ontologique par la totalité unifiée qu'elle réalise en relation justement à l'acte créateur qui la pose comme telle. Surtout, c'est à un Dieu lui-même personnel que l'homme se rapporte dans une relation où le don de la liberté apparaît sans précédent. Ainsi s'ouvre une dimension nouvelle au sein même du cœur humain, ce lieu où s'accomplit la transmutation essentielle, la *metanoïa*, qui donne sens et valeur à l'humaine condition[8]. Or, parce qu'il est appelé à répondre de lui-même par lui-même, l'homme s'apparaît dans sa

---

[1] J. MARITAIN, *De l'Église du Christ, op. cit.,* p. 108.
[2] *Ibid*., p. 160.
[3] H. de LUBAC, *Catholicisme, op. cit.*, p. 288.
[4] *Ibid*., p. 317.
[5] *Ibid*., p. 111.
[6] *Ibid*., p. 277 ; voir notamment au sujet de la collection *Sources chrétiennes* qui, en rééditant les auteurs patristiques, entend exploiter les possibilités qu'offre la tradition en réponse à l'interrogation moderne, *Feu la chrétienté, op. cit.*, p. 684.
[7] *Catholicisme, op. cit*., p. 318.
[8] Mounier utilise l'expression à l'impératif : « *metanoète* : changer le cœur de votre cœur ». Voir E. MOUNIER, *Révolution personnaliste et communautaire, op. cit.*, p. 148 ; *Personnalisme et christianisme, Œuvres,* T. I, Paris, Seuil, 1961, p. 733. Sur la philosophie comme *metanoïa*, voir *Introduction aux existentialismes*, *op. cit.*, p. 32 ; sur le sens général de la *metanoïa*, voir Olivier CLEMENT, *Questions sur l'homme*, Paris, Stock, 1972, p. 21-27.

dimension de liberté constitutive. Et dans la mesure où tous sont appelés à cette éminente dignité de la liberté personnelle s'ouvre la possibilité d'une unité intrinsèque du genre humain. Au cœur de cette valorisation inédite, la communication intra-trinitaire apparaît incontournable :

> L'unité du genre humain est pour la première fois pleinement affirmée et deux fois confirmée : chaque personne est créée à l'image de Dieu, chaque personne appelée à former un immense corps mystique et charnel dans la charité du Christ. L'histoire collective de l'humanité, dont les Grecs n'avaient pas idée, prend un sens, et même un sens cosmique. La conception même de la Trinité, qui nourrit deux siècles de débats, apporte l'idée étonnante d'un Être suprême où dialoguent intimement des personnes, et qui est déjà, par Lui-même, la négation de la solitude[1].

Tout l'enjeu de notre réflexion trouve ici son point de départ*, dans cette affirmation d'une découverte chrétienne de la personne, identifiable dans l'élaboration de la théologie trinitaire. Comment justifier autrement l'importance centrale que revêt le terme de personne dans la pensée catholique du siècle écoulé ? La référence évidente semble bien nous ramener vers l'élaboration trinitaire des quatrième et cinquième siècles. Aussi pourrait-on considérer que la normalisation du concept de personne du point de vue catholique passe par la découverte d'un héritage faisant office de tradition. La généalogie ne paraît réserver ici aucun mystère. Mais n'est-ce pas avant tout que les textes dogmatiques, en même temps qu'ils fournissent une assise sûre à la légitimité de la personne, acquièrent rétroactivement un sens qui leur assure une valeur nouvelle ? La lecture patristique ne peut masquer ce qu'il convient de relever comme une occultation du terme, coïncidant avec la Contre-Réforme où s'affirme surtout la toute-puissance du principe divin consubstantiel à l'émergence du concept moderne de souveraineté. Ce n'est que plus tard et sous une forme nouvelle que reparaît le souci pour la personne, cette fois en son acception de nature créée, raisonnable et sociable.*

D'où la question qui doit désormais servir de fil directeur à notre enquête : peut-on savoir véritablement gré au christianisme d'avoir inventé la personne ? Et peut-on lire, à même l'histoire de sa constitution conceptuelle, une promotion qui devait précipiter l'avènement des structures démocratiques modernes ?

[1] E. MOUNIER, *Le personnalisme*, *op. cit.*, p. 434.

4. La personne en question

Avant d'ouvrir cette enquête, suivons le fil proposé par le théologien catholique Bernard Sesboué, convoqué ici à titre d'exemple d'une certaine évidence référentielle. Son article « Dieu et le concept de personne »[1] semble tributaire d'une approche continuiste dont il s'agit d'interroger la pertinence. Victime d'une forme de circularité herméneutique, une telle lecture semble puiser dans les ressorts de l'histoire des concepts théologiques une compréhension de la personne humaine qui ne s'atteint justement qu'au terme de cette histoire et qui, nous le verrons, suppose l'élaboration philosophique.

Que « l'incarnation nous révèle en son fond la solidarité entre personnes divines et personnes humaines », comme l'affirme le théologien, cela va de soi pour le personnalisme catholique. Dans la mesure où la christologie éclaire fondamentalement la question de notre humanité, il s'ensuit que les conditions à partir desquelles se donne à penser la personne du Christ nous informe sur la personne humaine. Mais toute la question consiste à déterminer si cette compréhension analogique conditionne véritablement l'usage nouveau et tardif du syntagme personnel dans le discours catholique.

Très logiquement, Sesboué commence par exposer l'élaboration grecque et romaine de la notion. Est rappelée la référence boécienne à la *persona* théâtrale et son transfert dans le vocabulaire juridique et moral. Rien que de très classique jusqu'ici. Une certaine « reconnaissance progressive de la personne humaine », déjà repérable dans le cadre de la tragédie antique ou dans le dialogue socratique, empêche certes de faire des chrétiens « les inventeurs de la notion de personne », reconnaît Sesboué. Mais cette concession faite à la réflexion païenne permet justement de passer subrepticement de la métaphysique à la morale et justifier ainsi la mise en avant de la personne humaine[2].

Or, si effectivement la valorisation de la singularité humaine est indéniable dans le cadre de la révélation vétéro et néo-testamentaire, le lien établi entre l'usage d'un vocabulaire spécifiquement théologique et la conceptualisation de la personnalité humaine semble indu. Le terme de personne, appliqué dans le sens spécifique que lui donnera l'éthique philosophique moderne, ne pénètre en effet le lexique catholique *qu'après* cette invention moderne. Que le

[1] Bernard SESBOUE, « Dieu et le concept de personne », *Revue théologique de Louvain*, 33e année, fasc. 3, 2002. pp. 321-350.
[2] *Ibid.*, p. 325.

sens de la dignité personnelle, dans l'acception que le personnalisme catholique donne à ce terme, soit reconnu ne signifie pas que la notion de personne en tant que telle soit mise en jeu. Sesboué, pourtant, n'hésite pas à accomplir le saut :

> Les penseurs grecs et latins étaient déjà sur la voie de l'individuation personnelle de certains hommes, mais pas encore de tous, et de ce qui singularise chacun d'entre nous pour en faire un être unique. Ce sont les chrétiens qui, sur le fondement biblique de la révélation du nom divin dans l'Ancien Testament et des trois noms divins dans le Nouveau Testament, ont mis sur orbite culturelle le terme de personne et ont posé les bases de ses développements modernes.

C'est justement ce qu'il s'agit de démontrer. Or, on peut craindre ici une inversion de la perspective. En considérant qu'« en créant, Dieu suscite un monde interpersonnel d'esprits personnels », le théologien ne propose-t-il pas un cadre d'interprétation dont les ressources conceptuelles ne deviennent disponibles qu'à compter du vingtième siècle, celui d'une phénoménologie de l'intersubjectivité ? Il n'est pas question de faire grief à l'auteur de cette lecture, le commentaire exégétique ouvrant justement à la possibilité d'une reprise et d'un approfondissement perpétuel. Mais le propos de Sesboué ne demeure-t-il pas prisonnier d'une certaine circularité herméneutique[1] ?

Lorsqu'il en vient à considérer l'élaboration du dogme trinitaire, Sesboué est pourtant obligé de reconnaître l'achoppement augustinien. Un passage était en effet possible de la communication intra-trinitaire à la dynamique interpersonnelle propre à l'expérience humaine. Mais, nous y reviendrons, Augustin hésite à tirer toutes les conséquences d'une application du schème trinitaire à la communauté interhumaine et enferme ce dernier dans une analyse psychologisante qui replie l'individualité sur ses propres facultés internes. L'occasion ratée de penser la socialité[2] humaine sur le modèle de la personnalité divine scelle le destin de la personne pour plusieurs siècles, ce que viendra encore renforcer la définition canonique de Boèce.

[1] H. G. GADAMER, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, p. 104 et suivantes.
[2] Sur le concept de « socialité » comme définition de « l'humain-social », voir Marcel Gauchet, « Personne, individu, sujet, personnalité », Conférence donnée à Rennes le 7 novembre 2002 dans le cadre du L.I.R.L. (Laboratoire interdisciplinaire de recherche sur le langage), *Histoire du sujet et théorie de la personne* (dir. Marcel Gauchet et Jean-Claude Quentel), Rennes, P.U.R., 2009, p. 25.

C'est l'erreur décisive que Joseph Ratzinger attribue à Augustin[1] et qui justifie une autre voie d'accès historique à la richesse conceptuelle offerte par la pensée trinitaire. On peut certes savoir gré à Augustin d'offrir « un premier essai où s'exprime la subjectivité du *Je* »[2]. Mais un écart profond sépare le sujet de la personne et ce serait aller trop vite que de rabattre simplement l'un sur l'autre. Tout l'enjeu de la réflexion personnaliste pourrait même consister à dépasser le cadre fourni par le *cogito* pour l'ouvrir en direction d'une intersubjectivité communautaire à laquelle celui-ci fait peut-être obstacle. Et cette conquête passe par la découverte propre de la personne humaine sur un terrain qui ne conduit pas de Dieu à l'homme, mais plutôt, nous le verrons avec Maine de Biran, de l'homme à Dieu.

Aussi, lorsqu'il en vient à considérer la synthèse terminale de Thomas d'Aquin et la mise au jour de la relation subsistante, Sesboué semble oublier que, chez le docteur angélique, la dignité de l'être humain lui vient de sa nature d'être raisonnable et volontaire et non pas justement de son existence relationnelle. Si bien que « la conséquence anthropologique d'une telle conception » ne nous permet pas d'en conclure, contrairement à ce qu'affirme le théologien, que :

> nous ne pouvons être vraiment personnes qu'en vivant dans un réseau de relations fondamentales et de reconnaissance mutuelle.

Ou plutôt si, effectivement, une telle conception nous permet de le conclure, mais à la condition d'entrer dans un horizon herméneutique étranger au propos thomiste et qui nous fait accéder à la lecture de Thomas au travers d'une grille interprétative proprement moderne. De ce point de vue, il devient possible, suivant la belle formule d'Étienne Fouilloux de légitimer une interprétation anthropologique encore inconnue des anciens, et ce « en utilisant le mécanisme du retour aux sources, aussi vieux que le christianisme lui-même ; mécanisme qui consiste à en appeler d'une tradition relativement récente à des traditions plus anciennes, et donc plus sûres, car plus proches des événements fondateurs »[3].

---

[1] CORMIER Philippe, « La fondation augustinienne de la personne », *Les Études philosophiques*, 2007/2 (n° 81), p. 147-162, p. 160.

[2] B. SESBOUE, *art. cit.* p. 338.

[3] Étienne FOUILLOUX, *Une église en quête de liberté*, *op. cit.*, p. 304. D'où l'interrogation légitime sur ce qui revient au Jésus historique et sur l'interprétation théologique qui, rétroactivement, donne un portrait historisée du Christ. L'enjeu de la querelle moderniste se joue ici, aussi bien que l'orientation d'une certaine réflexion théologique réformée, nécessairement plus encline à interroger la portée et la valeur de la Tradition. Voir notamment Wolfhart PANNENBERG, *Essai de christologie,* Paris, Cerf, 1971, p. 25 : « Les idées de préexistence, d'incarnation, de trinité, ne se situent pas au commencement. La dogmatique ne peut pas supposer comme évident et mettre à sa base le résultat historique du développement. La confession de foi dont Jésus est l'objet pourrait en

Une fois ouvert cet horizon de légitimation, Sesboué peut donc tirer le fil de l'histoire philosophique moderne qui, de Descartes à Wojtila en passant par Pascal, Kant, Hegel ou encore Renouvier et les grands représentants du personnalisme au vingtième siècle, apparaît comme le défrichage progressif d'un terrain déjà découvert, celui d'une « philosophie de la personne » qui « se trouve d'abord fixée en contexte chrétien »[1]. Un indice pourtant, donné par Sesboué lui-même, pourrait nous conduire à douter de la simplicité de ce développement. Il s'agit de la méfiance de certains théologiens modernes, le protestant Karl Barth comme le catholique Karl Rahner, à l'égard de l'usage théologique qu'il est possible de faire de la notion de personne[2].

Ne pourrait-on voir ici le signe que l'anthropologie personnaliste finit par outrepasser les cadres interprétatifs de la théologie supposés l'avoir déterminée ? Si « l'évolution du sens de ce concept entre les formulations anciennes du dogme et ses développements dans la philosophie des Temps modernes fait que le chrétien d'aujourd'hui transporte indûment en Dieu le contenu qu'il lie par ailleurs à ce mot », n'est-ce pas que cette évolution témoigne bien plutôt d'une invention inspirée par un souci étranger à son élaboration première et qui répond à une problématique nouvelle ?

Afin de frayer le chemin vers une interprétation du statut à accorder à la personne au sein de la pensée catholique, il nous faut donc nous aussi faire retour au sens originel qui a justifié son emploi dans le cadre de la théologie chrétienne. Il ne s'agit pas ici de produire un exposé exhaustif de cette question extrêmement complexe et qui excède le terrain de la recherche philosophique. Il semble néanmoins nécessaire de revenir sur quelques-unes des étapes qui ont contribué à l'élaboration d'une réserve conceptuelle extraordinairement riche et précieuse pour penser le statut spécifique que la pensée catholique contemporaine attribue à la personne humaine. L'objectif est relativement simple. Il s'agit de faire retour à l'horizon herméneutique au sein duquel s'est constitué le vocabulaire de la personne, horizon proprement théologique et qui rend problématique son application immédiate à l'anthropologie. Il s'agit par là de mettre en lumière certains des traits qui ont participé, au sein de la pensée catholique, à la constitution de cette anthropologie, lui fournissant une empreinte spécifique qui justifie notre interrogation quant à la possibilité de concilier le sens moderne du syntagme personnel, tel qu'en usage dans la réflexion morale séculière et laïque, et sa référence centrale dans le discours

effet être un cas particulier de l'apothéose qui se présente souvent dans les religions ». C'est tout le sens d'une christologie « d'en bas », déjà peut-être repérable chez un Loisy.

[1] B. SESBOUE, *art. cit.*, p. 339.

[2] Xavier MORALES, *Dieu en personnes*, Paris, Cerf, 2015, p. 12-16.

catholique contemporain, tout particulièrement au sein de la doctrine sociale de l'Église dont nous avons tenté de présenter brièvement certains éléments fondamentaux.

Chapitre deux. Inventer la personne

Commençons par faire nôtre cette observation de l'historien Luc Jerphagnon :

> On se figure souvent que les notions *familières* sont aussi des notions *premières*, et qu'elles ont existé comme telles dans la pensée des hommes depuis qu'il y a des hommes. C'est faire montre d'un optimisme gratuit, et en tout cas, d'une émouvante naïveté (…). Il y aurait donc une notion – une idée – de la personne, taillée dans la substance éternelle de l'esprit comme dans la pierre, et qui, défiant le temps et ses illusions inconsistantes, servirait depuis les origines à désigner ce qu'elle désigne aujourd'hui pour nous[1].

Marcel Mauss, encore, tout en la rapportant à une lente et complexe élaboration historique, en traite comme « une des catégories de l'esprit humain » et plutôt qu'en étudier la *notion* s'en réfère à l'« idée »[2]. C'est en tout cas à la fonction sociale qu'il la rapporte. Un certain flou quant à la distinction du *moi*, catégorie psychologique, et de la *personne*, comme entité sociale, complique néanmoins le propos. Mais lorsqu'il en vient à évoquer la *persona* latine, c'est bien au domaine du droit qu'il se réfère[3]. Si la signification morale pointe chez les stoïciens, c'est encore sur le terrain juridique qu'il faudra en chercher l'usage. L'esprit antique, grossièrement étiqueté comme gréco-romain, s'inscrirait finalement dans les cadres traditionnels où le collectif prime sur cet individuel dont la substance même évoque bien plutôt le caractère résiduel[4].

---

[1] Luc JERPHAGNON, *Qu'est-ce que la personne humaine ?, op. cit*., p. 19. Dans l'étude qu'il consacre aux relations de l'âme et du corps dans la pensée médiévale, Jérôme Baschet interroge excellemment la pertinence du schème dualiste habituellement convoqué pour penser la formation de la « personne » dans l'Europe chrétienne (Jérôme BASCHET, *Corps et âmes*, Paris, Flammarion, 2022). En montrant toute la distance qui sépare la « dualité » du « dualisme » (*Ibid.,* p. 8*)*, l'auteur peut faire valoir une « conception relationnelle de la personne » (*Ibid.,* p. 15). Ainsi Jérôme Baschet parvient-il à une critique radicale de cette « fausse naturalité » (*Ibid.,* p. 232) des concepts d'âme et de corps qu'un regard superficiel vient à considérer comme invariants nécessaires du discours anthropologique. Mais l'on ne peut qu'être surpris, et finalement déçu, de voir se reporter sur la notion de « personne » cette évidence naturelle qui demeure ininterrogée. Alors même qu'il en rappelle l'histoire (*Ibid*., p. 33-36) et qu'il situe la promotion sémantique de la « personne » dans le champ de l'anthropologie dans la seconde moitié du XII[e] siècle, J. Baschet, lorsqu'il en vient à une comparaison des conceptions psychosomatiques au cœur des cultures méso-américaines et chinoises, semble justement faire de la « personne » une de ces catégories fondamentales et universelles de l'esprit humain, renouant ainsi avec l'approche généralisante de Marcel Mauss (*Ibid.*, p. 12). Le chapitre final de l'ouvrage, interrogeant la relation moderne de l'âme et du corps à partir du geste cartésien, laisse s'introduire un glissement de la personne à l'individu conduisant à une interchangeabilité dommageable des termes (*Ibid*., p. 285-291). La pertinence de la méthode déployée quant à l'analyse des catégorisations culturelles s'en trouve affectée négativement.

[2] Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F. Quadrige, 1997, p. 333.

[3] *Ibid.*, p. 350.

[4] Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer,* Paris, Seuil, 2016, p. 1197.

1. Préhistoire de la personne

Passons rapidement sur l'origine latine du terme *persona* que l'on a pris l'habitude depuis Boèce de faire dériver des masques de théâtre (*personae*) au travers desquels on entend retentir (*personare*) la voix de l'acteur[1]. Si l'étymologie déjà proposée par le grammairien Caesius Bassus au Ier siècle après Jésus-Christ[2] est vraisemblablement erronée[3], elle n'en demeure pas moins instructive des liens établis entre la personne et celui qui parle et que l'on retrouve dans l'acception grammaticale du terme au III[e] siècle avant Jésus-Christ. Le grec *prosôpon* lui aussi fait d'abord référence au visage avant de désigner là aussi le masque de théâtre jusqu'à s'identifier au personnage et finalement à l'acteur[4].

Plus vraisemblablement dérivé de l'étrusque *phersu,* faisant penser au masque porté par les participants aux rites consacrés à Perséphone[5], le terme *persona* transite du théâtre à la philosophie via l'interprétation que Cicéron donne du stoïcien Panétius[6]. Le juriste Gaius, cherchant à distinguer droit des choses (*res*) et des personnes (*persona*), témoigne de son entrée dans le vocabulaire juridique où il en vient à signifier la dignité spécifique de l'agent humain[7]. Avant de pénétrer le domaine de l'élaboration patristique, il est donc nécessaire d'accorder toute son importance à la définition cicéronienne dont nous retrouverons la trace dans l'interprétation juridique qu'en donnera le jusnaturalisme du dix-septième siècle, singulièrement enrichie et compliquée cependant par sa transfiguration théologique.

---

[1] Boèce, *Traités théologiques,* Paris, Flammarion, 2000, p. 77. Pour une présentation générale de la *persona* antique, voir Alain LE GALLO (dir.), *La Personne, fortunes d'une antique singularité juridique*, Paris, Classiques Garnier, 2021.
[2] *La personne, fortunes d'une antique singularité juridique, op. cit*., p. 22.
[3] Nicole Sindzingre, *Encyclopédia Universalis*, article « Personne », T. 17, Paris, Encyclopaedia Universalis, 2002, p. 791.
[4] Emmanuel HOUSSET, *La vocation de la personne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 36 sq. ; Maurice NÉDONCELLE, « *Prosôpon* et *persona* dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique. », Revue des Sciences Religieuses, tome 22, fascicule 3-4, 1948. pp. 277-299, p. 279.
[5] Paul MCPARTLAN, *Dictionnaire critique de théologie*, article « Personne », Paris, P.U.F, 2007, p. 1078 ; M. NÉDONCELLE, *art. cit.*, p. 287.
[6] Philippe CORMIER, *Généalogie de personne*, Paris, Ad Solem, 2015, p. 95.
[7] M. NÉDONCELLE, *art. cit.*, p. 297 ; E. HOUSSET, *ibid..,* p. 40.

1.1. La *persona* cicéronienne

Un point qu'il faut retenir de l'usage cicéronien est sa distance à l'égard de toute signification psychologique. L'individualité propre n'est qu'indirectement rejointe par la réflexion que Cicéron consacre à la *persona* dans le traité *Des devoirs*[1]. Avant même d'en venir à l'application morale et juridique, la signification théâtrale qui guide l'analyse de Cicéron témoigne d'une compréhension de la personne dans les termes d'un rôle à assumer. C'est à ce rôle, davantage qu'au personnage lui-même, que se réfère la réflexion sur la fonction poétique de la *persona.* Plus précisément, le personnage se définit fondamentalement par son caractère général plutôt que son individualité particulière[2]. C'est d'ailleurs le plus souvent dans sa dimension générique qu'apparaît le terme au cours de l'examen de la fonction oratoire.

Le *De officiis* introduit le vocabulaire de la *persona* au cours de l'analyse du convenable (*decorum*)[3]. Cicéron donne à entendre la nature de ce dernier par analogie avec la pratique poétique et rhétorique : « Nous disons des poètes qu'ils observent ce qui convient lorsque les actions et les paroles sont dignes de chaque personnage »[4]. C'est donc en fonction d'un contexte donné que la *persona*, d'emblée rapportée à son sens originel de « rôle », prend sens. L'appréciation que le poète doit avoir des actes et des paroles qui conviennent au personnage lui est fournie par la situation concrète à laquelle il expose ce dernier. Dans le cas de la *persona*, considérée en sa signification morale, la nature fournit ce critère. Or, la nature ayant assigné à l'homme une destination sociale, celle-ci doit permettre de discerner entre les actes convenables à accomplir. L'homme libre doit savoir, par exemple dans la conversation, adapter ses paroles à ce qu'exige de lui la situation. La *persona* relève ainsi moins du caractère qu'elle manifeste que de l'accomplissement d'une fonction propre[5]. C'est sous la forme du rôle social et non de

[1] Kristell TRÉGO, « "En personne". La tradition latine de la morale et l'émergence d'une interrogation éthique dans l'œuvre de s. Anselme de Cantorbéry », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2010/3 (Tome 94), p. 421-450, p. 424.
[2] Marion FAURE-RIBREAU, « L'identité en question. Étude du terme *persona* dans l'œuvre de Cicéron. », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2,2011. p. 126-169, p. 130.
[3] CICÉRON, *Les Devoirs* (trad. Hélène Monsacré), Paris, Les Belles lettres, 2019, XXVII, 93, p. 107.
[4] *Ibid.*, XXVIII, 97, p. 111.
[5] *Ibid.*, XXIX, 103, p. 119.

l'expression d'une individualité particulière que se donne donc à entendre la personne[1]. Il s'agit d'une image offerte en représentation pour les autres aussi bien que pour soi-même[2].

La personne se ramène avant tout à l'exercice de la prudence et du discernement quant à ce qu'exige la situation propre occupée par l'individu[3]. La prééminence d'une certaine destination sociale vient au jour, faisant passer la question du terrain de l'éthique à celui de la morale. La traduction latine du grec *èthikè* par *moralis* témoigne en cela d'un souci accru pour les conséquences de l'agir et les actions qu'il convient d'accomplir. L'intérêt pour l'agent pris en lui-même, dans son inscription au sein de la totalité cosmique dont la contemplation constitue la fin privilégiée, semble second[4].

La responsabilité, et la liberté qu'elle suppose, concentrent par conséquent l'intérêt du latin, davantage que le caractère pris en lui-même en tant que prédisposant, sous la forme de l'*hexis*, à agir d'une manière conséquente. La *persona*, de ce point de vue, apparaît chez Cicéron comme une catégorie de l'imputabilité au travers de laquelle l'acteur se voit attaché en propre à ses actes. Les cadres donnés par la *natura*, la *vita* et les *mores* commandent la compréhension de la *persona* et non la recherche d'une singularité propre[5]. Sans pour autant nier la liberté qui définit l'agent particulier, le principe de la convenance assigne à ce dernier de parvenir à l'expression de son être propre dans la réalisation de sa nature et de sa condition sociale[6]. Le chemin semble donc encore long qui nous permette de dégager la signification de la personne comme singularité existentielle.

1.2. Prosopographie trinitaire

Avec Cicéron, l'articulation de l'*humanitas* et de la *persona* s'accomplit seulement dans la mesure où le citoyen se rapporte aux mœurs de la Cité[7]. Cicéron propose certes en cela une logique nouvelle de la représentation de soi, mais qui reste tributaire de la *romanitas*[8]. Ce n'est

[1] *La personne, fortunes d'une antique singularité juridique, op. cit.,* p. 24 ; Hannah ARENDT, *De la révolution*, Paris, Gallimard, 2012, p. 160-161.
[2] M. FAURE-RIBREAU, *art. cit.*, p. 137.
[3] M. FAURE-RIBREAU, *ibid.*, p. 161 : « La *persona* est donc un signe ; elle est porteuse d'une signification qui relève soit d'une dimension générique, celle du type, soit d'une dimension sociale et politique qui concerne l'image que chacun donne de soi et l'importance du rôle joué dans la communauté ».
[4] K. TRÉGO, *art. cit.*, p. 422.
[5] M. FAURE-RIBREAU, *art. cit.*, p. 162.
[6] *Ibid.*, p. 168.
[7] P. CORMIER, *Généalogie de personne, op. cit*., p. 114.
[8] *Ibid.*, p. 109.

qu'en passant au travers du maillage théologique que la notion pourra atteindre une portée proprement universelle. L'élaboration trinitaire va ouvrir ainsi la voie d'une véritable ontologie de la personne[1].

Si l'on trouve mention du *prosôpon* dans le Nouveau Testament[2], ce n'est pourtant encore qu'au sens général d'individu. Encore inspirés de la fonction oratoire, théâtrale et poétique, les premiers théologiens chrétiens, notamment Justin, proposeront toutefois une *prosopographie* permettant de distinguer les différentes personnes mises en jeu dans le dialogue que Dieu entretient avec lui-même[3]. Mais le développement véritable de la notion de personne, son investissement théologique, ne débute qu'avec Tertullien. Origène proposera certes une réflexion sur le *prosôpon* d'essence divine, mais avec cette ambiguïté qui menace de conduire à une compréhension trithéiste.

Emprunté à Hippolyte de Rome, le terme, tel qu'il se voit convoqué dans l'*Adversus Praxeam*, ouvre la voie à une conception d'un Dieu unique en trois Personnes. Tertullien fait ainsi déjà un usage trinitaire de la notion en opposant *personne* et *substance*[4]. La « personne » donne à penser la manifestation de celui qui parle. La notion prend donc sens sous l'horizon d'un dialogue où se donne à entendre celui qui prend la parole. En cela, la personne permet déjà d'unir la relation et la distinction[5].

Praxéas, originaire d'Asie mineure, défend l'unité absolue de la divinité et refuse de reconnaître la génération du Fils dans le Père. En cette mesure, « l'économie » même de la création, en ce qu'elle suppose la médiation du Verbe[6], se voit menacée. La doctrine unitariste de Praxéas affirme la nature monarchique du gouvernement divin, strictement transcendant, sans reconnaître la dynamique intime qui règle son action.

---

[1] *Ibid.*, p. 123.

[2] 2Cor 1, 11 : « *συνυπουργούντων καὶ ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν τῇ δεήσει, ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῇ ὑπὲρ ὑμῶν* » ; « Vous y coopérez vous aussi par votre prière pour nous ; ainsi cette grâce, que nous aurons obtenue par l'intercession d'un grand nombre de personnes, deviendra pour beaucoup action de grâce en notre faveur », *Traduction œcuménique de la Bible*, Société biblique française & Editions du Cerf, 2004, p. 1629.

[3] Sur l'intérêt représenté par une pragmatique des actes interlocutoires pour accéder à la notion de personne, voir Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 55-56. L'application d'une pragmatique aux actes d'énonciation montre que « ce ne sont pas les énoncés qui réfèrent, mais les locuteurs qui font référence » (*Ibid.*, p. 58).

[4] Pour une introduction aux enjeux de la théologie trinitaire, voir notamment Jean-Guy PAGE, « Le mystère trinitaire : quelques notations théologiques », *Laval théologique et philosophique*, 1974, 30(3), p. 227–236.

[5] *Dictionnaire critique de théologie*, *op. cit.*, p. 1078.

[6] TERTULLIEN, *Contre Praxéas* (trad. Antoine-Eugène Genoud), *Œuvres complètes*, Tome III, Paris, Louis Vivès, 1852, II, p. 179.

Critiquant la perspective monarchianiste de Praxéas, Tertullien insiste d'emblée sur la double nature du Christ, « Fils de l'homme et Fils de Dieu ». Avant même la création du monde, Dieu demeurait auprès de son propre Verbe, sa Raison, son « *Logos* »[1]. Engendré ainsi avant tout autre chose, le Verbe est bel et bien Fils premier-né. Or, en cette qualité, le Verbe est une « *persona* » nous dit Tertullien[2]. Contre la dévalorisation gnostique qui, chez un Valentin, conduit à concevoir l'engendrement du Fils sous la forme d'une émanation seconde, Tertullien introduit avant l'heure l'idée d'une consubstantialité du Père et du Fils[3]. On peut donc bien parler de deux personnes, comme l'on peut parler de l'arbre et de la racine, quoiqu'ils soient un. Dans la même mesure, l'Esprit sort du Père et du Fils sans en être séparé substantiellement. Mais n'aboutissons-nous pas alors à une simple apparence de distinction ?

En réalité, sans être séparables substantiellement, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont véritablement autres. Il convient ici d'entendre la différence entre « diversité » et « distribution », entre « division » et « distinction », « parce que le Père n'est pas le même que le Fils, différent en personne, mais non en substance ». C'est la relation interne des Personnes divines qui fonde leur distinction et non pas une différence de nature. Nous retrouvons au travers de la dimension prosopographique une communication dialogique qui permet de penser l'unité relationnelle des Personnes. Ainsi voit-on aussi l'Esprit-Saint s'adresser au Père en parlant du Fils. De même, Dieu s'adresse à lui-même sur le mode pluriel du « nous », laissant apercevoir le vis-à-vis des Personnes. Dans leur communication mutuelle se spécifie en sa distinction chaque Personne de la Trinité.

En niant cette distinction, Praxéas doit nécessairement conclure que le Père s'est envoyé lui-même revêtir la chair de l'homme. Or, le Fils est l'image visible du Père invisible, principe opératoire à partir duquel le Père manifeste sa puissance. « C'est donc le Fils qui a toujours été vu, le Fils qui a toujours conversé ; le Fils qui a toujours opéré, conformément à l'autorité et à la volonté du Père »[4]. L'impossibilité de voir Dieu sans mourir suffit à faire comprendre qu'en regardant la face de Dieu, l'on contemple non son être invisible en lui-même, mais l'image qu'Il nous en donne[5]. S'appuyant sur le témoignage de l'Écriture, Tertullien peut faire valoir que « d'après ces oracles, par conséquent, il (le Christ) se déclarait le Vicaire du Père, par qui le Père était manifesté dans ses œuvres, entendu dans ses paroles et connu dans le Fils, ministre

[1] *Ibid.,* IV, p. 182.
[2] *Ibid.,* VII, p. 185.
[3] *Ibid.,* VIII, p. 187.
[4] *Ibid.,* XV, p. 197.
[5] *Ibid.,* XIV, p. 195.

des actes et des paroles du Père, parce que le Père est invisible »[1]. Contempler la figure du Christ, c'est donc voir Dieu. Mais connaître le Père dans le Fils est l'œuvre de l'Esprit-Saint, troisième Personne de la divine Trinité.

La réflexion au sujet de l'Incarnation du Fils doit dès lors permettre de confirmer la distinction des trois Personnes en Dieu. La christologie éclaire la théologie trinitaire. C'est en effet une unité sans confusion des deux natures, humaine et divine, qui s'expose en Jésus-Christ. La preuve que chacune des deux natures du Christ est pleinement préservée, c'est qu'en lui s'actualisent aussi bien les miracles qui sont le fait de la puissance divine que les maux et la souffrance qui sont le lot de la chair humaine. Si réellement la réalité humaine du Christ avait été anéantie et transformée en une substance divine, comment cette chair aurait-elle pu connaître la mort[2] ? Aussi, convient-il d'entendre la mort du Christ en tant qu'il est homme. L'œuvre de la mort s'accomplit dans la substance humaine et non pas divine. Et à l'heure de la résurrection l'esprit du Verbe fait retour en Dieu en la Personne du Fils. C'est ainsi toute la spécificité de la foi chrétienne qui se trouve contenue dans la compréhension trinitaire professée ici par Tertullien et dont l'élaboration des siècles ultérieurs viendra préciser le vocabulaire et la portée.

1.3. Les équivoques substantielles

A suivre le *Grundaxiom* avancé par Karl Rahner et selon lequel « la trinité économique c'est la trinité immanente, et réciproquement »[3], on peut déjà lire chez Tertullien les conséquences de son usage futur. Le schème personnel émerge d'abord de la nécessité de penser l'expression d'une communication transcendante. Il n'est en aucune façon un moyen d'atteindre la connaissance de l'être divin en lui-même, encore moins humain. En régime prosopographique, il convient de prendre en considération l'agir divin avant d'atteindre une connaissance de l'acteur lui-même. Comme le montre Jean Daniélou, « cherchant la manifestation de la Trinité dans la création, on y voit la Trinité à l'œuvre, le Père agissant par la Parole et l'Esprit »[4]. On peut ainsi parler d'une « relation ontologique, initiale, fondamentale

[1] *Ibid.,* XXIV, p. 209.
[2] *Ibid.,* XXVII, p. 213.
[3] Denis CHARDONNIER, « La périchorèse des personnes divines dans l'économie du salut. Aperçu d'une théologie de la présence de Dieu », *Teresianum*, 58 (2007), p. 121-151 ; voir p. 122.
[4] Jean DANIELOU, *La trinité et le mystère de l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 15.

entre la Trinité et la création »[1]. Mais cette présence agissante de la Trinité, octroyant gracieusement à la totalité créé son être qui reflète la puissance, l'intelligence et le vouloir créateur, demande encore à être connue en elle-même, dans l'actualité de sa vie intime.

Un élément fondamental est pourtant d'ores et déjà mis au jour : la dimension relationnelle au travers de laquelle l'être divin s'expose dans la mission du Fils et de l'Esprit-Saint[2]. C'est avant tout parce qu'il se communique que Dieu se découvre en son projet.

1.3.1. Ousia et hypostasis

Alors même que Tertullien parvient à énoncer le principe d'une substance distinguée en trois Personnes, la question de l'unité de l'être divin demeure cependant ouverte. Plusieurs élaborations concurrentes se proposent de conserver l'unité divine en concentrant sur la seule figure du Père l'essence divine. Parmi elles, l'évêque d'Antioche, Paul de Samosate, considère que l'homme Jésus est simplement adopté par Dieu lors de son baptême[3]. Sabellius avance quant à lui en direction d'une conception unitarienne où le Père, le Fils et l'Esprit-Saint valent comme de simples « modes » sous lesquels apparaît l'être de Dieu qui, en lui-même, demeure monolithiquement un.

Au modalisme de Sabellius qui nie la différence réelle du Père et du Fils, les Pères cappadociens, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse et Grégoire de Naziance, vont permettre de répondre par un étayage plus complet de la notion d'*hypostase* qu'une autre lutte, celle contre le subordinatianisme d'Arius, devait précipiter. Ce dernier, en effet, tout en reconnaissant une certaine participation du Fils à la divinité en refuse l'engendrement éternel. S'ensuit une infériorité de nature du Fils eu égard au Père. Toute la difficulté réside ainsi dans l'ambiguïté sémantique du terme *hypostasis,* équivalent de *substance*. Bien que le concile de Nicée, convoqué en 325, permette d'affirmer, au travers de la notion d'*homoousios*, la pleine divinité du Christ et sa consubstantialité au Père, l'articulation des théologoumènes n'est pas véritablement fixée. Profitant de l'ambiguïté, les partisans d'Arius peuvent soutenir ainsi qu'il y a en Dieu trois hypostases, c'est-à-dire trois *substances* ou *essences* et par conséquent que le Fils est d'une autre *nature* que le Père. Les termes *ousia* et *hypostasis*, s'ils sont encore utilisés

[1] *Ibid.*, p. 18.
[2] Xavier MORALES, *Dieu en personnes*, Paris, Cerf, 2015, p. 9 : « C'est le concept de mission qui permet de sauvegarder la valeur relationnelle du concept de personne ».
[3] EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique,* vol. 5, VII, 30, Paris, Cerf, 1955, p. 217.

comme synonymes pour nommer la déité, se retournent finalement contre les défenseurs de l'unicité divine. Dans la critique apportée à la théologie d'Arius, tout le problème consistera dès lors à articuler l'élaboration latine de Tertullien dans les termes de la pensée grecque.

Ce sont les Pères cappadociens qui établiront le lien entre *hypostasis* et *prosôpon*[1]. Contre Sabélius, ils entendent démontrer que les Personnes divines ne constituent pas de simples modalités de l'être divin, pas plus que de simples rôles revêtus par la divinité unique. Or, le terme *prosôpon* pose justement en cela problème dans la mesure où il évoque l'idée de rôle. Ainsi, afin de donner plus de poids ontologique à la notion, décident-ils d'identifier le *prosôpon* à l'*hupostasis* qui, au quatrième siècle, sert encore à désigner l'individu concret. Ce faisant, ils permettent de bloquer l'identification de l'*hupostasis* et de l'*ousia* tout en admettant que la première possède autant de réalité que la seconde.

Une seule *ousia* en trois *hupostasis*, voilà donc la clé qui, dans la traduction grecque, parvient à son expression : une seule essence ou nature divine pleinement réalisée en chacune des trois Personnes. L'essence divine n'est pas une part réservée à chacune. Dieu ne se morcelle pas plus qu'il n'émane en une suite de processions successives et distantes l'une de l'autre. Chaque Personne de la Trinité est tout entière Dieu se communicant dans l'unité foncière d'une danse d'amour, cette *périchorèse* dont aiment à parler les Pères grecs et que les Latins traduiront par le terme de *circumincessio*[2].

1.3.2. La question christologique

Un nouveau problème vient cependant à se poser, celui de la communication de la *nature divine* et de la *nature humaine* au sein du Fils incarné. Comment, tout en demeurant Dieu, c'est-à-dire étant Personne, le Christ peut-il assumer cette essence humaine qui s'éclate en une

[1] Voir notamment BASILE LE GRAND, *Traité du Saint-Esprit* (trad. Annette Maignan), Paris, Editions J.-P. Migne, 2012, 45, p. 100 : « Lorsque nous adorons un Dieu de Dieu, nous confessons le caractère propre des *hypostases*, tout en demeurant fidèles à la doctrine de la monarchie divine, sans disperser en quantité de morceaux le mystère de Dieu, parce qu'en Dieu le Père et en Dieu le Fils unique, c'est pour ainsi dire une seule et même forme que l'on contemple, se réfléchissant comme dans un miroir dans la nature divine qui ne comporte pas de différence. En effet, le Fils est dans le Père, et le Père dans le Fils, puisque tel est celui-ci, tel est celui-là, et réciproquement ; si bien qu'en cela, ils ne font qu'un. Il s'ensuit que si l'on considère le caractère distinctif des *personnes*, ils sont un et un, tandis que selon leur nature commune, les deux ne font qu'un ».

[2] La périchorèse n'est rien d'autre que « la coïncidence entre intériorité et extériorité » dans la relation intratrinitaire. Dans la synthèse qu'il opère de la théologie antique, Jean Damascène voit dans la *périchorèse* la clé de compréhension de l'être divin. Voir X. MORALES, *Dieu en personnes*, *op. cit.*, p. 149 ; Piero CODA, *Ontologie trinitaire*, Bruyères-le-Châtel, 2020, p. 68.

multiplicité de sujets subsistants et dont aucun n'exprime ni ne possède en sa pleine totalité la nature universelle ?

Tout le problème consiste alors à concevoir l'union des deux *natures* tout en préservant la différence ontologique de la créature et du Créateur, en évitant à l'humanité du Christ une absorption totale dans la divinité. Le concile de Chalcédoine permettra de préciser cette union de la *nature divine* et *humaine* dans la *personne* unique du Christ. Le concile cherche ainsi à affirmer la dualité des natures postérieure à leur union, ces natures demeurant néanmoins liées en une même personne. Pour cela, une précision sémantique est requise et sera apportée grâce à la traduction latine de *prosôpon* et *hupostasis* dans le latin *persona* et *subsistentia*.

Entendant répondre aux thèses monophysites d'Eutychès, qui refuse de penser l'union hypostatique autrement que sous la forme d'un anéantissement de l'humanité au sein de la divinité, le concile donne sa *Définition de la foi* :

> Suivant donc les saints Pères, nous enseignons tous unanimement que nous confessons un seul et même Fils, Notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché (…) un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union[1].

Ainsi en sa *subsistence*, c'est-à-dire en son hypostase, le Christ fonde l'union hypostatique de Dieu et de l'homme. A ce point, l'hypostase ne peut définitivement plus être entendue comme essence, *ousia,* mais traduit le latin *persona* qui permet de rendre le grec *prosôpon*.

Un problème cependant demeure. En sa personne, le Christ unit les deux natures. Or, le propre de la nature humaine est justement de ne pouvoir être pleinement réalisée en un homme singulier. Faut-il dès lors comprendre l'existence de Jésus-Christ comme une exception absolue[2] ? Le Christ peut-il en raison de sa personnalité divine réaliser ce qu'aucun homme ne peut justement atteindre, faire exister en sa personne singulière la pleine réalité de l'humanité ? L'humanité de l'homme en son indétermination constitutive ne consiste-t-elle justement pas

[1] *Les Conciles œcuméniques,* t. II, *Les décrets,* Cerf, 1994, vol. 1, p. 199.
[2] Marie-Joseph LE GUILLOU, *Le témoignage de Dieu, op. cit.*, p. 108-109.

dans l'impossibilité pour un individu d'épuiser à lui seul les ressorts possibles du genre ? N'est-ce pas rappeler le hiatus qu'entend justement combattre le concile de Chalcédoine ?

Une hypothèse peut toutefois être avancée : considérer que, par la médiation du Christ, l'individu humain peut dépasser l'obstacle qui le sépare de la nature divine pour rejoindre, par la voie d'une *christification* de son existence, la communication trinitaire. Le baptême constitue en cela une adoption par laquelle « nous pouvons crier « Abba ! », « Père ! »[1] et ce dans la mesure où l'individu se voit insuffler l'Amour qui, par la grâce de l'Esprit-Saint, lui permet de voir le Père dans l'Image du Fils. L'homme est *capax Dei.*

Mais reste dès lors à penser les modalités même de cette inhabitation trinitaire. Quelle correspondance intime de l'homme à Dieu permet d'opérer le passage à cette surhumanité qu'est la vie en Dieu ? Pénétrant la circularité dynamique où les Personnes divines communiquent en leur intimité essentielle, l'être humain doit-il lui aussi, dans le face à face qui l'expose à la Personne du Verbe et où il découvre le rôle qui est le sien, se reconnaître comme *personne*, c'est-à-dire hypostase communicante au sein d'une essence unique ? Au croisement de la théologie trinitaire, de la christologie et de la sotériologie, se joue la possibilité d'une anthropologie inédite, celle justement de la personne comme être de relation.

2. La personne comme image : Augustin et la trinité intérieure

La Personne divine assume, comme *prosôpon*, le rôle d'un pôle de médiation par où chacune expose son visage dans une relation amoureuse où l'être-soi se communique dans l'être-autre. De ce modèle, nous concluons à l'existence proprement relationnelle de la Personne. Toute la question consiste alors à déterminer si la personne humaine peut et a pu être d'emblée comprise, à partir de là, comme participante d'une intersubjectivité communicante où chaque hypostase humaine n'existe qu'à la condition de sa relation absolue à celles qui partagent la même nature ? Les implications sociales et communautaires en seraient fondamentales. La reconnaissance de la dignité personnelle suppose en effet les conditions institutionnelles de son épanouissement et déploie une normativité susceptible de fournir son critère de légitimité à l'exercice du juste gouvernement. Mais est-ce vraiment ce que l'histoire du complexe théologico-politique nous enseigne ? Faut-il considérer à la lumière de ce critère

[1] Rm, 8, 15.

la promotion de la sacralité royale comme une errance qui trahirait l'inspiration primitive de l'enseignement patristique ? Ou bien faut-il simplement conclure que les conditions particulières dans lesquelles vient à se poser la question de la dignité de la personne humaine et de ses droits fondamentaux témoignent d'une élaboration nouvelle correspondant à une configuration historique inédite ?

En quel sens peut-on dire finalement de l'homme qu'il est à l'image de Dieu ? Articuler ce passage de Dieu à l'homme suppose un intérêt nouveau pour la subjectivité humaine, découverte d'une intériorité que l'on sait attribuée traditionnellement à Augustin[1]. Avec ce dernier, la personne dépasse la simple qualification juridique et sociale qu'elle revêtait chez Cicéron pour englober les profondeurs de l'intimité psychologique[2]. Le point fondamental de la conception augustinienne tient au mode d'accès qu'elle se ménage pour atteindre la connaissance de l'activité trinitaire. Augustin, cherche en effet une connaissance dans l'image inscrite par Dieu en l'homme, image qui n'est pas une simple *eikona* mais une relation, une *ikona*[3]. C'est de la relation même qui unit l'âme à Dieu que surgira l'analogie permettant de saisir le mouvement d'amour qui lie les trois Personnes. Se tournant ainsi vers l'intériorité de l'âme pour atteindre l'intimité de la communication intra-divine, Augustin offre un relief inédit à la subjectivité humaine et en cela dévoile l'un des ressorts essentiels de la signification anthropologique de la personne.

2.1. *Coram Deo*

Connaître Dieu suppose de prendre en compte les limites qui, affectant notre nature, ne nous laissent disposer que d'une connaissance éclairée par la foi. Ce problème de la

[1] Avec la découverte de l'intériorité qui s'opère, la réflexivité apparaît comme un certain mode de présence à soi. Augustin pourra parler du Verbe intérieur (Cf. AUGUSTIN, *De la Trinité* (trad. Duchassaing et Devoille), *Œuvres complètes,* Tome XII, Bar-le-Duc, Guérin, 1868, IX, 7, p. 259). L'homme intérieur est ainsi ce miroir où se donne à voir une certaine image de la Trinité (*Ibid.*, XV, 24, p. 467). Voir P. CORMIER, *Généalogie de personne, op. cit.*, p. 216-219. Cette intériorité ne peut cependant être rabattue sur le privilège cartésien de la pensée à se donner la certitude d'elle-même comme substance pensante. L'affirmation de l'existence qu'atteint Augustin dans ce qu'on se plaît à voir comme une première ébauche du *cogito* est avant tout l'épreuve de la sphère intérieure d'expérience davantage qu'une certitude métaphysique. Voir Léon BLANCHET, *Les antécédents historiques du* « je pense donc je suis », Paris, Vrin, 1985, pp. 38-42.

[2] P. CORMIER, *op. cit.*, p. 224.

[3] Sur l'image comme « icône », voir Olivier CLEMENT, *Questions sur l'homme, op. cit.*, p. 192-197. Voir aussi Henri de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1966, p. 50.

connaissance que l'homme peut atteindre de Dieu implique de lier à la considération des choses divines un questionnement anthropologique[1].

Augustin rappelle qu'avec le péché, l'homme s'est coupé de la « joie suprême et incommunicable »[2] sans s'en être pourtant absolument séparé. Le désir que l'homme manifeste à l'endroit de l'éternité, de la vérité et du bonheur en témoigne. Le sentiment que nous avons de l'harmonie universelle est inscrit en nous comme une tendance innée au Bien, élan qui ne naît pas de notre seule nature, mais correspond à l'appel qu'un autre, l'auteur de cette nature, nous adresse. Répondant par un appétit rationnel à cet appel, l'homme montre qu'il jouit d'une condition supérieure à l'animal et existe proprement par là en tant qu'homme.

Néanmoins, l'idée même que nous nous faisons du Bien doit trouver sa référence idéale non en nous-mêmes, qui sommes imparfaits, mais en Dieu. L'homme ne peut en réalité véritablement se comprendre qu'en remontant jusqu'à la source dont il voit surgir l'amour qui le lie à sa propre âme. Cette source n'est autre que le souverain Bien. C'est pourquoi, puisqu'il tient son être et son existence de la présence agissante du Bien, se rapprocher de soi suppose qu'il se laisse attirer dans l'amour de Dieu.

Ce point de départ doit nous aider à mieux préciser la relation par laquelle l'âme cherche à se connaître. Comment l'âme, lorsqu'elle cherche cette connaissance, peut-elle s'attacher à elle-même par l'amour puisque justement elle s'ignore ? On pourrait répondre qu'elle s'appuie sur le modèle d'autres âmes qu'elle connaît et à partir duquel elle construit un modèle générique de la connaissance de soi qui lui servira ensuite de critère pour juger de la connaissance qu'elle a d'elle-même. Mais cela semble déjà constituer un paradoxe. En effet, comment l'âme peut-elle connaître d'autres âmes, extérieures à elle, et s'ignorer elle-même alors qu'elle est tout entière présence à soi ? La dynamique intersubjective est ici seconde. Ne doit-on pas plutôt envisager que l'âme voit « dans la raison de l'éternelle vérité » la beauté qui naît de la connaissance de soi[3]. Il s'ensuit que tout en s'ignorant elle-même, elle sait combien il est beau de se connaître. Ainsi parvenons-nous à cette conclusion : l'âme, en cherchant à se connaître, sait déjà qu'elle se cherche et par conséquent qu'elle ne se connaît pas.

Se cherchant, elle cherche ce qui lui manque. L'âme ne se suffit donc pas pleinement à elle-même. Cette intériorité la plus extrême lui donne à se connaître en Celui qui peut seul la combler. En cela, se connaître est pour l'âme un devoir exigeant d'atteindre à la réalisation de

[1] C'est justement parce qu'« il y a donc dans l'homme quelque chose qui passe l'homme » qu'une anthropologie cohérente doit passer par la théologie. Voir Étienne GILSON, *La philosophie au Moyen-âge*, Tome 1, Paris, Payot, 1944, p. 129.
[2] *De la Trinité*, IV, 1, p. 119.
[3] *Ibid.,* X, 3, p. 275.

sa propre nature qui est en réalité un appel en direction de la surnature. Une erreur guette toutefois l'âme en soif de connaissance. L'âme s'égare en effet lorsqu'elle croit se trouver en s'unissant à des images d'une nature inférieure à elle, mais auxquelles elle s'identifie pourtant en s'y assimilant par la pensée. Cet abaissement s'explique par le commerce que l'âme entretient avec le corps et en fonction duquel l'attachement à un objet emporte aussi l'attachement de l'âme. Aussi lorsque l'âme émet un jugement sur les images des corps, elle découvre ces images imprimées en son propre fond. Du fait même qu'elle se rend familière à la présence des choses sensibles auxquelles l'habitude et la passion la confinent, l'âme ne peut se trouver en elle-même sans éprouver la présence de ces images qui l'emprisonnent par « la glu de l'amour sensible »[1]. Tout le problème réside donc en ceci que l'âme qui se cherche et aspire à s'aimer trouve sur son chemin ces éléments extérieurs qui ne sont pas elle, mais avec lesquels elle se confond.

Augustin cependant passe sous silence un moment capital de cette déréliction. L'objet des passions extérieures à l'âme se lie à d'autres âmes qui sont elles aussi aux prises avec cette dialectique amoureuse. Et il semble par conséquent essentiel de penser la relation extérieure de l'âme, non à des objets, mais à d'autres êtres existants eux-mêmes comme personnes. Pourtant, au lieu d'une réflexion sur l'intersubjectivité communautaire, Augustin préfère penser l'arrachement par lequel l'âme se saisit dans sa présence comme entièrement différente des êtres extérieurs.

En effet, tout en définissant l'homme comme un être proprement relationnel, Augustin attribue à la rencontre du prochain une signification nécessairement dérivée et médiée par la relation de la créature au Créateur[2]. S'il y a identité ontologique entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain[3], le point d'application du second dépend, du point de vue de l'orientation existentielle du vouloir, d'une décision en vue du premier. Il pourrait sembler que la communication trinitaire soit la condition d'une communion fraternelle, hypothèse qui irait dans le sens d'une intersubjectivité humaine fondée sur le modèle de la trinité immanente. Toutefois, il convient de prendre en vue la modalité à partir de laquelle s'effectue la rencontre de l'homme avec l'homme. Si l'existence sociale est une donnée incontournable de l'existence humaine, celle-ci ne renvoie pas à une rencontre personnelle, mais à une condition de nature.

[1] AUGUSTIN, *Les confessions*, IV, 15, Paris, Garnier, 1964, p. 75.
[2] Jérôme ALEXANDRE, « De l'une à l'autre cité. Saint Augustin, père de la théologie politique », dans Philippe Capelle (éd.), *Dieu et la Cité*, Paris, Cerf, 2008, p. 37.
[3] M. LEDRUS, « Éclosion et concept de la Charité », *Gregorianum* 34, no. 4 (1953), p. 656–663, p. 659.

Or cette nature, déterminée à partir de la chute originelle, est une nature mortelle. L'autre, d'emblée rencontré comme créature, l'est en même temps « dans la descendance historique d'Adam, commune à tous »[1]. Dans cette condition de créature blessée par la faute, le chemin de l'amour passe par le renoncement à soi qui se tourne vers l'amour de Dieu. A cette condition seulement l'autre homme peut être rencontré, non tel que sa nature le pose, mais tel que la surnature l'appelle à devenir. En cela, effectivement, l'amour de Dieu et l'amour des hommes se rencontrent. Dans la *Doctrine chrétienne*, Augustin peut ainsi écrire :

> Tout pécheur considéré comme pécheur ne peut être aimé ; et tout homme en tant qu'homme doit être aimé par rapport à Dieu, et Dieu pour lui-même. Si donc Dieu doit être aimé plus que tout homme, chacun doit aimer plus que soi-même. Nous devons aussi aimer le prochain plus que notre corps ; parce que nous devons tout aimer relativement à Dieu et que le prochain est appelé à partager avec nous la jouissance de cet Être souverain ; privilège qui n'appartient pas au corps, puisqu'il n'a de vie que par notre âme, qui seule nous fait jouir de Dieu[2].

Ce n'est donc pas dans l'horizon de l'existence mondaine, c'est-à-dire charnelle, que s'accomplit la charité à l'égard du prochain, mais au contraire dans un mouvement de détournement et de rupture à l'égard de cet horizon. S'il doit donc y avoir amour du prochain, ce n'est qu'à la condition d'un dessaisissement de soi qui suppose d'abord l'œuvre effective de la grâce et ayant pour destination le désir de son effusion dans l'âme de l'autre homme. Ce n'est donc pas une communauté naturelle qui lie la créature rachetée à son frère humain, mais une communion partagée à un même objet d'amour surnaturel. Aussi n'est-ce pas dans le cadre d'une société naturelle ou charnelle que se réalise la charité véritable, mais au sein d'une société spirituelle qui, se détournant du désir des choses terrestres, s'élève à la hauteur d'une communication surnaturelle où chacun néanmoins se trouve dans un vis-à-vis avec Dieu (*coram Deo*). Ce qui est alors aimé en l'autre n'est pas lui-même, mais « quelque chose en lui, ce que justement il n'est pas de lui-même »[3].

Une double égalité se manifeste ainsi au sein de l'humanité : égalité dans la perte peccamineuse de soi, égalité dans le redressement de l'amour sous l'égide de la grâce. Mais, pas plus en l'une qu'en l'autre, ne se joue immédiatement le déploiement d'une interrelation pensée sur le modèle de la communication intra-trinitaire. C'est en commençant par renoncer à

[1] Hannah ARENDT, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Payot et Rivages, 1999, p. 175.
[2] AUGUSTIN, *De la doctrine chrétienne*, *Œuvres complètes,* T. IV, Paris, Guérin, 1866, XXVI, 27.
[3] H. ARENDT, *Le concept d'amour chez Saint Augustin*, *op. cit.*, p. 175.

autrui comme créature marquée par le péché que l'amour peut se porter jusqu'à lui. L'amour mutuel suppose une « communauté de la foi commune »[1] qui prend la figure d'un corps dont le Christ est la tête. Deux sociétés sont dès lors envisageables, fondée en Adam ou fondée sur le Christ. Si la première est universellement partagée, elle n'offre à contempler aucune image de la vie en Dieu. Autrement dit, il n'y a pas là de trace de la personne. Quant à la seconde, supposant déjà la régénération intérieure, elle ne s'accomplit qu'à partir d'un itinéraire solitaire de l'âme vers Dieu. A partir de là, certes, une nouvelle communauté ancrée dans l'amour mutuel est possible, mais il s'agit d'un résultat plutôt qu'un point de départ, s'éclairant non de l'anthropologie, mais de la théologie et trouvant son fondement non dans un reflet de l'activité trinitaire, mais dans la formation d'un corps sacramentel où chacun reconnaît en son prochain une même dilection.

La conséquence en semble être un exode intérieur. En effet, ce n'est pas à même l'immanence des relations interhumaines que se dévoile la dynamique intime de la vie trinitaire. C'est en elle-même que l'âme peut trouver une image plus adéquate de la Trinité. Cette image de Dieu n'existe pas ailleurs que dans la partie de l'âme où nous parvenons à nous élever à la contemplation et à la connaissance des choses éternelles, la *mens*[2]. L'homme intérieur commence finalement là où s'achève la nature animale, là où commence l'intelligence. C'est aussi de cette supériorité que naît le plus grand écueil, lorsque l'âme orgueilleuse, « éprise de sa propre puissance », déserte la place qu'elle occupe dans l'ordre de la création pour s'attacher à son seul bien égoïste :

> Alors qu'elle aurait pu suivre, au sein de la création, le Dieu qui gouverne l'univers et être parfaitement dirigée par des lois, elle a ambitionné quelque chose de plus que l'univers même qu'elle s'est efforcée d'assujettir à sa volonté, et comme il n'y a rien de plus que l'univers, elle est refoulée dans un coin de l'espace et perd pour avoir trop désiré[3].

Cette chute, répétée en chacun, consiste en un mouvement de dévaluation où nous nous rendons progressivement semblable à l'animal. L'honneur véritable de l'homme réside inversement en ceci qu'il se tient à la hauteur de son origine. Cette origine le destine à être à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cependant, seule l'union à Celui qui a imprimé ces qualités en nous permet de demeurer image et ressemblance. C'est pourquoi, en raison de la

[1] *Ibid.*, p. 223.
[2] Edouard-Henri WEBER, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, p. 20 sq.
[3] *De la Trinité*, *op. cit.*, XII, 9, p. 326.

mystérieuse union qui noue l'âme au mouvement de la sensualité, un effort de la volonté est nécessaire pour permettre de tendre à la connaissance de la fin ultime, c'est-à-dire au Souverain Bien.

L'initiative cependant appartient à Dieu qui descend en l'âme et non à l'homme, impuissant par les seules forces de sa nature à s'élever à Dieu. Si bien que l'autonomie humaine, si elle est une conséquence de la nature, se complète dans la personne par une relation qui invalide toute possibilité d'auto-suffisance[1]. C'est au contraire par le retour à Dieu, par la *conversion* ou *metanoïa*, que se révèle la possibilité même de l'être-personne[2]. Comme le note le théologien Jean Daniélou dans son ouvrage sur *La trinité et le mystère de l'existence*, c'est Dieu qui nous introduit à son secret et non une volonté orgueilleuse qui s'en empare. Par le Fils, nous parvenons à pénétrer ce mystère qui réside non dans son obscurité, mais dans sa surabondante clarté. C'est pourquoi seule la grâce peut « susciter en nous cette connaturalité ». C'est en prenant conscience de son manque que l'âme se met humblement à la disposition de l'Esprit :

> La vie spirituelle chrétienne consistera à être introduit dans cette sphère de la vie trinitaire, à devenir ainsi fils du Père, frère du Christ, temple de l'Esprit, de façon à ce qu'il nous soit possible d'entrer en relation d'une manière personnelle avec le Père, avec le Fils et avec le Saint-Esprit[3].

La structure intime de la dynamique spirituelle offre alors une analogie avec la vie trinitaire. « Elle est présente parce que c'est en elle que s'enracine la vie même de notre personne »[4]. Certes, l'existence est en relation perpétuelle à la Trinité. Nous vivons en elle autant qu'elle vit en nous. Mais dans la vie de grâce s'ouvre une inhabitation supérieure de l'âme par les Personnes divines. L'Esprit nous donne au Fils qui nous donne au Père.

---

[1] Henry DUMERY, *Philosophie de la religion,* T. I, *op. cit.*, p. 216 : « Le libre arbitre, en effet, n'est pas à confondre avec la liberté plénière, qui coïncide avec l'impeccabilité. Dans ce sens Dieu seul est parfaitement libre ; d'où l'on conclut que seul il peut libérer l'homme parfaitement ».

[2] Adrian PABST, « *Sophia.* L'ascension de la foi par la raison et la conversion de la théologie par la philosophie », dans Emmanuel FALQUE et Agata ZIELINSKI (dir.), *Philosophie et théologie en dialogue*, Paris, L'harmattan, 2005, p. 132 : « Entrer dans le mouvement vers la *sapientia* marque la conversion à notre être créé, fait à l'image de Dieu, c'est-à-dire une triple conversion. Au Dieu trinitaire dont l'activité créatrice se manifeste dans tout ce qui vient à être. A toutes les créatures et leur place dans l'ordre harmonique qui régit l'âme, la cité, le cosmos et la création tout entière. Au pouvoir créateur et à l'activité créatrice qui nous sont conférés par Dieu en vue de perfectionner la création, à savoir réaliser notre forme divine et celle de l'ordre créé à partir des *rationes seminales* implantées par Dieu ».

[3] J. DANIELOU, *La Trinité et le mystère de l'existence*, *op. cit*., p. 52.

[4] *Ibid.,* p. 30-31.

Aussi n'est-ce pas en tant qu'elle se rapporte à elle-même que la trinité de l'âme figure l'image de Dieu. C'est bien plutôt parce qu'elle peut aussi se souvenir, comprendre et aimer la source éternelle de sa vie qu'elle se donne cette image. Cette dynamique aimante est encore ce qui unit l'âme à Dieu et lui permet d'exister à la hauteur de l'image trinitaire, à défaut d'une communication de son intérieur et de l'extériorité que cette âme refoule pour n'exister qu'en tant qu'elle-même. Pourtant, cette relation à Dieu se prolonge bel et bien dans ceux qui forment aussi son image. Augustin rappelle, évoquant la première épître de Jean[1], que lorsque l'âme aime, se souvient et comprend Dieu, il lui faut aussi aimer son prochain comme soi-même[2]. Mais le *comme* ici est-il porteur d'une relation semblable à celle qui unit l'âme à Dieu, et plus encore qui unit Dieu à lui-même, dans ce que Jean Damascène nommera la périchorèse des Personnes divines[3] ?

2.2. L'exode intérieur

La participation à la communauté humaine doit-elle signifier nécessairement une communauté de personnes ? Si la Personne divine est la seule qui puisse posséder et être possédée par une autre personne, divine ou humaine[4], peut-on concevoir une société de personnes seulement humaines ? Ou est-ce la reconnaissance en l'autre homme de la dynamique spirituelle à laquelle il participe aussi qui rend possible sa rencontre en tant que personne ? Il devrait s'ensuivre qu'une société de personnes se confonde nécessairement avec une société spirituelle ouverte à tous ceux qui répondent à la personnalisation à laquelle l'Esprit les invite[5]. Tout le problème consiste dès lors à déterminer comment la notion de personne peut devenir, à partir de là, « le bien commun de l'humanité »[6]. Et si le devenir personnel suppose la rencontre du Fils qui donne à comprendre la vie divine trinitaire, faut-il y voir le signe que la notion de personne est véritablement un legs du christianisme, légitimant ainsi son inflation moderne dans la doctrine sociale de l'Église ? Comment justifier alors « l'oubli moderne de l'origine théologique de l'idée pour nous moderne de personne »[7] ?

---

[1] 1Jn 2, 5.
[2] *De la Trinité*, *op. cit.,* IV, 9, p. 134.
[3] Anca VASILIU, « Périchorèse de la Foi Dans le *De Fide* de Jean Damascène. L'Hypostase Des Choses Espérées », *Genèse antiques et médiévales de la foi*, Institut d'Etudes Augustiniennes (2020), p. 189-206 ; Jean DAMASCENE, *Exposé exacte de la foi orthodoxe*, Paris, Ponsoye, 1966, p. 19.
[4] X. MORALES, *Dieu en personnes*, *op. cit*., 185.
[5] *Ibid.*, p. 166 : « l'Esprit est personnalisant. Il est ce par quoi une personne donne à un autre sujet d'être personne ».
[6] P. CORMIER, *Généalogie de personne*, *op. cit.*, p. 284.
[7] *Ibid.*, p. 303.

En se rapportant à Dieu, l'esprit découvre sa propre ressemblance comme principe de la communication trinitaire. C'est au sein de l'intériorité subjective que se fait l'expérience de l'agir trinitaire, « vie de l'esprit »[1]. L'homme se connaît alors véritablement en tant que personne :

> Chaque homme, qui est appelé l'image de Dieu par son âme seulement, et non par tout ce qui tient à sa nature, est une personne et est par son âme l'image de la Trinité.

C'est donc l'amour qui porte l'âme vers Dieu qui constitue son image même comme communion, et ce dans la mesure justement où cet amour n'est pas un élan unilatéral de la créature vers le Créateur, mais une réciprocité amoureuse qui l'introduit au mystère de l'immanence trinitaire en même temps qu'à la vérité de son être personnel :

> Exister pour nous, dans notre être le plus intime, c'est être actuellement le terme d'un acte d'amour des Personnes divines qui ne nous communiquent l'être que dans la volonté de nous associer à leur vie[2].

En cette communication, la Trinité demeure en elle-même et la mission des Personnes divines est moins une sortie qu'un appel à la participation de son intimité. De l'Amour du Père tout procède, mais la convocation qui est faite par l'intermédiaire du Fils exige une réponse libre justement en ce que la personne est voulue dans l'amour[3]. Et parce que l'amour du Père et du Fils revêt lui-même une réalité personnelle, l'être humain se découvre personne en tant qu'il assume librement en lui cette image de la communion d'amour.

Mais la totalité de l'homme n'est pas appelée à participer de la vie trinitaire et donc à l'être de personne. C'est dans son âme, et dans cette seule partie de l'âme docile à la raison, dans la *mens*, que demeure vivante la relation iconique. La nature excède la personne et la personne ne se réduit pas à sa nature. Autrement dit, une part de son humanité échappe à la personne humaine. En elle-même, la personne ne peut épuiser son humanité. Alors que la réciprocité des Personnes divines, correspondant pour chacune à la pleine possession de l'essence unique, suppose l'actualisation absolue de la puissance divine, l'impossibilité pour la

[1] J. DANIELOU, *La Trinité et le mystère de l'existence*, *op. cit*., p. 29.
[2] *Ibid.*, p. 68.
[3] *Ibid.*, p. 82.

personne humaine de ne jamais pouvoir rejoindre la totalité humaine implique un achoppement sur sa propre finitude.

« Rien n'appartient à la nature de Dieu qui n'appartienne aussi à cette Trinité, et les trois personnes sont une seule essence, et, non, comme l'homme, une seule personne »[1]. Le plein épanchement de la divinité dans les Personnes de la Trinité n'a pas de correspondant dans l'assomption de l'humanité par la personne humaine. C'est sa seule existence singulière que peut assumer la personne et non l'universalité humaine. Ce qui, peut-être, en pensant déjà à Richard de Saint Victor, nous amènerait à considérer que le propre de la personne est son incommunicabilité. Cette incommunicabilité semble être le fruit de la décision libre qui accompagne le mouvement de l'âme singulière vers l'objet de son amour, mouvement non naturel, en ce qu'il n'est pas, ou n'est plus, une suite de sa nature universelle.

L'image que l'homme tient de Dieu est intérieure à son âme, en cette partie de l'âme raisonnable qui cherche et désire Dieu. Ce n'est pas l'unité de l'essence divine qui se reflète dans l'âme à la manière d'un modèle objectif. Ce sont les relations trinitaires des Personnes divines qui trouvent un reflet dans l'âme, non sous la forme d'un schéma abstrait et fixe, mais bien plutôt comme une dynamique vivante en laquelle l'âme est incluse par son mouvement même. Chez Augustin, la notion d'image suppose par conséquent non pas une simple ressemblance statique, mais une réalité dynamique impliquant la création[2]. Il faut rendre ici à la notion d'image toute sa richesse. C'est une image vivante, celle du Fils venu habiter notre humanité, qui appelle l'homme à revêtir la figure d'enfant de Dieu. Dans le don de l'Esprit-Saint, l'âme assume son image qui est acte. C'est en se souvenant, en pensant et aimant Dieu qu'elle devient véritablement image de la Trinité. Ainsi, au moment même où il cherche l'image de Dieu en l'âme, Augustin découvre que c'est son élan même qui le réalise comme participant de la vie trinitaire.

En s'élevant à cette connaissance de l'agir divin en l'âme, Augustin parvient à la définition de la personne humaine comme cette participation même. Mais la distance demeurant entre l'essence de l'homme et la personne appelée à vivre en Dieu ouvre un écart problématique entre nature et personne. En effet, si c'est en cette part qui a accès à la vie trinitaire que se réalise la personne, deux conséquences s'ensuivent. D'une part, en elle-même, la personne ne coïncide pas avec son humanité. Ce n'est pas le tout de l'homme qui est proprement revêtu de l'existence personnelle. L'homme se définit comme une image de la Trinité par sa faculté

[1] *De la Trinité*, *op. cit.*, XV, 7, p. 425.
[2] André MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956, p. 25.

supérieure qui le distingue des autres créatures en tant qu'il est un sujet spirituel proprement personnel[1]. Parce que l'Incarnation seule permet de manifester l'être trinitaire de Dieu, c'est en la personne du Christ qu'est offerte la possibilité d'une personnalisation véritable. Au plan de la grâce, la filiation désigne la participation à la vie divine qui est offerte dans l'imitation du Fils par le don du Saint-Esprit[2]. La filiation adoptive présuppose la filiation par création et en ce sens la filiation adoptive est une régénération au sens d'une recréation[3]. Aussi l'homme, dans son individualité finie, ne peut être déclaré *a priori* personne. C'est la réponse intérieure qu'il donne à l'appel que lui adresse le Fils qui l'ouvre à la relation à Dieu et le découvre ainsi *comme*[4] personne[5].

D'autre part, la dynamique relationnelle qui s'établit en l'âme replie cette dernière sur sa propre intériorité subjective. C'est pourquoi la psychologie nous renseigne sur la trinité immanente à l'âme et non une phénoménologie de l'inter-subjectivité. Certes, l'amour du prochain constitue la conséquence de l'agir trinitaire en l'âme, mais ce n'est pas dans la réalité extérieure des relations humaines que nous trouverons le modèle de la communication des Personnes. Si l'amour interpersonnel ne fournit pas le modèle d'une procession immanente ici-bas, c'est que cet amour mutuel suppose la distinction de deux personnes différentes en elles-mêmes et dont la relation demeure extérieure[6]. On peut bien parler d'une « sigillation »[7] des personnes humaines unies, par grâce, dans la foi et la charité, mais l'humanité demeure une substance composée qui invalide la possibilité d'une analytique de l'intersubjectivité. La personne n'est pas un genre et c'est au sein de chaque personne singulière que se produit la relation alter/inter[8]. Il s'ensuit que le modèle de la communication intersubjective, formulée dans l'inspiration personnaliste de la pensée catholique moderne, se voit court-circuité. Nous sommes contraints de distinguer entre socialité et intersubjectivité[9].

---

[1] Gilles EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, p. 468.
[2] *Ibid.*, p. 246.
[3] *Ibid.*, p. 249.
[4] P. CORMIER, *Généalogie de personne*, *op. cit.*, p. 229.
[5] *Ibid.*, p. 281.
[6] G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 282.
[7] *Ibid.*, p. 465.
[8] P. CORMIER, *Généalogie de personne*, p. 273.
[9] Nous empruntons cette distinction à Philippe Cormier entre « la socialité dans laquelle les médiations sociales font loi » et « l'intersubjectivité dans laquelle intervient un degré d'immédiateté relationnelle, de chair à chair ». Voir *Ibid.*, p. 261.

2.3. La possibilité personnelle

Il suit de l'orientation augustinienne que la communauté des personnes communiant en la dynamique d'amour de la relation trinitaire ne recouvre pas l'humanité dans son universalité numérique, mais constitue une société vivant spécifiquement de l'Esprit, une société spirituelle. Cette société spirituelle, prenant racine au sein de l'humaine nature, vit pourtant du désir de ne pas vivre de cette vie simplement naturelle. Le discours augustinien sur l'existence conjointe de deux cités, cité de Dieu et cité des hommes, manifeste la divergence de détermination quant à la possibilité d'exister comme personne, c'est-à-dire d'orienter son vouloir en direction de l'être-à-l'image-de-Dieu. Vivre selon l'esprit, c'est aimer Dieu à travers le monde, vivre selon la chair, c'est vivre pour l'amour du monde seul. C'est la distinction entre l'amour ordonné, qui respecte l'ordre de la création, et l'amour de jouissance qui répète indéfiniment le péché de nos ancêtres, amour de celui qui croit pouvoir tirer de sa propre volonté tout ce qui est nécessaire à l'existence[1]. Ainsi se découvrent deux cités, cité terrestre imbue de l'amour de soi, et cité de Dieu, tournée vers l'amour divin[2].

Deux traits essentiels sont ainsi mis en avant dans le discours augustinien. D'une part, le genre humain partage universellement la même condition déchue. D'autre part, l'homme est cet être qui toujours est libre de choisir entre le néant de sa volonté autonome et l'amour de Dieu. Bien qu'il ne puisse être sauvé par sa propre volonté, sans la grâce divine, l'homme se définit fondamentalement par sa liberté qui lui permet de vivre selon la vérité ou l'erreur[3].

Nous voyons donc que la voie augustinienne passe par l'impossibilité de penser la nature humaine et la personne sur un même plan, justement parce que la personne est ce qui questionne la nature. En Dieu, la question se pose différemment. Chaque Personne reçoit la perfection d'une même essence. Cela nous interroge sur la nature de Dieu qui, étant un, assume la

[1] AUGUSTIN*, La Cité de Dieu*, Volume 2 (trad. Louis Moreau), Paris, Seuil, 1994, Livre XIV, 1, p. 145 : « Aussi, malgré cette merveilleuse variété de nations répandues sur toute la terre, de croyances et de mœurs si différentes, divisées par leurs langues, leurs armes, leurs costumes, il n'existe toutefois que deux sociétés humaines, ou, pour les appeler du nom que leur donne l'Ecriture, deux cités. L'une est la cité des hommes qui veulent vivre en paix selon la chair ; l'autre, celle des hommes qui veulent vivre en paix selon l'esprit ; et quand les désirs de part et d'autre sont accomplis, chacune à sa manière est en paix ».

[2] *Ibid.,* Livre XIV, §4, p. 150 : « Il existe deux cités différentes et contraires, celle des hommes vivant selon la chair, celle des hommes vivant selon l'esprit, je pourrais dire aussi celles des hommes qui vivent selon l'homme, celle des hommes qui vivent selon Dieu ».

[3] Jérôme ALEXANDRE, « De l'une à l'autre Cité. Saint Augustin, père de la théologie politique » dans Philippe CAPELLE (dir.), *Dieu et la Cité*, Paris, Cerf, 2008, p. 36 et suivantes.

distinction. En l'homme, la question est inverse. Comment ce qui est un, l'humaine nature, parvient à être singularité, à se faire en tant que personne ? En l'homme, la nature ne dispose pas nécessairement à la possibilité personnelle.

On ne peut finalement parler qu'analogiquement de la personne. De l'image de la trinité en l'âme qu'Augustin nous a proposée, il ressort que la divinité se rend bien présente à l'âme concentrée en Dieu, mais sans que la *mens*, cette partie de l'âme qu'on peut nommer personne, soit à même, dans son existence singulière, de communiquer à l'universalité humaine autrement que par une orientation volontaire de l'existence en vue du Bien. Autrement dit, l'advenir personnel demeure seulement possible. C'est pourquoi nous parlons de *possibilité personnelle*, possibilité d'advenir en tant que personne, participant de la dynamique trinitaire. Si la personne est celle qui se reconnaît personne, alors l'être humain qui ignore, par méconnaissance du vrai ou par une volonté expresse de contredire l'ordre universel, sa possibilité de participer de l'effusion trinitaire, avoue d'un certain point de vue son inexistence personnelle.

Demeure néanmoins une voie d'approche permettant d'opérer la rencontre de la personne humaine et de la Personne divine. La question de la double nature du Christ débattue à Ephèse et à Chalcédoine et qui occupait déjà Tertullien doit en effet fournir la clé du problème de l'homologie personnelle.

Participant en leur plénitude de la nature divine et de la nature humaine, le Christ unit en son unique personne les deux essences. L'hypostase du Christ constitue ainsi le paradigme de la communication de l'homme à Dieu. La nécessité de penser le caractère à la fois unique et paradigmatique du Christ conduit à préciser le sens de la notion de personne dans la double direction de la théologie et de l'anthropologie. Si l'Incarnation réalise « le devenir-infini du fini par la médiation du devenir-infini de la médiation finie »[1], il apparaît possible de définir un principe de transitivité selon lequel, par le fait de l'Incarnation, les personnes humaines et divines se qualifient « personne » sur un mode univoque[2]. Ainsi la christologie représenterait la médiation nécessaire de la théologie de la Personne à l'anthropologie de la personne. C'est sur ce chemin que nous verrons émerger la définition qui deviendra traditionnelle de la personne. Toute la question sera de déterminer si cette dernière contient bien les prémisses nécessaires à la démonstration personnaliste. Boèce, puisque c'est de lui dont il est ici question, nous offre-t-il le modèle recherché de la personne ?

[1] P. CORMIER, *Généalogie de personne*, *op. cit.*, p. 198.
[2] *Ibid.*, p. 288.

3. La définition de Boèce

Boèce semble prolonger le geste d'Augustin, mais considère les relations intra-trinitaires d'abord du point de vue de l'attribution plutôt que de l'essence. La grammaire précède ici la métaphysique. L'abord logique de la question trinitaire interroge en effet les conditions d'énonciation de la réalité divine, davantage que la connaissance positive de son essence. Le nœud central de la difficulté tient encore et toujours à la possibilité d'exprimer en un langage adéquat une réalité qui ne nous est connue qu'au travers de la Révélation et de la manifestation donnée par Dieu dans la mission assignée aux Personnes de la Trinité[1]. Le travail de définition et d'élaboration exige donc un effort particulier de compréhension et d'application de la raison naturelle. Si cette dernière ne peut par elle-même découvrir le mystère de la vie trinitaire, elle est en revanche en mesure de préciser la manière dont nous pouvons rendre compte de son déploiement au travers de l'œuvre du salut[2].

[1] Pour saisir l'enjeu du propos de Boèce, il est nécessaire de replacer ce dernier dans le cadre des discussions théologiques qui l'ont précédé. L'arianisme concentre encore et toujours l'essentiel du problème (Voir *Dictionnaire critique de théologie*, *op. cit*., article « Trinité », p. 1427). Le dogme de l'*homoousios*, proclamé à Nicée, devait permettre d'articuler la consubstantialité du Père et du Fils sans les identifier purement et simplement. Le Fils, engendré et non pas créé, de même nature que le Père, est Dieu. Ainsi se voit réfutés les anoméens, partisans d'une dissemblance radicale et d'une subordination absolue du Fils au Père, aussi bien que les homéousiens qui refusent l'identité de nature entre l'un et l'autre en dépit de leur similitude substantielle. Les anoméens, disciples d'Eunome, constituent, au IV^e^ siècle, une tendance radicale de l'arianisme selon laquelle le Christ est « dissemblable au Père » (*anomoios*). Les *homéousiens*, rassemblés autour de Basile d'Ancyre à partir de 358, affirment quant à eux la seule similitude du Christ au Père du point de vue de la substance (*homoiousios*). Mais c'est tout particulièrement à la réfutation des homéens affirmant une similitude non substantielle entre le Père et le Fils que s'attache Boèce dans son traité sur *La Trinité*. Les *homéens* constituent la frange moyenne de l'arianisme affirmant une simple similitude du Fils au Père (*homoios*) sans identité de nature. Tout l'enjeu consiste à promouvoir une compréhension juste de la notion de *substance*. La question trinitaire rencontre ainsi la préoccupation christologique et l'enquête doit permettre d'affirmer l'identité de nature entre le Père et le Fils ayant pris chair sous la forme du Verbe incarné. Le statut même de l'Incarnation se trouve dès lors engagé. Plusieurs fronts se dessinent face à Boèce, celui des nestoriens qui conçoivent deux natures et deux personnes du Christ et celui des monophysites eutychiens pour qui subsiste, après l'Incarnation, une seule nature en une seule personne. Malgré la définition des conciles d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451), les difficultés causées par un vocabulaire encore ambigu demeurent. De ce point de vue, l'importance reconnue aux réflexions théologiques de Boèce tient tout particulièrement à la clarification de la notion de *personne*. Son traité *Contre Eutychès et Nestorius*, rédigé en 512-513 alors qu'il remplit de larges fonctions administratives et diplomatiques auprès du roi barbare Théodoric, permet à Boèce de réfuter l'assimilation de la *personne* et de la nature. Les opuscules plus proprement trinitaires, le *De hebdomadibus*, le *De Trinitate* et l'*Utrum Pater,* dont la date de rédaction est plus tardive (autour de 520), conduiront quant à eux à préciser le sens des relations trinitaires unissant les Personnes divines. Nous n'entrerons pas toutefois dans le détail de la rédaction des différents opuscules qui demeure sujette à controverse. Seule nous intéresse ici l'élaboration de la notion de personne et sa fonction dans l'économie des relations trinitaires.

[2] Paradoxalement, cet effort de clarification entend demeurer volontairement hermétique à ceux qui sont ignorants de la révélation du Dieu trine et un. Dans son traité *De Trinitate*, Boèce justifie ainsi sa démarche : « Usant de concision, je contracte mon style, tout en enveloppant les concepts tirés du cœur des doctrines philosophiques de la signification de mots nouveaux, afin qu'en dehors de moi, ils ne parlent qu'à vous, si jamais vous y tournez les

L'on peut certes affirmer substantiellement de Dieu, « la Vérité, la Justice, la Bonté, la Toute-Puissance, la Substance, l'Immutabilité, la Vertu, la Sagesse », mais les dénominations de Père, de Fils et d'Esprit-Saint relèvent, quant à elles, d'une prédication relative et non pas substantielle. Bien qu'on ne puisse définir la personne en dehors de la nature, on ne peut pour autant assimiler purement et simplement personne et nature. La nature soutient l'existence même de la personne, elle se tient sous, « *subjectam »*[1]. La personne, elle, ne s'applique qu'à une substance individuelle, corporelle ou incorporelle, participant de la raison et de l'intelligence. La nature rationnelle de la personne se réalisant dans une substance singulière est en cela individualisée. « *Naturae rationabilis individua substantia ».* La personne est une « substance individuelle de nature rationnelle »[2]. Telle est établie pour des siècles sa définition, sujet singulier possédant la raison en partage, définition qui, s'appliquant aussi bien à l'homme qu'à Dieu, permet donc de fonder la similitude iconique tout en conservant, par provision, l'identité propre de chacun.

La définition boécienne qui commandera, implicitement ou explicitement, la compréhension de la personne jusqu'à la période moderne retient-elle toutefois, *en se confondant progressivement avec le simple individu humain concrètement existant*, toutes les possibilités offertes par la compréhension trinitaire déjà en jeu chez les Pères Cappadociens ? Censée donner accès à une communauté de sens de la Personne divine et du sujet humain, cette définition ne masque-t-elle pas l'originalité profonde de la réflexion trinitaire, celle d'une dynamique de communion relationnelle ? Si, déjà Augustin, restreignant la dynamique trinitaire à la relation intérieure des facultés de l'âme, semble laisser de côté les possibilités offertes de penser la personne comme un être de relation, ne doit-on pas constater chez Boèce une réduction de la portée conceptuelle de la notion qualifiée comme un étant subsistant ? La définition qu'il donne de la personne permet-elle d'exprimer la réalité proprement existentielle et extatique mise en jeu par la communication périchorétique ? L'homme, image de Dieu, se restreint-il à la subsistance individuelle ? La communion des personnes n'appelle-t-elle pas une compréhension de la totalité humaine en termes de compénétration et communication ? Si réellement, comme le note Jean Daniélou, l'essence de l'annonce chrétienne est l'Amour et si « l'Amour est la Trinité »[3], si c'est dans la réalité trinitaire que s'exprime le mystère de

yeux », *Comment la Trinité est un Dieu et non trois dieux*, *Traités théologiques* (trad. Axel Tisserand), Paris, Flammarion, 1999, p. 139.

[1] *Contre Eutychès et Nestorius, ibid*., p. 73.

[2] *Ibid.*, p. 75.

[3] J. DANIELOU, *La trinité et le mystère de l'existence*, *op. cit.*, p. 9.

l'existence, alors il est possible de se demander si la définition logique et conceptuelle de Boèce ne passe pas à côté de l'essentiel, en l'occurrence la coïncidence en Dieu de l'unité de la nature relationnelle et de la subsistence personnelle.

La définition de la personne, appliquée à l'homme, c'est-à-dire à un être dont la singularité individuelle suppose une diversité d'accidents qui le distingue de tous les autres, demeure une notion abstraite tant que ne s'y adjoint pas cette multiplicité accidentelle qui implique l'altérité sans introduire de différence générique ou spécifique d'un homme à l'autre[1]. La singularité personnelle relève ici de la contingence et non d'une attribution essentielle. Maurice Nédoncelle voit dans une telle perspective « le naufrage de nos personnes »[2] dans la mesure où la positivité de l'existence personnelle dépend des « excroissances superficielles de l'espèce ». Comment dès lors tenir un discours sur la personne en tant que telle et la dignité essentielle qui s'y rattache, sinon à considérer cette dignité comme immanente à la seule nature humaine ? Pourtant la personne ne peut être un genre puisqu'elle doit justement permettre de nommer la singularité irréductible de l'être-soi. C'est en quoi la définition substantielle de la personne semble nécessaire, substance non pas universelle, mais individuelle. Parvenant à déconnecter l'essence de la substance, Boèce peut faire de l'individualité le caractère même de la substantialité. Mais cette substantialité elle-même renvoie-t-elle à autre chose qu'à une somme d'accidents soumis à une variation continuelle, faisant ainsi perdre à la notion tout son sens ? Que signifie fondamentalement être personne ?

Persona traduit le grec *hupostasis* que Boèce met immédiatement en rapport avec le *prosopôn* dans son sens ordinaire de masque de théâtre. La fonction d'individualisation remplie par ces masques permet de justifier l'application du terme à la substance individuelle, bien que les Grecs lui préfèrent celui d'hypostase[3]. C'est en effet dans l'hypostase que les caractères universels peuvent atteindre leur subsistence (*subsistentia*), l'essence ne se réalisant concrètement que dans les substances particulières. La *subsistence*, que Boèce rapproche du grec *ouisôsis*, s'affirme de ce qui peut être défini par soi, en dehors des accidents, ce qui correspond chez Aristote à la définition de la substance en général, « ne pas être dans un sujet ». Mais la substance (*substantia*) selon Boèce constitue le sujet auquel les accidents peuvent être

[1] Maurice NÉDONCELLE, « Les variations de Boèce sur la personne », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 29, fascicule 3, 1955, p. 201-238.
[2] *Ibid.* p. 205.
[3] *Contre Eutychès*, *op. cit.*, p. 77.

rapportés et renvoie donc à la seule substance première. Ainsi peut-on dire que la *subsistence* désigne l'existence singulière d'une substance première possédant une certaine essence[1].

Tout l'enjeu de cette investigation sémantique est d'insister sur la différence entre ce qui relève de la nature d'un être, « la propriété spécifique d'une substance », son *ousia*, et ce qui a trait à la *personne*, c'est-à-dire « la substance individuelle de nature rationnelle »[2]. Or, l'erreur des Nestoriens est justement de conclure à l'identité de la nature et de la personne, raison pour laquelle ils attribuent deux personnes au Christ. Si Jésus-Christ possède la nature divine et la nature humaine, il faudrait de ce point de vue en effet conclure qu'il existe comme Personne divine et comme personne humaine. Mais dans la mesure où la personne est substance individuelle, la personne du Christ est nécessairement unique sans quoi existeraient deux Christs, la disjonction des deux personnes rendant vaine la mission salvatrice du Verbe fait chair. Le Christ est par conséquent l'union personnelle de la nature divine et de la nature humaine qui subsiste en cette personne.

Comment cependant comprendre « cette conjonction de l'homme et de Dieu »[3] ? La concevoir sous la forme d'une simple juxtaposition, c'est ruiner l'unité personnelle du Christ à la manière de Nestorius. Or, l'unité est la condition même de l'existence. Refuser l'unité du Christ, c'est conclure à son néant. Mais c'est justement l'union sans confusion des deux natures qui constitue l'absolue nouveauté et, partant, le caractère miraculeux de l'Incarnation. Là où existe une diversité de personnes aussi bien que de natures, on ne peut absolument pas parler de conjonction puisqu'il s'agit d'une diversité absolue. En considérant la différence radicale qui sépare la nature divine de la nature humaine, il n'est pas possible de penser leur communauté autrement que sous la forme d'une union personnelle, aucun genre universel ne pouvant se faire rencontrer divinité et humanité. Pure singularité, l'hypostase du Fils fait homme est l'exception absolue où se conjoignent personne et nature[4]. La condition même du salut, l'assomption de la nature humaine en Dieu, en dépend.

Qu'en est-il dès lors de la personne humaine dont la singularité demeure irréductible à la nature générique ? En réalité, cette qualité singulière déployée par l'existence de chaque

[1] Thomas d'Aquin précisera la notion en rappelant que la *subsistence* convient aux substances qui existent, ou subsistent, par elle-même et non dans un autre ; la substance étant ce qui demeure sous les accidents. Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (trad. Aimon-Marie Roguet), Paris, Cerf, 2011, *Première Partie*, question 29, article 2, p. 369.
[2] *Contre Eutychès, op. cit.*, p. 83.
[3] *Ibid.* p. 89.
[4] Sur l'exceptionnalité christologique, voir Hans Urs Von BALTHASAR, *La théologie de l'histoire, op. cit.*, p. 16-17.

personne peut être considérée justement comme une essence, mais une essence incommunicable. Maurice Nédoncelle le note :

> Qu'on appelle donc *Platonité* cette propriété incommunicable de Platon… Platon, en effet, montre une seule substance et propriété bien définie qui ne peut convenir à un autre[1].

L'individualité humaine, tout en étant tissée d'accidents, n'est pas elle-même dans un sujet et n'est donc pas un accident. Cette reconnaissance fondamentale accordée à l'individualité singulière, irréductible aux caractères du genre, n'est-elle pas le signe d'une vocation personnelle qui nous constitue, non pas en tant qu'espèce, mais en tant qu'être absolument unique, à l'image de Dieu ? Plus précisément, c'est par l'esprit que cet « animal vivant et rationnel, et donc divin » s'élève à la possibilité d'une ressemblance à Dieu, justement en ce qu'il ne se contente pas de ce qu'il est mais accroît encore sa nature[2]. Ainsi la rationalité suppose-t-elle la liberté par laquelle chacun cherche à atteindre l'assimilation à ce qu'il croit être son bien. Comme le souligne Maurice Nédoncelle, la *Consolation de la philosophie* vient compléter l'édifice logique. Le traité de la *Foi catholique,* lui aussi, insiste sur la dignité essentielle accordée à la créature que le libre arbitre honore et qui l'apparente par l'esprit à la divinité, « *deo mentes consimiles* »[3].

Cette liberté suppose toutefois une détermination de la volonté en vue de l'objet qui l'affranchit de l'esclavage à l'égard des réalités inférieures. L'obéissance à Dieu constitue la fin même de cette liberté qui se confond avec « l'amour bien ordonné »[4] (*caritas ordinata*) d'Augustin. C'est en quoi l'Incarnation du Fils constitue une condition nécessaire de l'avènement personnel. Rendant possible une spiritualisation de l'existence, la venue de l'Esprit-Saint après l'ascension glorieuse du Fils permet à l'amour divin d'entraîner la personne humaine vers la réalisation de sa destination originelle. En cela, la possibilité d'une personnalisation en Dieu est offerte à tous et signale le caractère universel de la personne. Toutefois, davantage qu'un présupposé, la personne semble être le fruit d'une conversion

[1] Maurice NÉDONCELLE, *art. cit.*, p. 207. On notera que Richard de Saint-Victor propose déjà, dans les mêmes termes, une définition de l'être personnel dans son incommunicabilité essentielle et faisant la part entre substance et subsistance : « Nous n'avons pas de terme pour désigner cette substantialité individuelle, mais nous pouvons obtenir une définition bien meilleure en la faisant dériver du nom propre. Ainsi, de Daniel nous faisons *daniélité*, de même que nous tirons *humanité* d'un être humain. La *daniélité* est donc cette substantialité ou, si vous préférez, cette subsistance à laquelle Daniel doit d'être la substance qu'il est, à laquelle aucune autre substance ne peut participer » (Richard de Saint-Victor, *De Trinitate,* chap. XII, trad. N. De Bok, cité par Stève BOBILLIER, *L'éthique de la personne*, Paris, Vrin, 2020, p. 95).
[2] BOÈCE, *Consolation de la Philosophie*, Paris, Rivages, 1989, II, 9, p. 88.
[3] BOÈCE, *De la foi catholique, Traités théologique*, *op. cit.*, p. 179.
[4] AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, XV, 22, p. 235 et suivantes.

intérieure par laquelle l'homme fait retour à son origine. La personne est donc libre réponse à une vocation à laquelle l'appelle le principe dont elle tire l'être. Mais une double conséquence se dégage ici : d'une part, la dimension personnelle concerne avant tout la relation de l'individu à Dieu et, d'autre part, cette relation trouve sa fin non véritablement dans l'existence terrestre et l'affirmation des conditions de sa réalisation concrète, mais dans la destinée dernière d'une vie qui ne semble ne valoir dans ses pérégrinations qu'à la manière d'un passage transitoire.

A cela s'ajoute la question des Personne divines. Lorsqu'il en vient à considérer ce point, Boèce semble faire retour à la compréhension relationnelle d'Augustin sans chercher à user des ressources qu'il a pourtant déployées dans sa définition de la personne. Il devient difficile de discerner si le terme de « substance » s'applique à Dieu en tant qu'il est sa propre essence ou aux Personnes trinitaires auxquelles revient logiquement ce terme, une fois écartée l'équivoque induite par la langue grecque. Comme le remarque Nédoncelle :

> Nous voyons donc surgir des idées tout à fait distinctes de celles que nous exposions tout à l'heure : 1° la personne n'est pas la substance mais quelque chose de relatif (*ad aliquid*, *pros ti*) ; 2° on ne peut attribuer la substance à la relation : la divinité comporte des déterminations d'une autre espèce que les prédicats substantiels ; 3° la substance divine est infiniment simple et indivise, tandis que les personnes sont *divisae* les unes par rapport aux autres[1].

Est-il seulement possible d'appliquer un schème commun à la Personne divine et à la personne humaine compte tenu du statut spécifique de la nature de Dieu ? La définition de Boèce, forgée dans la christologie, s'applique effectivement aux individus humains. Mais il semble désormais que l'équivoque atteigne l'origine théologique de la notion de Personne. Peut-on parler autrement qu'analogiquement des Personnes divines, en qui l'unité de la substance n'est pas en tension avec la singularité des personnes[2] ?

Comprendre la nature de la Trinité implique une juste saisie de la « conjonction » des Personnes divines. Pour n'être pas diversité pure, cette pluralité appelle une altérité non-différente. Or une différence selon le nombre suppose une diversité d'accidents. Mais la substance divine, qu'étudie la théologie, réclame d'être comprise comme forme pure et non matérielle. C'est cette idéalité absolue qui donne à l'Être de Dieu son unité essentielle. En tant qu'il ne peut recevoir d'accident, on ne peut dire de Dieu qu'il est sujet au sens de ce qui

[1] M. NÉDONCELLE, « Les variations de Boèce sur la personne », *art. cit.*, p. 228.
[2] Xavier MORALES, *Dieu en personnes*, *op. cit.*, p. 190.

assujettit une matière et la tient sous elle. On en conclut que ne comptant aucune diversité essentielle, ne pouvant recevoir d'accident, Dieu n'est pas susceptible d'une appréhension numérique.

Aussi le terme de pluralité appliqué à la divinité est-il contradictoire. En elles-mêmes, c'est-à-dire essentiellement, les trois Personnes sont identiquement Dieu. Pour autant, le Fils n'est pas le même que le Père ni que l'Esprit. Les catégories qui nous permettent de penser la réalité concrète, et notamment l'humanité de l'homme, trouvent ici leurs limites. « La substance en Dieu n'est pas à proprement parler une substance, mais un au-delà de la substance »[1]. Il faut en conclure que l'application des catégories, et en l'occurrence celle de relation, ne saurait être réalisée univoquement dans le cas des créatures et dans celui de la Divinité suprême. Les qualités attribuées à Dieu ne témoignent pas d'une diversité accidentelle, mais expriment son être même, absolument Un. A l'inverse, définir l'homme, c'est lui attribuer autre chose que la substance-homme, « puisque l'homme n'est pas intégralement la chose-même homme, et par ce fait n'est pas substance »[2], les accidents qu'il reçoit et qui ne sont pas hommes, notamment les déterminations matérielles, font pourtant partie de sa définition. Dans le cas de l'Être-Un qu'est Dieu, ses attributs sont au contraire contenus et se confondent avec l'essence qui est justement d'être-ce-qu'il-est.

Ne perd-on pas alors d'un côté ce que l'on gagne d'un autre ? Un certain décalage semble en effet progressivement se faire jour entre l'approche de la patristique grecque dont la définition de la Personne englobe essentiellement l'idée de communion et celle de la tradition latine pour laquelle c'est l'individu créé qui se voit élevé en lui-même à l'amour de Dieu. L'unité foncière de la personne humaine prédomine ici sur la nature relationnelle. Tout le problème de cette dernière conception réside alors en ceci que l'interpersonnalité et la communion se voient reléguées à un plan secondaire. Avec Boèce, la définition de la personne semble se verrouiller. L'accès à l'interrelationalité paraît perdu. Un hiatus s'ouvre entre la Personne divine et la personne humaine. Car si la définition établie trouve bien son point d'application dans la personne humaine, elle demeure irrecevable dans le cadre de la théologie trinitaire. La notion de « substance individuelle » fait valoir l'*adséité*, l'être-auprès-de-soi, mais néglige l'interrelation ou l'être-vers, l'*esse ad*. La définition de la personne ne s'accorde d'ailleurs pas davantage avec la christologie puisque l'être propre du Christ implique l'être-

[1] BOÈCE, *Comment la Trinité est un Dieu, op. cit.*, p. 153.
[2] *Ibid.*, p. 155.

dans-un-autre. Finalement, on peut considérer la référence boécienne comme l'avènement d'une anthropologie qui coupe l'homme de Dieu.

4. L'analogie de Thomas

Passer trop rapidement de la personne humaine à la Personne divine nous expose à une confusion induite par les limites de notre intelligence finie. Son dépassement constitue l'un des enjeux centraux de la réflexion thomasienne qui en cela est incontournable.

L'Aquinate va montrer qu'en cherchant à concevoir la procession des Personnes divines, il faut se garder de réduire cette dernière à une forme de causalité efficiente ; sans quoi nous courons justement le risque d'introduire une inégalité de nature entre les Personnes divines, erreur qui caractérise l'hérésie d'Arius. De même Sabellius entend la procession à la manière de l'action d'une cause formelle conduisant le Fils et l'Esprit-Saint à s'identifier au Père. Dans les deux cas, l'erreur est la même. Au lieu de considérer un mouvement de relation interne, les termes sont exposés dans leur extériorité subsistante. La procession est dès lors pensée comme un phénomène étranger à l'essence divine elle-même. Mais il convient de distinguer ici la procession *ad extra*, comme l'action d'un agent sur un objet extérieur, et la procession *ad intra* qui permet d'appréhender une procession interne à l'agent lui-même. Ainsi la pensée, en tant que « verbe intérieur », procède-t-elle de l'intériorité de l'intelligence. De même la processualité divine s'entend comme « une manière d'émanation intellectuelle, tel le Verbe intelligible émanant de celui qui parle et demeurant au-dedans de lui »[1].

Rapportées à Dieu et à son être substantiel, les caractéristiques qui, chez les créatures, comptent comme accidentelles, valent donc ici comme essentielles. Il n'est donc pas possible de distinguer en Dieu l'essence et la relation. L'être de Dieu est absolument simple et ne saurait impliquer une différence substantielle[2]. Si diversité il y a en Dieu, il ne s'agit pas d'une distinction réelle, mais d'une distinction relative. Ainsi en Dieu, les relations de paternité et de filiation sont identiques. Toutefois, supposant des rapports différenciés au sein de la substance, elles se distinguent l'une de l'autre. La pluralité numérique des Personnes ne signifie pas une diversité d'essence. Le nombre ne conduit pas ici à une diversité quantitative et matérielle. Justement parce qu'il n'y a pas de matière en Dieu, il ne peut s'agir que d'une « division

[1] *Somme théologique, op. cit., Première partie,* question 27, 1, p. 354.
[2] *Ibid.*, question 28, 2, p. 362.

formelle ». Autrement dit, les relations subsistantes en Dieu n'ajoutent rien à l'Être qui lui appartient. Il y a en Dieu multitude sans division et unité parfaite[1].

4.1. Relation et analogie

Tout l'enjeu de l'analyse de Thomas d'Aquin est ainsi de nous mettre à couvert de l'hérésie[2]. C'est sur deux fronts que celle-ci doit être combattue, aussi bien contre Arius que contre Sabellius. L'opposition relative des personnes permet de *concevoir la distinction sans introduire de diversité*. Les notions de séparation et de division sont cependant pourvoyeuses de malentendus. L'expression *alius* qui signifie l'altérité peut bien être employée pour désigner la pluralité des suppôts en laquelle consiste l'essence divine unique. Mais il n'y a pas pluralité de formes en Dieu. Les Personnes sont *alius* sans être *alienum*, c'est-à-dire étrangères les unes aux autres. Le Père est *alius* que le Fils sans être *aliud,* qui signifierait « autre chose ». Inversement, les Personnes sont *« unum* », entendons une seule essence, sans être *unus,* c'est-à-dire « un seul sujet »[3].

Ainsi la relation ne se distingue pas de l'essence et, dans la mesure où la Personne et l'essence sont une, la relation se confond avec la Personne. Les Personnes et les propriétés sont identiques en Dieu, mais elles se distinguent par notre raison. Origine et relation permettent donc de spécifier les Personnes qui ne se distinguent pas réellement. C'est pourquoi on ne peut penser en Dieu d'hypostase en dehors de la relation[4]. Seule la relation permet de penser l'origine des Personnes, c'est-à-dire leur action donnant lieu à une procession[5]. Que ce soit dans l'essence, dans la relation ou dans l'origine, il faut considérer que les Trois Personnes sont l'une en l'autre. L'immanence réciproque ne doit par conséquent pas être comprise ici à partir de l'ordre des réalités créées[6].

C'est en quoi la distinction des personnes humaines diffère de la distinction des Personnes divines. En la simplicité divine, l'essence et le suppôt ou l'hypostase ne sont pas distinctes. Cette hypostase nomme la Personne. Il s'ensuit donc que l'essence est identique à la Personne. Les relations en Dieu ne s'ajoutent ainsi pas à l'essence à titre accidentel :

---

[1] *Ibid.*, question 30, 3, p. 377.
[2] Marie-Joseph LE GUILLOU, *Le témoignage de Dieu*, Saint-Maur, Socomed, 1996, p. 41 : « Saint Thomas ne dégage pas ce que nous appellerions aujourd'hui une théologie biblique mais, plus profondément, il essaie de faire ressortir les *catégories structurantes de la révélation divine et de l'expérience chrétienne* ».
[3] *Somme théologique*, *Première partie*, question 31, 2, p. 382.
[4] *Ibid.* question, 40, article 1-3, p. 433-437.
[5] G. EMERY, *op.cit.*, p. 67.
[6] THOMAS D'AQUIN*, Somme théologique*, *op. cit.*, question 42, 5, p. 451.

> Il s'ensuit qu'en Dieu l'essence n'est pas réellement autre chose que la personne, bien que les personnes se distinguent réellement entre elles[1].

La distinction de l'essence et de la Personne est seulement notionnelle, c'est-à-dire renvoie à ce que chacune a de propre tout en demeurant identique aux autres. À l'opposé, les créatures ne se distinguent pas *personnellement* par leurs seules relations, mais par « des principes essentielles ». Il ne faut pas oublier que c'est par la matière que les créatures sont individuées. Or, dans le cas de la substance incorporelle, il n'y a pas de distinction réelle. Les trois Personnes de la Trinité sont *homoousion*, conformément à la formule de Nicée, et en cela ont même nature et même essence. Il convient d'ailleurs, estime Thomas, de demeurer vigilant à l'égard de notre capacité à énoncer cette réalité de la vie divine. Nous nommons en effet cette dernière à partir de notre connaissance des choses créées. Mais, en ces choses offertes à la sensation, « la nature d'une espèce donnée est individuée par la matière ; la nature tient ainsi le rôle d'une forme et l'individu celui de sujet ou suppôt de la forme »[2]. En Dieu, on ne multiplie pas l'essence, mais seulement les adjectifs qui permettent de déterminer la forme, en l'occurrence leurs relations.

C'est pourquoi « ce n'est pas de la même manière que le mot Dieu et le mot homme sont aptes à désigner la personne »[3]. La communauté d'appartenance à l'humanité relève d'une abstraction. L'essence divine, elle, est réellement commune. Pour lui faire signifier la Personne, il faut donc préciser la notion, à la différence de l'homme qui existe d'emblée en une multiplicité de suppôts. Si l'on pense sur un mode univoque la personne humaine et la Personne divine, il faudrait conclure que, de même qu'aucun homme particulier n'est toute l'humanité, de même on ne peut dire de Dieu qu'il est la Trinité car aucune des Personnes divines ne réalise l'intégralité de la réalité trinitaire. Mais l'essence divine est en fait identique aux trois Personnes de la Trinité et non à une seule à l'exclusion des autres. L'essence peut donc être attribuée à chacune comme à toutes[4].

Du fait de la disproportion qui sépare l'homme de Dieu, est-il dès lors légitime d'appliquer à l'homme le terme d'image ? La ressemblance fait partie de la notion d'image, mais elle n'implique pas l'identité. Il faut que s'ajoute encore quelque chose qui la spécifie

[1] *Ibid.* question 39, art. 1, p. 421.
[2] *Ibid.*, p. 422.
[3] *Ibid.*, question 39, art. 3, p. 425.
[4] *Ibid.*, question 39, art. 6, p. 428.

comme différente de son modèle. Si l'on peut supposer dans une image parfaite, comme l'est le Fils à l'égard du Père, une égalité essentielle, celle-ci n'est pas considérée nécessaire à toute image[1]. Chez l'homme, il y a bien image, mais image imparfaite[2]. L'image de Dieu concerne uniquement la nature spirituelle de l'homme car c'est par l'esprit que l'homme s'élève au-dessus des créatures qui n'expriment la nature divine qu'à titre de vestiges, c'est-à-dire à la manière d'un effet. La ressemblance selon la Trinité s'accomplit en l'homme en ce qu'en lui il y a procession du verbe selon l'intelligence et procession de l'amour selon la volonté[3]. Nous voici ramenés à la trinité des facultés augustiniennes. L'image de la Trinité s'exprime en l'âme à la mesure de sa connaissance de Dieu et non de n'importe quel objet créé[4]. Ce n'est donc pas en raison d'une communication interpersonnelle à ses semblables que l'homme se découvre personne, mais en tant qu'il reçoit de Dieu la possibilité d'entrer en relation avec le Père par le Fils dans l'Esprit.

Quel statut reconnaître dès lors à la définition de Boèce ? A la question 29 de la *Prima Pars*, Thomas entreprend l'examen de cette dernière. Peut-on finalement recourir à ce terme de « personne » pour désigner l'agent humain ? Thomas entend éclaircir certaines difficultés inhérentes à la conceptualisation boécienne, à commencer par l'expression de « substance individuelle ». L'ajout de l'adjectif semble ici redondant puisque derrière le terme de personne, nous entendons la substance première qui est justement supposée être individuelle. Mais Thomas montre que la rationalité que l'on accorde à cette substance lui octroie la libre disposition d'elle-même, spontanéité libre qui constitue un principe d'individuation supérieur par rapport aux substances simplement soumises à l'action de causes extérieures. Ainsi peut-on circonscrire d'emblée la notion de personne grâce à la raison et la liberté. En reprenant la définition de Boèce, Thomas comprend dans le raisonnable à la fois la volonté et la liberté[5].

À cette double détermination s'ajoute chez l'homme la corporéité. L'âme en elle-même, bien que personnelle, n'est pas dite personne. On voit ici la notion gagner en extension *jusqu'à visiblement recouvrir la totalité du composé humain individualisé*. Comme le remarque

[1] Toute la difficulté pour atteindre l'idée en apparence contradictoire d'une « image parfaite » est de donner la précellence à l'ontologie sur la sémiotique. L'Image, dans sa modalité divine, recouvre un sens de perfection que la simple comparaison à partir des réalités créées ne permet pas de toucher. L'introduction d'une dissemblance entre le Père et son Image conduit à la remise en cause de l'équilibre trinitaire, ce dont Arius se sera rendu le premier coupable. Saint Athanase lui répondra par l'idée de « l'image consubstantielle ». Voir Christoph SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, Paris, Cerf, 2003, p. 22-30.
[2] *Somme théologique.*, *Première partie*, question 93, art. 1, p. 793.
[3] *Ibid*., question 93, art. 6, p. 798.
[4] *Ibid.* question 93, art. 8, p. 802.
[5] G. EMERY, *op. cit.*, p. 132.

Emmanuel Housset, que l'intellect constitue la forme du corps ne signifie pas qu'il s'y applique extérieurement comme à une matière informe[1]. En réalité, l'âme et le corps constituent une unité essentielle qui participe aussi bien de l'esprit que de la matière[2]. C'est en cela qu'Housset peut parler de l'homme comme d'un « être de frontière » dans la mesure où sa définition suppose de regarder en même temps dans une double direction, à la fois spirituelle et matérielle[3]. Aussi doit-on refuser de considérer l'âme comme une substance en soi justement dans la mesure où son unité lui vient d'une activité impliquant le corps. La mort, en tant qu'elle disjoint ces deux réalités inséparables, apparaît dès lors comme un événement contre-nature[4]. En réalité, la vocation propre de l'homme ne saurait se penser indépendamment de son incarnation dans le temps et l'espace[5].

La matière ainsi formée par son union à l'âme apparaît donc bien comme un principe d'individuation. Si l'intellect se voue à l'universel, la sensation corporelle rend possible quant à elle l'accès au singulier. Cette individuation produite par l'union de l'intellect et du corps ouvre le chemin d'une histoire où la liberté joue un rôle essentiel dans la définition de la personne. En tant que l'agir est un acte commun de l'âme et du corps, ce dernier reçoit une dignité propre, celle justement de l'identité personnelle.

Cet attachement nécessaire au corps implique qu'il ne puisse y avoir de connaissance immédiate de l'âme par elle-même. C'est au contraire par le biais de l'incarnation que la pensée et le vouloir se manifestent comme un moyen de progresser dans l'union de l'âme et du corps. Ainsi la personne possède un certain accès à sa singularité par un effort réflexif, mais ce n'est pas cette réflexion qui produit la singularité. C'est finalement, comme le laissait déjà deviner Richard de Saint Victor, tout le paradoxe de la personne de se définir elle-même par la relation à un au-delà d'elle-même[6]. Dans ce jeu de la présence et de l'absence de l'âme à elle-même se

---

[1] E. HOUSSET, *La vocation de la personne, op. cit*., p. 174.
[2] E. H. WEBER, *La personne humaine au XIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 147.
[3] E. HOUSSET, *op. cit*., p. 179.
[4] J. BASCHET, *Corps et âmes*, *op. cit.*, p. 50-51.
[5] E. HOUSSET, *op. cit.*, p. 152 ; Marie-Joseph LE GUILLOU, *Le témoignage de Dieu, op. cit.*, p. 53.
[6] Alors même qu'il entreprend, dans son traité *De la Trinité*, l'examen critique de la définition de Boèce afin de l'accorder à la théologie trinitaire tout en la rendant acceptable d'un point de vue anthropologique, Richard qualifie la Personne divine à partir d'une « existence incommunicable » (RICHARD DE SAINT-VICTOR*, La Trinité,* Paris, Cerf, 1959, II, 12, p. 133). Cette incommunicabilité ne verrouille-t-elle pas la possibilité d'une communication interrelationnelle ? En réalité, cette incommunicabilité est ce qui donne à concevoir la singularité propre de la Personne pensée à partir du don de soi. Loin de refermer la personne sur elle-même, Richard lui restitue sa réalité proprement dynamique. La personne en effet ne se définit pas seulement comme *substance*, mais aussi comme *existence*. Se plaçant en soi à partir d'un autre en direction duquel elle s'ouvre, la personne est essentiellement communication. Richard propose de considérer la personne sous un double mode, selon ce qu'elle est en soi (*sistere*) et selon son origine (*ex*) (*Ibid.*, V, 1, p. 301). En articulant ces deux modalités, il devient possible d'atteindre une conception de la personne fondée sur le don et peut-être ainsi d'articuler le composé humain formé de deux substances et l'existence en Dieu de trois personnes. Ainsi pourrait-on parvenir à définir l'hypostase propre

déploie l'espace de la liberté où l'homme peut ou non laisser se manifester l'image de Dieu. De ce point de vue, la personnalité ne doit pas être comprise comme la qualité d'un certain objet, mais comme une modalité de la manifestation de la vérité qui apparaît dans la mesure où nous la faisons nôtre. C'est de cette manière que se réalise l'image de la Trinité dans l'esprit.

La notion de relation essentielle demeure toutefois réservée aux seules Personnes divines. La dignité de la personne humaine tient à sa nature raisonnable et non à son essence relationnelle[1]. La rationalité de la personne lui permet d'atteindre l'expérience d'un

---

de la personne, tout en ménageant la notion de substance divine à la fois une et trine. L'existence, dans sa double acception d'être et d'origine, fait signe vers un maintien de soi à partir de l'hors-de-soi. Par là, la relation essentielle se découvre personnalisante et introduit au cœur de l'identité personnelle une certaine historicité. C'est pourquoi Richard critique la définition boécienne de l'*individua substantia*. La substance ne peut pas ne pas laisser penser à un sujet support d'accidents et de ce point de vue les personnes pourraient échapper à l'essence. La personne en réalité définit le *quis*, c'est-à-dire l'origine de l'être (*ex*), alors que le *quid* renvoie à l'être (*sistentia*). La nature exprime la *substantia* sans les Personnes, alors que la *sustentia* les conserve en offrant sa pleine reconnaissance à chaque Personne dans sa relation d'origine propre. C'est donc dans le don, dans l'actualisation d'une relation dynamique, que la personne trouve son unité (Voir A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 38-39). L'amour permet ainsi d'unir la singularité des Personnes et leur communication. Nous parvenons donc à une triple caractérisation de la personne : elle possède une origine, se maintient en soi-même et sort de soi. Reste toutefois que l'individuation personnelle chez l'homme ne se produit pas à partir des relations interpersonnelles, mais au travers de l'information du corps par l'âme (Voir G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.,* p. 147 ; E. H. WEBER, *La personne humaine au XIII^e^ siècle*, *op. cit*., p. 48 sq.). L'homme est une personne en tant qu'il est adopté comme fils de Dieu, adoption qui constitue bien l'œuvre des trois Personnes se déployant comme autant de relations personnelles (Voir G. EMERY, *Ibid.*, p. 202). Le problème demeure de l'articulation en l'homme de sa nature et de son existence personnelle, c'est-à-dire singulière. Reste à déterminer si la dynamique relationnelle inhérente au concept moderne de personne n'est pas ici encore une fois pensée sur le seul mode de la communication de l'âme individuelle au Dieu trinité. Si réellement l'Amour communiqué par le Saint-Esprit se constitue seulement dans la relation immanente au Père et au Fils, la réalité humaine, bien que prédisposée à la possibilité du don divin, ne se voit-elle pas attribuer sa qualité d'être-relationnel par un apport surnaturel et non simplement par nature ?

[1] Mention doit être faite d'une exception tout à fait remarquable en la pensée de Pierre de Jean Olivi dont de récentes études mettent en lumière l'approche originale au sujet de la *personne*. Olivi semble en effet proposer une véritable anthropologie personnelle qui paraît anticiper de quatre siècles l'élaboration lockéenne (Stève BOBILLIER, *L'éthique de la personne. Liberté, autonomie et conscience dans la pensée de Pierre de Jean Olivi*, Paris, Vrin, 2020, p. 134 et p. 266). L'intérêt de cette herméneutique médiévale de la personne tient dans la valorisation de la responsabilité morale et le rôle clé dévolu à la volonté capable de se déterminer en toute conscience à l'encontre du bien qu'elle connaît par l'intellect. En déverrouillant le lien établi par Thomas d'Aquin entre intellect et volonté, Olivi sort du cadre de la référence traditionnelle à la syndérèse (*Ibid.*, p. 151et p. 190) et permet de penser l'autonomie morale sur un plan, non pas étranger, mais extérieur à la détermination surnaturelle (*Ibid.*, p. 37). L'un des intérêts de l'approche d'Olivi tient dans la place centrale accordée à la conscience dans la définition de la « personne ». Une réflexion sur la subjectivité est dès lors disponible hors des cadres de la théorisation moderne du sujet rapportée à Descartes. Les frontières infrangibles d'une supposée définition moderne de la subjectivité s'en trouvent bouleversées. Mais plus encore, c'est la « portée relationnelle, voire sociale de ce concept », davantage que son statut métaphysique, qui doit ici retenir l'attention (*Ibid.*, p. 84-86). Le retour à l'œuvre du franciscain permet dès lors d'ouvrir une voie d'analyse remontant à Anselme et transitant par Bonaventure et intégrant certains des acquis de la théorisation juridique du XIII^e^ siècle inspirée du droit romain. Ainsi se noue une relation fondamentale entre personne et liberté (*Ibid.*, p. 127). Reste toutefois deux écueils justifiant que nous ne nous introduisions plus avant dans l'élaboration d'Olivi. D'une part, en dépit de l'ambition du maître franciscain visant à saisir en son universalité le concept de « personne » appliqué à la fois à Dieu et à l'homme, il semble que le hiatus demeure de la théologie à l'anthropologie, la personne désignant dans ce dernier cas, non pas justement la nature, mais une certaine orientation du vouloir libre pouvant contredire la finalité naturelle, c'est-à-dire originelle, de la volonté. Il semble que ce soit justement en se coupant de la communication

dépassement de sa propre nature tout aussi bien assumée. C'est bel et bien la rationalité qui définit la substantialité[1]. Ainsi si la notion est univoque en Dieu, elle est analogique quand on passe de Dieu aux créatures[2]. *La périchorèse demeure le propre des Personnes divines et ne saurait servir de modèle, sinon métaphorique, à la communication intersubjective des personnes humaines*. Cette *circumincessio* doit être réservée à la coïncidence entre intériorité et extériorité dans la relation intratrinitaire[3]. Par elle se définit une intériorité réciproque des trois Personnes[4]. Si la relation est bien au fondement de la distinction réelle qui s'accomplit en Dieu, elle n'entre pourtant pas dans la définition de la personne humaine[5].

Dieu se distingue justement de l'homme en ce qu'en Lui l'être-vers (*esse ad*) est premier. En fait, ce n'est qu'au point de vue de la déité que la relation permet de définir la Personne. Loin de proposer un modèle d'interprétation philosophique de la réalité humaine, la relationalité divine doit plutôt s'entendre comme une « exception théologique » selon l'expression de Joseph Ratzinger[6].

4.2. La voie royale

Peut-être avons-nous cependant négligé les fruits extérieurs qui découlent de la conversion personnelle. L'individu humain qui se découvre personne dans l'accueil de l'amour des Personnes n'est-il pas appelé à un renouvellement radical de son agir terrestre ? La communauté humaine, comprise comme le lieu où se joue la manifestation du don mystérieux de l'amour divin, est de ce point de vue invitée à se reconnaître elle-même comme ce corps dont la tête est le Christ. La charité, comme effet de la grâce théologale, pourrait révéler à

surnaturelle à Dieu que l'homme se fasse d'abord personne. De ce point de vue, le modèle de la communication périchorétique ne trouve pas de répondant au plan de la société humaine. D'autre part, bien qu'on puisse, rétroactivement faire valoir chez Olivi une anticipation des vues ultérieures, notamment quant à l'« *Ego* » (*Ibid.*, p. 65), à la « sympathie » (*Ibid*. p. 168) ou la « valeur » (*Ibid.*, p. 236), reste que l'œuvre d'Olivi, demeurée suspecte aux autorités magistérielles jusqu'au XVI[e] siècle, ne connaîtra qu'une postérité indirecte et très inférieure à la lecture thomasienne. Dans la mesure où nous cherchons justement à circonscrire les conditions de publicité de la notion de « personne » au sein de la pensée catholique moderne, cette œuvre, redécouverte seulement à la fin du vingtième siècle, quelle que soit la richesse de ses potentialités herméneutiques, demeure trop marginale pour servir notre intention principale (sur la vie, l'œuvre et la réception de Pierre de Jean Olivi, voir Thaddeus MANTEUFFEL, « Pierre-Jean Olivi, saint ou hérésiarque », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Année 1964, 108-1, p. 61-69 ; sur la condamnation de sa pensée, voir Sylvain PIRON, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi. Enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Âge,* tome 118, n°2, 2006, p. 313-373).

[1] E. HOUSSET, *op. cit.*, p. 195.
[2] X. MORALES, *op. cit.*, p. 155.
[3] *Ibid.*, p. 150.
[4] G. EMERY, *op. cit*., p. 356.
[5] E. HOUSSET, *op. cit.*, p. 197.
[6] *Dictionnaire critique de théologie*, *op. cit.*, p. 1080.

l'homme, dans la dignité de son élection, son nom propre : la personne. L'intrication des deux Cités, divine et humaine, ne pourrait-elle alors se voir éclairée, analogiquement, de la communication des idiomes atteinte dans la christologie ?

Aussi serait-il intéressant de questionner le sort réservé à la notion de personne dans la réflexion que Thomas livre au sujet de l'institution politique. Dépassant la perspective théologique et métaphysique, il s'agit dès lors d'interroger le sens de l'analogie personnelle sur le terrain proprement éthique de l'existence communautaire[1]. Dans la mesure où Thomas d'Aquin est donné pour la référence incontournable d'un certain personnalisme catholique[2], celui de Jacques Maritain tout particulièrement, nous pourrions tenter d'y discerner les motifs d'une tradition qui se réclame de la réflexion médiévale sur le bien commun. Cette personne humaine, dont la dignité s'attache, selon Thomas, à sa qualité raisonnable, ménage-t-elle un accès à la dimension interpersonnelle que semblait promettre son concept, et dont nous avons en réalité constaté le caractère problématique ?

Sans limiter la réflexion éthique et politique de Thomas d'Aquin au seul *De regno*, il semble légitime d'interroger ce petit opuscule si emblématique de la tradition thomiste au cours des siècles ultérieurs. En identifiant les références à la notion de personne dans le texte du *Regimine Principum*, nous cherchons à déterminer si une unité sémantique relie le vocable personnel du traité sur la Trinité et sa détermination collective.

On trouve en effet, dans l'édition latine du texte, vingt occurrences du terme *persona*. Un point essentiel mérite cependant d'être noté. On sait que du traité *De Regimine Principium*, seules les parties comprenant le livre I et les quatre premiers chapitres du Livre II sont effectivement de la main de Thomas d'Aquin, la fin du Livre II, les livres III et IV étant l'œuvre de Ptolémée de Lucques qui, en tant que confident et confesseur de Thomas, s'attache à en conserver l'intention, mais dont la communauté d'inspiration ne suffit pas à rendre la traduction exacte de la pensée du maître. Sur les vingt références à la personne présentes dans le texte, dix-huit concernent les ajouts de Ptolémée. Ainsi Thomas lui-même n'utilise proprement qu'à deux reprises le terme *persona* dans une acception si classique qu'on peut se demander si l'intention du docteur angélique n'est justement pas d'en restreindre l'usage.

[1] Sur la destination du *De regno* et son office comme miroir du prince, voir Catherine KÖNNIG-PRALONG et Ruedi IMBACH, *Le défi laïque,* Paris, Vrin, 2013, p. 53-54.
[2] Léon XIII, *La philosophie chrétienne, Encyclique* Aeternae Patris *du 4 août 1879*, Paris, Pierre Téqui, 1999.

Ainsi le chapitre 10 du livre I renvoie expressément à l'acception individuelle sous laquelle le particulier est désigné comme « *privata persona* »[1]. La seconde référence est, quant à elle, d'autant plus intéressante que Thomas l'introduit dans son sens traditionnel de l'acteur portant un masque. Évoquant l'hypocrisie du tyran qui prétend remplir l'office royal, Thomas rappelle que l'hypocrite est « celui qui feint un personnage étranger, comme on a coutume de le faire dans les représentations théâtrales »[2].

Délibérée ou non, la parcimonie prudente avec laquelle Thomas fait référence à la personne lorsqu'il en vient à traiter de la réalité des relations politiques, prudence dont ne semblent pas témoigner ceux qui, à la manière de Ptolémée de Lucques, préparent la continuité de l'œuvre thomasienne, nous laisse penser qu'à ce stade l'élaboration philosophique de la notion de personne peine à s'arracher à la problématique strictement théologique. Si donc, comme l'affirme Gilson, la notion de personne doit être considérée « comme absolument essentielle à l'intelligence de l'anthropologie et de la morale de Saint Thomas d'Aquin »[3], puisque par elle l'homme s'affirme comme « un centre autonome d'activité et la source de ses propres déterminations », il demeure d'autant plus remarquable que les possibilités conceptuelles qu'elle offre pour l'analyse de la *societas* humaine restent en retrait de la perspective thomasienne[4].

---

[1] THOMAS D'AQUIN, *De regimine principium ad regem Cypri*, Edition numérique par Ricardo M. Rom n, S. R. E. Presbyterus, Bonis Auris, 1998, I, 10, p. 10 : « *Hoc autem manifestius fiet, si quis magis in speciali consideret. Laudatur enim ab hominibus quaevis privata persona, et ei a Deo computatur in praemium, si egenti subveniat, si discordes pacificet, si oppressum a potentiore eripiat, denique si alicui qualitercumque opem vel consilium conferat ad salutem* » ; THOMAS D'AQUIN, *Du gouvernement royal* (trad. Abbé Poupon)*,* Cadillac, Editions Saint-Rémi, 2008, p. 67 : « Cette conclusion acquiert encore plus d'évidence si nous envisageons la question sous son aspect plus particulier. Car la personne privée à qui les hommes décernent les louanges et à qui Dieu réserve une récompense, est celle qui secourt les indigents, qui apaise les hommes désunis, qui délivre le faible du puissant, qui enfin, de quelque façon que ce soit, apporte au service d'autrui son aide ou son conseil ».

[2] *Ibid.*, I, 11, p. 11 : « *Nullus autem verius hypocrita dici potest quam qui regis assumit officium et exhibet se tyrannum. Nam hypocrita dicitur qui alterius repraesentat personam, sicut in spectaculis fieri consuevit. Sic igitur Deus praefici permittit tyrannos ad puniendum subditorum peccata* ». ; THOMAS D'AQUIN, *Du gouvernement royal,* Cadillac, Editions Saint-Rémi, 2008, p.74 : « Or personne n'est appelé hypocrite avec plus de vérité que celui qui assume l'office du roi et se montre un tyran. N'appelle-t-on pas hypocrite celui qui feint un personnage étranger, comme on a coutume de le faire dans les représentations théâtrales ».

[3] Étienne GILSON, *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1972, p. 371.

[4] Voir sur ce point la remarque, fondamentale pour notre propos, de Gilson : « En fait, presque tout ce que nous savons de la philosophie de la personne se trouve chez les penseurs du moyen âge dans les questions qu'ils consacrent à la théologie de la Trinité. C'est dans le *De duabus naturis* de Boèce, c'est-à-dire dans un traité sur les deux natures du Christ, que se rencontre la définition de la personne dont tout le moyen âge s'inspirera et qui pèsera d'un tel poids sur le développement de la morale moderne. C'est pour savoir s'ils ont le droit de l'appliquer à Dieu que saint Bonaventure et saint Thomas scrutent et approfondissent le sens de la définition de Boèce. Enfin, pour revenir une fois de plus au principe, comment la personnalité ne serait-elle pas la marque propre de l'être en son plus haut point de perfection, dans une philosophie telle que la philosophie chrétienne où tout est suspendu à l'acte créateur d'un Dieu personnel ? (…) Être une personne, c'est participer à l'une des dignités les plus hautes de l'être divin. Ensuite, semble-t-il, c'est fini. Pas un mot dans toute la morale sur cette notion dont eux- mêmes nous disent

Dans le cadre de la réflexion de Thomas, ce n'est pas la personne mais un autre concept, celui de *multitude*, qui nous ouvre la voie d'une pensée du bien commun. Par là, le problème est déplacé de l'autonomie du sujet singulier agissant en vue de sa propre fin à celui d'une totalité humaine partageant la même nature, mais dont l'unité d'action lui demeure extérieure. Comme le souligne le Père Garrigou-Lagrange, « pour atteindre cette fin supérieure, qui est le bien commun d'un peuple, pour maintenir son unité et son harmonie au milieu de tant de causes de division, il convient de recourir à une direction supérieure vraiment une et persévérante »[1]. Ce n'est donc pas au niveau de l'existence personnelle, c'est-à-dire de la singularité librement voulante, que se réalise la possibilité d'une harmonisation communautaire.

Il ne faudrait certes pas minorer l'importance fondamentale que revêt la détermination de l'arbitre personnel du point de vue de la finalité morale. L'homme, image de Dieu, « doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir autonome »[2], est maître de ses propres actes. C'est justement là que se situe la différence entre l' « acte humain » (*actus humanus*), entendu comme simple agir humain, et l' « acte de l'homme » (*actus hominis*) qui, faisant appel au vouloir raisonnable, manifeste la singularité personnelle[3]. Dès lors, le bien propre d'une substance intellectuelle ne réside pas dans l'appétit naturel, mais dans l'orientation de cet appétit en vue de l'intelligence[4]. De ce point de vue, Thomas considère l'amour, en tant qu'attachement du vouloir, non pas comme principe, mais plutôt comme conséquence de la connaissance. L'intellect précède la volonté en l'éclairant sur la destination de son amour[5]. Dans la mesure où l'attachement de la volonté à son objet se réalise par l'amour, la connaissance de Dieu appelle son achèvement dans une volonté aimante de la fin suprême[6]. L'amour suit alors de la connaissance de Dieu.

---

qu'elle exprime la dignité suprême de l'homme et par conséquent de la nature entière. Comment expliquer qu'au moment même d'une découverte de cette importance, la pensée chrétienne semble tourner court et renonce à exploiter son succès ? », Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1969, p. 210.

[1] THOMAS D'AQUIN, *Du gouvernement royal*, *op. cit.*, p. 15.

[2] THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique, Première section de la deuxième partie* (trad. Aimon-Marie Roguet), Paris, Cerf, 2012, Prologue, p. 15.

[3] Voir K. WOJTILA, *Personne et acte*, *op. cit.*, p. 90.

[4] THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils* (trad. Cyrille Michon), Livre III, Paris, Flammarion, 1999, 26, II, 4, p.120: « La béatitude ou le bonheur consiste donc substantiellement et principalement en un acte de l'intellect, plutôt qu'en un acte de la volonté ».

[5] *Ibid.*, III, 26, III, 5, p. 125 : « Car c'est l'intellect qui meut en premier et par soi la volonté : en effet, la volonté en tant que telle est mue par son objet, qui est le bien appréhendé. En revanche, la volonté meut l'intellect comme par accident, c'est-à-dire en tant que le fait de penser est appréhendé comme un bien, de sorte qu'il est désiré par la volonté, en conséquence de quoi l'intellect pense en acte ».

[6] *Ibid.*, III, 25, 10, p. 116.

C'est ce même amour qui dispose l'homme à l'amour du prochain. Or, dans la mesure où la conformité à la loi d'amour suppose elle-même l'œuvre de la grâce, c'est à la condition de son entrée dans la vie divine que la personne atteint la possibilité d'une communauté d'amour fraternelle. La nature ne dispose donc pas en elle-même l'homme à la communication interpersonnelle. Le bonheur proprement humain n'est pas encore ce bonheur réservé à un « petit nombre »[1]. L'inachèvement des seules fins humaines, c'est-à-dire terrestres, ne permet pas de penser la communication personnelle à Dieu sur le mode d'un donné naturel. En cela, « l'homme a besoin du secours divin pour parvenir à la fin en question »[2]. L'opération de la grâce surnaturelle offre seule à l'homme de s'assimiler « par ressemblance aux réalités qui lui sont supérieures » et ainsi se découvrir proprement comme personne[3].

Aux yeux du chrétien, la loi nouvelle est essentiellement une loi intérieure donnée par la grâce de l'Esprit Saint. Or, les actions qui permettent d'introduire à la grâce relèvent des « actes sacramentels », cette grâce « nous est infusée à la façon d'un habitus intérieur nous inclinant aux œuvres de la justice »[4]. Loi de liberté, elle suppose l'intervention d'un principe surnaturel dont la disposition relève du pouvoir sacramentel et non pas simplement humain. C'est pourquoi les « prêtres de la nouvelle alliance peuvent être appelés médiateurs entre Dieu et les hommes parce qu'ils sont les ministres du véritable médiateur, et qu'ils confèrent aux hommes en son nom les sacrements du salut »[5]. Ainsi se voit légitimée la distinction de l'autorité royale et du sacerdoce ecclésiastique, la première ayant pour fin de garantir la possibilité du second.

L'univers, certes, est gouverné par la raison divine sous la forme d'une loi éternelle. L'homme, « recevant l'impression de cette loi », est donc incliné à agir en vue d'une fin qui lui est naturelle. Il s'ensuit que la loi divine, sous la forme de la loi naturelle, est immanente à son vouloir[6]. Mais dans la mesure où, du fait du péché originel, une possibilité existe pour l'action humaine de se découvrir « désordonnée », alors même que « la vertu est la disposition d'un être à bien se comporter conformément à sa nature »[7], il paraît nécessaire qu'en vue d'atteindre cette fin qu'est le bien commun, une loi explicite intervienne afin « d'amener ses sujets à ce qui

[1] *Ibid.*, III, 39, 2, p. 143.
[2] *Ibid.*, III, 147, 4, p. 500 ; III, 149, 5, p. 505.
[3] *Ibid.*, III, 37, 4, p. 139.
[4] THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie,* Première section de la deuxième partie, *op. cit*., question 108, 1, p. 736.
[5] THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Troisième partie, Question 26, 1.
[6] THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie,* Première section de la deuxième partie, *op. cit*., question 91, 2, p. 574.
[7] *Ibid.*, question 71, 1, p. 446.

constitue leur vertu propre »[1]. Bien que la loi naturelle puisse être dite « syndérèse » ou loi de notre intelligence[2], et donc considérée comme un habitus, il n'empêche que les obstacles intérieurs rendent impuissante la loi naturelle à s'imposer à l'arbitre particulier. « C'est pourquoi il faut que les hommes reçoivent d'autrui cette sorte d'éducation par laquelle on peut arriver à la vertu »[3]. La loi humaine « n'a ainsi raison de loi que dans la mesure où elle dérive de la loi naturelle »[4], elle-même soumise à la loi divine.

C'est en quoi cette considération morale, lorsqu'on la réinscrit dans le champ de l'existence sociale, semble supposer une direction qui, sans supprimer l'autonomie du vouloir, la présuppose bien plutôt, mais dans la personne d'un autre, dans la *personne* du recteur. C'est cette orientation en vue du bien qui permet à la volonté de ce dernier de se définir comme « raison de loi quant aux commandements » dans la mesure où cette volonté est « elle-même réglée par une raison ». C'est par là « que la volonté du prince a force de loi ». Autrement dit, la volonté particulière doit pouvoir être ordonnée à la loi « qui n'est autre chose qu'une prescription de la raison pratique chez le chef qui gouverne une communauté parfaite »[5]. Cette loi, si l'intention du législateur est elle-même conforme à la loi naturelle, permet de rendre les hommes bons « de manière absolue ». Ainsi, si le bien commun ne peut être atteint dans le cas où les citoyens eux-mêmes ne sont pas vertueux, et « s'il suffit au bien de la communauté que les autres soient vertueux dans la mesure où ils obéissent aux ordres des chefs », il s'ensuit que l'orientation de la cité en vue du bien commun dépend directement de la vertu de celui qui gouverne et indirectement du vouloir de ceux qui sont gouvernés[6].

L'unité synthétique des volontés engagées dans la recherche de leur bien suppose l'unité analytique d'une raison tournée vers le bien universel et répondant aux besoins et aux aspirations de la nature commune. L'unité de l'essence l'emporte ici sur la distinction des personnes. En cela, la multitude, tout en participant d'une communauté naturellement définie par la soumission à la loi naturelle, ne se constitue pas d'emblée comme une communion intersubjective. La vocation personnelle constitue bien plutôt une fin surnaturelle que l'on ne saurait prendre comme un présupposé de l'organisation collective.

Ainsi, si le Christ est le médiateur par lequel l'homme atteint la possibilité d'une communication personnelle à Dieu, le roi semble constituer le médiateur par lequel la multitude

[1] *Ibid.*, question 92, 1, p. 581.
[2] *Ibid*., question 94, 1, p. 590.
[3] *Ibid*., question 95, 1, p. 598.
[4] *Ibid*., question 95, 2, p. 599.
[5] *Ibid.*, question 91, 1, p. 573.
[6] *Ibid*., question 92, 1, p. 581.

peut tendre vers la vie bonne et en cela se disposer à recevoir les fruits de l'Esprit Saint, le bonheur consistant dans la béatitude finale[1], c'est-à-dire dans la connaissance de Dieu. C'est en quoi le roi qui gouverne le peuple est « ministre de Dieu »[2]. La politique thomasienne met donc bien en jeu une analogie personnelle, mais cette dernière ne s'établit pas directement entre la personne privée (*persona privata*) et sa participation à la relation intra-trinitaire. L'analogie lie la personne du roi, se faisant image de l'amour divin interpersonnel, et le Fils, cette Image qui est son prototype. Image de l'Image, l'office royal est commandé par l'amour qui procède de la vie intime de Dieu et dont la vertu royale apparaît la médiatrice sociale. « C'est là que la vertu royale montre sa grandeur, en ce qu'elle ressemble éminemment à Dieu, elle qui fait dans son royaume ce que Dieu fait dans le monde »[3]. Et c'est justement de l'amour du peuple, que sa vertu lui gagne, que le roi juste peut attendre la paix, condition de l'existence collective[4].

Si c'est par la raison que la substance individuelle atteint la qualité de personne, le roi, en tant qu'il est la raison unique de la multitude qu'il unifie sous le primat du bien commun, peut, politiquement, être défini comme la *personne* même[5]. Politiquement, c'est-à-dire socialement, car, quant aux biens spirituels proprement dits, c'est de la médiation d'une autre *personne*, celle de l'Église, que le particulier doit attendre les secours qui lui permettent de s'élever à la réalisation de sa fin ultime[6]. La distinction de la fin naturelle et de la fin surnaturelle implique en effet la considération des domaines propres « pour que le spirituel soit bien distingué du temporel »[7]. C'est par analogie au gouvernement royal que le pape, unité de la multitude des chrétiens, exerce la royauté spirituelle sur les rois chrétiens qui, en raison de la supériorité de la fin surnaturelle, lui doivent obéissance[8], lui qui n'est pas simple image de l'Image mais son Vicaire, le substitut-acteur en *personne* du vouloir divin.

Le gouvernement médiéval se définit ainsi avant tout à partir de sa finalité éthique, le *regnum* constituant « la mise en œuvre du bon *reginem* orienté vers le bien commun »[9]. C'est en atteignant la réalisation de ses fins propres, la promotion de la fin naturelle, que le gouvernement royal contribue à la satisfaction de cette fin surnaturelle qui découvre une autre

[1] *Du gouvernement royal*, *op. cit.*, p. 62.
[2] *Ibid*., p. 60.
[3] *Ibid*., p. 67.
[4] *Ibid*., p. 72.
[5] *Ibid*., p. 80.
[6] *Ibid*., p. 88.
[7] *Ibid*., p. 90. Voir l'analyse que donne Marcel GAUCHET du complexe théologico-politique médiéval, *Le désenchantement du monde,* Paris, Gallimard, 1985, p. 256-282.
[8] *Du gouvernement royal, op. cit*., p. 90.
[9] Michel SENELLART, *Les arts de gouverner*, Paris, Seuil, 1995, p. 30.

societas, celle des âmes pouvant s'élever à la possibilité d'un amour surnaturel. Il y a ici complémentarité plutôt que rivalité des ordres[1]. Ainsi, c'est en tant que *personne publique* que le roi juste rend possible l'avènement d'une société ordonnée autour de la *personne du Vicaire* du Christ, lui-même représentant de la Personne du Fils. Le Fils qui, en tant qu'Image parfaite fournit le modèle auquel la grâce seule permet de se conformer, ouvre la voie d'une personnalisation de la volonté raisonnable qui entre en relation dans la dynamique d'amour unissant les Personnes divines. Point important dont il faudra nous souvenir, ce n'est pas l'absorption des fins terrestres par les fins spirituelles qui rend possible l'accès à la personne, mais au contraire la juste délimitation de leur office propre. Le roi n'assure pas la médiation entre la terre et le ciel, mais en sa *personne*, il figure bien plutôt leur séparation et le passage à une réalisation qui excède les possibilités de la seule nature humaine.

Nous ne saurions dès lors suivre entièrement l'analyse de Michel Senellart pour qui l'œuvre de Thomas d'Aquin, nous fait passer « du plan de la chair corrompue qui appelle la contrainte, à celui d'une nature perfectible dont il revient à l'homme d'actualiser l'être-en-puissance »[2]. C'est en effet relativiser par trop les fins de l'existence humaine que de les considérer selon le seul « inventaire industrieux des positivités terrestres ». Certes l'office royal se voit orienté vers le *regere* d'une cité, mais la conduite de cette dernière suppose encore l'horizon augustinien d'une nature corrompue, et pourtant régénérée, capable de Dieu à la condition de la juste orientation du vouloir. Que l'État réponde à une finalité naturelle ne doit pas faire perdre de vue le lien essentiel qui unit la loi naturelle et la loi divine. La finalité de la loi suppose son achèvement et celui-ci réside dans la béatitude comprise comme fin dernière. Or, celle-ci ne dépend pas tout entière de la vertu naturelle. Elle appelle encore le don de la grâce. On ne peut donc conclure à la séparation de la fin naturelle et de la fin surnaturelle. Il y va plutôt de leur complémentarité ordonnée.

De ce point de vue, il est juste de conclure, à partir de l'analyse du terme de « pasteur » appliqué au roi, que « sa fonction pastorale n'implique aucune confusion du temporel et du spirituel »[3]. Mais cette distinction des offices est justement la condition permettant au gouvernement des âmes, dévolu à la personne de l'Église, de remplir son office propre et

[1] Voir Bernard Bourdin, *Le christianisme et la question du théologico-politique, op. cit.*, p. 33 : « On comprendra dès lors que la réception chrétienne du concept de nature ne pouvait s'effectuer que dans le cadre d'une dualité métaphysico-théologique : la nature faillible de l'homme, marquée par le péché, est traversée par une finalité sotériologique. Il en résulte que la condition politique, fondée sur la médiation de l'ordre de la nature et l'analogie de la loi, ne peut valoir pour elle-même. Par le bien commun qu'elle a vocation de promouvoir, elle anticipe une réalité supérieure qui est celle de la béatitude ».
[2] *Les arts de gouverner, op. cit.*, p. 159.
[3] *Ibid*., p. 165.

supérieur. Le rôle du pasteur est bien de « conserver l'unité de la paix », mais cette conservation, aussi parfaite soit-elle, au plan du régime terrestre d'existence ne se comprend qu'en vue de cette fin supérieure qu'est la béatitude, c'est-à-dire la connaissance de Dieu permettant la participation à l'amour trinitaire au sein duquel la personne humaine s'accomplit comme telle. Dans l'ordre universel des fins, Dieu demeure la fin ultime ordonnant toutes les fins particulières. Et si « le bien particulier est orienté vers le bien commun », on ne doit pas perdre de vue que « le bien suprême, qui est Dieu, est le bien commun, puisque c'est de lui que dépend le bien de toutes les choses »[1].

L'originalité de Thomas n'est donc pas tant de promouvoir une autonomisation de la finalité terrestre que de concevoir une autonomie de cette fin suffisante à la préparation du passage à un ordre de détermination supérieur, spirituel celui-ci, et convoquant l'agent particulier à une médiation spécifique, celle de l'Église comprise comme personne unique par la médiation de l'image du Christ.

5. L'éclipse de la personne ?

Est-il besoin de chercher ailleurs l'éclipse de la personne catholique jusqu'à son réinvestissement moderne ? Et tout d'abord, de quel point de vue peut-on parler d'une éclipse ? Cette expression ne suggère-t-elle pas que la notion de personne ait été portée à la lumière avant de subir une occultation multiséculaire ? Évoquer une éclipse revient à suggérer que la personne humaine ait joué, en tant que vocable conceptuel, un rôle effectif dans le discours pastoral, moral et philosophique de la pensée catholique entre son invention patristique et le dix-neuvième siècle. Or c'est justement ce dont il est permis de douter. La référence semble briller par son absence hors du domaine désormais bien circonscrit de la théologie trinitaire[2]. Si la notion de dignité semble faire assez tôt l'objet de considérations critiques et polémiques, il semble être question de la *dignité de l'homme* et non de la *dignité de la personne humaine*, cette dernière continuant d'être utilisée, par exemple dans le discours de Bossuet sur *L'éminente dignité des pauvres,* dans son sens de personne privée, c'est-à-dire de simple particulier, ou de

[1] *Somme contre les gentils, op. cit.*, III, 17, p. 88.
[2] On peut ainsi prendre l'exemple de Pic de la Mirandole qui, dans son texte *De la dignité humaine*, ne recourt pas une seule fois au vocabulaire personnel. Voir Pic DE LA MIRANDOLE, *De la dignité de l'homme*, Paris-Tel-Aviv, Editions de l'éclat, 2005.

dignité attachée à une fonction[1]. Si bien que parler d'éclipse semble aller plutôt, bien que négativement, dans le sens de la thèse continuiste, ou si le terme paraît exagéré, disons anticipatrice, dont l'article de Sesboué nous a donné l'exemple.

Lorsqu'on consulte le *Catéchisme de l'Église de Trente*, le terme de personne se voit, hors de son usage commun, expressément référé aux Personnes de la Trinité[2]. La notion de personne humaine, elle, n'apparaît tout simplement pas. La comparaison avec le *Catéchisme de l'Église catholique* publié en 1992 est particulièrement instructive de ce point de vue puisque la « personne humaine » compte cinquante-six occurrences alors que la « personne divine » n'apparaît que vingt et une fois.

Mais, plutôt que de chercher ce que l'on ne trouvera pas, ne serait-il pas plus pertinent de circonscrire les éléments conceptuels prédominants de l'élaboration catholique ? De ce point de vue, la Personne trinitaire trouve tout son sens. Et pourtant, si celle-ci continue d'éclairer l'histoire du salut, par le lien qu'elle établit entre la Révélation et la structure intime de l'être divin, tout particulièrement lorsqu'il s'agit de comprendre la double nature assumée en la personne du Christ, cette dynamique processuelle semble passée sous silence lorsque l'on sort du champ de la stricte définition trinitaire. Un autre terme se présente alors que celui de Personne. C'est le simple nom de « Dieu » qui vient en lieu et place de la réalité interrelationnelle. Ce constat pourrait donner à sourire par son indigente bénignité. Aurions-nous découvert que l'Église catholique parle de Dieu ?

Mais derrière cette remarque en apparence superficielle se cache un enjeu considérable. Le discours chrétien de l'âge classique sur la foi aussi bien que sur la place de l'Église dans le champ politique et social demeure concentré sur l'essence divine et non sur ses modalités de communication interne. L'explication pourrait être simple. Nommer Dieu, c'est-à-dire l'unité de l'essence divine, c'est nécessairement englober la distinction des Personnes qui rend compte de son agir interne. Pourtant, là où l'exposition interne des relations trinitaires ouvre la voie à une économie de la participation de l'âme individuelle rendue digne d'un commerce effectif avec l'être-divin, la seule mention de l'essence semble instaurer un hiatus entre la créature et le Créateur, distance infinie qu'il faudra dès lors penser non dans les termes d'une relation d'amour communiquant, mais plutôt sous la forme d'une insondabilité absolue de la Majesté souveraine.

[1] Jacques-Bégnigne BOSSUET, *De l'éminente dignité des pauvres*, Paris, Mille et une nuits, 2015.
[2] Sur le concile de Trente et l'esprit qui préside à la Réforme catholique, voir Paolo PRODI, *Christianisme et monde moderne*, *op. cit.*, p. 37-71.

L'article 4 du chapitre 2 du *Catéchisme de l'Église de Trente* entend ainsi insister tout particulièrement sur l'idée de toute-puissance divine. Commentant le début du *Symbole des Apôtres*, le texte rappelle que le nom « trois fois saint » doit être honoré sous le terme de Toute-Puissance[1]. C'est là « la perfection qui Lui est le plus fréquemment attribuée » et qui doit permettre de résumer les différents mots ordinairement employés « pour exprimer la Puissance infinie de Dieu et sa Majesté souveraine ». La Toute-puissance donne accès, selon l'esprit du Concile, à tous « les autres attributs de Dieu » que, pour cette raison précise le Catéchisme, on a eu l'intelligence « d'omettre dans le Symbole ».

N'est-ce dès lors pas de cette idée de la Toute-puissance qu'il convient de partir pour interroger l'absence du lexique personnel dans la pensée chrétienne jusqu'au dix-neuvième siècle, où nous verrons la préoccupation trinitaire ressurgir sur un plan différent de celui de la pure théologie chez trois figures assez disparates qui ont tenté chacune d'amener la question de la personne au cœur du dispositif philosophique, Louis de Bonald, Maine de Biran et Maurice Blondel ?

[1] *Catéchisme du Concile de Trente*, Tournai, Desclée et Cie, 1923, p. 26.

Chapitre trois. Modernité de la personne

Il nous faut à présent entamer une « seconde navigation » et, en quelque façon, redécouvrir la personne. C'est qu'en effet, une autre *personne* est possible qui nous fait largement sortir du domaine de la réflexion catholique. Il n'est pas difficile de le remarquer, les concepts de personne et de dignité humaine sont devenus désormais incontournables[1], au point de se donner comme « un effet de langage »[2]. Dans le domaine du droit et de l'éthique, la notion de dignité de la personne humaine joue le rôle d'un axiome ou d'une croyance[3], « une fiction instituante »[4] ayant valeur performative. Et bien que son usage dans le domaine juridique soulève le problème de son indémontrabilité, la dignité de la personne humaine fait, selon l'expression de John Rawls, l'objet d'un *overlapping consensus*[5], « un consensus par recoupement » grâce auquel peut notamment être pensée la coopération sociale[6]. Or, ici, notre problème prend une figure nouvelle. Non seulement, nous continuons d'interroger la provenance catholique du terme de personne, mais à ce souci se joint une nouvelle enquête qui nous conduit vers l'usage séculier de la notion, particulièrement en faveur, nous le verrons, dans ce qu'on est venu à nommer le « spiritualisme républicain » du dix-neuvième siècle, spiritualisme qui se propose justement de penser à nouveau frais la réalité séculière désormais reconnue en sa pleine autonomie. Le problème posé par l'équivocité du concept tient désormais à l'usage qui en est fait à la fois dans le monde séculier moderne et dans le personnalisme catholique, « les mêmes mots ne désignant pas les mêmes réalités », même si Vatican II peut donner l'impression d'un accord entre les deux points de vue[7]. Or c'est justement cette convergence apparente du Concile en direction de l'éthique moderne de la personne qui nous questionne en raison même de la difficulté à rabattre la notion théologique sur l'anthropologie personnelle.

---

[1] Bernard DUMONT, Miguel AYUSO, Danilo CASTELLANO (dir.), *La dignité humaine*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2020, p. 62.
[2] *Ibid.*, p. 64.
[3] Muriel FABRE-MAGNAN, « La dignité en Droit : un axiome », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 58, no. 1, 2007, pp. 1-30., p. 1.
[4] *La dignité humaine*, *op. cit.*, p. 66.
[5] Muriel FABRE-MAGNAN, *art. cit.,* p. 7.
[6] On sera d'autant plus étonné qu'un interprète de la modernité aussi avisé que Marcel Gauchet en vienne, dans le cadre des discussions autour de la notion de Personne proposée dans la théorie de la médiation de Jean Gagnepain, et alors même qu'il considère « l'*individu* de droit », « le *sujet* des philosophes » et « la *personnalité* des psychologues » comme les fruits d'une construction historique, à accepter de faire de la « personne » une sorte de « noyau invariant anthropogène » (*Histoire du sujet et théorie de la personne, op. cit.*, p. 26 et p. 161).
[7] Muriel FABRE-MAGNAN, *art. cit.*, p. 8.

Deux réseaux signifiants différents et divergents quant à leurs principes fondamentaux se croisent ainsi dans l'usage moderne du terme personne. Cette ambiguïté est notamment établie et articulée par le sociologue Hans Joas alors qu'il se propose de mener une généalogie affirmative des droits de l'homme[1]. On peut selon lui constater l'opposition de deux grandes thèses dans la genèse de l'idée des droits de l'homme, soit que l'on s'attache au discours de l'humanisme séculier qui y voit une expression de la résistance à l'égard du despotisme politique, soit que l'on y discerne « la compréhension de la personne humaine » proposée dans l'Évangile et prolongée dans « le concept personnaliste de Dieu »[2]. Or, remarque Joas, les deux thèses sont sujettes à caution, notamment la version de l'apologie chrétienne,

> qui ne parvient pas à expliquer de façon convaincante pourquoi un élément déterminé de la tradition chrétienne, qui s'était accommodé pendant des siècles de régimes politiques les plus divers dont aucun n'était fondé sur l'idée des droits de l'homme - pourquoi cet élément aurait tout d'un coup dû devenir la force dynamique qui mit en marche l'institutionnalisation des droits de l'homme[3].

Hans Joas refuse, quant à lui, de considérer la sacralisation de la personne comme le fruit d'une tradition déterminée, mais préfère y lire un investissement normatif résultant d'un processus de création historique. La tradition chrétienne ne peut que prendre position pour ou contre cette innovation :

> L'avènement des droits de l'homme comme une sacralisation, nouvelle par moult aspects, de la personne représente pour le christianisme un défi à la lumière duquel les adeptes doivent les interpréter à nouveaux frais. Dans le cas des droits de l'homme, cette nouvelle interprétation concerne d'abord le domaine des fondements de la pensée politique et de la compréhension du droit. L'éventail des réactions possibles va du refus radical jusqu'à l'adoption complète, voire jusqu'à l'invention d'une tradition qui fait apparaître cette dernière comme le véritable auteur de la nouveauté[4].

On comprend dès lors la difficulté qu'il y a à tenter de retracer l'itinéraire d'une notion, celui de personne, qui se soutient d'une ambiguïté telle. La question se pose alors d'elle-même :

---

[1] Hans JOAS, *Comment la personne est devenue sacrée*, Genève, Labor et fides, 2016, p. 24.
[2] *Ibid.,* p. 25.
[3] *Ibid.* p. 26.
[4] *Ibid.*, p. 212.

la pensée catholique moderne, se proposant une apologie de la dignité humaine, et l'humanisme séculier parlent-ils de la même personne ?

1. Hobbes et la personne

Partir de Thomas Hobbes pour interroger l'émergence de la personne n'a rien d'évident. L'itinéraire familier consiste plutôt à voir dans l'analyse de John Locke, au chapitre XXVII du deuxième livre de l'*Essai sur l'entendement humain,* le point de départ d'une définition qui atteint son sommet chez Kant. La double voie, à la fois psychologique et juridique, du premier trouverait ainsi son achèvement dans la réflexion morale et anthropologique du second[1].

1.1. Attribution et imputation

Sur une voie qui nous invite à transiter de l'épistémologie au droit, Alain de Libera, dans ses recherches récentes sur l'archéologie du sujet, propose, à partir d'une reprise de Strawson,

[1] Bien que cette voie nous semble relativement évidente, un autre itinéraire, celui que Yves Charles Zarka définit comme « considération heideggerienne », eût été possible. Cette dernière voit dans la métaphysique cartésienne l'acte de naissance du sujet moderne. La subjectivité autoréférentielle s'y donne alors comme le sésame de la modernité (Voir Yves Charles ZARKA, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000, Préface). Cette dernière voie, celle d'une généalogie du *sujet*, n'est pourtant pas celle que nous entendons suivre. Nous nous inscrivons ici dans les sentiers frayés par Paul Ricoeur notamment qui souligne que le sujet cartésien et les « philosophies du sujet » qui marchent à sa suite font signe vers un « *je* désancré », le « qui » du doute cartésien ayant rompu avec les « conditions d'interlocution du dialogue ». La perspective de Ricoeur le conduit tout au contraire à centrer sa recherche sur les figures des « locuteur, agent, personnage de narration, sujet d'imputation morale », autant de qualifications qui intéressent directement la notion de personne. Là où le sujet cartésien « n'est à vrai dire personne », le *qui* personnel met en lumière « l'agir humain », par lequel Ricoeur entend penser les conditions d'intelligibilité de l'*ipse*. (Voir Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 16-18 et p. 31). Quelles que soient les ambiguïtés du terme, ou justement en raison de ces ambiguïtés, il ne s'agit pas pour nous de confondre ni de rabattre l'un sur l'autre, le *sujet* et la *personne* (Voir J-F PETIT, *La personne au secours de l'humain, op. cit.*, p. 62-64). Rappelons que, pour limité que soit cet horizon interprétatif, nous quêtons l'émergence et l'usage du vocable personnel. Cette visée lexicographique déterminée nous met donc d'emblée en garde contre un discours général sur la naissance du *sujet* moderne. Est-ce à dire que le *subjectum* n'ait rien à apporter à la notion de personne ? Ce serait ignorer que la subjectivité constitue un élément clé de la définition de la personne, une subjectivité qui, comme nous l'a montré Wojtila, ne s'épuise pas dans la conscience de soi. Contre la conception substantialiste de la subjectivité, Wojtila préférera d'ailleurs parler de *sup-positum* en lieu et place du *sub-jectum,* renvoyant par là à la compréhension boécienne de la *subsistentia*. Bien davantage qu'un appareillage gnoséologique, la subjectivité personnelle ouvre une dimension foncièrement morale et éthique de l'agir incarné. Bien plus qu'une catégorie psychologique, la personne semble tributaire d'une analyse existentiale qui nous conduit à interroger sa dimension concrète d'intégration de soi. Étienne Balibar, dans la réflexion qu'il propose à partir de la question initiée par Jean-Luc Nancy, « Qui vient après le sujet ? », apporte un éclairage fondamental en distinguant *subjectum* et *subjectus*. Si le *subjectum* fait signe vers la subjectivité dite cartésienne, nommant au neutre cette sphère d'inhérence anonyme qui s'oppose à l'objet, le *subjectus* apparaît quant à lui sous la forme du « sujet comme individu ou personne soumise à l'exercice d'un pouvoir dont le modèle est d'abord politique et le concept juridique » (Étienne BALIBAR, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 42).

de définir la personne à partir de la catégorie d' « attribution »[1]. Nous sommes ainsi conduits à la considération du « *categorein »* pouvant s'articuler en une double modalité :

1. « accuser quelqu'un de quelque chose »
2. « attribuer quelque chose à quelque chose ».

Deux niveaux d'analyse permettent dès lors d'atteindre à une compréhension de l'être-personnel : 1) « la capacité du sujet de s'imputer à lui-même ses actes », 2) « la capacité d'attribuer à autrui sur la base d'une observation extérieure les mêmes prédicats ». Dans ce dernier cas, « l'auto-attribution (*self-ascription*) va de pair avec une hétéro-attribution (*other-ascription*) ». Une telle perspective offre un avantage majeur pour atteindre une saisie adéquate de la notion personnelle. S'y dessine en effet la spécificité essentielle de l'étant humain appelé à répondre de lui-même comme auteur des actes dont il est l'acteur[2]. Par-là, nous nous rendons possible l'accès à une thématisation de « l'agence » par laquelle Libéra propose de distinguer le « qui » de l'action du « quoi » de l'attribution[3].

Cette distinction entre le sujet d'attribution et le sujet d'imputation[4] semble déterminante pour penser les conditions d'existence d'un agent libre exposé à la rencontre d'autres agents libres en lesquels il discerne une *ipséité* propre[5]. Cette découverte de l'altérité libre constitue ce moment « où le sujet d'attribution devient sujet d'imputation, en devenant de/pour lui-même personne, c'est-à-dire un être capable d'*attribuer* à d'autres êtres, reconnus comme personnes, une *certitude de supposito*, fondée sur leur propre capacité *supposée* à se percevoir eux-mêmes comme les *suppôts* de leurs actes »[6]. Toute la question consiste dès lors à déterminer les modes au travers desquels la personne parvient à l'auto-imputation de ses propres actes. Comment l'acteur devient auteur ?

Nous commençons donc à mieux discerner l'intérêt d'un recours à Hobbes et à la théorie de la représentation proposée au chapitre XVI du *Léviathan*. Mais un autre enjeu, tout aussi fondamental, se présente ici, directement lié au double enjeu du projet hobbesien, fonder la

[1]Alain de LIBERA, *L'invention du sujet moderne,* Paris, Vrin, 2015, p. 88 ; Voir aussi Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 338-339.
[2] Pour une critique de la perspective individualiste moderne à partir de la notion d' « agent », voir Pierre Manent, *La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2018, p. 93-110.
[3] *Ibid.*, p. 90 ; Alain de Libera, *Archéologie du Sujet I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2016, p. 98 et suivantes ; sur la notion d'agence, voir *ibid.*, p. 83.
[4] *Ibid.*, p. 79.
[5] C'est notamment par cette voie que Paul Ricoeur entend résoudre les apories de l'*ascription* strawsienne. L'imputation permet en effet de rendre compte d'une attribution qui ne soit pas simple « description » mais « prescription ». Voir Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 121.
[6] Alain de LIBERA, *Archéologie du Sujet I. Naissance du sujet*, *op. cit.*, p. 240.

science morale et contribuer à la paix civile[1]. Dans l'une et l'autre visée, le problème théologico-politique s'avère absolument déterminant, au point que Leo Strauss pourra se demander si la question théologique ne constitue pas, chez Hobbes, non seulement la condition de sa philosophie politique mais encore de la politique moderne tout entière[2]. Cherchant à penser la chose publique sur le fond d'une épistémologie matérialiste, Hobbes convoque le discours religieux traditionnel, c'est-à-dire catholique, comme le repoussoir à partir duquel inaugurer une anthropologie dégagée des considérations surnaturelles[3]. Sur l'autre versant, pratique celui-là, des critères de la paix civile, là encore ce sont les prétentions de la dissidence religieuse, tout particulièrement figurée comme papiste, qui posent le problème d'une opposition possible au pouvoir souverain. A lire les longues réponses à Bellarmin qui occupent une part non négligeable des livres 3 et 4, on mesure combien la compréhension héritée de la perspective thomasienne au sujet du bien commun constitue une source possible de troubles civils. Aussi ne peut-on faire l'impasse sur les nombreuses références à la question théologique qui, en dépit de leur apparence fragmentaire et allusive, témoignent qu'une épine est restée plantée dans la chair du Léviathan[4].

Le remaniement subtil qu'elle opère des termes théologiques fait de la réflexion hobbesienne l'une des clés pour comprendre comment les possibilités conceptuelles de

---

[1] Pierre-François MOREAU, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 22.

[2] Leo STRAUSS, *La critique de la religion chez Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p.22 ; Carl Schmitt, quant à lui, considère « la doctrine de l'État de Thomas Hobbes » comme « une partie de sa théologie politique ». Voir Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Paris, Seuil, 2002, p. 148.

[3] Le *Behemoth*, dans son analyse des origines de la révolution d'Angleterre, nomme, parmi les causes déterminantes des troubles civils, la prétention de l'Église de Rome à l'autonomie de ses ministres. Cf. Thomas HOBBES, *Behemoth* (trad. Pierre Naville), Paris, Plon, 1989, p. 54. La distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, que Hobbes avoue ne pas bien comprendre, met le premier en position de suspendre l'obéissance des fidèles à un souverain excommunié (*Ibid.,* p. 58). Ces prétentions se fondent en dernier ressort sur le caractère surnaturel de la transmission apostolique (*Ibid*., p. 57) par laquelle les tenants du magistère affirment jouir du « droit d'être vicaire du Christ » compris comme « roi du monde entier » (*Ibid.,* p. 64). On comprend dès lors tout l'enjeu d'une discussion sur la nature de la royauté du Fils.

[4] Carl Schmitt parlera, au sujet du problème de la disjonction théologico-politique, de « la désagrégation typiquement judéo-chrétienne de l'unité politique originelle » (Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 79). Voir aussi Bernard BOURDIN, *Le christianisme et la question du théologico-politique, op. cit.*, p. 29 : « Depuis l'essor du christianisme en Occident, l'idée de la sphère publique politique a été radicalement transformée. Le point central de cette transformation est la division du *pouvoir* par l'introduction des catégories de *spirituel* et de *temporel*. Catégories par ailleurs très mouvantes, et contre lesquelles, à partir du dix-septième siècle, la philosophie politique élabore le schème de la souveraineté. A la médiation théologico-politique de la dualité des pouvoirs a succédé celle de l'unité de l'État souverain sur un fondement séculier. Il n'en demeure pas moins que la place laissée vacante par le christianisme a contraint les philosophes politiques ou bien à redéfinir le statut politique de la religion de l'Incarnation, ou bien à penser à nouveaux frais le statut civil d'une transcendance. Autrement dit, du dix-septième au dix-neuvième siècle, la sécularisation du fondement de la politique moderne a pour corollaire une autonomie qui ne peut jamais faire l'économie d'une hétéronomie ».

l'héritage trinitaire sont évacuées au profit d'un modèle unitarien, nécessaire pour penser les conditions théologiques d'une institution sociale et politique de la puissance[1].

Deux chemins balisent ainsi notre lecture. Le premier devrait nous permettre d'interroger le dispositif de la représentation centré sur la notion de puissance[2]. En lieu et place de la référence au bien commun, supposant un consensus de la multitude sur la délégation ministérielle du pouvoir, nous y découvrons la notion de représentant de la puissance venue occuper le lieu central de l'appareil politique. La deuxième voie que nous entendons suivre nous indiquera de quelle manière cette conceptualisation fondée sur la distinction de l'auteur et de l'acteur atteint en retour les prémisses théologiques de la réflexion hobbesienne sur l'articulation de la sphère temporelle et spirituelle. Nous n'entendons pas simplement insister, à la suite de nombre de commentateurs de la théologie hobbesienne, sur le rôle dévolu à la puissance civile dans la mise en œuvre du culte religieux, mais montrer en quelle mesure la subversion radicale de la théologie trinitaire constitue l'un des points centraux du dispositif conceptuel du Léviathan.

1.1.1. La condition des conditions

Le chapitre XVI du *Léviathan* fournit, mieux que le *De Cive*, un moyen de lier le motif moral à l'obligation politique[3]. La définition qu'il donne de la personne en constitue le point central. Dix ans avant le Léviathan, la théorie du dessaisissement laissait en effet demeurer un écart entre la décision par le sujet politique de reconnaître la loi comme sienne et l'expression de cette loi comme celle de sa propre conscience. L'obstacle tient, peut-être, à l'usage encore classique de la désignation que Hobbes donne de l'État comme *personne civile*, mais à propos de laquelle aucune véritable définition n'est engagée[4].

---

[1] De ce point de vue, Hobbes n'évacue pas la médiation chrétienne mais la convoque à nouveau frais à partir d'un étayage conceptuel proprement moderne. Comme le note Bernard Bourdin, « le paradoxe du théorème de la souveraineté est qu'il requiert la médiation chrétienne et plus largement biblique », *Le christianisme et la question du théologico-politique, op. cit.*, p. 73.

[2] Une mise en contraste féconde pourrait être proposée à partir du concept de « représentation » mis en jeu par l'analyse du « concile œcuménique » tel que défini par le théologien suisse Hans Küng au début de Vatican II, laissant apparaître un usage de la notion hors des cadres d'une théologie de la toute-puissance. Pour Hans Küng, la représentation doit être pensée dans le sens de « manifestation » et non de « suppléance ». Cette dernière connotation, rappelle le théologien, ne se laisse appréhender justement qu'à partir de « l'influence du droit naturel » hérité du Moyen-Âge et se comprend seulement dans le cadre d'une juridicisation des structures ecclésiales ; voir Hans KÜNG, *Structures de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 37-47.

[3] Jean TERREL, *Les théories du pacte social*, Paris, Seuil, 2001, p. 166.

[4] Thomas HOBBES, *Le citoyen*, Paris, Flammarion, 1982, V, 9, p. 145.

Le problème est repérable dès la mise en perspective des chapitres 14 et 15 du *Léviathan*, avec la distinction des deux premières lois de nature opérée dans l'horizon d'une définition théorique du contrat et la longue énumération des seize suivantes. Celles-ci, tout en continuant d'opérer comme le résultat des ratiocinations de l'arbitre en quête de la satisfaction de son désir[1], témoignent d'un passage à la considération morale et nous intéressent en ce qu'elles permettent de préciser le lieu d'efficience de la loi naturelle, *in foro interno*[2]. Là où l'on parle chez les thomasiens, comme Bellarmin ou Suarez, du consentement de la multitude à fonder l'union civile, Hobbes intériorise le consentement, en en faisant porter les termes, non plus sur l'effectuation d'un acte social, mais sur la décision intérieure du seul individu. La question n'est dès lors plus : est-il possible de consentir à un pouvoir dont les lois contredisent la justice naturelle ? Mais, peut-on consentir à une loi qui contredise l'intention intérieure, intention confondue avec le désir naturel d'éviter la mort violente[3] ?

Tout le problème consiste donc à articuler la reconnaissance de l'autorité publique et la recherche de la satisfaction subjective. Pour cela, un saut semble néanmoins nécessaire et le statut éminemment paradoxal de la troisième loi de nature engageant au respect des conventions le manifeste. La troisième loi de nature, dans son énoncé lapidaire, « que les hommes s'acquittent de leurs conventions, une fois qu'ils les ont passées »[4], concentre à la fois le problème central, celui du respect dont découle la possibilité de satisfaire les deux lois précédentes, et sa résolution, en ce qu'elle rive la soumission au pouvoir souverain, seul apte à garantir ce respect, à l'intériorité même de la décision morale. Mais sa seule formulation témoigne de l'impuissance de la loi naturelle à se penser hors de l'institution effective de la puissance publique. Si les lois de nature avaient une force suffisante à garantir la possibilité de la paix entre les individualités naturelles, serait-il nécessaire de postuler une loi morale qui exige leur respect ? Et si la loi naturelle n'est pas suffisante pour obtenir ce respect, quel est l'intérêt d'une troisième loi qui commande moralement ce que la morale ne permet pas d'obtenir ?

En réalité, la troisième loi de nature semble jouer ici un rôle différent des deux précédentes, proprement techniques car fixant les moyens de la conservation de soi. On pourrait parler ici d'une norme métajuridique dont la fonction n'est pas tant de donner force d'obligation à ce qui le possède déjà par soi que de situer le lieu même où se joue l'écart entre une volonté

[1] Thomas HOBBES, *Léviathan* (trad. François Tricaud), Paris, Dalloz, 1999, VII, p. 59.
[2] *Ibid.*, XV, p. 158.
[3] Leo STRAUSS, *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991, p. 38.
[4] T. HOBBES, *Léviathan*, *op. cit.,* XV, p. 143.

cohérente avec elle-même et un vouloir affranchi de toute considération des conditions de son propre exercice. Autrement dit, c'est bien à ce point que se joue toute la différence entre les « modestes » et les « orgueilleux »[1].

On comprend dès lors en quelle mesure « c'est en cette loi de nature que consiste la source et l'origine de la justice »[2] puisque c'est d'elle que découlera finalement le sens et la reconnaissance accordée au principe même de la légalité. Bien que le droit naturel exclut l'existence naturelle d'une norme commune du juste et de l'injuste, n'en demeure pas moins la référence objectivement universelle au mal suprême : la perte de la vie. La conservation de soi, en tant qu'elle conditionne la recherche et la satisfaction de tous les autres appétits, constitue en cela une norme absolue fondée directement en la tendance naturelle à désirer. L'auteur de cette nature, Dieu lui-même, pose donc une limite au désir de toute-puissance, cette limite étant celle de l'impuissance absolue représentée par la mort. La raison, comme calcul des moyens garantissant la réalisation d'une certaine fin, ne peut commander ce qui rend impossible toute mise en œuvre de ces moyens. Ainsi la nature, la raison et Dieu se confondent en une seule exigence : se conserver. Mais par là, c'est tout aussi bien le désir le plus fondamental de chaque être, guidé par la passion aussi bien que par la raison, qui s'exprime du plus profond de sa nature d'être mortel. Celui qui veut vivre ne peut pas ne pas vouloir vivre. L'existence de ce souverain mal qu'est la mort violente justifie par conséquent l'accord minimal de l'individu avec lui-même, accord nécessaire à la formation d'une norme absolue de légitimité.

La loi naturelle, en tant qu'elle constitue le prolongement nécessaire du droit naturel, est tenue de Dieu « qui de droit commande à toutes choses »[3]. Auteur de sa nature, il commande à l'homme d'agir selon l'intention même présidant à la création et qui réside dans la loi de conservation[4]. Or, la présence d'une volonté contre-nature, ce désir orgueilleux d'une puissance au-delà de toute puissance possible, nécessite une réponse qui soit elle-même non naturelle, produit de l'art et expression de la rationalité technique. La théorie de la personnification du pouvoir par une puissance extérieure et commune doit conduire chacun à admettre l'impuissance de sa propre puissance personnelle. Ce pôle de puissance pourra dès lors se

[1] Leo STRAUSS, *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit*., p. 30-31.
[2] *Léviathan, op. cit.*, p. 143.
[3] *Ibid.*, XV, p. 160.
[4] La question se pose de savoir si l'accomplissement de la loi morale suppose la croyance en Dieu. Michel Malherbe montre que la première peut « être connue en l'absence de religion », mais elle ne peut devenir un commandement divin « sans l'acte de croyance », d'où la possibilité d'une religion naturelle. Mais l'athée, sans reconnaître dans la loi morale un commandement divin, n'échappe pourtant pas, d'un point de vue pratique, à la soumission qu'implique la toute-puissance divine. Voir Michel MALHERBE. « Le règne de Dieu par la nature chez Thomas Hobbes », *Archives de Philosophie*, vol. 53, no. 2, 1990, p. 245–259.

donner comme l'expression même du désir de conservation individuelle et sa concrétisation objective. La *personne* publique sera l'expression incarnée de la troisième loi de nature et partant de l'intention morale présente en chacun des « modestes ».

1.1.2. Personne naturelle et personne artificielle

Le chapitre XVI s'ouvre sur la définition de la personne et ses différentes acceptions : personne naturelle, personne artificielle vraie, personne artificielle fictive[1].

> Est une personne, celui *dont les paroles ou les actions sont considérées, soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'un autre, ou de quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive*[2].

Les agents naturels, en tant qu'ils sont au principe de leur action, sont définis par Hobbes comme des personnes. Point capital pour notre propos : l'agence naturelle, que l'on peut à bon droit comprendre comme le droit de nature lui-même, est une qualité universellement partagée. Dans la claire déduction hobbesienne, les deux notions de *personne* et de *nature* que la réflexion théologique peinait à articuler communiquent en revanche sans difficulté. L'agent naturel est une personne.

Cette communauté de nature ne signifie pas, pour autant, une pure et simple communauté *personnelle*. La condition de l'action demeure la poursuite d'un désir purement subjectif, renvoyant ultimement à la nécessité pour chacun de se conserver soi-même. Le principe de conservation conduit par conséquent à une individualisation absolue de l'agent, en charge de sa seule et unique survie. Il y a bien communauté de nature, mais aucunement

[1] Une lecture strictement politique serait encline à passer rapidement sur le premier sens et rejoindre directement la théorie de la représentation mise en jeu par le second. Pourtant, la définition de la *personne naturelle*, située en relation avec les prémisses de la déduction hobbesienne, s'avère riche d'une véritable anthropologie dont on verra qu'elle ouvre aussi la voie à une certaine théologie que recouvre le troisième sens. Il est de ce point de vue regrettable que, dans l'analyse qu'il consacre au « droit comme qualité morale », Yves Charles Zarka conclue à une conception « fondamentalement indécise en son sens » de la personne naturelle chez Hobbes (Yves Charles ZARKA, *L'autre voie de la subjectivité*, *op. cit*., p. 14). On peut au contraire considérer que toute la doctrine du droit naturel et, surtout son articulation avec l'institution de l'autorité souveraine, suppose en arrière-fond la définition donnée au chapitre XVI de la personne comme auteur de ses propres actions. A partir de cette dernière, la caractérisation hobbesienne de la liberté comme simple absence d'empêchement s'enrichit singulièrement de la notion de responsabilité. Le passage à la définition juridique de la *personne* comme *auteur* de la volonté souveraine s'accomplit justement là et justifie dès lors l'impossibilité à la fois morale et logique d'une opposition du sujet à l'égard du pouvoir suprême.

[2] *Léviathan, op. cit.*, XVI, p. 161.

communauté naturelle des personnes. Les agents ont en commun d'être des personnes, cela revient à dire qu'il n'est naturellement à la charge d'aucun d'assumer l'agir des autres personnes.

Venons-en au second sens. Cette référence à la personne, coup de génie peut-être le plus imposant de Hobbes[1], nous fait revenir bien en deçà de la théologie traditionnelle et, tout en renouant avec la perspective cicéronienne, dépasse cette dernière en la complétant par le dispositif bivalent de l'acteur et de l'auteur qui demeurait jusque-là simple possibilité métaphorique et référence théâtrale.

Très classiquement, Hobbes propose de distinguer entre personne naturelle, celle de l'individualité voulante et agissante, et personne artificielle, ce que nous nommons personne morale. La *persona* juridique permet effectivement de nommer une réalité répondant au nom de ceux qui la reconnaissent comme les représentant. Cette réalité qui *répond* au nom d'un autre, qui articule la *respons,* emporte avec elle une signification déterminante dans le cadre d'une théorie de l'obligation : la responsabilité. *Responsable*, la personne l'est en tant qu'elle répond de ses propres actions ou des actions de celle qu'elle représente. Ainsi l'acteur, prenant « l'apparence d'un homme, imité sur la scène »[2], grâce à « la partie du déguisement qui recouvre le visage : le masque », donne-t-il à voir le visage (*prosôpon*) de celui dont il joue le rôle (*persona*). Les actes qu'il accomplit sur la scène appartiennent à un autre au nom duquel il répond artificieusement et qu'ainsi il personnifie, c'est-à-dire « en assume la personnalité »[3]. Du théâtre, l'idée passe au droit. Et Hobbes rappelle le passage du *De oratore* convoqué aussi par Boèce : « *tres personas sustineo summa animi aequitate : meam, adversarii, judicis* » [4]. Celui qui, devant un tribunal ou une assemblée, en représente un autre, c'est-à-dire répond pour lui de ses actions, recouvre sa « personne ».

La force de ce modèle de la représentation personnelle est de renforcer l'union recherchée entre la volonté et l'obligation. En effet, la représentation juridique, justement en tant qu'elle est un artifice, si elle implique bien la possibilité de *répondre au nom de*, ne conduit pas à un pur et simple échange ni de compétence morale ni de responsabilité. La volonté de celui qui est représenté demeure conservée dans toute son indépendance. Pourtant un écart

[1] Voir Franck LESSAY, *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992, p. 155-186. ; Luc FOISNEAU. « Identité personnelle et mortalité humaine Hobbes, Locke, Leibniz », *Archives de Philosophie*, vol. 67, no. 1, 2004, p. 65-83.
[2] *Léviathan*, *op. cit*, XVI, p. 161.
[3] *Ibid.*, p. 162.
[4] CICÉRON, *De oratore*, II, 102.

semble naître entre cette dimension technique du transfert de parole, l'*attribution*, et l'implication subjective qui s'attache à la responsabilité proprement juridique ou morale, l'*imputation*. Aussi, pour parfaire le modèle de la représentation, Hobbes doit-il proposer un raisonnement prenant en compte une troisième dimension permettant de résorber les jeux de l'apparence que laisse substituer l'analogie théâtrale. La relation de l'acteur à son personnage ne se soutient en effet que d'un troisième terme, l'auteur.

Deux réseaux de significations convergent ici sur le fond d'une proximité étymologique[1], d'une part l'autorisation, d'autre part l'autorité ; et au point où ils se rencontrent, l'auteur. Pour compléter le dispositif doivent être convoqués l'acteur et la représentation qu'il met en jeu. Cinq termes donc : autorisation, autorité, auteur, acteur, représentation, appelés à jouer comme expressions premières d'une véritable axiomatique de l'agir en *personne*.

Formant les variables d'une logique de l'action, cette grammaire politique permet de répondre aux difficultés posées par la distance que creuse l'artifice de la personnalisation entre le représenté et le représentant. C'est justement la conscience des limites de la métaphore théâtrale qui conduit Hobbes à distinguer un cas spécifique de représentation :

> Les paroles et actions de certaines personnes artificielles sont *reconnues pour siennes* (*owned*) par celui qu'elles représentent. La personne est alors l'auteur, et en ce cas l'acteur agit en vertu de l'autorité qu'il a reçue. Car celui qui, en matière de biens de toute espèce, est appelé propriétaire (*owner*), est appelé, en matière d'actions, l'auteur[2].

Hobbes fait intervenir ici une précision sémantique supplémentaire que peine à rendre la traduction française. Cette délégation particulière suppose en effet le recours au vocabulaire de la propriété au travers de trois termes : *owned*, *owneth*, *owner*. Dans ce cas très particulier

[1] Jacques MARPEAU (dir.), « Le processus d'autorisation », *Le processus éducatif. La construction de la personne comme sujet responsables de ses actes*, Érès, 2018, p. 223-240 ; Michaël FOESSEL, « Pluralisation des autorités et faiblesse de la transmission », *Esprit*, no. 313 (2005), p. 7.

[2] *Léviathan*, *op.* cit,, XVI, p.163 ; Thomas HOBBES, *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and civil*, London, 1651, ch. XVI, p. 99 : « *Of persons artificial, some have their words and actions owned by those whom they represent. And then the person is the actor; and he that owneth his words and actions, is the AUTHOR: In which case the actor acteth by authority. For that which in speaking of goods and possessions, is called an owner, and in latine dominus, in greeke kurios; speaking of actions, is called author. And as the right of possession, is called dominion; so the right of doing any action, is called AUTHORITY. So that by authority, is alwayes understood a right of doing any act: and done by authority, done by commission, or licence from him whose right it is* ».

où l'*attribution* et l'*imputation* s'articulent, le propriétaire (*owner*) des actions qu'un autre accomplit en son nom propre reconnaît ces actions pour siennes (*owned*) et s'en attribue (*owneth*) le titre. Celui qui s'approprie les actions qu'un autre accomplit en son nom est auteur des actions qu'il autorise à produire en son nom propre. Ainsi l'auteur donne-t-il autorisation à l'acteur.

Par cette autorisation, l'acteur possède dès lors l'autorité de s'*attribuer* des actions dont il n'est que le mandant et dont l'*imputation* revient au propriétaire véritable de l'action qui en répond. Dans ce cadre, la responsabilité de l'action accomplie n'incombe pas à celui qui agit, mais à celui qui a donné, par son autorisation, autorité à un autre d'œuvrer en son nom propre. L'acteur est en cela une *personne artificielle vraie* représentant les actes et la volonté d'un autre dont il est le tenant-lieu. Ce droit que l'acteur reçoit de l'auteur d'agir en son nom et conformément à sa volonté selon une autorisation expresse le pourvoit d'une autorité propre.

Par le principe de représentation personnelle nous est donc donnée une théorie de l'obligation ; de l'obligation et non de la contrainte, car l'obligation ici découle de la volonté individuelle elle-même et non pas d'une pression extérieure. Il s'agit même du vouloir suprême puisque, comme « dernier appétit qui intervient au cours de la délibération », le vouloir ne peut que se vouloir lui-même. L'appétit fondamental qui accompagne nécessairement tout désir est la poursuite du désir. C'est la nature même de l'agent individuel qui s'exprime dans la recherche de la paix et puisque la constitution d'une puissance collective est la condition de cette paix, la personne en charge de cette puissance n'est que la concrétisation objective de cette volonté naturelle. Refuser d'obéir à la loi, c'est aller à l'encontre de soi-même et de l'expression de son propre vouloir naturel. Inversement, en se soumettant à la loi, l'agent n'obéit qu'à sa propre volonté fondamentale. Quel que soit le contenu particulier de la loi, l'autorisation qui en constitue le principe fait des décisions de l'acteur l'expression de la volonté même de l'auteur. Si la production de la loi ne peut lui être directement *attribuée*, elle doit néanmoins lui être *imputée* comme la réponse qu'il veut apporter à l'irréductible folie des orgueilleux.

Effectivement, ces derniers doivent être contraints, mais comme l'on contraint l'eau à couler ou une pierre à tomber. L'orgueilleux est une contradiction insupportable, non pas d'abord à la puissance souveraine, mais à lui-même, à sa propre nature et finalement à l'auteur de celle-ci, à Dieu lui-même[1]. La crainte de Dieu dont l'orgueilleux fait fi n'est finalement que la crainte de la puissance absolue qui fait taire toute puissance, la mort elle-même. Comme le

[1] T. HOBBES, *Léviathan, op. cit.*, XV, p. 145.

montre Luc Foisneau dans l'ouvrage qu'il consacre à *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, la mortalité humaine constitue l'expression de la souveraineté divine. La toute-puissance divine inscrit, de ce point de vue, le monde humain dans l'horizon de la nécessité naturelle[1]. Et cet horizon est celui de l'impuissance absolue qu'est la mort.

Tout l'intérêt de l'approche hobbesienne consiste ainsi, tout en assurant l'instauration d'un pouvoir sans autres limites que celles du droit naturel, à *imputer* aux sujets de l'autorité politique une responsabilité absolue. La loi est l'expression de leur vouloir même. Et dans la mesure où ce vouloir est absolument individualisé par le principe de la conservation de soi, aucune autre communauté n'est possible en dehors de la volonté unifiante et unifiée de la personne souveraine. En lieu et place d'une distinction des hypostases au sein d'une nature unique, la personne du Léviathan est principe d'une unité des personnes qu'une essence proprement incommunicable, le désir de se conserver soi-même, distingue absolument[2].

1.2. La personne de Dieu

Dans l'usage qu'il fait de la notion de personne, Hobbes semble parfaitement délaisser l'élaboration théologique. Qu'en est-il dès lors de la *personne* de Dieu ? Formulée ainsi, la question est théologiquement inadéquate. Mais elle permet de mettre en avant toute l'ambiguïté de la référence hobbesienne à la théologie traditionnelle. En effet, s'il ne renonce pas à parler des figures du Père, du Fils et du Saint-Esprit, nous verrons quel remaniement Hobbes fait subir aux relations des Personnes divines, justement en raison de sa propre théorie de la représentation[3]. Et, entre les lignes, se profile ce qui s'apparente à un rejet de la doctrine trinitaire au profit d'un unitarisme qui ne s'avoue pas tout à fait[4].

---

[1] Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, CNRS Editions, 2021, p. 29.

[2] Tout au long du chapitre XVI, Hobbes semble s'accorder à la définition boécienne. Le terme de « substance » répugnerait certes à Hobbes dont la perspective métaphysique conduirait peut-être à préférer celui d'« agent ». Mais l'individualité relève en propre de « celui dont les paroles ou les actions sont considérées comme lui appartenant » (*Ibid.*, p. 161). La *subsistence*, comme mode réel d'exister, et que Boèce lie à la substance, se trouve ici dans l'agence. L'action, en effet, suppose la délibération qui est « la somme totale des désirs, aversions, espoirs et craintes, poursuivis jusqu'à ce que la chose soit accomplie, ou jugée impossible » (*Ibid.*, VI, p. 55). Si le désir oriente la délibération et si celle-ci, sous la forme de la volonté, accompagne l'action, on peut définir la personne par cet effort qui « tend à nous rapprocher de quelque chose qui le cause », c'est-à-dire par un *conatus* absolument propre à celui en qui il se manifeste (*Ibid.*, VI, p. 46).

[3] Comme le note utilement Jacqueline Lagrée, il n'y a pas, dans le cas de la religion, « de problématique de la vérité mais seulement de l'autorisation », Cf. Jacqueline LAGREE, *La religion selon Hobbes*, Rennes, PUR, 2022, p. 15.

[4] Cet unitarisme justifie notamment le rapprochement de Hobbes avec la critique socinienne de la Trinité. Cf. Leo STRAUSS, *La critique de la religion chez Hobbes*, *op. cit*., p. 75.

Partons des remarques introduites au chapitre XVI du Léviathan alors que nous en sommes à considérer la possibilité de « personnifier » les êtres dépourvus de raison. Nous rentrons sur le terrain des « personnes artificielles fictives »[1]. Ces dernières, au nombre desquelles viennent se ranger les idoles auxquelles les païens rendent un culte, peuvent recevoir la qualité de « personne » par un transfert artificiel sur la personne d'un fonctionnaire civil chargé de veiller à la gestion des offrandes. Ainsi, bien que « pure fiction du cerveau », l'idole peut jouir de possessions et agir par l'intermédiaire de son représentant. Pour autant, tout en acquérant ce statut de personne fictive, l'idole, pas plus que l'enfant dépourvu de raison, ne peut être reconnue comme auteur, « car une idole n'est rien »[2]. L'idole ne personnifie pas, elle est personnifiée.

Qu'en est-il dès lors de la religion du « vrai Dieu » ? Hobbes supposera-t-il que la divinité *une* ne se donne à voir qu'au travers de la personne de l'officiant ? Dénier à Dieu la personnalité naturelle serait toutefois avouer sa pure inexistence et la renvoyer à cette « pure fiction du cerveau » dont il vient d'être mention. Hobbes a cependant bien mieux à faire de ce modèle de la toute-puissance qu'est le Dieu des chrétiens[3].

1.2.1. Hoc dicit Dominus

En introduisant le concept de personnification au cœur de la relation des hypostases trinitaires, Hobbes engage une profonde subversion de la théologie traditionnelle.

Citons le passage du chapitre XVI faisant immédiatement suite à la question des idoles :

> Le vrai Dieu peut être personnifié. Il le fut, en premier lieu, par Moïse, qui gouvernait les Israélites (alors que ceux-ci n'étaient pas son peuple, mais celui de Dieu) non pas en son nom, en disant *Hoc dicit Moses*, mais au nom de Dieu, en disant *Hoc dicit Dominus*. En deuxième lieu, par le Fils de l'Homme, son propre fils, notre Sauveur béni *Jésus-Christ*, venu pour ramener les Juifs et amener toutes les nations vers le Royaume de son père, non comme de son propre chef, mais en qualité d'envoyé du père. En troisième lieu, par le Saint-Esprit, ou Consolateur, qui parlait et

[1] *Léviathan, op. cit.*, XVI,, p. 164.
[2] *Ibid.*, p. 165.
[3] Carl Schmitt met en relation la toute-puissance du Dieu de Calvin et la figure du *Léviathan* par lequel Hobbes subvertit « la tournure héritée du Moyen-âge chrétien ». Voir C. SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, *op. cit.,* p. 94. Cela n'implique pas selon lui une fondation divine de l'État, mais une attribution à l'État de la toute-puissance qui en fait l'*analogon* de la divinité.

agissait dans les Apôtres ; lequel Saint-Esprit était un consolateur qui ne venait pas de son propre chef, mais était envoyé par les deux autres personnes, dont il procède[1].

Le premier point qui doit nous retenir est l'application de la notion de personnification à Dieu. Du point de vue traditionnel, Dieu demeure un en trois Personnes. Mais le terme « personnifier » est lourd d'équivoque. Remarquons d'abord, dans le passage cité, que Hobbes ne dit pas de Dieu qu'il se personnifie dans le Père. En revanche, la deuxième personnification évoquée, celle qui s'opère sous la figure du « Fils de l'Homme », glisse subrepticement de Dieu au « père ». Le Père seul serait-il vraiment Dieu ? Il est certes courant que Dieu, conçu sous l'attribut de la toute-puissance, nous l'avons évoqué au sujet du catéchisme de Trente[2], soit nommé dans le Père, possibilité admise par la théologie trinitaire en raison de l'égalité substantielle des trois Personnes. De ce dernier point de vue, tout ce que possède le Père est commun au Fils et au Saint-Esprit. Mais ce glissement, s'il est légitime, devient particulièrement équivoque dans le cadre dressé par Hobbes, trop attaché à la juste dénomination, condition de la ratiocination[3], pour ne pas opérer ici en toute conscience.

Le concept de personnification vient ici remettre en cause le délicat édifice de la théologie des Personnes divines. En effet, la personnification suppose de distinguer l'auteur, personne naturelle qui reconnaît les paroles et les actes d'un autre comme sienne, et l'acteur, personne artificielle qui parle et agit au nom du premier. Si l'on suit la logique déployée ici par Hobbes, on se rend compte que pas plus le Fils que le Saint-Esprit ne sont reconnus personnes au même titre que le Père. Le Père est auteur des actions du Fils et de l'Esprit-Saint qui parlent et agissent en son nom.

Deux possibilités s'ouvrent. Soit le Fils et l'Esprit-Saint revêtent le statut de *personne artificielle vraie* dans la mesure où, possédant la personnalité naturelle, ils sont capables d'agir par eux-mêmes. Mais alors la distinction des Personnes divines semble devenir une différence

[1] On notera que dans sa traduction François Tricaud ne conserve pas la majuscule utilisée par Hobbes pour désigner le Fils, donnant ainsi davantage prise à une subordination du Christ à l'égard du Père. Cf. Thomas HOBBES, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and civil*, *op. cit*., p. 100 : « *The true God may be personated. As He was: first, Moses, who governed the Israelites, that were that were not his, but God's people; not in his own name, with hoc dicit Moses, but in God's name, with hoc dicit Dominus. Secondly, by the Son of Man, His own Son, our blessed Saviour Jesus Christ, that came to reduce the Jews and induce all nations into the kingdom of his Father; not as of himself, but as sent from his Father. And thirdly, by the Holy Ghost, or Comforter, speaking and working in the Apostles; which Holy Ghost was a Comforter that came not of himself, but was sent and proceeded from them both* ».

[2] *Catéchisme du Concile de Trente*, *op. cit*., Première partie, Chapitre deuxième, §IV, p. 26.

[3] *Léviathan*, *op. cit*., IV, p. 35.

réelle qui ne laisse plus penser de communauté parfaite de la pensée et du vouloir[1]. Dans le cas de la mission à laquelle le Christ s'identifie, Hobbes néglige de rappeler l'identité de l'envoyeur et de l'envoyé, la différence du Père et du Fils venant de leur relation immanente et non d'une autorisation[2]. Soit le statut de personne change quand il s'agit du Père et des deux autres hypostases. Si seul le Père est à proprement parler personne naturelle, c'en est alors fini de la communication trinitaire. Nous sommes renvoyés à l'unitarisme.

Un autre point nous interroge. Dieu est personnifié par Moïse, par le Fils de l'Homme, et par le Saint-Esprit. Le concept de *mission* peut le justifier. La mission prophétique et la mission des Personnes divines constituent les modalités successives nécessaires à l'accomplissement de l'histoire du salut. Pourtant, en mettant sur le même plan la mission du prophète Moïse et la mission des Personnes divines, Hobbes semble ramener au rang de simple instrument ces dernières. Moïse est missionné par Dieu. Cela est très juste. Le prophète parle effectivement au nom du Dieu unique et son visage donne à contempler quelque chose de la gloire de Dieu[3]. Mais peut-on penser univoquement et sur le même mode, celui de la représentation, la mission du Fils et de l'Esprit ?

1.2.2. Personam Dei gessit

Dans l'édition latine du *Léviathan*, nous trouvons, cette formule au cœur du paragraphe que nous venons d'étudier : « Dans la rédemption du genre humain, Jésus-Christ a assumé la personne de Dieu », « *Personam Dei gessit* ». Pour un lecteur pressé, rien ici de très remarquable. L'énoncé central de la christologie ne consiste-t-il justement pas dans cette affirmation que Jésus-Christ assume à la fois l'humanité et la divinité ? La subversion théologique est pourtant patente.

[1] On peut se demander si Hobbes n'entretient pas l'équivoque avec la définition de la personne comme être rationnel. Peut-être est-ce là l'un des effets de la définition boécienne. Il semble que ce risque justifie la critique que Karl Rahner adresse à la notion de personne dans le cadre de la théologie trinitaire. Voir sur ce dernier point, X. MORALES, *Dieu en personnes*, *op. cit*., p. 13.
[2] X. MORALES, *op. cit.*, p. 48 : « L'adage faisant de l'envoyé un " égal " de son mandant permet d'orienter l'interprétation du concept de mission vers l'idée d'une mystérieuse identité entre le mandant Dieu et le mandataire Jésus, dont l'élucidation est précisément à la charge de la théologie trinitaire ».
[3] Ex. 34, 35.

Hobbes commence ici par renverser l'affirmation traditionnelle qui veut que Jésus-Christ, dans la kénose, ait assumé l'humanité[1]. Au mouvement d'abaissement, Hobbes oppose un mouvement d'élévation typique d'une logique adoptianiste[2]. D'autre part, et c'est là le principal, la définition traditionnelle donnée au concile de Chalcédoine affirme que le Christ, en sa personne, assume la nature divine et la nature humaine. Or ici Hobbes intervertit les notions de *personne* et de *nature*, nous laissant entendre que Jésus-Christ, en sa nature humaine, a revêtu la personne de Dieu. La difficulté se redouble du fait qu'on ne puisse, du strict point de vue trinitaire, parler de la personne de Dieu, mais seulement de la Personne du Père, du Fils ou de l'Esprit-Saint. Le Christ étant Fils ne reçoit pas la personne comme une délégation puisqu'il est justement, en tant que Fils, Personne. Si mission il y a, celle-ci consiste, non pas à devenir personne, mais à assumer, en sa Personne, qui est de nature divine, la nature humaine.

Considérer Jésus-Christ, non comme Dieu-Homme, mais comme homme autorisé par Dieu à agir en son nom, bouleverse l'économie du salut. A la médiation réconciliatrice qui ouvre à l'homme la possibilité d'une participation à la vie de Dieu se substitue une relation vicariante où Dieu se choisit un intermédiaire particulier créé qui laisse demeurer une distance infinie entre le ciel et la terre, entre la Toute-puissance divine et l'humanité naturelle. Par le rejet de la médiation incarnée, seule demeure la possibilité d'une représentation où l'analogie théâtrale retrouve tout son sens. Jésus-Christ porte le *prosôpon* de Dieu, mais, derrière le masque, ne se réfléchit que la simple humanité. Quel est alors le sens de la mission du Christ ? Rappeler aux hommes leur fidélité à celui qui l'a envoyé et obtenir leur allégeance au Souverain de l'univers[3].

[1] Ph., 2, 6 : « lui qui est de condition divine, n'a pas revendiqué jalousement son droit d'être traité comme l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé (*ékénôsen*) lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes » ; voir Hans Urs von BALTHASAR, *Pâques, le mystère*, Paris, Cerf, 1996, p. 29-38.

[2] L'adoptianisme semble s'être primitivement développé dans les milieux romains du II^e^ siècle où il participe de la logique modaliste. Il consiste à voir dans le Fils un homme simplement adopté par Dieu en raison de ses propres mérites. On trouve trace de cette thèse encore au IV^e^ siècle chez Paul de Samosate, Marcel d'Ancyre et l'évêque Photin. Cf. *Dictionnaire critique de théologie*, *op. cit*, article « modalisme », p. 897.

[3] « Les livres historiques et prophétiques de l'Ancien Testament, aussi bien que les Evangiles et Épîtres du Nouveau Testament, ont eu un seul et même but : convertir les hommes à obéir à Dieu, se manifestant 1° dans *Moïse* et dans les prêtres, 2° dans l'homme *Christ*, 3° dans les Apôtres et dans les héritiers du pouvoir apostolique. Car ces trois représentèrent, à différentes époques, la personne de Dieu : *Moïse* et ses successeurs les Grands Prêtres et les rois de Juda, dans l'Ancien Testament ; le *Christ* lui-même, pendant sa vie terrestre ; les Apôtres et leurs successeurs, depuis le jour de la Pentecôte (où le *Saint-Esprit* descendit sur eux) jusqu'à maintenant » (*Léviathan, op. cit.*, XXXIII, p. 414).

Encore convient-il d'entendre correctement cette royauté[1]. Seuls des êtres dotés de raison et pouvant répondre de leurs actes, c'est-à-dire ce que le chapitre XVI définit comme des « personnes naturelles », peuvent être considérés comme « sujets »[2]. C'est parce qu'il gouverne par sa parole, cette parole étant raison, que Dieu, s'adressant à des arbitres libres naturellement de lui obéir ou de lui désobéir, commande à des sujets qui sont des personnes. En second lieu, il faut que les sujets reconnaissent effectivement « qu'il y a un Dieu qui gouverne le monde, qui a donné des préceptes au genre humain, et établi pour lui des récompenses et des châtiments ». Ainsi se départagent les sujets du royaume de Dieu et ses ennemis.

Reste cependant à déterminer les modes par lesquels la loi de Dieu est proclamée. Hobbes en compte trois : la droite raison, la sensation surnaturelle et la foi. La seconde, relevant d'une inspiration particulière, échappe au critère d'universalité de la loi. La voie rationnelle et la voie prophétique nous permettent dès lors de distinguer deux types de royauté spécifique,

> une royauté *naturelle* selon laquelle il (Dieu) gouverne, par les prescriptions naturelles de la droite raison, tous les membres de l'humanité qui reconnaissent sa providence ; et une royauté *prophétique*, selon laquelle, s'étant choisi pour sujets les membres d'une nation particulière, il les gouvernait, et eux seuls, non seulement par la raison naturelle, mais aussi par les lois positives qu'il leur donnait par la bouche des saints prophètes[3].

Ce dernier cas est à la fois tout à fait singulier et particulièrement instructif du statut reconnu à la personne de l'envoyé de Dieu. Dans ce cas, en effet, Dieu est roi, non en vertu de la puissance universelle par laquelle il conserve la création, mais « en vertu d'un pacte »[4]. Dans ce cas particulier, l'ordre politique se voit confondu avec la religion. Hobbes interprète l'Alliance mosaïque comme un pacte conclu avec Dieu « sur la promesse faite par Lui de leur donner possession du pays de Canaan »[5]. Ici ce n'est pas par une puissance de fait (*potentia*)

[1] Parler de la providence universelle et de l'ordonnancement de la nature comme d'un royaume ne possède qu'un sens métaphorique, comme le rappelle le chapitre XXXI qui traite *De la royauté naturelle de Dieu*. Certes, « que les hommes le veuillent ou non, ils sont nécessairement assujettis à tout moment à la puissance (*potentia*) divine » (*Ibid.*, XXXI, p. 379). Hobbes emploie ici le terme *potentia* et non *potestas,* ce dernier évoquant plus directement le pouvoir politique alors que le premier suppose plutôt une puissance de fait. Hobbes est vigilant à accorder son vocabulaire théologique aux conditions de l'institution politique qu'il entend définir.

[2] « Car de celui-là seul on peut dire, à proprement parler, qu'il règne, qui gouverne ses sujets par sa parole, promettant en outre des récompenses à ceux qui lui obéissent et menaçant de châtiments ceux qui lui désobéissent » (*Ibid.*, p. 379).

[3] *Ibid.*, XXXI, p. 380.

[4] *Ibid.*, XII, p. 115.

[5] *Ibid.*, XXXV, p. 434.

que Dieu possède la royauté (*potestas*), mais sur la base d'un consentement volontaire du peuple hébreux[1]. C'est pourquoi l'on peut parler en ce cas d'un royaume de prêtres, « royaume sacerdotal ».

Pour assurer ce gouvernement, Dieu se donne un représentant en la personne de Moïse puis, après sa mort, en celle du grand-prêtre. Le rôle de ce dernier est d'agir et commander conformément à la volonté de Celui qu'il représente et non en son nom propre. Ni Moïse ni Samuel ne sont rois. Ils sont, en leur personne, non pas naturelle, mais artificielle, autorisés par Dieu à agir en qualité de « lieutenant »[2]. La fonction prophétique personnifie la parole divine[3]. Mais c'est en vertu d'un pacte que les Israélites acceptèrent d'obéir à Moïse comme intermédiaire entre la parole de Dieu et le peuple. « Car Moïse était seul à parler à Dieu, et seul par conséquent à pouvoir dire au peuple ce que Dieu exigeait de lui »[4]. La nature de l'autorité royale en Israël ne se pense cependant véritablement que, lorsqu'avec « le consentement de Dieu lui-même », fut rejeté le vicariat du grand-prêtre en qui le peuple ne reconnaissait plus le représentant de Dieu[5]. Ce qui jusque-là valait comme un gouvernement théocratique passe tout entier dans les mains du roi qui, « comme toutes les autres nations », devient le juge unique en matières civiles aussi bien que religieuses. En cela, ce fut désormais le roi qui « détenait l'autorité suprême en matière de culte extérieur rendu à Dieu, et représentait la personne de Dieu »[6].

A partir de la seconde Alliance, la question se pose de savoir plus précisément en quoi réside la royauté de Jésus-Christ. Devra-t-on parler là aussi d'un royaume de Dieu où « les pouvoirs civils et ecclésiastiques » sont réunis « tous les deux en une seule et même personne »[7]. Pourra-t-on parler d'un gouvernement « par droit divin, c'est-à-dire une autorité directement reçue de Dieu » ?

La fin du chapitre XL rappelle à ce propos que « la personne de Dieu, c'est-à-dire la personne de Dieu le Père », était représentée par l'autorité souveraine en Israël. Mais Hobbes précise son expression : « bien qu'il ne fût pas appelé du nom de Père avant le temps où il envoya dans le monde son fils Jésus-Christ ». Nous trouvons une claire identification de Dieu et du Père et nous voyons s'opérer ce glissement récurrent chez Hobbes d'une des Personnes

[1] *Ibid.*, XXXV, p. 436.
[2] *Ibid.*, XXXV, p. 437.
[3] *Ibid.*, XXXVI, p. 448.
[4] *Ibid.*, XL, p. 499.
[5] *Ibid.*, XL, p. 503.
[6] *Ibid.*, XL, p. 507.
[7] *Ibid.*, XL, p. 501.

trinitaires à la personne de Dieu, formulation ambiguë s'il en est. Le fils de Dieu, lui, est personne au sens déjà défini de représentant « sous l'autorité de son père, comme Moïse et les grands-prêtres le furent chacun en son temps »[1]. Il semble donc ici que « Dieu notre roi »[2] poursuive au travers de Jésus-Christ le royaume sacerdotal institué au travers des personnes de Moïse et des grand-prêtres. La qualité de fils de Dieu ne met pas Jésus-Christ au-dessus des autres prophètes. « S'il doit être roi alors, ce n'est que comme le subordonné et le vicaire de Dieu le Père, comme l'étaient Moïse dans le désert, les grands-prêtres avant le règne de Saül, et les rois par la suite »[3]. Hobbes dénoue parfaitement ici le principe de la mission selon l'économie trinitaire et, en lieu et place de l'égalité d'essence immanente à la relation des Personnes trinitaires, introduit la subordination fonctionnelle inhérente à la théorie de l'autorisation personnelle[4].

Il est fondamental ici de considérer la manière dont Hobbes entend *redéfinir le principe théologique de la personnalité en Dieu à partir du concept juridique de représentation*. Alors même qu'il recourt au vocabulaire traditionnel de la substance divine, demeurant une en dépit de la distinction des hypostases, Hobbes coupe radicalement la relation immanente de ces dernières à leur origine essentielle. La personne n'est plus une relation subsistante en Dieu, mais la conséquence d'une élection particulière. Et, de ce point de vue, rien ne limite proprement le nombre des personnes de la divinité. Tous ceux qui ont parlé sous l'autorité du Père, c'est-à-dire de Dieu, valent comme personnes autorisées[5].

---

[1] *Ibid.*, XLI, p. 508.
[2] *Ibid.*, XXV, p. 274.
[3] *Ibid.*, XLI, p. 514.
[4] La fin du chapitre XLI est on ne peut plus claire : « Donc notre Sauveur, tant dans son enseignement que dans son règne, représente, comme le faisait Moïse, la personne de Dieu, lequel est depuis ce temps, appelé Père, et, tout en étant toujours une seule et même substance, est une personne en tant que représenté par Moïse, et une autre personne en tant que représenté par son fils le Christ. En effet, la personne étant relative au représentant, la pluralité des représentants a pour conséquence la pluralité des personnes, même quand il s'agit de représenter une seule et même substance » (*Ibid.*, p. 516).
[5] Une confirmation particulièrement instructive intervient avec la considération de l'Esprit-Saint (Voir D. WEBER, *op. cit.*, p. 204). Après l'ascension, ce sont les Apôtres qui sont investis de « la charge de prêcher l'Evangile » (*Léviathan, op. cit.*., XLII, p. 517) et, en cela, sont eux aussi représentants de la personne de Dieu. La confirmation de cette charge apostolique se réalise au travers d'un geste, imité de celui de Moïse à l'égard de Josué, le rite de l'imposition des mains au travers duquel se transmet « l'Esprit de Dieu », c'est-à-dire la reconnaissance de « la fonction de ministres de Dieu » (*Ibid.*, XLII., p. 567). Si l'Esprit-Saint peut être considéré comme la troisième personne de la divinité, ce n'est pas tant du fait du mouvement immanent de procession interne à la relation du Père et du Fils que parce qu'il est la troisième personnification de Dieu après celles qui furent accomplies au travers de Moïse puis du Christ. Ayant été représenté trois fois, Dieu est bel et bien trois personnes. Citons le passage qui signale une forme de modalisme représentatif d'un genre nouveau et inconnu de la période patristique : « Dieu ayant été représenté (c'est-à-dire personnifié) trois fois, on peut sans impropriété dire qu'il est trois personnes (…). De la sorte en effet, Dieu le Père, en tant que représenté par Moïse, est une personne ; en tant que représenté par son fils, une autre personne ; et en tant que représenté par les Apôtres et par les docteurs qui enseignent en vertu d'une autorité qu'ils tiennent des Apôtres, c'est une troisième personne : et pourtant, chacune de ces personnes est la personne d'un seul et même Dieu » (*Ibid.*, XLII, p. 518).

Si réellement la personne de Moïse et la personne de Jésus-Christ ne se distinguent qu'à partir du mandat reçu de Dieu, en quoi consiste dès lors spécifiquement la fonction de « notre Sauveur Béni » ? Le Christ est rédempteur, pasteur et roi[1]. Cette dernière fonction, il ne l'exerce pas par le consentement de la multitude, mais par « l'autorité de son père »[2]. L'originalité du propos de Hobbes est de déconnecter ces trois fonctions en les distinguant selon le temps réservé à leur accomplissement[3]. La rédemption nous a été offerte par le sacrifice sur la croix. L'enseignement qui conduit à la conversion est le fruit de l'annonce poursuivie « par ses ministres ». Enfin, et c'est là l'une des clés de la théologie politique de Hobbes, son office royal s'étend pour l'éternité, mais à partir de son second avènement glorieux, autrement dit à la fin des temps. « Le royaume du Christ ne doit pas commencer avant la résurrection générale »[4]. La source scripturaire est familière. On la trouve en Jean 28, 36 : « Mon royaume n'est pas de ce monde ». Il s'ensuit dès lors que nul ne peut prétendre régner actuellement au nom du fils, ce dernier n'ayant lui-même de royauté qu'exercée, sur les corps ressuscités, dans un monde à venir[5].

On mesure sans peine les conséquences de cette définition de la royauté du Christ sur la place et la fonction exercée par le magistère ecclésiastique. Il est remarquable que cette compréhension ouvre le terrain de la redéfinition la plus explicite proposée par Hobbes au sujet de la Trinité[6]. La Trinité personnelle, passée au moule de la représentation, se laisse entendre comme un mode spécifique de témoignage. Il n'y a pas d'autre Trinité que celle de la mission[7].

---

[1] Dominique WEBER, *Hobbes et l'histoire du salut*, *op. cit.*, p. 129.
[2] *Léviathan*., *op. cit*., XLI, p. 508.
[3] D. WEBER, *op. cit*., p. 149.
[4] *Léviathan, op. cit*., XLI, p. 510.
[5] Durant son séjour sur la terre, le Christ n'a pas instauré une nouvelle royauté terrestre comparable à celle exercée au sein du peuple hébreux, mais a appelé, par la voie de la prédication, à préparer l'entrée en un nouveau royaume, *royaume de la grâce,* qui, à cette heure, n'existe qu'au travers de la foi, vécue et revendiquée par ceux à qui a été donnée « la grâce d'être ses disciples et de croire en lui » (*Léviathan, op. cit*., p. 512). En aucune façon, la venue du Christ sur la terre n'a reçu le sens d'un office politique. Ni les lois de Moïse, ni le règne de César ne sont mis en cause. Ainsi donc, d'une part la royauté du Christ est purement surnaturelle, mais elle s'exerce, d'autre part, au nom du seul Souverain de l'univers dont le Christ n'est « que le subordonné et le vicaire » (*Ibid.*, p. 514). C'est la figure de la mission prophétique de Moïse qui nous permet de saisir le sens de la fonction christique et en cela l'Ancien Testament est bien la figure du Nouveau (D. WEBER, *op. cit*., p. 150). Ainsi le Royaume de Dieu peut-il être défini comme « une république civile dont Dieu lui-même est le souverain en vertu d'abord de l'*ancien* pacte, puis du *nouveau*, et sur lequel il règne par son vicaire ou lieutenant » (*Léviathan*., *op. cit.*, XXXVIII, p. 476).
[6] *Ibid*., XLII, p. 518.
[7] De ce point de vue, on peut parler d'une « trinité terrestre », correspondant, non aux personnes, mais aux témoignages de Moïse, de Jésus-Christ et des Apôtres (D. WEBER, *op. cit*., p. 150). C'est cette trinité, nécessairement imparfaite car matérielle, qui trouve à se signifier dans les sacrements du baptême et de la Cène sous la forme de l'esprit, de l'eau et du sang ; trinité imparfaite puisque, fidèle à sa métaphysique, Hobbes refuse d'emblée l'idée d'une transsubstantiation qui permettrait de concevoir sous ses trois objets une identité substantielle (Sur la critique de la transsubstantiation, on peut notamment se reporter au *Behemoth, op. cit.,* p. 66).

L'idée d'une Trinité immanente en Dieu, permettant d'articuler la distinction des personnes et l'unité d'essence, se voit vidée de son sens théologique traditionnel au profit d'une pluralité de manifestations en une unité de volonté.

1.2.3. Déthéologisation de la personne

Derrière la subversion théologique se dispose ainsi les pièces d'une révolution sémantique dont la personne moderne tire ses conditions de possibilité. Dès le chapitre V, consacré à son anthropologie, Hobbes soumet ainsi à l'examen les causes de l'absurdité dans lesquelles s'enfonce l'esprit humain. La septième des causes identifiées vise « tout le jargon similaire des Scolastique » et « les dénominations qui ne veulent rien dire, reçues des Ecoles et apprises par cœur ». Les quelques exemples proposés sont évocateurs puisqu'ils se rapportent pour la plupart à l'élaboration du vocabulaire trinitaire et christologique : « *hypostatique, transsubstantié, consubstantié, maintenant-éternel* ». La remise en cause du premier et du troisième terme laisse peu de place à l'équivoque. Hobbes ramène les schèmes patristiques aux querelles de l'École et met en accusation, ce faisant, l'édifice dogmatique par lequel les premiers conciles parvinrent à dégager les conditions discursives d'une réflexion sur la Trinité et l'Incarnation du Fils[1]. Au travers d'une refonte lexicale, c'est bien la réalité des objets de la foi catholique qui se voit attaquée.

Parmi les choses absurdes dont traitent les scolastiques, il faut bien compter « la Trinité », « la nature du Christ », « le libre-arbitre ». Ce que l'on ne saurait exprimer clairement ne saurait valoir comme une nomination adéquate[2] :

> Pour s'assurer qu'il n'y a rien du tout, dans l'esprit de ces gens, qui corresponde à leurs paroles, il serait besoin de quelques exemples : si donc quelqu'un en veut, il n'y a qu'à se saisir d'un Scolastique, et voir si celui-ci saura traduire un seul chapitre traitant d'un point difficile (comme

Mais la trinité parfaite, « Trinité céleste », est celle de la personnification de Dieu prise en elle-même et seulement représentée par Moïse, Jésus-Christ et les Apôtres.

[1] D. WEBER, *op. cit*., p. 152.

[2] Dans son petit texte proposant une *Relation historique touchant l'hérésie et son châtiment*, Hobbes, usant d'une rhétorique beaucoup plus mesurée, notera toutefois que le développement des hérésies tient en large partie à la tentation d'appliquer aux matières de la foi les méthodes de la philosophie naturelle. Parmi ces matières, la question trinitaire apparaît particulièrement problématique. « Les premières et les plus fâcheuses hérésies de l'Église primitive eurent trait à la Trinité ». Voir Thomas HOBBES, *Hérésie et histoire*, Paris, Vrin, 1993, p.32 ; voir aussi p. 46 ; J. LAGREE, *La religion selon Hobbes, op. cit.*, p. 84.

> la Trinité, la Divinité, la nature du Christ, la transsubstantiation, le libre arbitre, etc.) soit en quelque langue moderne, de telle manière qu'elle devienne intelligible, soit en un latin acceptable, tel que celui qui était familier aux hommes qui vivaient du temps où le latin était langue vulgaire[1].

L'accusation est d'ailleurs fréquente chez Hobbes qui reproche aux théologiens de recourir au vocabulaire philosophique plutôt qu'à l'Ecriture pour expliquer la Trinité, se livrant ainsi à une *metabasis eis allo genos* où l'aristotélisme se voit jouer le rôle du gardien de l'orthodoxie[2]. Et lorsqu'il se propose lui-même de défendre la foi trinitaire, c'est à la condition d'un retour à la signification originelle des termes. Ainsi du *prosôpon* qu'il convient de ramener à son sens premier de visage, « la face de l'homme, soit sa face naturelle, soit une face artificielle telle qu'un masque, soit encore une face représentative, et cela non seulement au théâtre mais au Forum et dans l'Église »[3]. Comprendre le *prosopôn*, non dans sa dimension représentative, mais comme hypostase, c'est substituer à la substance unique de Dieu, trois divinités substantielles. Hobbes renoue ici avec l'argumentaire de l'arianisme. Plus orthodoxe que les orthodoxes, il convient pour respecter le sens propre de l'Ecriture de s'en tenir à la définition cicéronienne déjà évoquée[4].

Il est tout particulièrement notable de voir Hobbes remettre en cause la Personne du Saint-Esprit dont il peine à distinguer la procession de l'engendrement[5]. Car c'est bien la troisième hypostase de la Trinité qui rend possible l'idée d'une communauté des fidèles élevés par la grâce à la communication trinitaire. Si un fondement de l'autorité de l'Église, maîtresse des sacrements, se trouve quelque part, c'est ici[6]. Au chapitre XLII qui traite *Du pouvoir ecclésiastique,* alors qu'il évoque le point déjà abordé de l'imposition des mains comme condition de la succession apostolique, Hobbes précise que « par Saint-Esprit on ne doit pas entendre la troisième personne de la Trinité mais les dons nécessaires à la fonction pastorale »[7]. Si la charge d'enseigner ne requiert pas une infusion surnaturelle, rien ne justifie, *a priori*, l'autorité particulière des successeurs des apôtres. Hobbes rejette d'ailleurs clairement l'idée d'une inspiration surnaturelle, n'y voyant que « l'acquisition des grâces de Dieu par le moyen

[1] *Léviathan, op. cit.*, VIII, p. 77.
[2] *Ibid.*, Appendice, II, p. 748.
[3] *Ibid.*, p. 746.
[4] *De oratore*, II, 102.
[5] *Léviathan*, *op. cit.*, Appendice II, p. 750 ; Voir D. WEBER, *op. cit*., p. 205.
[6] D. WEBER, *op. cit*., p. 158 ; p. 204.
[7] *Léviathan*, *op. cit.*, XLII, p. 568.

de l'enseignement et de l'étude »[1]. Cohérent avec sa propre doctrine métaphysique, Hobbes sait en tirer les conséquences politiques permettant de rejeter le principe d'une élection particulière des membres du clergé.

Un dernier point, et non des moindres, doit permettre d'assurer le reflux des prétentions catholiques. Il s'agit du dogme de la résurrection. Fidèle à sa propre épistémologie, Hobbes refuse l'existence d'une substance immatérielle. Un corps est ce qui occupe un certain espace. Parler d'un corps non étendu, c'est-à-dire non composé de parties matérielles, est une contradiction dans les termes. Dieu lui-même n'est-il pas corporel[2] ? Or, ce refus de concevoir une substance immatérielle, et par conséquent la subsistance d'une âme non incarnée, emporte avec elle une conséquence eschatologique fondamentale qui atteint en retour le sens à donner au Royaume de Dieu. S'il n'existe de vie que corporelle et si le jugement final correspond à la résurrection des corps, il s'ensuit très logiquement qu'entre les deux, c'est-à-dire durant le temps de la mort, l'individu cesse d'exister jusqu'à sa réanimation ultime. Ce n'est qu'à la fin des temps que commencera le royaume de Dieu, en la personne du Fils, dont la venue signifie « la même chose que le jour du jugement »[3].

Deux conséquences s'ensuivent. D'une part, l'idée d'une communion des saints et le privilège de l'Église à parler et agir en leur nom s'en trouvent singulièrement relativisés. De ce point de vue, un règne non temporel de l'Église est dépourvu de sens. D'autre part, l'écart temporel ouvert entre les temps présents et la parousie finale, ce retard que Carl Schmitt identifie chez Paul comme le *katekon*[4], laisse demeurer vacant le trône du Christ qu'aucune autorité ne saurait revendiquer à son profit. En lieu et place d'une réalité spirituelle dont on peine à concevoir la possibilité matérielle ne demeure qu'une réalité terrestre qu'il s'agit d'administrer conformément aux lois divines[5]. Ces dernières ne sont autres que les lois naturelles qu'il revient à l'autorité souveraine de rendre effectives.

En ajustant la personne au mécanisme de la représentation, Hobbes repousse totalement la logique trinitaire et ses possibilités périchorétiques pour y substituer une économie de la puissance où la relation est réduite à l'unité de l'auteur et de l'acteur. La définition hobbesienne

[1] *Ibid.*, XLV, p. 670.
[2] *Ibid.*, Appendice, III, p. 772 ; Voir J. LAGREE, *La religion selon Hobbes*, *op. cit.* p. 21.
[3] *Léviathan, op. cit.*, Appendice, I, p. 737. Dominique Weber parle à juste titre d'une « démessianisation théologique du temps intermédiaire » ; voir *Hobbes et l'histoire du salut*, *op. cit*., p. 210 ; voir aussi p. 265.
[4] Bernard BOURDIN, « Carl Schmitt : un contre-messianisme théologico-politique ? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 2014/2 (Tome 98), p. 241-259.
[5] D. WEBER, *Ibid.*, p. 277.

de la personne suppose donc son arrachement à la logique trinitaire. C'est par la voie de l'économie qu'est abattue la définition trinitaire, comme avait eu lieu son avènement. En comprenant les termes de l'envoi en mission du Fils et du Saint-Esprit comme une délégation du Père, Hobbes renoue avec les polémiques adoptationnistes et ariennes[1]. L'absolue transcendance du Père répond à la formule monarchienne de Praxéas. On sait que Leo Strauss identifiera la position de Hobbes sur ce point à celle des sociniens[2].

Alors que la personne permettait, au travers de l'élaboration patristique et médiévale, de penser la réalité d'un acte, d'une sortie hors de soi en vue de l'être-autre qui est en même temps le même, la personne hobbesienne est un simple rôle, un office ou une fonction. Et seule la relation d'autorité offre de penser le rapport de la personne à son autre. Mais c'est alors au prix d'un détour par la puissance qui, seule, rend possible, sous la figure de cette personne artificielle qu'est l'État, l'effectivité d'une communauté. La relation d'obéissance n'est pas une relation d'amour. Et l'on aurait peine à trouver ce dernier terme appliqué à la personne de Dieu telle qu'en parle Hobbes.

L'intérêt de ce modèle est de garantir *l'extension du terme personne à toute nature individuelle humaine*. C'est le bénéfice que Hobbes reçoit de Boèce. Mais nous l'avons vu, il s'agissait alors d'une définition christologique et non pas proprement trinitaire. Déjà, la définition boécienne nous apparaissait s'éloigner des possibilités relationnelles de la personne. Désormais, la personne peut correspondre à l'humanité, mais à la condition de comprendre que cette humanité est proprement incommunicable[3], que l'humanité ne se réalise toujours qu'à même un désir strictement individuel de puissance.

Enfin, la définition de la fonction salvatrice du Christ dans les termes d'une royauté à venir ouvre la perspective d'une *auto-suffisance de la réalité humaine*. C'est dans ce cadre, dégagé par la mise à distance de la fin spirituelle, que peut en même temps prendre racine la détermination intérieure de la conscience. En faisant des préceptes évangéliques l'objet d'un simple enseignement doctrinal, Hobbes utilise le for intérieur comme le lieu, qu'il croit inoffensif, pour laisser son champ libre à l'expression de la foi. La foi intérieure demeure extérieure à l'obligation civile qui se donne, quant à elle, comme un impératif moral supérieur, la possibilité d'un règne effectif de la justice. L'existence des orgueilleux suppose, pour et par

[1] *Ibid.*, p. 278.
[2] Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes, op. cit*., p. 74.
[3] Nous entendons l'humanité définie en compréhension et non en extension, ce qui nous conduit à rejoindre la conclusion de Phillipe Cormier. Voir *Généalogie de personne*, *op. cit.*, p. 305.

et les modestes, le pouvoir concret sur les corps, c'est-à-dire sur la manifestation extérieure d'un désir qui contredit la possibilité de tout désir et en cela s'oppose à la loi naturelle et, partant, à la loi divine.

L'introduction de la notion d'autorisation et de puissance permet ainsi à Hobbes de questionner la distinction du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Seul le souverain est vicaire de Dieu. Par son unitarisme implicite, Hobbes parvient à dégager de la conception monarchienne une définition de la loi comme puissance. Là où l'Église, comme condition du sacrement, peut s'arroger les titres de la grâce, condition de la communication de l'âme à Dieu en régime trinitaire, Hobbes promeut, quant à lui, l'expression d'un culte officiel comme hommage suffisant rendu à la toute-puissance divine à laquelle cet hommage reste, de toute façon, indifférent.

La personne déthéologicisée de Hobbes ouvre ainsi la voie à sa définition juridique et morale qui, par le biais de la psychologisation lockéenne, conduira à la thèse kantienne d'une *personnalité* intelligible, mais non surnaturelle. La substitution de la personnalité morale à la personnalité surnaturelle fondera une nouvelle économie, celle de l'autonomie et d'un respect qui n'est pas amour ou charité. A l'unité de la personne et de son essence répond ainsi une certaine naturalisation de la personne où l'humanité intelligible et l'humanité naturelle communiquent au travers d'une hypostase commune.

2. John Locke et l'identité personnelle

Il est courant d'attribuer à John Locke la primeur de la définition de l'identité *personnelle* dans son texte fameux sur l'identité et la différence[1]. Mais, comme le rappelle Luc Foisneau, on passe alors un peu rapidement sur l'élaboration hobbesienne dont nous avons tenté de rendre compte[2]. En effet, si tout le dispositif de la représentation politique, aussi bien que celui de la mission théologique, repose sur le recours à la « personne artificielle », la définition de cette dernière n'est possible qu'à partir de la *personne naturelle*. Celle-ci est « celle dont les paroles

[1] John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain* (trad. Pierre Coste), Paris, Vrin, 1998, II, 27, p. 258.
[2] Luc FOISNEAU, « Identité personnelle et mortalité humaine Hobbes, Locke, Leibniz », *Archives de Philosophie*, vol. 67, no. 1, 2004, p. 65-83.

ou les actions sont considérées (…) comme lui appartenant »[1]. L'attribution des « paroles ou actions d'un autre » n'efface pas, mais suppose bien plutôt l'existence et la persistance de cette personnalité naturelle. Comment l'auteur des actes accomplis en son nom pourrait-il déléguer ou assumer ceux-ci s'il n'était justement, avant tout, un agent doué de conscience et de responsabilité[2] ? C'est justement le principe d'imputation qui nous a permis de montrer chez Hobbes le passage de l'obligation intérieure à la soumission extérieure.

Une question cependant demeure. Comment devient-on, par nature, une personne ? Le vocabulaire de l'appropriation (*appropriate*), répondant à celui de la possession (*own*) de soi, s'avère déterminant. Nous avons pu constater chez Hobbes la présence de ce dernier terme lorsqu'il en vient à penser l'attribution des actions à la personne naturelle ou artificielle :

> *A person, is he whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of an other man, or of any other to whom they are attributed, wheter truly or by fiction*[3].

La convergence *owned-attributted-represented* est au centre du dispositif grâce auquel Hobbes parvient à nommer l'auteur et l'acteur de l'action[4]. L'articulation de l'autorité et de l'autorisation présuppose la propriété de soi dont découle la possibilité de l'imputation. Et c'est par là, nous l'avons vu, que l'obligation intérieure peut se traduire en obéissance légitime. Mais

[1] T. HOBBES, *Léviathan*, XVI, *op. cit.*, p. 161.

[2] Pour parvenir à se transmettre un droit mutuel, deux parties contractantes doivent se donner les signes « *expressément* » ou « *par inférence* » (*Ibid.*, XIV, p. 133). Dans le premier cas, on prononce des paroles « en comprenant leurs significations ». Et « de telles paroles concernent le *présent* ou le *passé*, ou le futur ». On peut d'emblée supposer ici l'unité subjective de l'acteur naturel. « Ces paroles qui visent le futur se nomment promesse ». S'engageant dans l'avenir, l'acteur agit avec responsabilité. Et témoigne par là même de sa seule capacité d'action raisonnable, la « délibération » (*Ibid.*, VI, p. 55), par laquelle il s'oriente en vue de la satisfaction de ses désirs. Dans le second cas, on se contente d'inférer « tout ce qui démontre suffisamment la volonté du contractant » (*Ibid.*, p. 133). Autrement dit, s'articule ici la possibilité d'une reconnaissance subjective de l'autorité de l'autre à se faire acteur de sa propre intention. Un transfert, juridique, mais encore moral, se joue peut-être ici : la reconnaissance de l'autre à vouloir comme moi sans être moi.

[3] Thomas HOBBES, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and civil*, *op. cit*, p. 98.

[4] *Ibid.* : « *Of persons artificiall, some have their words and actions owned by those whom they represent. And then the person is the actor; and he that owneth his words and actions, is the AUTHOR. In which case the Actor acteth by authority. For that which in speaking of goods and possessions, is called an owner, and in latine dominus, in greeke kurios; speaking of actions, is called author. And as the right of possession, is called dominion; so the right of doing any action, is called AUTHORITY. So that by authority, is alwayes understood a right of doing any act: and done by authority, done by Commission, or licence from him whose right it is* ».

ce que Hobbes se propose ici de penser sur le seul terrain moral et juridique acquiert avec la théorie de la conscience chez Locke un ancrage psychologique qui en assure la naturalisation[1].

2.1. Conscience, personne et ascription

La conscience intervient dans la définition de la personne, non à la façon d'une essence, mais comme la condition fonctionnelle à partir de laquelle doit pouvoir se penser la conservation de l'identité subjective au fur et à mesure des changements qui l'affectent. Il ne s'agit pas pour Locke de définir l'homme par sa seule conscience, ni non plus de faire de la conscience une réalité substantielle. Si la forme de l'organisation spécifique suffit à identifier un certain animal comme organisme humain[2], la pensée et la raison ne sont pas, quant à elles, une condition suffisante comme le montre l'exemple fameux du perroquet savant. L'identité matérielle du corps a donc cet avantage de nous permettre de connaître ce qu'est l'homme tout en nous dispensant d'invoquer une quelconque substance pensante. Mais reste toutefois que le *quid,* l'identité générique, n'épuise pas le *quis* du sujet, son identité singulière. Le problème réclame que l'on prenne acte de la différence sémantique entre la substance, l'homme et la personne[3].

La « personne » n'est ni une chose, ni un donné, mais un acte, cet acte de considération de soi par lequel :

> un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui se peut consulter soi-même comme *le même*, comme une même chose qui pense en différents temps et en différents lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée, et lui est, ce me semble, entièrement essentiel, étant impossible à quelque Être que ce soit d'*apercevoir* sans apercevoir qu'il aperçoit[4].

Ainsi se découvre à nous une différence importante entre l'homme et la personne. Si le premier peut se définir par la seule apparence extérieure, la seconde suppose une inhérence intérieure dont seul peut vraiment attester celui qui se reconnaît auteur de ses propres actions.

---

[1] Pour une analyse plus générale de la notion de « personne » chez les auteurs naturalistes, voir infra, Annexe 1, « Usages jusnaturalistes de la personne », p. 547.
[2] *Essai sur l'entendement humain, op. cit*., II, 27, 6, p. 262.
[3] *Essai sur l'entendement humain, op. cit*., II, 27, 7, p. 262.
[4] *Ibid*., II, 27, 9, p. 264.

La notion de substance, qui suppose la persistance d'un certain quelque chose se tenant sous le sujet de l'action, ne change rien à la question. L'hypothèse substantielle n'est pas réfutée, mais mise hors-jeu. Désormais la question réclame le recours à un nouveau paradigme.

Tout l'enjeu de la réflexion lockéenne est donc d'amener à concevoir la personne non tant comme une substance que comme une forme d'agence par où l'agent « s'approprie » (*appropriating*) des actions[1]. Dans la mesure où la conscience renvoie à une activité, celle de l'attribution à soi de ses propres représentations, on peut définir la « personne » comme cette dynamique permanente d'auto-constitution référentielle des vécus. Le Soi change de sens pour désigner non un simple sentiment[2], ni non plus le sujet de la pensée[3], mais un pôle d'inhérence intérieur par lequel la personne distingue, au cœur de la phénoménalité extérieure, ce qui lui revient en propre de ses actions. L'attribution du soi à la conscience n'enveloppe pas qu'une simple considération théorique. Ce sont les effets pratiques de cette attribution qui nous découvrent la racine véritable de l'identité personnelle. Et ces effets résident tout entiers, non dans la seule attribution, mais dans l'imputation. C'est sur le terrain moral que trouve à se lier ces deux pôles de l'attribution et de l'imputation dont nous avons pu constater l'importance déterminante chez Hobbes. La personne est avant tout cette découverte de soi par soi à la fois comme auteur et comme acteur. Et c'est en quoi ce centre d'*attribution* constitue en même temps un lieu d'*imputation*. Le *quoi* du vécu révèle le *qui* de l'agence[4].

La notion de personne n'est donc pas un opérateur métaphysique, mais le cadre concret au sein duquel vient s'inscrire l'expérience subjective. Et le critère de cette appartenance personnelle est l'*intérêt* que le sujet prend à ses propres actions, celles-là même où il se trouve être-dans, *« concerned »*, terme sur lequel insiste le §18. Par-là, c'est la question de

[1] La traduction d'Étienne Balibar du terme *appropriating* par le substantif *propriété* plutôt qu'*appropriation* a peut-être ce désavantage de chercher d'abord ce qui « assigne la propriété des actes et leur valeur » (John LOCKE, *Identité et différence*, Paris, Seuil, 1998, p. 177) plutôt qu'interroger la dynamique existentielle portant la personne à sa propre formation. Si cette traduction nous permet d'insister sur la dimension morale de la notion, elle nous en fait peut être perdre aussi l'intention qu'y met Coste et qui offre de souligner l'actualité vécue de l'assomption personnelle. On retrouve toutefois la traduction « approprier » quelques lignes plus loin : « C'est pourquoi s'il ne pouvait, par la conscience, confier ou approprier à ce soi actuel des actes passés, il ne pourrait pas plus s'en soucier que s'ils n'avaient jamais été accomplis ».

[2] Malebranche parlera du « sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes » et bien que le terme de conscience soit convoqué par lui, la notion de Soi lui demeure étrangère. Cf. Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livres I-III, Paris, Vrin, 2006, p. 466 ; Sur cet « intraduisible lockien » qu'est le *Self*, voir. E. BALIBAR, « *My self*, *my own.* Variations sur Locke », article repris dans *Citoyen Sujet*, *op. cit*. p. 122.

[3] Et Locke se moque bien de savoir en quelle substance reposerait ce sujet. Voir *Essai sur l'entendement humain*, *op. cit.*, II, 27, 16, p. 270.

[4] « C'est sur cette identité personnelle qu'est fondé tout le droit et toute la justice des peines et des récompenses, du bonheur et de la misère ; puisque c'est sur cela que chacun est intéressé pour lui-même, sans se mettre en peine de ce qui arrive d'aucune substance qui n'a aucune liaison avec cette conscience, ou qui n'y a point de part » (*Ibid.,* II, 27, 18, p. 271).

l'appropriation personnelle qui est en jeu. Qu'est-ce qui fait du sujet le propriétaire (*owner*) de lui-même ? La seule identité physique et organique, c'est-à-dire l'humanité, ne suffit pas ici à constituer la personne. Si le Je personnel peut bien faire converger « le même homme » et « la même personne », c'est à la condition qu'intervienne à titre de médiation la conscience de soi[1]. L'intériorisation de la qualification personnelle en sort singulièrement renforcée.

> *and so attributes to it self, and owns all the actions of that thing, as its own, as far as that consciousness reaches, and no farther*[2].

La personne s'attribue à elle-même toutes les actions qu'elle peut rapporter à sa propre conscience comme étant les siennes. Le §26 fait tout particulièrement converger l'appropriation (*appropriating*), la reconnaissance subjective (*concerned*) et la possession de son propre vécu passé (*owns*). C'est par le biais de l'appropriation que se joue la mise en relation représentative des actions de l'agent et du soi personnel. Comme le remarque Étienne Balibar, « par l'intermédiaire précisément de leurs idées de réflexion, *mes actions me sont appropriées ou font partie de moi-même* »[3]. Le nouage subjectif de l'agence et de la responsabilité est accompli.

Se pose toutefois le problème de l'irresponsabilité d'une action effectuée sans conscience, mais dont les conséquences supposent pourtant leur *imputation* à un acteur par ailleurs incapable de se reconnaître lui-même comme auteur. Locke prend l'exemple de l'homme ivre. En ce cas, l'attribution de l'acte procède d'une hétéro-attribution. L'argument est ici particulièrement instructif en ce qu'il témoigne de la possibilité d'une attribution indirecte opérée par la reconnaissance transférentielle d'une responsabilité mettant en jeu les conditions de l'agence en autrui. Autrement dit, et pour reprendre les termes de Strawson tels que s'en sert Alain de Libéra, la personne fait ici l'objet d'une *« other-ascription »*, d'une *attribution* par l'autre[4]. C'est dire que la notion de personne, si elle constitue le principe d'une individuation irréductible, ne demeure pas l'objet d'une expérience solipsiste, mais ouvre la voie à une compétence sociale étayée sur une logique de la reconnaissance intersubjective.

On pourrait cependant se demander si Locke ne défait pas ici le délicat montage de la représentation mis au point par Hobbes. En effet, l'autorisation par laquelle l'auteur reconnaît

---

[1] « Mais s'il est possible à un même homme d'avoir en différents temps une *conscience* distincte et incommunicable, il est hors de doute que le même Homme doit constituer différentes personnes en différents temps » (*Ibid.,* II, 27, §20, p. 272).
[2] J. LOCKE, *Identité et différence*, *op. cit.*, p. 164.
[3] *Ibid*., p. 228.
[4] Alain de LIBERA, *L'invention du sujet moderne*, *op. cit*., p. 88.

les actes d'un autre comme les siennes suppose que cette propriété soit déconnectée de la puissance effective d'agir par soi-même. Dans le cas de Locke, on peut se demander si un tel transfert de responsabilité est encore possible. Ne suis-je pas, dans tous les cas, responsable des seuls actes que je sais pouvoir m'approprier comme les miens, c'est-à-dire ceux sur lesquels s'étend ma conscience ? Si la liberté dépend de la puissance d'agir ou de ne pas agir conformément à mon vouloir[1], la seule représentation extérieure de mon vouloir, même autorisée, ne suffit pas à me considérer libre si, par ailleurs, je suis empêché de me reconnaître comme propriétaire véritable des mouvements intérieurs qui président à l'action. Je ne peux être à la fois libre et soumis à un ordre de détermination qui cantonne mon activité à une action que je ne peux m'attribuer en propre comme mienne.

2.2. L'institution sociale de la personne

L'analyse politique permet d'identifier sans peine les acquis de l'*Essai* sur la dynamique personnalisante d'appropriation du soi. D'un simple point de vue lexicographique, on note dans le texte du *Second Traité du gouvernement civil* un abondant recours au vocabulaire personnel : un peu plus de quatre-vingt-dix occurrences peuvent être signalées, la plupart assorties d'adjectifs permettant d'en déterminer la dimension auto-référentielle[2]. Et lorsque Locke en vient à considérer la personne du mandataire exécutif, c'est en insistant sur sa dimension d'unité, non pas artificielle comme chez Hobbes, mais naturelle et singulière[3]. Ce dernier cas permet une reprise de la distinction cicéronienne entre « personne publique » et « personne privée »[4], les deux se distinguant par leur seul statut politique. En un certain sens, Locke balaie l'élaboration hobbesienne de l'autorisation pour construire, sur la base de son anthropologie et de sa psychologie, une théorie tout entière fondée sur l'idée de consentement personnel.

La personne et son droit, dont le lien se joue dans la logique d'appropriation, fournissent un modèle d'intelligibilité à la compréhension du fait psychologique qui, en retour, éclaire la pratique. Et au centre de la réflexion se dresse la raison comme loi naturelle. Cette naturalité de la raison doit nous arrêter. La personne se défait ici de toute signification surnaturelle. Le

[1] *Essai sur l'entendement humain, op. cit.*., II, 21, 8, p. 183
[2] Nous nous reportons à l'édition anglaise de 1764. John LOCKE, *Two treatises of governement*, London, 1764, Millar. Edition numérique : https://english.hku.hk/staff/kjohnson/PDF/LockeJohnSECONDTREATISE1690.pdf. Nous relevons les occurrences suivantes : « *own person* », §27, p. 11 ; §44, p. 16 ; « *his person* », §6, p. 5 ; §57, p. 19 ; §190, p. 59.
[3] *Ibid.*, « *single person* », §53, p. 19 ; §110, p. 36 ; §112, p. 36 ; §151, p. 48 ; §153, p. 48 ; §214, p. 66.
[4] « *public person* », « *private person* », §151, p. 48 ; §218, p. 67.

recours à Dieu, comme auteur de la loi naturelle, ne signifie pas davantage une remise en cause de la critique des idées innées[1]. La loi naturelle n'est que l'expression de la condition de l'humanité en dehors de la soumission à un arbitre commun, ou plutôt dont le seul arbitre réside dans le souci à la fois naturel et personnel de conservation[2].

Chez Locke comme chez Hobbes, l'exigence naturelle de conservation de soi suppose en effet la liberté de disposer des moyens nécessaires à la satisfaction de cette fin. Ce dénominateur commun constitue la base d'une égalité universelle de tous les hommes. Mais cette égalité naturelle change de sens de l'un à l'autre auteur. Pour Hobbes, c'est l'égalité de force et d'intelligence qui justifie une compétition permanente dans l'espoir d'atteindre la satisfaction du désir de puissance, ce désir pouvant se voir contredit par l'impuissance absolue qu'est la mort. Hobbes part, de ce point de vue, de la positivité d'un élan spontané et passionnel ou instinctif pour aboutir à une conséquence négative, la possibilité de l'impossibilité absolue de désirer. L'égalité lockéenne se pense, quant à elle, d'emblée sur un horizon négatif, la mortalité[3], mais dont la conséquence est positive, la nécessité de pouvoir vivre.

C'est donc à partir de la mort que se conçoivent la liberté et l'égalité naturelle. Cette égalité face à la mort porte en elle les conditions de la réciprocité par où la nature, c'est-à-dire l'attachement à sa propre existence, ne peut laisser aucun homme vouloir pour les autres ce qu'il ne peut vouloir pour soi : la mort. S'inspirant de Hooker, Locke voit dans cette réciprocité naturelle « le fondement de l'obligation où sont les hommes de s'aimer mutuellement »[4], amour qui n'est pas le sentiment d'une communauté fraternelle, mais un devoir de justice, contrepartie du droit de chacun à ne pas souffrir de préjudice de la part des autres[5].

---

[1] La loi de nature est « fondée sur l'usage de la raison », mais considérer que l'homme puisse se conduire librement avant qu'il soit en mesure de « se conduire par la raison » conduit à ravaler l'homme à l'état des « brutes ». Voir John LOCKE, *Traité du gouvernement civil* (trad. David Mazel), Paris, Flammarion, 1992, §63, p. 189.

[2] L'état de nature lockéen n'est, de ce point de vue, ni une réalité historique, ni même une hypothèse théorique, mais se rencontre « à n'importe quelle époque de l'humanité, le présent y compris ». Voir Leo STRAUSS et Joseph CROPSEY, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF Quadrige, 1999, p. 526.

[3] La condition humaine est en effet, depuis la chute adamique, celle de l'inéluctabilité de la mort. Voir John LOCKE, *Le christianisme raisonnable, tel qu'il est représenté dans l'Ecriture Sainte* (trad. Pierre Coste), Tome 1, Amsterdam, L'Honoré et Chatelain, 1715, p. 4. Cette condition universelle, conséquence du mésusage de la liberté originelle, est toutefois contraire au dessein originaire de Dieu. L'homme est appelé à la vie et celle-ci « doit durer autant qu'il lui plaît, non autant qu'il plaît à un autre » (*Traité du gouvernement civil, op. cit.*, §5, p. 143). La mort, chez Hobbes, est le contraire de la puissance, c'est-à-dire finalement de l'essence. Chez Locke, elle est le contraire de l'existence.

[4] *Ibid.,* §5, p. 143.

[5] Alors que la logique du droit naturel hobbesien ne conduisait à concevoir de devoir qu'à l'égard de soi-même et de sa propre conservation, la perspective de Locke pousse à considérer le droit personnel comme l'expression d'un devoir envers l'humanité, humanité que partage chaque être « qui est d'une seule et même *nature* avec moi » (*Ibid.*, §5, p. 144).

Ce devoir général à l'égard de l'humanité, la mienne comme celle de l'autre, explique que le droit naturel s'étende au-delà des offenses qui peuvent m'être faites. Le crime commis contre un homme est une offense à « toute la nature humaine »[1] et, en cela, « chacun, par le droit qu'il a de conserver le genre humain, peut réprimer, ou s'il est nécessaire, détruire ce qui lui est nuisible » et ainsi « faire exécuter les lois de la nature »[2]. En lieu et place de l'individualisme qu'une lecture superficielle pourrait lui prêter, Locke situe l'exercice du droit naturel dans un horizon qu'on pourrait qualifier d'humanitaire, et qui vise la conservation de la nature humaine en ce que celle-ci se donne en l'existence de chaque être humain[3].

Nous avons insisté sur la logique d'appropriation de soi que Locke met en œuvre pour penser l'identité personnelle. Cette appropriation des « actions et de leur mérite »[4] permet d'articuler l'origine juridique du terme « personne » et sa fonction d'unification psychique. En s'étendant sur les vécus auxquels elle se rapporte, la conscience se découvre « concernée » (*concerned*) et « responsable » (*accountable*) par ceux des mouvements dont elle se sait être la puissance active. Le soi se découvre ainsi comme ce qui possède (*owns*) l'agence. Ce centre d'*attribution* qu'est le soi n'a pas le sens ni le statut d'une substance pensante essentiellement théorique, mais plutôt celui d'une dynamique pratique ouverte en direction d'une fin essentielle, « le souci pour son propre bonheur »[5].

Cette nature humaine, égalisée par l'horizon de la mort, se voit donc assumée sous la forme de la singularité personnelle. Locke parvient ainsi à résoudre ce problème de l'articulation de la nature et de la personne qui bloquait l'élaboration théologique, obligée de

[1] *Ibid.*, §8, p. 147.
[2] *Ibid.*, §13, p. 151.
[3] De ce point de vue, on ne saurait suivre Macpherson lorsqu'il reproche à Locke ses contradictions au sujet d'un état naturel qui, tout à la fois, serait et ne serait pas un état de sociabilité, de paix et de raison. (Voir Crawford Brough MACPHERSON, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971, p. 326). L'état de guerre n'est justement pas naturel en ce sens qu'il atteint au principe de la possibilité personnelle. La guerre renverse les conditions de possibilité du droit personnel. L'état de nature, qui consiste en une communication sociale hors des cadres juridiques, peut certes à tout moment basculer dans l'état de guerre, sitôt qu'une offense est commise à l'encontre du droit personnel. Mais cette offense elle-même est contradictoire avec les conditions de la loi naturelle. C'est la raison pour laquelle une société politique est nécessaire qui permette d'élever ce droit de chacun à la possibilité d'une reconnaissance publique et d'une affaire commune. « Une société vient donc, par les voies que nous venons de marquer, à avoir le pouvoir de régler quelles sortes de punitions sont dues aux diverses offenses et aux divers crimes, qui peuvent se commettre contre ses membres, ce qui est le pouvoir *législatif* : comme elle acquiert de même par là le pouvoir de punir les injures faites à quelqu'un de ses membres par quelque personne qui n'en est point ; ce qui est le *droit de la guerre et de la paix.* Tout cela ne tend qu'à conserver, autant qu'il est possible, ce qui appartient en propre aux membres de cette *société »*., J. LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, §88, p. 207.
[4] John LOCKE, *Identité et différence*, *op. cit.*, p. 176
[5] *Ibid.*, p. 177.

mesurer sa compréhension anthropologique à l'aune de l'interprétation de l'être divin. Profitant de la détranscendantalisation de la notion personnelle promue par la théorie de la représentation hobbesienne, Locke peut récolter les fruits de cette dernière et penser la personne comme immanence à soi de l'agent engagé dans la poursuite d'une fin purement naturelle.

Sur un autre plan, celui de la communication des agents subjectifs, Locke peut assurer, via la logique transférentielle de l'auto-référence, ce que Strawson appelle *ascription*[1], la possibilité d'une reconnaissance réciproque des personnes se sachant mutuellement auteurs de leur action et en cela co-responsables. Ainsi, loin d'isoler la conscience dans une relation monadique toute entière centrée sur sa propre réalité intérieure, la personne lockéenne se découvre d'emblée engagée dans un dialogue intersubjectif où la conscience de soi se découvre à même la conscience de l'autre. La perspective strictement individualiste de Hobbes est bel et bien dépassée par le modèle lockéen de l'identité personnelle. Est-ce à dire qu'une politique de la personne est désormais pensable ?

Partie d'une définition juridique, celle de l'*imputation* des actes à l'auteur auquel on peut les *attribuer*, la détermination psychologique de la *personne* comme soi appropriant fait retour à la morale et au droit pour permettre d'en penser les conditions légitimes de déploiement. C'est ce même vocabulaire de l'appropriation et de la possession que nous trouvons à l'œuvre, tout particulièrement dans le fameux chapitre V du *Second traité* consacré à la propriété et que l'on aurait tort de considérer isolément du livre II de l'*Essai*[2].

Penser l'appropriation extérieure suppose d'abord d'interroger la communauté de nature. De ce point de vue, la théorie de Locke au sujet du travail semble constituer l'*analogon* de l'approche psychologique. De la même manière que la conscience rend possible

[1] Sur la notion d'ascription, voir P. F. STRAWSON, *Individuals*, New York, Anchor Books, 1959, p. 95 : « *The ascribing phrases are used in just the same sense when the subjectif is another as when the subjectif is oneself* ». Toute la question consiste dès lors à déterminer les conditions de cette ascription par lequel l'autre se donne en même temps comme un soi propre. La démarche purement logique ou linguistique ne peut suffire ici si ne sont pas convoquées les conditions proprement phénoménologiques de la rencontre réciproque du moi et du toi. Là encore Ricoeur insiste sur le recours à la notion *d'action* pour penser une théorie de la personne. Voir Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 53-54.

[2] C'est peut-être le seul intérêt pour la question politique et sociale qui explique l'interprétation biaisée qu'en donne Macpherson lorsqu'il semble résumer la théorie de Locke à une justification d'un droit naturel à la propriété individuelle (C.B. MACPHERSON, *La théorie politique de l'individualisme possessif, op. cit.*, p. 328). En plus de confondre l'ordre des déterminations conceptuelles et historiques, Macpherson, qui reproche à Locke de penser une économie marchande sans société civile (*Ibid.*, p. 346), minore à l'excès l'anthropologie qui sous-tend le thème lockéen de la propriété. Ce dernier terme prête, il faut le reconnaître, à l'équivoque, mettant au centre ce qui n'est finalement qu'une conséquence. En réalité, si l'on veut éviter de succomber à l'interprétation rétrospective de Macpherson, il nous faut convenir qu'en ce chapitre, Locke propose une théorie de l'appropriation et non de la propriété (Voir Eric FABRI, « De l'appropriation à la propriété : John Locke et la fécondité d'un malentendu devenu classique. » *Philosophiques*, volume 43, numéro 2, automne 2016, p. 343–369, p. 352 et 355).

l'individuation personnalisante par le biais de l'appropriation des vécus de l'agent et ainsi articule l'humanité et la personne, l'appropriation des biens permet de passer de la communauté des ressources à leur disposition personnelle[1].

Cette continuité entre la distinction du soi *personnel*, de l'auto-activité de l'agent et de l'application de sa puissance sur les objets extérieurs, justifie l'identification, sous le terme générique de « *property* », de ces biens fondamentaux que sont la vie, la liberté et la propriété, sur lesquels nul n'a droit sinon l'agent lui-même, à la condition que ce dernier sache en disposer raisonnablement, c'est-à-dire sans en ruiner les conditions de possibilité[2].

Il semble bien qu'en dépit de l'usage du terme *property*, ce ne soit pas tant la propriété exclusive des biens qui soit ainsi fondée par l'application de la puissance personnelle que l'usufruit d'une parcelle sur laquelle la personne a empreint son droit essentiel à la conservation de soi[3]. Là où le pouvoir personnel atteint sa limite, c'est-à-dire à partir du moment où la

---

[1] Il est à noter le double témoignage qu'entend rendre Locke de cette appropriation, s'appuyant à la fois sur la révélation et sur la raison. Concernant le premier témoignage, il doit servir à réfuter la conception patriarcale de Filmer. Ce dernier, en effet, tire argument du don fait à Adam de la nature et de ses produits pour justifier la transmission héréditaire exclusive à la seule autorité royale. Mais l'argument rationnel suffit à résoudre la question. En effet, si le soi n'existe qu'à la condition d'une conscience s'étendant sur les actes du sujet, il semble nécessaire de supposer qu'antérieurement à l'émergence de la conscience, aucune division ne puisse exister en la nature. Cette dernière ne peut apparaître qu'en une unité monolithique, tout entière référée au seul esprit créateur s'étendant sur son œuvre propre. L'apparition d'une conscience suppose d'emblée l'individualisation des actions auxquelles se lie cette conscience comme étant son bien propre. Reste dès lors à concevoir la relation que la puissance corporelle est en mesure de nouer à l'égard des objets extérieurs. Et c'est ce même terme d'appropriation que nous retrouvons au cœur de la logique de l'accaparement : « *yet being given for the use of men, there must of necessity be a means to appropriate them some way or other, before they can be of any use, or at all beneficial to any particular man* » (J. LOCKE, *Second treatise*, *op. cit.*, §26, p. 11). Or, c'est en vertu « du droit particulier sur sa propre personne », c'est-à-dire sur la capacité à se reconnaître comme auteur de ses propres actions, que « le travail de son corps et de ses mains sont son « bien propre » (*properly his*) (J. LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, §27, p. 163). L'expression de la puissance active dont l'agent a conscience comme de son œuvre propre lui permet de s'approprier la conscience de son action comme étant une activité dont il peut répondre. Il s'ensuit que la personnalité s'étendant sur ses propres actes, nul ne peut revendiquer pour sienne l'action sur laquelle sa conscience ne s'étend pas. C'est l'attestation de soi par soi, au travers de l'appropriation en laquelle l'agent se trouve concerné, qui rend possible la disposition de sa propre personne et par extension celle de son activité prolongée par la mise en œuvre de sa puissance corporelle. La délimitation du soi personnel, de la même manière qu'elle permet à l'agent d'éprouver les limites de son être à l'égard de ce qui n'est pas lui, permet, par son travail, c'est-à-dire l'application de sa propre puissance, la distinction et la séparation des autres biens. « *That labour put a distinction between them and common* » (J. LOCKE, *Second treatise*, *op. cit.*, §28, p. 12)

[2] J. LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, §87, p. 207.

[3] Cette extension du soi au-delà de lui-même n'a pas en effet pour seule condition l'application de la puissance personnelle. Elle suppose aussi la capacité de répondre de cette appropriation par le retour à soi du bien accaparé. Le droit de s'approprier des biens à la condition d'en faire effectivement un usage qui profite à la personne, autrement dit le devoir moral de ne pas disposer de davantage que ce que l'on peut effectivement revendiquer comme sien, montre le lien essentiel entre la possession et la conservation de soi. Le gaspillage de ressources exploitées, mais non consommées et vouées ainsi à la pure et simple destruction, constitue une atteinte au droit qu'ont les autres de revendiquer pour eux-mêmes ce qui ne « concerne » (*concerned*) pas le souci de sa propre existence. Une double conclusion peut dès lors en être tirée. Le droit d'appropriation n'est pas un pouvoir unilatéral et absolu de l'individu à l'égard de lui seul, mais contient en germe la reconnaissance des autres personnes. Ce qui ne relève pas de l'usage privatif demeure commun. En cela, la prise en compte des intérêts de l'humanité constitue le pendant de la possibilité personnelle et témoigne que la relation de la personne à la communauté humaine constitue un présupposé nécessaire du droit personnel.

personne ne peut plus justifier du lien essentiel entre sa vie, sa liberté et ses biens, l'usage légitime cesse. « Le grand fondement de la propriété »[1] n'est donc pas la volonté d'en priver les autres, mais la disposition de « sa propre personne », personne dont la liberté se définit à partir de la puissance effective, c'est-à-dire les conditions mêmes de son existence, et non à partir d'une intention abstraite d'éprouver une toute-puissance impossible. Loin d'être la base d'une conception strictement individualiste, la théorie lockéenne de l'appropriation est grosse d'une reconnaissance des droits communautaires. La disjonction de la personne et de l'humanité semble enrayée.

Il convient d'ailleurs de remarquer, comme le rappelle le §38, que le principe d'une propriété exclusive ne naît pas du droit naturel, mais d'un « commun consentement » par lequel les territoires se voient distingués « par de certaines bornes ; et, en vertu des lois qu'ils (les hommes) ont faites entre eux, ils ont fixé et assigné à chaque membre de leur société telles ou telles possessions »[2]. Le droit de propriété proprement dit relève ainsi, non du droit naturel, mais du droit civil qui suppose le libre accord des membres de la communauté[3]. La propriété n'est pas le fruit du fait mais du droit[4]. Ce dernier est droit d'appropriation, égal et commun à tous, droit proprement personnel que Locke fait rentrer sous le terme général de *property*. Le fait, quant à lui, correspond aux conséquences historiques de ce droit ouvrant la possibilité d'une distinction de fait des fortunes et des « possessions » (*the possession*) sans que ces dernières trouvent de légitimité en elles-mêmes, si ce n'est en tant que conséquence du droit personnel (*property*).

Or ce droit personnel n'est autre, par la réciprocité déjà mentionnée du droit et du devoir, que la loi naturelle elle-même, celle-ci correspondant à la raison. La loi naturelle contient en elle-même le principe d'une coexistence raisonnable et d'une communauté d'agents libres dans la mesure où les limites qu'elle pose à l'action correspondent au champ d'extension de la liberté des autres. « Car la liberté consiste à être exempt de gêne et de violence, de la part d'autrui »[5]. Le droit que l'agent détient « de sa personne, des actions, de ses possessions, de tout son bien propre » est la limite posée « à la volonté arbitraire des autres », droit qui suppose de reconnaître

[1] *Ibid.*, §44, p. 176.
[2] *Ibid.*, §38, p. 172.
[3] Eric FABRI, « De l'appropriation à la propriété », *art. cit.*, p. 361.
[4] Si, comme le dit Macpherson, le but du gouvernement est de défendre la propriété en tant que telle (C. B. MACPHERSON, *op. cit.*, p. 417), c'est en tant que le gouvernement lui-même n'est que le fruit de la liberté personnelle des membres de la communauté reconnus comme unique source de légitimité
[5] *Traité du gouvernement civil, op. cit.,* §57, p. 185.

à ses propres actions une limite égale. La loi de raison suppose donc bien en cela la conscience de soi et des bornes qui distinguent le champ de mon action de celui de tous les autres[1].

Voilà en quoi la loi naturelle change radicalement de statut par rapport à Hobbes et rend inopérant le procédé de représentation mis en place par ce dernier. Chez Hobbes, en effet, la loi naturelle constitue l'expression même du désir de conservation de soi, désir naturel de demeurer en vie aussi longtemps que possible pour continuer à désirer, désir strictement individuel. Or, si chez Locke il s'agit tout aussi bien de se conserver, l'objet de cette conservation change de sens dans la mesure où il ne s'agit plus seulement de la conservation de soi, mais de la conservation *du* soi, ce dernier consistant en l'auto-référence d'une subjectivité consciente de l'étendue de sa puissance d'action. Chez Hobbes, l'existence en tant que personne naturelle est une conséquence du *conatus* ou commencement du mouvement intérieur porté par le désir et, en ce sens, la conservation de ce *conatus* peut être confiée ou assurée par une puissance supérieure qui rend possible sa continuité. Chez Locke, en revanche, l'inhérence *personnelle* est la condition de toute action possible et renvoie à un centre d'initiative qui ne peut être assumé par un autre que *soi*. C'est la raison pour laquelle nous avons pu dire que la distinction de l'auteur et de l'acteur, si elle a un sens du point de vue de l'analyse morale, semble dénuée de signification dans le cadre du transfert d'autorité politique. La personne peut déléguer la protection de son droit, mais ne peut consentir à laisser un autre s'attribuer en propre la disposition d'une action entendue comme la sienne propre. Ce déplacement quant à la reconnaissance de la subjectivité de l'agence change le sens des termes de l'autorisation politique.

Là où chez Hobbes la multitude demeure une réalité inchoative, simple somme d'individualités exclusives, la reconnaissance mutuelle mise en jeu par l'assomption personnelle crée, chez Locke, les conditions d'une communication préalable nécessaire à la constitution d'une société politique effective. On ne peut certes parler de communauté naturelle, dans la mesure où les relations qu'il est possible de concevoir à l'état de nature demeurent strictement inter-particulières. Mais cette dernière possibilité ouvre la voie d'une décision partagée sur la base du consentement propre de chaque personne, librement engagée dans la reconnaissance du droit de la majorité à statuer sur les lois applicables à tous[2].

[1] Raison pour laquelle, à la subjectivité qui « ne parvient pas à ce degré de raison », « on ne peut jamais la laisser disposer de sa volonté propre, à laquelle elle ne sait pas quelles bornes elle doit lui donner » (*Ibid.*, §60, p.187).
[2] Il ne s'ensuit pas, à la différence de Hobbes, que le citoyen reconnaisse cette volonté du plus grand nombre comme la sienne propre, transfert impossible du fait même de la définition de la personne lockéenne, mais l'accord porte sur la soumission volontaire à cette décision majoritaire : « Car lorsqu'un certain nombre d'hommes ont, par le consentement de chaque individu, formé une communauté, ils ont par là fait de cette communauté, un corps qui

L'égalité des membres du corps politique revêt ainsi deux niveaux de réalité. D'une part, de par le droit personnel qui est le sien à porter la responsabilité de ses propres actions, chacun est naturellement l'égal de tout autre. Mais cette égalité, condition de la formation volontaire de l'unité sociale, est encore une conséquence voulue en tant que telle au moment où tous, délibérément, se reconnaissent mutuellement participants d'un même acte collectif. « D'un commun consentement, ils sont tous égaux, jusqu'à ce que, par le même consentement, ils aient établi des gouverneurs sur eux-mêmes »[1]. Ce « consentement de chaque particulier »[2] n'implique pas la décision de reconnaître tous les actes du pouvoir législatif comme l'expression de la volonté personnelle de chacun, mais l'exigence que cette délégation demeure conforme au droit que chacun possède sur lui-même[3]. Les limites posées par le pouvoir de la société sur ses membres ne peuvent excéder le pouvoir que chacun de ces membres exerce sur sa propre existence, c'est-à-dire la conservation de ces biens sur lesquels s'étend la puissance personnelle[4]. Ce bien personnel, élevé à la possibilité d'une sauvegarde commune, fixe les limites du « bien public »[5].

Si au cœur de la décision commune, par laquelle se donne à penser l'institution sociale, entre bien en jeu la perspective d'une communauté juridique, souveraineté dernière qui légitime l'autorisation donnée aux membres du corps législatif, cette union ne signifie toutefois pas la convergence d'une fin nécessairement unique engageant chacun des sociétaires dans la

---

a le pouvoir d'agir comme un corps doit faire, c'est-à-dire de suivre la volonté et la détermination du plus grand nombre » (*Ibid.*, §95, p. 215).

[1] *Ibid.*, §102, p. 219.

[2] *Ibid.* §106, p. 222.

[3] Si donc il y a autorisation chez Locke, elle ne consiste pas dans un dispositif de représentation de la volonté au travers d'une *personne artificielle*. C'est « la société » elle-même qui se voit autorisée (*authorizes*) sous la forme du pouvoir législatif reconnu à la majorité. Ce faisant, les agents n'identifient pas leur volonté personnelle à un dépositaire du pouvoir. Ici il semble que la relation d'autorité telle que la concevait Hobbes se vide de son sens dans la mesure où ce n'est pas le pouvoir législatif qui rend possible l'unité civile, celle-ci commençant, au contraire, d'exister dès la décision commune d'instituer et de reconnaître, selon la décision « du plus grand nombre », un tel pouvoir. Certes, ce dernier constitue « l'âme du corps politique », mais il n'est que « l'interprète et comme le gardien de cette volonté et de cet esprit ». L'acte par lequel est établi le pouvoir législatif revêt en ce sens la dimension d'un acte proprement communautaire témoignant de la capacité politique de ses membres. En reprenant la distinction de Julien Freund, nous pouvons parler du moment où le politique trouve son lieu, avant même que la politique n'entre véritablement en jeu. L'autorité revêtue dès lors par ce pouvoir n'est qu'une conséquence et non pas une condition de l'existence du peuple. Au travers de cette autorisation à le représenter, les membres de la société instituent la possibilité d'une « continuation de leur union » (*continuation of their union*) et non de son avènement. Seul cet acte donne aux représentants désignés la légitimité de faire les lois au nom, non pas de chaque individu les ayant autorisés à se faire acteur de leur volonté, mais de la société elle-même qui se donne par là la possibilité d'une auto-régulation. Ce n'est donc pas tant la volonté individuelle et particulière des membres du corps social que représente le pouvoir législatif que la décision commune de vivre sous un régime légal. Le consentement personnel, dont le pouvoir politique tire son origine, est donné à ce corps commun et indirectement à ceux qui ont la charge d'en assurer la continuité.

[4] *Ibid.*, §123, p. 236.

[5] *Ibid.*, §131, p. 240.

réalisation d'un même destin offert à tous. C'est tout le paradoxe de la volonté personnelle d'être en même temps le lieu d'une reconnaissance mutuelle et de l'affirmation d'une subjectivité valant pour soi dans son absolue singularité. De sorte que le bien attendu de l'adhésion communautaire ne transcende pas les volontés personnelles, comme si ces dernières devaient s'y confondre en une destination supérieure.

En admettant que « le bien commun transcende les communautés »[1], on ne peut donc, à proprement parler, considérer le dispositif lockéen comme une pensée du bien commun. A l'inverse, la perspective dégagée d'un « bien public »[2], compris comme fin du gouvernement, suppose la sauvegarde du bien privé de chacun, c'est-à-dire la conservation de leurs « biens propres ». Seule est commune l'aspiration à ne pas être entravé dans la jouissance de ces biens personnels autour desquels se joue la propriété de son être proprement singulier. On comprend dès lors que la poursuite du bien public ne puisse légitimer l'atteinte à la propriété personnelle, y compris au nom du bien commun[3]. L'autorité publique trouve ici ses limites[4].

Si donc le pouvoir législatif possède le pouvoir suprême dans l'État[5], cette suprématie ne vaut que par délégation et à la condition des fins fixées par son institution[6]. La confiance ici revêt la dignité d'un principe constitutionnel[7]. Ce sentiment spécifique possède cet intérêt de faire converger l'assentiment intérieur et l'attestation commune[8]. Le témoignage que chacun offre d'être bel et bien respecté au nom de la propriété de soi justifie la probabilité que je sois moi aussi assuré d'être bel et bien reconnu dans mon propre droit. La rupture de cette « confiance » (*breach of trust*) induit une réponse collective qui manifeste la légitimité du peuple uni en société pour la conservation des intérêts de chacun[9]. Le droit de résistance montre en cela que le bien personnel est l'affaire de tous, non pas dans la mesure où ce bien serait le

[1] Annick DROGOU, « Bien commun, bien public, bien collectif. Entre singulier et pluriel », *Humanisme*, 2017/2 (N° 315), p. 53-58, p. 56
[2] *Traité du gouvernement civil*, §222, p. 307.
[3] *Ibid.,* §138, p. 247. Sur la distinction du public, du privé et du commun, voir Jean-Marc FERRY, *La Raison et la Foi*, *op. cit.*, p. 121-127.
[4] *Traité du gouvernement civil, op. cit.,* §131, p. 240.
[5] *Ibid.,* §135, p. 243.
[6] *Ibid.,* §149, p. 253.
[7] *Ibid.,* §156, p. 156.
[8] Locke en donne l'analyse dans le chapitre 16 du Livre IV de l'*Essai sur l'entendement humain* touchant aux « Degrés d'assentiments » : « lorsque je trouve par ma propre expérience, et par le rapport unanime de tous les autres hommes, qu'une chose est la plupart du temps telle que l'exemple particulier qu'en donnent plusieurs témoins dignes de foi ». Ainsi la croyance atteint un degré de certitude qui lui permet de s'élever jusqu'à la « confiance ». Cf. *Essai sur l'entendement humain*, *op. cit.*, IV, 16, §7, p. 552.
[9] *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, §94, p. 213.

même pour tous, mais au contraire en tant que tous ont intérêt à voir respecté le principe de la libre personnalité[1].

Les paragraphes 209 et 210 du *Traité du gouvernement civil* donnent un exemple éloquent d'une telle résistance légitime. Faisant implicitement référence à la politique de Charles II et au risque que fit courir à la conservation de la paix religieuse les soupçons de crypto-catholicisme[2], Locke mentionne comme danger spécifique contre lequel doivent se garder les membres de la société, l'éventualité d'une autorité despotique décidée à promouvoir en « sous-main une religion que les lois proscrivent »[3]. Ce danger que fait peser sur la conscience des acteurs sociaux cette ingérence dans les affaires de la foi semble donner à entendre qu'au-delà de la question générale de la liberté religieuse, le catholicisme constitue un problème spécifique qui mérite d'être traité pour lui-même. Les allusions directes du *Second Traité* à l'actualité des temps troublés que l'Angleterre vient de traverser sont suffisamment rares pour que cette évocation du problème papiste ne soit pas remarquée.

Alors même que la personne semblait s'être donnée à penser, chez Augustin comme chez Thomas d'Aquin, sur le fond de la médiation sacramentelle de l'Église et de sa mission spécifique, comment la compréhension moderne de la personne, qui atteint son plus clair énoncé à partir de la philosophie de Locke, en vient-elle à ce point de tension ? Comment comprendre que, parvenus à ce point de la réflexion sur la personne, nous soyons si prêts de reconnaître que ne puisse être pensée la possibilité de la personne catholique ?

---

[1] Sur ce dernier point, une remarque lexicale nous semble éclairante quant au chemin accompli depuis Hobbes. L'élaboration de Locke part de la personne existant en et pour elle-même pour penser la communication sociale qui constitue le terrain originaire où s'édifie la puissance publique. De ce point de vue, la personne précède l'autorité civile qui ne saurait se voir accorder d'autre privilège que celui de mandataire de la puissance commune. Aussi la *personne des* législateurs aussi bien que des représentants du pouvoir exécutif ne saurait rien ajouter à la définition déjà achevée de la libre personnalité, consciente d'elle-même et de sa responsabilité essentielle. Et lorsque Locke vient à nommer la personne publique en charge des affaires collectives, il retrouve le sens commun de la personne entendu comme le simple particulier élevé à une dignité fonctionnelle. Considérant par exemple le cas des abus dont les chargés de pouvoir peuvent se rendre coupables, Locke évoque « la personne du Roi » (*king's person*) (*Ibid.,* §206, p. 294) ou encore celle du Magistrat suprême (*the person of chief magistrate*). L'usage qui est ici fait du terme ne semble connoter que la spécificité attachée à une fonction sociale. Dans son office royal ou juridique, le gouvernant demeure une personne à l'égal de toutes les autres et dont le prestige particulier ne repose qu'en la mission qui lui est confiée. Autrement dit, en dehors de la personne qu'il assume comme tout autre, l'officier civil ne possède de personnalité que relative. L'idée même d'une personne revêtue de la puissance absolue apparaît donc, en dehors de Dieu, comme une contradiction dans les termes puisqu'on ne saurait confier à la personne d'un homme une responsabilité qui s'étendrait à l'humanité même des autres personnes. Celui qui se présente comme souverain absolu, non seulement élève une prétention contradictoire, mais en outre, en tant qu'il est justement une personne, doit répondre, de par cette revendication impossible, de son intention manifeste d'asservir la personne de tous les autres membres du corps social (*Ibid.,* §168, p. 269). Face à une telle prétention qui contredit la possibilité même d'une reconnaissance mutuelle des limites du droit personnel de chacun demeure purement et simplement l'état de nature et peut-être déjà l'état de guerre (*Ibid.*, §90-91, p. 208-209).

[2] Richard ASHCRAFT, *La politique révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement de John Locke*, Paris, PUF, 1995, p. 151 ; Jean-Marie GOULEMOT, *Discours, histoire et révolutions*, Paris, Union générale d'éditions, 1975, p. 107.

[3] *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, §212, p. 298.

2.3. Le problème catholique

Ce n'est pas tant la conscience catholique que Locke rejette, la particularité de ses rites tombant sous la catégorie de ces *adiaphorai*[1] étrangers au commandement civil et dont il importe de laisser à la subjectivité particulière le soin de s'y rapporter si bon lui semble[2]. Le papiste qui « croit que ce qu'un autre appelle du pain est le corps du Christ (…) ne fait aucun tort à son voisin »[3]. Et bien qu'on puisse juger « que ces opinions sont fausses et absurdes », elles ne forment que des « dogmes spéculatifs »[4] relevant de l'opinion. Le problème ne se situe donc pas du côté de la foi catholique elle-même, mais des principes pratiques qui en dérivent quant à l'organisation civile[5].

Quand il en vient à considérer ces doctrines pratiques qui caractérisent la formation catholique, Locke distingue deux positions que l'on peut identifier sans peine sous les formes gallicane d'un côté et romaine de l'autre[6]. Dans le premier cas, nous sommes confrontés à « un magistrat » qui croit agir, en son âme et conscience, pour « le bien commun », faisant de son « jugement privé » la norme de l'État. En ce cas, il « fait en sorte d'enrichir et de rendre prospères ceux de sa secte, aux dépens des autres »[7]. Or, en atteignant ainsi, jusqu'au sein de la conscience, le droit des personnes à se constituer auteur de leurs propres pensées, il expose sa nation particulière à la guerre civile. Et le danger ne réside pas tant ici dans une maxime politique qu'en une pratique théologique dont elle tire sa légitimité. Tel est le cas de « ceux qui s'arrogent, pour eux-mêmes et pour ceux de leur secte, un privilège particulier et contraire au droit civil, qu'ils couvrent et masquent par des discours spécieux »[8]. Le nœud du problème se concentre donc sur la deuxième position, celle de la primauté de l'évêque de Rome.

L'exclusivité théologique de la religion catholique, se réclamant « d'une autorité venue, par une succession continue et ininterrompue, des apôtres eux-mêmes »[9], crée les conditions d'un gouvernement fondé, non en nature, mais rapporté à une origine surnaturelle et divine et

[1] John LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, Paris, PUF, 1965, p. 49.
[2] *Ibid.*, p. 47.
[3] *Ibid.*, p. 69.
[4] *Ibid.*, p. 67.
[5] Voir Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY, John ROGERS (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, Tome I, Paris, PUF, 2002, p. 106.
[6] Voir infra, Annexe 2, « Ultramontanisme et gallicanisme », p. 553.
[7] *Lettre sur la tolérance, op. cit.*, p. 77.
[8] *Ibid.*, p. 79.
[9] *Ibid.*, p. 19.

partant incontestable. « L'opinion que la souveraineté est fondée sur la grâce »[1] confond ainsi la recherche du bien public et la prétention à l'autorité doctrinale d'un magistère institué comme médiateur nécessaire entre Dieu et les hommes. Ce complexe théologico-politique est propre à la formation catholique. C'est par elle que s'introduit la possibilité de « chasser de leur trône les rois excommuniés »[2] comme le suppose la théorie du pouvoir indirect de l'Église. En revendiquant « pour leur seule hiérarchie ecclésiastique le droit d'excommunication », les sectateurs de l'autorité pontificale constituent les ferments d'une subversion politique permanente. Cette confusion et la subordination des prérogatives d'autorité en découlant bouleversent en son fond les conditions même de l'institution sociale. Dans la mesure où l'acte fondamental par lequel le peuple s'institue comme sujet unique suppose la reconnaissance d'un gouvernement commun, le principe même des deux règnes, séculier et spirituel, conduit à une division insupportable des ordres de légitimité.

Le problème n'est pas ici simplement celui d'une menace à l'encontre du bien privé des personnes, libres d'adhérer en leur *for intérieur* à la foi que leur dicte leur conscience, mais aussi et surtout une remise en cause de l'autonomie de la puissance publique seule à même d'assurer la reconnaissance du droit personnel. Ce n'est donc pas une option préférentielle qui pousse Locke à refuser la tolérance à l'égard de l'Église catholique, mais la logique même à partir de laquelle se donne à penser la possibilité d'une politique de la personne. Alors que cette dernière suppose la reconnaissance des droits immanents à l'existence subjective et personnelle, droits sur lesquels se fonde l'autorité publique, la perspective d'une souveraineté fondée par le haut, c'est-à-dire à partir d'une désignation transcendante et surnaturelle, constitue un obstacle manifeste à l'articulation des différentes sociétés spirituelles en lesquelles les hommes sont, sur la base de la loi naturelle, libres d'adhérer à partir de leur volonté propre. Une politique catholique de la personne est une contradiction dans les termes. Cette paternité spirituelle s'achevant en domination politique est contradictoire avec l'idée d'une subjectivité libre, possédant la propriété d'elle-même au travers d'une conscience qui l'investit en sa responsabilité d'agent moral et sur laquelle aucune autorité extérieure ne peut avoir accès autrement qu'à la condition du bien public, c'est-à-dire de la reconnaissance des droits personnels de tous les autres sujets. Sur un plan proprement spirituel, la possibilité d'accéder aux fruits de la grâce, et donc de participer par les dons de l'Esprit-Saint à la communication trinitaire, dont nous avons vu qu'elle constituait la condition d'avènement de l'être personnel,

[1] *Ibid.*, p. 31.
[2] *Ibid.*, p. 79.

suppose la médiation des sacrements tout entiers conservés dans les mains des ministres préposés à l'office divin. La possibilité d'une personnalisation spirituelle demeure conditionnelle. Ainsi l'humanité de l'homme ne s'articule pas immédiatement à la possibilité personnelle et appelle un ensemble de médiations se résumant en l'obéissance et la soumission à un ordre extérieur. Dans ce dispositif complexe, seule la *personne* du souverain, en sa dimension terrestre, et la *personne* de l'Église, concentrée sous la figure pontificale, possèdent l'autonomie propre leur permettant de se définir comme acteurs d'une activité dont ils sont les auteurs légitimes et dont ils peuvent répondre en leur nom propre, au travers du mandat surnaturel qui leur a été confié, médiatement et immédiatement.

Tout l'enjeu d'une discussion sur les droits de la subjectivité personnelle tourne donc autour de la question de la puissance naturelle que possède le sujet de se faire auteur de son action. La définition surnaturelle de la personne issue de l'élaboration théologique semble bien plutôt bloquer la possibilité d'avènement de l'autonomie personnelle. C'est la raison pour laquelle la possibilité d'une théologie rationnelle et naturelle semble si cruciale dans l'investissement lockéen de la notion de personne. Et pour cela dénouer l'écheveau des postulats trinitaires devient une tâche incontournable.

2.4. Théologie unitaire

Si l'on doit justifier l'unitarisme de Locke, il réside sans doute moins dans ses écrits, toujours suffisamment prudents avec la question trinitaire, que dans les cadres généraux dans lesquels opère sa pensée religieuse[1]. Raisonnant encore avec les stoïciens, auxquels il pouvait devoir la notion d'*acte appropriant*[2], Locke cherche dans la nature le lieu de manifestation de la raison universelle[3]. La théologie naturelle correspond aux capacités d'une humanité raisonnable[4]. Et c'est en parlant le langage de la nature que la théologie peut devenir un christianisme raisonnable.

[1] On connaît les sympathies de Locke pour le socinianisme. Voir Françoise LE MOAL, « Les dimensions du Socinianisme », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 15 N°4, Octobre-décembre 1968, p. 593.
[2] J. LOCKE, *Identité et différence*, *op. cit.*, p. 184.
[3] Yves MICHAUD, *Locke*, Paris, PUF Quadrige, 1998, 246-248.
[4] Sur la rationalité pratique chez Locke et son lien à l'interprétation du christianisme, voir Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998, p. 368-387.

La compréhension rationnelle, sur la base des facultés données en l'homme par sa seule nature, suffit à se représenter l'action d'une cause créatrice sans faire intervenir aucun principe de détermination surnaturelle. Et c'est par ce biais de la théologie naturelle que nous pouvons appréhender à la fois la nature de Dieu et la nature de l'homme. Le refus de l'innéisme suppose que la formation de l'idée de Dieu en nous découle de la réflexion sur les conditions de l'ordre universel manifesté dans la réalité phénoménale[1]. La connaissance n'est pas une grâce, mais une puissance propre à l'homme[2].

La voie raisonnable est une voie inductive qui monte « de la connaissance que nous donnent ses créatures » aux idées de « *sa Puissance éternelle et sa Divinité* »[3]. C'est la « *puissance »*[4] qui nous octroie la première impression de Dieu. Par la considération de nous-mêmes, nous éprouvons les « puissances qu'il est plus avantageux d'avoir ou de ne pas avoir » et par le biais de l'idée d'infini, présidant à la réunion de ces idées, « nous formons notre idée complexe de Dieu »[5].

Les grands textes que sont l'*Essai*, le *Traité du gouvernement civil,* la *Lettre sur la tolérance*, le *Christianisme raisonnable,* n'articulent toujours qu'un Dieu au singulier, sujet de toute puissance, étranger à toute substance et qui a accordé à la nature humaine ces « facultés, toutes grossières et faibles qu'elles sont » et qui « suffisent pour nous faire connaître le Créateur par la connaissance qu'elles nous donnent de la créature, et pour nous instruire de nos devoirs, comme aussi pour nous faire trouver les moyens de pourvoir aux nécessités de la vie »[6]. La loi de Jésus-Christ, elle, n'apporte comme complément à la morale raisonnable que le réconfort de la miséricorde.

La révélation divine n'est pas une condition nécessaire, bien qu'elle soit suffisante, à la connaissance de la loi naturelle[7]. Ou plus précisément, la révélation, si elle donne un accès

[1] *Essai sur l'entendement humain*, I, 3, §9, p. 46.
[2] *Ibid.*, I, 3, §12, p. 48.
[3] *Ibid*., IV, 10, §7, p. 516.
[4] *Ibid*., II, 23, §32, p. 246.
[5] *Ibid*., II, 23, §32, p. 247.
[6] *Ibid*., II, 23, §12, p. 236.
[7] Se référant au fameux passage de l'épître aux Romains (Rm 2, 14-15), Locke remarque que la loi naturelle tient lieu de cette loi des œuvres donnée par Moïse à titre d'observation de la justice divine. Quant à la loi de l'Evangile, si elle ne commande plus l'observation des prescriptions positives propres à la constitution des Hébreux, elle n'en exige pas moins l'observance de la loi morale. A ceci près que la « loi de la foi » prend ici la place de la loi des œuvres. « Les règles du juste sont donc les mêmes qu'elles ont toujours été, aussi bien que l'obligation de les observer » (John LOCKE, *Le christianisme raisonnable, tel qu'il est représenté dans l'Ecriture Sainte*, Tome 1, trad. Pierre Coste, Amsterdam, L'Honoré et Chatelain, 1715, p. 24). Mais le changement tient ici à la nature même de l'obligation qui, en lieu et place, de l'observation absolue compte la foi comme condition de l'imputation de la justice, de telle sorte que ceux qui ne sont pas en mesure d'observer la loi mais qui offrent leur foi au Christ, sont

direct à cette dernière, exprime, à la fois, le caractère obligatoire de cette loi et les conditions sous lesquelles les mérites peuvent être reconnus à ceux qui accueillent cette révélation. La foi dans le Christ devient ici le substitut d'une justice à laquelle peu peuvent accéder et qui ne s'impose d'ailleurs, du point de vue cérémoniel et positif, qu'au seul peuple juif[1]. La foi intérieure dans le Fils et ses œuvres devient ainsi la condition d'une miséricorde accordée à tous ceux qui y adhérent en leur for intime.

Cette foi dans le Fils concerne-t-elle cependant la génération éternelle du Fils tirant son origine du Père ou bien sa seule mission rédemptrice ? Cette question doit permettre de préciser si la foi trinitaire est une condition du salut personnel et si, par conséquent, la loi de la foi, dans la mesure où sa confession répond à un mystère inaccessible aux seules forces de la raison, emporte avec elle une dimension surnaturelle. Or, il semble bien que la manifestation messianique occulte ici la dynamique périchorétique[2].

La première et expresse condition faite aux païens par l'apôtre Paul tient dans la reconnaissance « de l'unité de Dieu, qu'ils doivent croire nécessairement »[3]. L'expression de Fils de Dieu doit s'entendre elle-même dans le seul sens de la royauté messianique[4], c'est-à-dire du point de vue de l'économie salvifique[5]. Et cette attestation repose sur la considération des miracles accomplis durant la prédication évangélique sans qu'intervienne ici la nécessité d'une grâce surnaturelle infusée sous la motion de l'Esprit-Saint[6]. La révélation progressive de sa messianité, l'enseignement moral des foules et les signes visibles qu'il donne de sa mission

par cela dignes de la récompense éternelle. Loi de miséricorde, la loi de la Foi ouvre ainsi la voie du salut à ceux des hommes convaincus de leur justice intérieure, mais ne pouvant compter sur le seul mérite de leurs actions.

[1] L'essai sur *Le Christianisme raisonnable* doit nous amener à considérer la spécificité de la double révélation, celle faite à Moïse et celle accomplie en Jésus-Christ. Entre les deux, la différence n'est pas tant de contenu que d'application. Si les deux lois relèvent bien de l'obligation, la première se réfère à la justice divine en vertu de laquelle les œuvres doivent être accomplies pour valoir à leur auteur de recevoir le salaire de l'obéissance. Cette « loi des œuvres » compte cependant deux parties, les lois positives en vertu desquelles Dieu commande au peuple Hébreux, lois qui englobent notamment tous les principes d'observation cultuels ; et d'autre part, la loi morale qui n'est pas réservée aux seuls Hébreux mais peut être découverte par les forces de la seule raison naturelle. Les prescriptions morales de la loi mosaïque, quoique ne revêtant pas de caractères obligatoires pour les païens à qui ces lois ne sont pas révélées, forment néanmoins le contenu d'une éthique universelle qui, sans être pour autant innée, suppose la possibilité d'une appréhension rationnelle : « Car les gentils n'ont jamais pensé aux préceptes politiques ou cérémoniels de la loi de Moïse, bien loin de s'attacher à les mettre en pratique ; et ce n'était qu'à ce que cette loi contenait de moral que leur conscience pouvait s'intéresser » (*Ibid.*, p. 25).

[2] *Ibid.*, p. 48.

[3] *Ibid.*, p. 51.

[4] *Ibid.*, p. 57.

[5] *Ibid.*, p. 62.

[6] *Ibid.*, p. 84.

constituent l'unique objet de la venue du Fils[1]. Si grâce il y a, elle consiste non dans un don particulier réservé à certains élus, mais en la grâce faite au genre humain de se voir accorder le salut par la seule foi en la messianité du Christ[2] :

> Tout ce qu'il dit de Sa Personne, et qu'il veut faire recevoir comme un article de foi par ceux à qui il parle, se réduit à ceci : « Qu'il est envoyé de la part de Dieu, et que s'ils ne croient pas qu'il est le Messie, ils mourront dans leur péché »[3].

La mission de l'Esprit-Saint, quant à elle, consiste seulement à renforcer la conviction intérieure en la messianité du Christ. Il ne s'agit pas ici d'une connaissance de la participation essentielle de l'humanité à la divinité. Le Christ est certes uni à Dieu, mais Locke se refuse à évoquer une identité de nature entre le Père et le Fils[4].

Les deux seules conditions du salut consistent dans « la foi et la repentance » qui dépendent moins d'une componction intérieure que d'une « bonne vie »[5]. Le terme de fils s'applique d'ailleurs au premier chef à Adam avant que sa désobéissance ne ternisse l'image et la ressemblance qui l'attachaient à Dieu en l'exposant à la mort. C'est de cette même mort que délivre le Christ, image restaurée du premier homme et donc immortel[6], immortel et non éternel, notons-le. Le chapitre XI du *Christianisme raisonnable* est en cela particulièrement clair. C'est la filiation d'Adam à Dieu que restaure le Christ, substitué à Adam, et se donnant comme le premier né d'entre les morts[7].

Le Royaume du Christ est donc un royaume de la foi où pénètrent dans la vie éternelle ceux qui croient en lui[8]. C'est donc « par eux-mêmes » que les hommes rentrent dans le royaume et y sont comme « naturalisés », à la condition que leur conduite aille dans le sens

---

[1] *Ibid.*, p. 110. Toutefois, le recours aux miracles, s'ils participent de la révélation de la dignité messianique, demeurent relatifs à sa mission et, conformément à la sagesse de Dieu, ne jouent qu'un rôle secondaire dans la mesure où Dieu utilise, pour servir ses desseins, des moyens naturels aux hommes à qui ils s'adressent, les miracles n'ayant de valeur que comme attestation particulière : « Sans quoi les miracles perdraient leur nom et leur force, et il n'y aurait aucune distinction entre le naturel et le surnaturel » (*Ibid.*, p. 178).
[2] *Ibid.*, p. 217.
[3] *Ibid.*, p. 130.
[4] *Ibid.*, p. 199.
[5] *Ibid.*, p. 223.
[6] *Ibid.*, p. 224.
[7] « N'ayant point perdu cette filiation par aucune fausse démarche, il est héritier de la vie éternelle comme Adam l'aurait été s'il avait continué de rendre à Dieu l'obéissance filiale qu'il lui devait » (*Ibid.*, p. 225).
[8] *Ibid.*, p. 234.

d'une obéissance aux préceptes du Fils, qui sont en même temps ceux de la loi naturelle[1] : « la loi éternelle du juste est la loi de ce royaume aussi bien que de tout le genre humain »[2]. Et à cette part du genre humain qui n'a pu bénéficier des promesses de la Révélation demeure accessible « la lumière de la raison »[3].

Mais en comparaison des multiples systèmes de morale élaborés par la philosophie, la doctrine du Christ offre le plus complet et le plus parfait exposé des principes nécessaires à la conduite humaine[4]. L'autorité de la révélation divine soutient un exposé dont le caractère raisonnable et systématique ne possède aucun précédent : « C'est de lui que nous tenons une règle qui contient tout ce qu'il faut faire pour se bien conduire dans cette vie, et qui est très conforme à ce que prescrit la raison »[5].

Et c'est vers le droit personnel que nous ramène cette règle. La fin de la religion de Jésus-Christ réside dans la vertu dont il importe d'atteindre une définition claire. « La charité des mœurs » semble, en cela, le critère nécessaire permettant de discerner entre les disciples authentiques du Christ et les sectateurs d'opinions fondées sur l'orgueil, la domination et la violence. La foi chrétienne, plutôt qu'un ensemble de propositions spéculatives dont l'orthodoxie est revendiquée par chaque église concurrente, réclame avant tout, selon Locke, une certaine posture éthico-pratique fondée sur le respect de l'humanité[6] :

> Celui qui possède tout cela, mais qui manque de charité, de douceur et de bienveillance envers tous les hommes en général, bien loin qu'il professe la foi chrétienne, celui-là n'est même pas encore un chrétien[7].

La première vertu du chrétien est en effet l'amour du prochain qui consiste, paradoxalement, à s'occuper davantage de son propre salut que de celui de ses frères. N'est-ce

[1] *Ibid.*, p. 235.
[2] *Ibid.*, p. 237.
[3] *Ibid*. p. 281. La connaissance naturelle de notre propre miséricorde nous permet d'ailleurs d'accéder à l'idée, non seulement de la justice, mais encore de la bonté de Dieu. C'est la faiblesse dont l'homme témoigne dans son usage de la raison qui rend nécessaire le secours divin, mais n'en fait pas une condition absolue (*Ibid.*, p. 286).
[4] *Ibid.*, p. 302.
[5] *Ibid.*, p. 305.
[6] « Celui qui possède tout cela, mais qui manque de charité, de douceur et de bienveillance envers tous les hommes en général, bien loin qu'il professe la foi chrétienne, celui-là n'est même pas encore un chrétien » (*Lettre sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 3).
[7] *Lettre sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 3.

pas justement l'épistémologie de l'*Essai* qui s'exprime une fois encore sous le principe de la propriété de soi, en l'occurrence, de ses propres pensées et actions ?

A la rigueur, une saine politique chrétienne, prétendant concourir à la réalisation de l'œuvre de Dieu, pourrait prendre en charge de combattre les crimes qui découlent « des œuvres de la chair »[1] et mettre une borne aux pratiques vicieuses qui barrent le chemin à l'entrée dans le Royaume de Dieu. Locke entend ici mettre en exergue les attentes d'une religiosité véritable. Celle-ci est affaire de morale et non de spéculation[2]. Les principes d'une théologie rationnelle sont suffisamment clairs pour ne pas nécessiter d'autres secours que ceux de la révélation qui fournit, à ceux dont la raison s'avère trop faible, un substitut suffisant[3]. D'un point de vue épistémologique, la reconnaissance de l'existence de l'Être divin doit être déconnectée d'une contrainte extérieure qui s'avère inefficace à prévenir l'erreur. Or, ce qui vaut comme devoir pour la personne de chacun, à savoir ne pas chercher à imposer par d'autre voie que la persuasion les fruits d'une réflexion raisonnable, vaut *a fortiori* pour la communauté fondée sur le libre consentement des personnes. C'est en quoi la question théologique, censée intéresser seulement la conscience propre de chacun, pose le problème politique des justes droits de la puissance publique en cette matière. Si l'État est en effet « une société d'hommes constituée à seule fin de conserver et de promouvoir leurs biens civils »[4], il devient clair que la société spirituelle demeure non seulement inaccessible aux pouvoirs de l'État, mais que ce dernier doit, en retour, pouvoir être protégé contre les velléités de ceux qui prétendent soumettre la puissance civile à une autre destination que temporelle.

Sur quel fondement l'État pourrait-il d'ailleurs asseoir sa légitimité à réglementer la foi personnelle ? Toute la question est alors de savoir comment Dieu lui-même règne sur l'humanité. Or, en dehors du cas spécifique de l'alliance mosaïque, aucune théocratie ne semble pouvoir trouver de justification scripturaire. Reste dès lors à interroger la seule voie qui, en dehors de la Révélation, permette de connaître la finalité assignée par Dieu à la conduite

[1] *Ibid.* p. 7.
[2] Une inspiration socinienne n'est pas à écarter bien que l'influence de l'arminianisme soit plus évidente. Voir Louis ROUX, « Politique et éthique : John Locke et la tolérance (1660-1685) », *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*. N°47, 1998. pp. 55-73 ; p. 60. Sur l'arminianisme de Locke, voir l'introduction de Raymond Klibansky à la *Lettre sur la tolérance*, *op. cit.*, XIV ; pour une présentation générale d'Arminius, voir Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église*, Paris, Gallimard, 1969, p. 80 et Joseph LECLERC, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994, pp. 651-654. Sur Fausto Sozzini, dit Socin, voir *ibid.*, pp. 381-383 et 388-391.
[3] *Essai sur l'entendement humain*, *op. cit*., IV, 10, §1-6, p. 514-516.
[4] *Lettre sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 11.

humaine. Et nous sommes alors renvoyés à la loi naturelle. C'est, en effet, de celle-ci que se déduisent les principes d'une politique de la personne dont Locke a suffisamment montré qu'elle supposait la libre disposition de sa conscience et le soin de répondre des actions sur lesquelles celle-ci s'étend.

Si donc une politique de la personne est envisageable, elle doit s'attacher au seul horizon fourni par la nature, que celle-ci s'entende dans les termes d'une connaissance naturelle accessible par la raison humaine ou comme cette disposition commune de l'agent raisonnable, libre et volontaire, à se constituer comme principe de son action. La voie surnaturelle, mise en jeu par la compréhension trinitaire, n'est dès lors pas une condition, mais un obstacle à la promotion de la personne humaine. Reste toutefois à déterminer la nature même de cette subjectivité morale, prise en elle-même. Si la voie psychologique de Locke justifie, de fait, la possibilité personnelle, elle semble toutefois laisser en suspens, justement en raison de son abord empiriste, la dimension proprement universelle et inconditionnelle du respect dû à l'homme en sa qualité de personne. La question n'est de ce point de vue pas tant de savoir comment, pratiquement, l'on peut devenir personne, mais plutôt de déterminer à quelles conditions toute subjectivité pratique doit valoir *a priori* comme personne.

3. La personnalité intelligible selon Kant.

Implicite ou explicite, le renvoi à la personne comme « fin en soi » est devenu une évidence référentielle. Celle-ci déborde largement le seul terrain philosophique et fournit la base d'un consensus qui finit par en gommer la provenance particulière. C'est pourtant cette même facilité à adopter le philosophème kantien qui doit susciter notre étonnement. Kant est-il parvenu à articuler un modèle, sinon universel, du moins suffisant à définir l'agent pratique moderne ? Ou bien a-t-il seulement permis de dégager pour elle-même une notion dont l'évidence signale un fond commun apte à fournir les critères d'une anthropologie incontournable ? Déterminer le statut et l'originalité de la personne kantienne suppose un discernement critique grâce auquel nous serons en mesure de juger de la transférabilité de la notion de personne de la théologie à la philosophie et inversement. Peut-on observer chez Kant un héritage de la perspective ancienne faisant le lien avec la définition traditionnelle de Boèce ?

D'emblée, la réponse semble aisée. La critique du substantialisme, déjà largement amorcée chez Locke, trouve dans la dialectique kantienne une confirmation en même temps qu'un dépassement. Si la définition boécienne range immédiatement la personne sous la catégorie de « substance », l'analyse des paralogismes de la raison pure devrait permettre d'en revisiter la nature[1]. La simplicité supposée du Moi n'est qu'une unité purement logique. S'il est dès lors possible de conserver l'idée d'un moi substantiel, il apparaît nécessaire de ne pas conclure de la « représentation de la simplicité du sujet » à « la connaissance de la simplicité du sujet lui-même »[2]. Le Moi, loin d'être l'objet d'une intuition de l'identité personnelle et moins encore d'une connaissance positive, ne constitue que la simple forme de la conscience[3].

Faut-il dès lors renoncer à la catégorie du Moi personnel, fondement de l'identité subjective pour se limiter à une connaissance rhapsodique de nos vécus ? La critique kantienne conduit effectivement à reconnaître le caractère purement transcendantal du concept de personnalité. Cette unité subjective de la perception originaire ne pouvant être atteinte qu'au fil d'une déduction exclut dès lors tout accès théorique à son fondement et invalide par là-même toute métaphysique de la personne. Pour autant cette idée du Moi, non pas simplement sensible

---

[1] La première édition de la *Critique de la raison pure* nous fournit en cela une élucidation décisive. La notion de personne y est abordée sous la forme du paralogisme de la personnalité, troisième paralogisme né d'une confusion entre les déterminations logiques et ontologiques. Déjà Kant a pu, dans la lignée de Locke, reconnaître dans le Moi une fonction purement psychique d'unification des représentations et non une substance simple et permanente. Le Moi n'est que le sujet auquel les représentations sont rapportées sans que l'on puisse conclure de cette subjectivité réitérative à sa continuité substantielle. L'erreur classique du rationalisme cartésien, contre laquelle Locke avait déjà fait porter sa critique, consiste à confondre « le sujet logique de l'activité de pensée » et « le sujet réel de l'inhérence ». Voir E. KANT, *Critique de la raison pure* (trad. Alain Renaut), Paris, Flammarion, 2006, p. 364 (AK IV, 220 ; A348). Nous indiquons la pagination de l'édition de l'Académie, *Kants gesammelte Schriften,* Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, III, Berlin, 1904, p. 1-552, IV, Berlin, 1903, p. 1-252. Suit la pagination des deux éditions originales, A pour l'édition de 1781, B pour celle de 1787.

[2] *Ibid.*, p. 368 (AK IV, 224 ; A355).

[3] *Ibid.*, p. 384 (AK IV, 239 ; A382). Un problème se pose cependant quant à la possibilité d'une reconnaissance de cette identité subjective en d'autres sujets. Dans la mesure où les déterminations de la pensée qui se succèdent en moi peuvent être rapportées à la forme de l'intuition interne, je parviens à saisir l'identité numérique du Moi à travers le temps. Mais cette intuition interne du Moi qui permet de penser l'identité personnelle n'est pas accessible comme objet d'une intuition externe. Autrement dit, je ne peux être *a priori* connu par les autres comme une *personne* identique, pas plus que je ne peux les connaître tels. La difficulté vient ici de ce que nous concluons de l'aperception empirique de nous-même à notre identité substantielle. Or la représentation de notre identité à partir de la conscience empirique que nous obtenons de notre propre vécu interne ne prouve pas la substantialité de l'âme. Ici, l'erreur consiste à induire, du produit de l'activité synthétique du Moi à son fondement substantiel. Il aurait fallu commencer par démontrer, à partir d'une connaissance de la substantialité de l'âme, l'identité du Moi en différents temps pour en conclure à la permanence de ce dernier. Il s'agit bien là d'une apparence transcendantale en ce que l'on « prend la condition subjective de la pensée pour la connaissance de l'objet » (*Ibid.*, p. 396 (AK IV, 251 ; A402). Mais la déduction d'un Moi déterminant ne permet pas d'en conclure à la substantialité du Moi déterminable atteint empiriquement dans l'expérience de nous-même. Je n'ai pas conscience de moi comme être pensant, c'est-à-dire comme sujet opérant l'unification des représentations, mais j'intuitionne le produit de cette activité à partir d'une détermination de cette fonction psychique. Comme le note la seconde édition, qui renonce à l'expression de « paralogisme de la personnalité » pour lui préférer l'expression de « sujet simple », le Je du *Je pense* ne peut être représenté que comme le sujet transcendantal des pensées = x. Voir *Ibid.*, p. 400 (AK III, 265 ; B404).

mais véritablement nouménale, si elle ne nous permet pas de concevoir de preuve *a priori* de la substantialité de l'âme, conserve sa valeur d'un point de vue pratique[1].

La notion de devoir conduit en effet l'homme à s'élever au-dessus de sa propre nature en le faisant participant d'un monde, certes seulement pensable et non pas connaissable, mais qui témoigne de sa capacité à déterminer en même temps cette nature sensible[2]. La liberté intérieure qui nous permet de nous hisser au-dessus de nos inclinations naturelles nous offre cette conscience de notre liberté que la raison théorique s'évertue vainement à atteindre par le biais d'une intuition métaphysique. Le « respect pour nous-mêmes »[3] constitue la clé à partir de laquelle nous atteignons la conscience de notre être personnel.

Si la personne possède une valeur, c'est en raison directe de sa « personnalité »[4], c'est-à-dire en tant qu'elle peut, comme être raisonnable, se faire elle-même l'objet d'une législation universelle[5]. C'est pourquoi « la certitude d'une résolution en accord avec cette loi est précisément la première condition de toute valeur de la personne »[6]. Ainsi, l'humanité possède une dignité suréminente en ce que chaque être humain raisonnable se fait l'auteur d'une législation qui soumet sa propre nature à la destination morale dont la subjectivité nouménale permet de répondre. La position d'une subjectivité suprasensible (*übersinnlich*) élève l'humanité à une vocation sainte[7], l'arrachant aux limites de la seule spécification générique qui l'asservit au déterminisme universel de la nature. Le sujet humain n'est dès lors plus *Untertan*, mais *Subject*.

Fin en soi, la personne se constitue ainsi en un sanctuaire dont le respect s'impose à tous, y compris à Dieu[8]. C'est *a priori*, par « mon moi invisible, ma personnalité »[9], que s'impose la valeur morale de ma personne considérée indépendamment de la valeur morale de mes actions[10]. Ce ne sont par conséquent pas les élans de la sensibilité empirique, par exemple

---

[1] *Ibid.*, p. 404 (AK III, 268 ; B410).
[2] E. KANT, *Critique de la raison pratique* (trad. Jean-Pierre Fussler, Paris, Flammarion, 2003, p. 199 (AK V, 87).
[3] *Ibid* , p. 293 (AK V, 161).
[4] Il convient toutefois d'être vigilant à la distinction qu'opère la *Critique de la raison pratique* entre cette « personnalité » morale, comme capacité intelligible de détermination, capacité qui nous institue cause inconditionnée et donc non soumise au déterminisme de la nature, et la *personne* comme cette réalité phénoménale s'apercevant elle-même à partir de son existence simplement empirique et participant de la nature sensible, « la personne en tant qu'appartenant au monde sensible étant donc soumise à sa propre personnalité en tant qu'appartenant en même temps au monde intelligible » (*Ibid*., p. 199 ; AK V, 87).
[5] *Ibid* , p. 278 (AK V, 147).
[6] *Ibid* , p. 182 (AK V, 73).
[7] *Ibid* , p. 200 (AK V, 87).
[8] *Ibid* , p. 200 (AK V, 87).
[9] *Ibid* , p. 295 (AK V, 162).
[10] *Ibid* , p. 278 (AK V, 147).

l'amour, qui donnent son fondement à cette dignité, mais bel et bien la possibilité inscrite à même notre personnalité intelligible d'avoir part au souverain bien[1].

La possibilité personnelle ouvre dès lors un nouveau champ à la considération du système de la nature. Ce que les limites de la connaissance rendent impossible du point de vue théorique devient l'objet d'une considération légitime une fois admis le principe de la personnalité suprasensible. A partir de la liberté du sujet moral, la nature peut se donner comme un système des fins[2]. Dans l'idéal du souverain bien, la raison pratique et la raison spéculative se voit réconciliées et nous atteignons l'idée d'un être unique, « souverainement parfait et raisonnable »[3]. Cette dernière, toutefois, n'est pas donnée dès l'abord comme condition de possibilité de notre destination suprasensible. C'est au contraire la personnalité morale, comme fait de la raison, qui permet de nous élever à une telle idée pratique[4]. Ce n'est donc pas la transcendance d'une subjectivité absolue qui nous fait nous connaître comme personne, mais une théologie morale dont l'usage strictement immanent nous donne d'accéder à la considération d'une finalité suprasensible.

Cheminant à rebours de la théologie trinitaire, Kant subvertit radicalement les principes d'une définition traditionnelle de l'être personnel. Alors que l'élaboration trinitaire conclut de la communication intra-divine à la possibilité d'une élévation surnaturelle du suppôt humain par la médiation de la grâce, Kant évacue de l'équation personnalisante le recours à la foi pour lier directement le caractère raisonnable du sujet humain et sa capacité suprasensible. Faisant l'économie d'un détour par l'origine transcendante, il inscrit ainsi au cœur même de la subjectivité immanente à elle-même la possibilité d'une communication du sensible et du

[1] *Ibid* , p. 289 (AK V, 157).

[2] Un monde moral est dès lors concevable qui s'affirme comme la possibilité d'une communauté déterminée uniquement par les lois morales. Ce « monde intelligible » constitue une Idée pratique servant d'idéal régulateur et, s'il ne nous offre aucune connaissance positive, il peut néanmoins être pensé comme « le *corpus mysticum* des êtres raisonnables » (*Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 660 ; AK III, 525 et A808). Une théologie physique se découvre ainsi dont le sens demeure attaché à l'ordre proprement pratique d'un règne des fins. La réponse à la question de notre espérance dernière, à la fois théorique et pratique, doit s'établir, non sur les principes empiriques d'une satisfaction purement sensible, mais à partir des conditions de notre dignité au bonheur, condition proprement morale pensée à partir de la liberté de l'être raisonnable (*Ibid* , p. 659 ; AK III, 523 ; A806, B834). Or, le lien entre une synthèse des fins morales et l'accès au bonheur ne peut être réalisé qu'à la condition de supposer une raison suprême qui soit en même temps cause et ordonnatrice de la nature (*Ibid.*, p. 661 ; AK III, 526 ; A810, B838).

[3] *Ibid* , p. 664 (AK III, 528 ; A814, B842).

[4] *Critique de la raison pratique*, *op. cit.* p. 199 (AK V, 87). Ce n'est pas parce que les lois morales sont des commandements divins qu'elles sont obligatoires, mais c'est parce que nous sommes obligés intérieurement par notre propre personnalité raisonnable que nous pouvons en conclure à la divinité de leur origine. Voir *Critique de la raison pure, op. cit*, p. 666 (AK III, 531 ; A819, B847). Loin de partir d'une théologie spéculative pour atteindre une détermination positive de la personnalité, nous atteignons, au travers de la théologie morale, c'est-à-dire du postulat d'un règne des fins, une théologie physique par l'intermédiaire d'une théologie transcendantale (*Ibid*. p. 665 ; AK III, 529 ; A816, B844).

suprasensible. Ce n'est pas simplement l'autonomie de la raison qui se découvre ainsi à nous, mais, du point de vue d'une histoire philosophique des notions, l'autonomisation avérée du concept de personne eu égard à son ancrage théologique.

Ce n'est donc pas à partir de son statut de créature dépendante d'un ordre qui transcende sa raison naturelle que l'homme acquiert sa dignité de personne, mais au contraire à partir de sa raison même qu'il se découvre auteur d'une législation qui le pose comme artisan d'un ordre de détermination dont il doit seul répondre. Quel besoin dès lors d'une religion qui maintient, sous les apparences d'un faux culte, la soumission de la raison à la foi[1] ? « Ce courage qui consiste à se suffire à soi-même » ne nous conduit-il pas aux antipodes de la servilité d'un christianisme dévot[2] ? La morale a-t-elle encore besoin de la religion lorsqu'il devient possible de penser la personne à partir de la seule personnalité intelligible[3] ?

3.1. La religion kantienne

L'existence même d'un besoin religieux au sein de l'humanité ne témoigne-t-elle pourtant pas de l'impuissance de l'homme à exister seulement comme personne ? En réalité, l'idée même du souverain bien n'est pas une idée vide et dépourvue d'intérêt puisqu'elle renvoie à cette tendance naturelle de la raison humaine à outrepasser les limites de l'expérience pour interroger sa destination morale[4], « à notre besoin naturel de concevoir pour notre activité prise dans son ensemble quelque fin ultime qui peut être justifiée par la raison »[5]. La morale elle-même nous conduit nécessairement « à l'Idée d'un Législateur moral tout puissant, extérieur à l'homme en la volonté duquel est une fin ultime (de la création du monde), ce qui peut et doit être également la fin dernière de l'homme »[6].

C'est donc bien la morale qui justifie la religion et l'idée d'un « chiliasme théologique »[7]. Mais reste cependant à déterminer les conditions de possibilité d'une religion

[1] E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison* (trad. Monique Naar), Paris, Vrin, 2004, p. 261 (AK VI, 165).
[2] *Ibid*., p. 285 (AK 6, 184).
[3] *Ibid*., p. 67 (AK 6, 3).
[4] E. KANT, *Critique de la raison pure*, « Canon de la raison pure », deuxième section canon, p. 659-660 (AK, III, 524 ; A807, B835).
[5] E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 69 (AK VI, 5).
[6] *Ibid*., p. 70 (Ak VI, 6).
[7] *Ibid*., p. 102 (Ak VI, 35).

accordée à la définition de la personnalité morale. Une religion dans les limites de la simple raison est-elle seulement possible[1] ?

3.1.1. Nature et personne

Une religion raisonnable n'est pas simplement une religion de la raison. Ou plus précisément, comme le remarque Kant dans une note précieuse de la première partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, le caractère raisonnable ne suffit pas à lui seul à fonder la morale sur laquelle s'étaye le vrai culte auquel la dignité de la personne humaine la consacre. Kant différencie, en effet, « la disposition *à l'humanité*, en tant qu'être vivant et aussi *raisonnable* » et la disposition « à la *personnalité* en tant qu'être raisonnable et aussi apte à la *responsabilité* »[2]. Or,

> de ce qu'un être a de la raison, il ne s'ensuit pas du tout que celle-ci contienne une faculté pour déterminer inconditionnellement l'arbitre par la simple représentation de la qualification de ses maximes en vue d'une législation universelle et par conséquent pour être en soi pratique.

Si la raison est un caractère propre à l'humanité, la responsabilité relève d'une faculté autre, la personnalité, c'est-à-dire cette dimension intelligible de notre être. En cela, la personnalité n'est pas analytiquement contenue dans l'humanité. Toutefois, parce qu'elle ne peut se donner ailleurs qu'en un être participant de la raison, tout en supposant de cet être qu'il excède les capacités de sa nature sensible par une disposition suprasensible et pourtant immanente à sa subjectivité, la personnalité permet d'articuler l'absolue singularité d'une agence ne renvoyant qu'à elle-même et la dotation d'un caractère auquel seule une espèce essentiellement raisonnable peut prétendre. Aussi, en distinguant l'humanité et la personnalité, Kant conserve à cette dernière le sens d'une option existentielle qui, en retour, offre à l'agent moral le sens d'une dignité à laquelle il s'élève *par sa liberté et non par sa nature*.

---

[1] Pour une présentation des enjeux de la critique kantienne de la religion, voir la belle analyse de Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, Paris, Cerf, 2011, p. 320-348.
[2] *La religion dans les limites de la simple raison, op.cit*., p. 91 (Ak VI, 26).

A la différence de la disposition à l'humanité, qui suppose le développement épigénétique d'une faculté à laquelle s'associent les déterminations de la nature[1], la capacité morale, liée au caractère intelligible de la liberté, emporte avec elle une responsabilité qui fait justement la valeur de la personne.

L'idée même d'une faute originelle doit en cela être reconsidérée. Concevoir la possibilité d'une corruption de la disposition morale transmise par voie de génération est non seulement contradictoire avec le principe de la libre volonté en laquelle réside la valeur de la moralité, mais ramène en outre un caractère intelligible, par définition étranger à la détermination temporelle, à une série d'événements prenant place dans l'ordre des phénomènes sensibles où joue la causalité naturelle. En réalité, le concept de l'acte moral suppose la possibilité d'une initiative dont le surgissement dans la trame de l'existence humaine a le sens d'une nouveauté radicale. Autrement dit, face à l'action volontaire et libre, nous devons toujours considérer que l'homme y est « arrivé directement à l'état d'innocence »[2]. En cela, la représentation d'une faute originelle peut conserver sa valeur à la condition de nous figurer dans la position de l'Adam n'ayant point encore péché. Si en effet Adam avait transgressé le commandement divin sous l'impulsion d'une disposition déjà présente en sa nature, sa faute n'aurait pas la signification d'un acte libre et ne pourrait dès lors lui être pleinement imputée[3]. Qu'il lui ait été possible d'admettre dans la maxime de son action une préférence de certains mobiles sensibles, cela témoigne justement du fait originel de sa liberté et non d'une prédisposition au mal[4]. De même, si l'on considère la suite du genre humain comme indéfectiblement impuissante à lutter, hors des secours surnaturels d'une grâce transcendante, contre une certaine tendance désormais innée au mal alors celle-ci constitue une cause à laquelle la volonté ne peut répondre librement[5].

Ainsi la possibilité personnelle, tout en demeurant proprement singulière, reste universellement disponible et exclut toute idée d'une condamnation ou d'une élection

---

[1] C'est ici que se pose le problème central de l'éducation et du développement des facultés, celui aussi de la folie. Voir *Anthropologie du point de vue pragmatique* (trad. Michel Foucault), Paris, Vrin, 1988, p. 72-85.
[2] *Ibid*., p. 110 (Ak VI, 41) ; voir Jean-Louis BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant,* Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 72.
[3] « Ce que l'homme est ou doit devenir moralement, bon ou mauvais, il faut qu'il le fasse ou l'ait fait par *lui-même*, l'un comme l'autre doit être l'effet de son libre arbitre ; ce ne pourrait sans cela lui être imputé et il ne pourrait par suite être ni bon ni mauvais *moralement* » (*La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 114 ; Ak VI, 44).
[4] Sur la différence entre *disposition* et *penchant*, voir Jean-Louis BRUCH, *op. cit.*, p. 66-67.
[5] C'est pourquoi « quelle qu'ait été sa conduite antérieure et quelles que soient aussi les causes naturelles agissant sur lui, qu'elles se trouvent en lui ou hors de lui, peu importe, son action est cependant libre et nullement déterminée par une quelconque de ces causes ; elle peut donc et doit toujours être jugée comme un usage *originel* de son arbitre » (*La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 110).

particulière. C'est en chacun, et à l'occasion de chaque acte, que se rejoue le drame de la faute originelle sans qu'intervienne ici le principe d'une détermination irréversible. En déthéologicisant l'idée du péché originel, Kant peut faire de la personnalité morale une possibilité proprement humaine et en même temps irréductible à la nature. C'est parce qu'elle est l'expression de sa suprasensibilité immanente que la personnalité est tout entière la réalisation de notre humanité intégrale.

3.1.2. La religion servile

Quelle place accorder dès lors au contenu de la religion traditionnelle ? L'édification d'une anthropologie personnelle dégagée des présupposés de la corruption peccamineuse laisse-t-elle encore subsister la nécessité d'une rédemption extérieure ? Quel secours attendre d'un Dieu qui, dans la dynamique de son agir trinitaire, semblait la condition d'une promotion de l'homme à la possibilité personnelle, mais qui, désormais, se voit cantonné à l'ordre d'un postulat de la raison pratique autonome en elle-même ?

La quatrième partie de *La religion dans les limites de la simple raison* doit justement nous permettre de dégager les conséquences d'une autonomisation de la personne humaine et la rupture qu'elle induit par rapport aux principes de la foi catholique, même si l'attaque peut porter avant tout sur le régime de l'Église luthérienne[1].

[1] La question pourrait se poser de savoir si réellement c'est au catholicisme qu'est réservée la critique kantienne du *Pfaffentum*, cette tyrannie des prêtres. Son héritage piétiste et, surtout l'adhésion aux vœux et promesses des Lumières, conduisent nécessairement Kant à rejeter les conditions d'hétéronomie que la structure verticale de l'Église romaine impose à la conscience personnelle. Mais, en cette mesure, la critique de la religion servile atteint tout aussi bien une certaine Église luthérienne ayant évolué dans une direction similaire. Les prémices émancipatrices de la Réforme ont en effet cédé, dans l'Église luthérienne du dix-huitième siècle, à une nouvelle forme d'orthodoxie canonique qui s'oppose à la promotion des Lumières (Jean-Louis BRUCH, « Kant et les Lumières », *Revue de métaphysique et de morale*, 79e année, n°4, octobre-décembre 1974, p. 457-472, p. 463). C'est tout particulièrement la position du roi Frédéric-Guillaume II et l'Édit sur la constitution de la religion dans les États prussiens, signé en 1788, qui devait nourrir l'inquiétude de l'*Aufklärer*. Tout en affectant de reconnaître une liberté de conscience déjà acquise sous le règne de Frédéric II, l'édit visait en réalité à promouvoir l'orthodoxie religieuse chrétienne sous son aspect dogmatique. Contre les Lumières, Frédéric-Guillaume II entend raviver le prestige d'une religion apportant consolation et résignation au peuple contre les menées philosophiques ouvertes au libre examen des questions théologiques. Notre propos visant à déterminer la recevabilité par la pensée catholique des schèmes philosophiques kantiens liés à la notion de personne, il ne nous intéresse toutefois pas ici de déterminer les relations du kantisme à la foi luthérienne. La question mérite néanmoins d'être soulevée. Le débat s'est ouvert au sein de l'université allemande, au tournant du vingtième siècle, entre théologiens et philosophes pour déterminer la nature du rapport entre Kant et Luther. Tout l'enjeu consiste alors à déterminer la provenance de la conscience morale (Voir Philippe Büttgen, *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin, 2011, p. 82). On se gardera des rapprochements simplistes qui verraient dans la promotion kantienne de l'autonomie subjective

« La religion est la connaissance de tous nos devoirs *comme* commandements divins »[1]. Mais toute la question consiste à déterminer les voies par lesquelles ces commandements se donnent à connaître et leur ordre de détermination. On appellera « religion révélée » celle où la connaissance des devoirs présuppose la manifestation expresse du vouloir divin. En revanche, là où cette connaissance précède la reconnaissance de leur nature divine, nous sommes en présence de la « religion naturelle »[2].

---

l'aboutissement d'un procès d'individualisation qui trouve sa source dans la promotion luthérienne du for intérieur (Voir E. VAN ROEY, « L'influence du kantisme sur la théologie protestante », *Revue néo-scolastique*, vol. 6, n°24, 1899, p. 404-411). Certes, le piétisme de Kant se ressent de la prédominance donnée à la subjectivité, subjectivité pratique, sur l'institution objective (Pierre BIRMELÉ, « Le salut. Le péché et la grâce. », Jean-Pierre CAUSSE (éd.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et fides, 2008, p. 233). Jean-Louis Bruch semble attribuer le pessimisme kantien qui s'exprime dans la thèse du mal radical à son luthérianisme (J.L. BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant, op. cit.*, p. 56). Ce serait pourtant à Baumgarten, et non à Luther, qu'il emprunterait l'expression de « mal radical » (*Ibid.*, p. 70). C'est peut-être davantage dans le statut paradoxal du *simul peccator et justus* que Kant rejoint Luther. Pour ce dernier, l'homme, quoi que radicalement pêcheur, apparaît néanmoins juste aux yeux du Dieu de miséricorde. Il en va de même pour l'agent moral qui, s'élevant à la possibilité d'une conversion radicale de son arbitre en vue de l'impératif moral, connaît une régénération telle qu'elle en efface la chute qui la précède (*Ibid.*, p. 89). Luther, en prenant le contre-pied de la vertu aristotélicienne, fruit de l'habitus et de la répétition des actes, fixe le lieu de la justification dans la foi avant que de la situer dans les actes, tout comme Kant sait reconnaître dans l'instance de décision intérieure le champ de bataille entre hétéronomie et autonomie du vouloir (*Luther et la philosophie*, *op. cit.*, p. 64). Toutefois, la religion kantienne n'attend pas de la liberté du chrétien qu'elle l'arrache à l'esclavage du péché, mais qu'elle le rende à sa dignité d'agent proprement personnel. Il ne s'agit pas d'expérimenter la miséricorde du Père au travers de la filiation humano-divine, mais de parvenir à l'articulation de la nature et de la raison (*La philosophie religieuse de Kant*., p. 265). La différence qui sépare la conscience pécheresse de Luther de la conscience de la dignité personnelle chez Kant apparaît à partir de l'évolution du statut accordé au principe de libre détermination. Si chez le Réformateur, ce dernier ne pouvait que prendre acte de sa radicale corruption, chez Kant, au contraire, le vouloir autonome devient principe de l'agir vertueux (Jean-Marie VAYSSE, « Luther et Kant », *Anglophonia/Caliban*, n°17, 2005, *Protestantisme et autorité*, pp. 97-105, p. 98). On ne peut, comme le rappelle Jean-Louis Bruch, nier toutefois que la connaissance des écrits réformateurs, tout particulièrement luthériens, reste très pauvre chez l'auteur de *La religion dans les limites de la simple raison*. S'il faut parler de Réforme, c'est, pour Kant, aux Lumières qu'il convient de réserver le terme davantage qu'à la tradition luthérienne menaçant, comme toute foi statuaire, de dégénérer en pure et simple institution oppressive (*Ibid.*, p. 176). Contre la mainmise de l'autorité cléricale sur le contenu de la foi, Kant se rapprocherait certes de la thèse luthérienne d'un sacerdoce universel qui délégitime la séparation institutionnelle des ministres (*Luther et la philosophie*, *op. cit.*, p. 229). Toutefois, Kant se méfie tout aussi bien des débordements enthousiastes de la subjectivité particulière prétendument inspirée (*La philosophie religieuse de Kant, op. cit.* p. 212). Aussi, que ce soit à l'égard des délires de la *Schwärmerei,* tout autant qu'en ce qui regarde l'assujettissement de l'entendement à un ordre formel de doctrines extérieures, Kant prend délibérément ses distances avec la certitude religieuse dès lors qu'elle ne s'en tient pas au strict contenu de la foi rationnelle. Ce n'est pas tant une confession spécifique ou un *credo* particulier qu'attaque la critique kantienne de la religion, mais une certaine attitude, repérable chez les catholiques comme chez les réformés, et dont le modèle normatif est justement fourni par la figure du *Pfaffentum*. Sur la distinction entre « foi » et « savoir » comme condition de la « foi réfléchissante », voir Jacques DERRIDA, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 1996, p. 20-22.

[1] *Ibid.*, p. 245.

[2] Concernant la relation que le sujet entretient à l'égard de la religion, plusieurs attitudes se trouvent précisées. Le « rationaliste pur » reconnaît la valeur de la révélation tout en considérant que cette dernière n'est pas nécessaire à la connaissance et à l'accomplissement de nos devoirs. Le « supra-naturaliste », en revanche, fait de la foi en la révélation une condition nécessaire de la religion. C'est bien sûr de ce dernier modèle que relèvent la foi catholique aussi bien que la foi luthérienne. La religion naturelle ouvre elle-même sur deux attitudes possibles : considérer la religion naturelle comme une condition de la moralité (*rationalisme*) ou rejeter toute révélation surnaturelle

Il semble qu'ici seule la religion naturelle soit en mesure de répondre à ce besoin universel dans la mesure où « elle possède en soi la condition capitale de la véritable Église, étant qualifiée en effet pour l'universalité, si l'on entend par là qu'elle est valable pour tous, c'est-à-dire l'unanimité universelle »[1]. Mais comment penser la possibilité d'une telle « association universelle » ? Livrée à la seule détermination subjective de ses adeptes, une telle association ne saurait se maintenir dans la mesure justement où chacun n'y apporterait que sa seule disposition particulière. Autrement dit, certaines conditions sont nécessaires pour permettre à cette religion de prétendre à une destination communautaire. En cela, il apparaît indispensable de préciser les règles et le cadre statutaire au sein duquel sont appelées à évoluer ces subjectivités. Et ces règles elles-mêmes appellent la reconnaissance d'une certaine « autorité législative » en mesure d'en préciser le contenu normatif.

Le fondateur de cette Église exposant les principes d'une religion pure, universelle et naturelle, est apparu dans l'histoire sous la figure de Jésus-Christ. Reste dès lors à déterminer à quels principes s'attache la foi proprement chrétienne. Il faut déjà admettre que l'annonce évangélique n'est pas liée à « l'observation des devoirs civils extérieurs ou des devoirs d'église statutaires, mais seulement la pure intention morale du cœur qui peut rendre agréable à Dieu »[2].

La religion chrétienne comporte pourtant un ensemble de traits qui, excédant la simple connaissance naturelle et rationnelle, doivent pouvoir être admis sur la base d'un enseignement spécialisé, celui auquel se destine la théologie. Ainsi, en dehors de son contenu proprement rationnel, celui justement qui permet d'atteindre une connaissance du devoir, vient prendre place un ensemble de données liées à la transmission de la révélation. Aussi faut-il distinguer, au sein de la *fides sacra*, la foi rationnelle qui suppose l'exercice du libre jugement et peut être obtenue par les efforts de la seule raison (*fides elicita*[3]) et la « foi imposée » qui exige la

(*naturalisme*). Ces distinctions s'avéreront particulièrement fécondes lorsqu'il s'agira pour nous de repérer les différentes perspectives appelées à se déployer au siècle suivant dans le cadre d'une réflexion sur les conditions de la morale personnelle.

[1] *La religion dans les limites de la simple raison, op. cit*., p. 251 (Ak VI, 157).

[2] *Ibid.*, p. 253 (Ak VI, 159).

[3] Elle peut être comprise comme « foi rationnelle pure » consistant en la reconnaissance de la valeur divine attachée aux commandements de la morale (*Ibid.*, p. 260 ; Ak VI, 164). « L'obligation indispensable de devenir un homme nouveau », par le refus volontaire et résolu de la possibilité toujours présente en notre humanité du mal, c'est-à-dire la résolution de l'arbitre à partir de maximes contraires à la loi morale, cette foi peut être atteinte par la seule raison. D'un point de vue proprement théorique, cette foi rationnelle doit permettre à un public savant d'investiguer rationnellement et de discuter, à partir d'une critique des sources textuelles, la réalité historique des faits rapportés au sujet du « maître dont une histoire dit qu'il a exposé une religion pure, universellement intelligible au monde entier, pénétrante et dont nous pouvons nous-mêmes examiner les dogmes » (*Ibid.*, p. 252 ; Ak VI, 158). Sur cet « espace paradoxal » de discussion, à la fois public et réservé à une communauté de savants dépolitisée, voir Emmmanuel Cattin, « Kant – La souveraine intention » dans E. CATTIN, L. JAFFRO, A. PETIT (éd.), *Figures du*

soumission à une autorité extérieure (*fides imperata*[1]). Certes, le culte qui accompagne la foi chrétienne doit bel et bien être conforme aux principes moraux de la religion rationnelle. Mais cette foi exige en outre la reconnaissance impérative de données propres à la révélation et consiste donc en une *fides statutatia*, foi statutaire[2].

Deux possibilités se voient donc ouvertes. Ou l'on considère que les dogmes révélés doivent être reçus sans aucun examen rationnel, comme une condition nécessaire et absolue du service divin, et nous obtenons le faux culte[3]. Ou bien la *fides imperata* doit elle-même reconnaître la primauté de la *fides elicita*, capable par l'investigation rationnelle de déterminer ce qui, dans l'Ecriture, peut être reçu à titre de principe de foi suffisant à la connaissance de notre devoir moral[4].

Dans le premier cas, où la soumission aveugle au contenu d'une révélation transmise sans examen exclut tout discernement quant à la finalité morale qui doit guider les principes de la religion véritable, l'ordre des moyens et des fins se voit renversé. Le moyen, qui consiste en un enseignement censé schématiser sous une forme accessible à l'imagination du plus grand nombre le contenu moral de la religion, est élevé au rang d'un but valant en soi comme condition de la sanctification. Le problème ne porte pas alors simplement sur le contenu de la foi transmise. C'est la forme même de son imposition qui contredit la possibilité d'une reconnaissance du principe de la personnalité morale[5]. Davantage encore, laisser accroire que c'est là l'expression de la volonté de Dieu revient à nier non seulement la dignité personnelle de l'homme, mais encore celle de la divinité.

---

théologico-politique, Paris, Vrin, 1999, p. 236. Sur la religion naturelle au dix-huitième siècle, voir Ernst CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, Paris Fayard, 1966, p. 175-194 ; René POMEAU, *La religion de Voltaire*, Nizet, Paris, 1956 ; Jean EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du dix-huitième siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, pp. 403-467 ; Bertrand BINOCHE, *« Ecrasez l'infâme »*, *op. cit.*, p. 87-104 ; sur l'articulation complexe de la religion naturelle et de la morale, voir Bertrand BINOCHE, *Religion privée, opinion publique,* Paris, Vrin, 2012, p. 59-70.

[1] *La religion dans les limites de la simple raison, op. cit.*, p. 259 (Ak VI, 163).

[2] Tout le problème tient ici au mode de transmission appelé par sa validité universelle, « même pour les ignorants ». Elle n'est plus simplement « imposée », comme objet d'une transmission sur laquelle la raison pourrait encore faire porter ses efforts de réflexion critique, mais proprement exigée comme effet d'une obéissance aveugle, « c'est-à-dire sans examiner s'il s'agit d'un véritable commandement de Dieu ». Cette « *fides servilis* » permet de faire le partage entre le « vrai culte de l'Église » et le « faux culte par lequel l'ordre moral se trouve renversé » (*Ibid.*, p. 261 ; Ak VI, 165).

[3] J-L BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant, op. cit.*, p. 191.

[4] Formant l'avant-garde de l'Église, les « docteurs de la loi » ou les « clercs » seraient ainsi chargés d'adapter les moyens de la foi à la finalité qui demeure contenue et connue par la seule religion naturelle et rationnelle. Ces moyens concernent « la doctrine de la révélation » nécessaire à l'enseignement des laïques qui, « en ce qui les concerne, ne connaissent pas l'Ecriture ». Voir Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, Tome I, Paris, Cerf, 2011, p. 339.

[5] Wolfgang FINK, Fabrice MALKANI, *Critique de la religion dans la pensée allemande*, Paris, Librairie Générale Française, 2011, p. 98.

Si effectivement la loi morale commande de respecter l'humanité en notre personne comme une fin et jamais simplement comme un moyen, considérer alors la conformité de notre agir à ces prescriptions non rationnelles comme autant de moyens de complaire aux caprices d'une divinité insondable, non seulement théoriquement mais encore pratiquement, revient à faire de notre humanité un simple moyen au service de l'arbitraire divin. Ne se hissant pas à la reconnaissance de la libre personne, Dieu lui-même ne respecte pas les conditions de la personnalité morale. Derrière la contradiction logique s'ouvre un mystère d'iniquité dont l'horreur doit faire reculer la raison[1].

Inversement, si Dieu lui-même est pensé comme *personne*, la condition de fin en soi, et le respect qu'elle exige quant à la reconnaissance de notre personnalité, s'impose à lui :

> Cette condition, à bon droit, s'impose, pour nous, même à la volonté divine relativement aux êtres raisonnables dans le monde, en tant qu'il s'agit de ses créatures, parce qu'elle repose sur la *personnalité* de ceux-ci, par laquelle seule ils sont des fins en soi[2].

En sorte que la *fides servilis* n'atteint pas seulement la dignité de la personne humaine, mais encore le respect dû à la divinité, raison pour laquelle cette foi servile ne peut être qu'un faux culte. Allons même plus loin, cette foi servile, en tant qu'elle constitue non seulement un obstacle, mais encore une négation de notre personnalité morale, manifeste une volonté directement opposée à la loi morale, une orientation proprement mauvaise[3]. Si la conversion implique en effet une régénération[4], la perversion « dans le fondement de ses maximes », manifestée dans l'abdication de son libre vouloir, exclut toute possibilité « de devenir par soi-même un homme de bien »[5].

---

[1] Si l'on considère qu'« une personne est ce sujet dont les actions sont susceptibles d'une imputation » et partant si « une personne ne peut être soumise à d'autres lois que celles qu'elle se donne elle-même » (E. KANT, *Fondements de la Métaphysique des mœurs I. Fondation. Introduction*. (trad. Alain Renaut), Paris, Flammarion, 1994, p.175), c'est-à-dire à partir des concepts que lui fournissent sa raison, la détermination des devoirs particuliers et arbitraires auxquels nous soumettrait Dieu contredirait purement et simplement la possibilité d'exister comme personne.

[2] E. KANT, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 200 (Ak V, 87).

[3] Olivier REBOUL. « Kant et la religion », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 50e année n°2,1970. p. 137-154 ; cf. 143.

[4] *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 118 (Ak VI, 47).

[5] L'un des exemples que donne Kant de cet arbitraire du faux culte est significatif d'une attitude qui détourne l'homme de toute possibilité d'engagement éthique. Le moine qui va « jusqu'au sacrifice de sa propre personne dont on prive ainsi le monde » manifeste ainsi qu'il consacre à Dieu tout sauf ce que ce dernier est en droit d'attendre d'un véritablement accomplissement de la vertu : « son intention morale » (*Ibid.* p. 271 ; Ak VI, 172). On reconnaît aisément ici la critique réformée du renoncement à la participation des devoirs intra-mondains qui

Le Dieu qu'imagine servir le dévot est le Dieu qu'il s'est fait pour « pouvoir le gagner plus facilement » tout en se « dispensant du pénible effort ininterrompu nécessaire pour agir sur le fond intime de notre intention morale »[1]. C'est là le danger de l'anthropomorphisme qui, s'il demeure relativement inoffensif d'un point de vue théorique, s'avère redoutablement dangereux en ce qui regarde la pratique[2].

A considérer les risques que font courir les principes du faux culte et de l'hypocrisie religieuse (*Pfaffentum*) succombant aux abîmes du mal radical, ne serait-il pas plus conséquent d'opérer la critique absolue de la religion et délivrer l'humanité de cette dernière ? La fondation de la communauté politique suffirait-elle à promouvoir la vertu ? Or, justement, les règles du droit public, si elles permettent d'organiser la coexistence pacifique des hommes sous l'empire d'une loi commune, demeurent extérieures au domaine moral. L'état juridico-civil, non seulement ne participe pas au développement de rapports éthiques, mais pourrait même, indirectement, s'y opposer du fait de la communication sociale du mal[3]. Ce bouillon de culture négatif qu'est la coexistence sociale conduirait à désespérer de la possibilité d'un progrès moral de l'humanité si n'était justement proposé un moyen de sortir de cet état de nature éthique[4]. C'est pourquoi il convient de considérer les conditions spécifiques d'une union « sous de simples lois de vertus »[5].

Cette société ou communauté éthique tournée vers la primauté du bon principe s'impose comme un devoir. Autrement dit, nous ne pouvons pas, sans contredire l'idéal d'un développement moral de l'humanité, rejeter la religion qui constitue justement un tel Idéal ouvert à tous les hommes. L'incompréhensibilité du mystère moral, le problème du mal radical

---

nous donne d'œuvrer activement à la réalisation d'une destination proprement éthique et communautaire. C'est dans l'édification d'une sociabilité éclairée par les principes de la vertu que se reconnaît la disposition à l'agir personnel et non dans le repli intime et égoïste d'une communication prétendument mystique qui n'exprime en rien notre souci du prochain. Hegel, on le sait, ira dans le même sens (Voir G. W. F. HEGEL, *La philosophie de l'histoire,* Paris, Librairie Générale Française, 2009, p. 515-516 ; *Principes de la philosophie du droit,* Paris, PUF, 1998, §270 Remarque, p. 354-355).

[1] *La religion dans les limites de la simple raison, op. cit.*, p. 267 (Ak VI, 169).

[2] *Ibid.*, p. 266 (Ak VI, 169).

[3] Ce n'est pas tant sa propre nature considérée isolément qui conduit l'homme aux séductions de la méchanceté qu'une certaine contagion sociale : « L'envie, la soif de domination, la cupidité et les inclinaisons haineuses qui s'y rattachent, troublent aussitôt la nature modeste (de l'homme) par elle-même, lorsqu'il se trouve parmi les hommes, et il n'est même pas besoin de supposer que ceux-ci soient déjà plongés dans le mal et donnent des exemples tentateurs, il leur suffit d'être présents, de l'entourer, et d'être des hommes qui se corrompent réciproquement dans leurs dispositions morales et se rendent méchants les uns aux autres » (*La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 172 ; Ak VI, 94).

[4] J-L BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant, op. cit.*, p. 158.

[5] *Ibid.*, p. 173.

co-existant avec la nécessité d'une détermination en vue du bien, justifie l'inséparabilité de la religion et de la morale[1]. En effet, dans la mesure où cette communauté suppose la moralité intérieure à laquelle la conformité des actes à la loi ne peut donner prise, il s'ensuit que doit être supposée une instance capable de « connaître aussi les cœurs pour pénétrer le fond le plus intime des intentions de chacun »[2]. Le législateur de la communauté éthique ne peut dès lors qu'être reconnu sous la forme du concept de Dieu « en tant que Souverain moral de l'univers ». Ainsi régi par les lois morales reconnues comme commandements divins, la communauté éthique forme le « peuple de Dieu »[3]. Cette législation, ne portant que sur la seule intériorité morale ne peut commander, cependant, autre chose que « la bonne conduite »[4]. L'institution de lois statutaires imposant certains actes à titre de détermination extérieure, et dont Dieu serait le législateur, peut donner lieu à une société juridique religieuse, c'est-à-dire à une théocratie telle que l'a connue le peuple hébreu, mais non une société éthique religieuse.

L'institution d'une église purement sacerdotale prive, quant à elle, le fidèle de sa liberté morale et lui impose une obéissance qui, tout en demeurant liée à une église, échappe à la religion[5]. Si donc le christianisme doit être religion universelle, c'est pour ce qu'il a de rationnel et non de statutaire[6]. Et c'est bien ici le problème. A se contenter d'une *foi rationnelle pure*, la religion pourrait consister seulement en l'observation de la loi morale comprise comme commandement divin. Or, si celle-ci constitue bien la condition de toute vraie religion, elle ne peut pas, à considérer la nature sensible de l'homme, ne pas s'attacher à certains contenus, certes valables seulement à titre de moyens[7], mais offrant, sous la forme de règles statutaires

---

[1] Olivier REBOUL, « Kant et la religion », *art. cit.*, p. 147. Que la pure foi rationnelle se prouve elle-même n'empêche pas le recours aux mythèmes qu'offre à la représentation la révélation biblique comme cette réserve symbolique rendant accessible à l'entendement la possibilité de se donner une figuration schématique de l'idéal rationnel.

[2] *La religion dans les limites de la simple raison, op. cit.*, p. 180 (Ak VI, 99).

[3] *Ibid.*, p. 181 (Ak VI, 100).

[4] *Ibid.*, p. 269 (Ak VI, 171).

[5] *Ibid.*, p. 280 (Ak VI, 180). Peu importe d'ailleurs l'organisation interne d'une telle Église, monarchique comme dans l'Église catholique ou démocratique comme dans la religion presbytérienne. Elle substitue à la droiture morale du cœur les règles d'une obéissance qui répand dans le peuple « l'habitude de l'hypocrisie » (*Ibid.*, p. 281 ; Ak VI, 181).

[6] *Ibid.*, p. 253 (Ak VI, 159). Cette universalité éthique, en tant qu'elle demeure un simple Idéal de la raison, constitue un archétype moral dont aucune expérience n'est possible, mais dont la représentation comme fin possible est nécessaire. Elle est en cela « Église invisible » (*Ibid.*, p. 182 ; Ak VI, 101). Toute communauté unissant des hommes tournés vers cet idéal constitue quant à elle une « église visible » dont les conditions sont l'unité de la fin, la pureté de l'intention, la liberté à l'égard de toute forme de domination intérieure ou extérieure, l'invariabilité de sa constitution qui exclut, comme condition d'adhésion, toute soumission à un ordre de symboles arbitraires et appelés à être modifiés. Une telle église échappe donc à la nomographie politique et ne peut être confondue ni avec une monarchie, ni avec une aristocratie, ni avec une démocratie. « On pourrait au mieux la comparer avec la communauté domestique sous la direction d'un Père moral commun quoiqu'invisible » (*Ibid.*, p. 184 ; Ak VI, 102).

[7] *Ibid.*, p. 187 (Ak VI, 104).

contingentes, le chemin à une foi historique entée sur la révélation. L'observance de ces règles, en soi moralement indifférentes, menace néanmoins toujours de les faire valoir en elles-mêmes comme le fondement du service divin. C'est en quoi la constitution historique des églises particulières contient en elle-même un fond d'irrationalité qui entre en tension avec la finalité même de la communauté éthique. En l'état, l'histoire de la foi d'église, en regard de la foi rationnelle, ne peut être, quoique cette dernière en constitue et le fondement et la fin, que « le récit de la constante lutte entre la foi religieuse cultuelle et la foi religieuse morale »[1]. Et cette lutte finalement constitue l'enjeu d'une détermination personnelle à la conversion en vue de la sainteté véritable. La religion englobe par conséquent sa propre histoire comme ce dépassement que doit accomplir, à l'égard de la foi statutaire, le chrétien lui-même pour atteindre les lumières véritables de la foi rationnelle pure[2].

Significatif est de ce point de vue le refus kantien de faire entrer le contenu de la foi mosaïque dans le cadre d'une religion éthique. Il ne s'agit selon lui que d'une foi purement statutaire dont l'essence est proprement politique. Cette théocratie donne l'exemple, en apparence paradoxal, d'une foi qui ne s'élève pas jusqu'à la possibilité de la religion[3]. On mesure ici la distance prise par l'analyse kantienne avec la considération théologique qui ne parvient à articuler le concept de personne qu'à partir de l'économie de la révélation et la continuité de l'ancienne et la nouvelle alliance[4]. Quant à la considération de la personne de Jésus-Christ, jamais nommé comme tel[5], elle laisse apparaître une profonde transformation des cadres à partir desquels la perspective théologique tentait d'articuler la relation personnelle de l'homme à Dieu. C'est qu'il existe une ambiguïté certaine quant à Jésus-Christ, tantôt considéré

[1] *Ibid.*, p. 212 (Ak VI, 124).
[2] Historiquement, « la croyance d'église précède naturellement la pure foi religieuse ». Dans la seconde édition de son ouvrage, Kant ajoutera, en contrepoids à ce développement « naturel », que « moralement ce devrait être l'inverse » (*Ibid.*, p. 189 ; Ak VI, 106). Si donc la religion vraie, c'est-à-dire morale et rationnelle, est nécessairement une et universelle (*Ibid.*, p. 200 ; Ak VI, 115), les *croyances* sont quant à elles nécessairement diverses (*Ibid.*, p. 191 ; Ak VI, 108). Si la première est gage d'une tolérance réciproque, la possibilité d'en accorder les principes avec la multiplicité des croyances concurrentes demeure un simple Idéal régulateur (*Ibid.*, p. 210, note ; Ak VI, 123).
[3] *Ibid.*, p. 214 (Ak VI, 126).
[4] Sans aller jusqu'à rejoindre Marcion dans son rejet radical du Dieu d'Abraham et de Moïse, Kant ne semble pas loin de conclure de la primauté absolue du contenu statutaire dans la foi d'Israël à son renversement en négation de la détermination morale. Pour Kant, l'histoire de l'Église ne peut débuter qu'avec « l'origine du christianisme qui, abandonnant entièrement le judaïsme qui lui donna naissance et fondé sur un principe tout nouveau, provoqua une complète révolution en fait de dogmes » (*Ibid.*, p. 216 ; Ak VI, 127).
[5]Alain GODET, « Kant et la place de la religion rationnelle dans *La religion dans les limites de la simple raison*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, volume 88, n°1, 2012, p. 19-42 ; p. 31 ; Jean-Louis BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant, op. cit.*, p. 138.

seulement comme l'homme exemplaire Jésus, tantôt comme Christ, Idée éternelle descendue parmi les hommes pour fournir le prototype de la moralité pure[1]. Or, en séparant ainsi ce que le dogme chrétien a constamment affirmé comme article unique de foi depuis le concile d'Éphèse, Kant remet en cause le sens même de la mission du Fils, son Incarnation comme sa Résurrection[2].

Ce dernier point notamment, résolu dans une note de la troisième partie, montre à quel point il paraît difficile, quoi qu'elle puisse vouloir retenir de la doctrine kantienne de la dignité de la personne humaine, d'accorder la perspective personnaliste catholique et la conception morale séculière de la personne héritée de Kant. On découvre en effet dans cette longue note le refus kantien d'identifier la personnalité à la réalité corporelle et le choix d'une perspective nettement spiritualiste où l'idée d'une béatitude finale doit pouvoir se concevoir à partir de la seule persistance de « l'esprit (en sa qualité non sensible) » et hors de toute détermination spatiale[3]. Paradoxalement, cet excédent spiritualiste, spiritualisme qui se défait en même temps de toute médiation surnaturelle, court-circuite le passage à la personne catholique.

Celui qui, en sa dimension seulement humaine, est nommé le « Maître de l'Evangile », se présente comme réformateur de la foi judaïque et promoteur d'une religion proprement morale. Toutefois, au-delà de son seul enseignement, c'est l'exemple qu'il donne de la souffrance du juste qui fournit « l'archétype de la seule humanité agréable à Dieu »[4], humanité tout entière ordonnée à la possibilité de la personnalité morale, obéissance jusqu'au sacrifice de sa propre existence sensible[5]. Cet exemple peut se passer dès lors d'une confirmation par les

[1] Comme le formule Olivier Reboul, Kant est « docète dans sa doctrine du Christ incréé, il est arien dans sa doctrine de Jésus homme exemplaire ». Voir O. REBOUL, « Kant et la religion », *art. cit.*, p. 151. Voir aussi Pierre GIRE, *Penser l'expression religieuse, op. cit.*, p. 130 et J-L BRUCH, *op. cit.*, p. 109.

[2] Sur la séparation kantienne de l'idée du Fils et de l'agent historique Jésus, voir J-L. BRUCH, *op. cit.*, p. 108.

[3] *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit,.* p. 218, note (Ak VI, 129). Jean-Louis Bruch justifie le rejet de la résurrection par Kant par sa considération de la mort comme un simple fait biologique. S'il y a un « salaire du péché », il se trouve non dans la mort elle-même mais dans la conscience de la mort. Voir Jean-Louis BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, *op. cit*, p. 57.

[4] *La religion dans les limites de la simple raison, op. cit.*, p. 218 (Ak VI, 130).

[5] On peut remarquer ici la distinction nécessaire entre l'exemple et le symbole. Les concepts exigent des intuitions pouvant les rendre accessibles à la considération humaine. « Si ce sont des concepts empiriques les intuitions s'appellent des exemples » (E. KANT, *Critique de la faculté de juger,* Paris, Gallimard, 1985, §59, p. 313 ; Ak V, 351). Dans le cas de l'homme Jésus, et en dépit de la distance historique qui en rend toute connaissance immédiate impossible, il n'en demeure pas moins que la mise en forme narrative de son existence circonscrite dans le temps et l'espace nous en fournit l'intuition exemplaire sous la forme d'images vivantes et colorées. La profusion des détails entourant la vie du Maître, si elle ne fait que l'objet d'une *foi historique*, prend en même temps la forme d'une mise en scène qui en facilite la transmission à un public non savant.

miracles qui ne concernent que la seule « croyance historique »[1] et semblent bien plutôt contrarier la transmission de son enseignement essentiel[2].

Il en va autrement lorsque nous en venons à considérer la Personne du Fils comme Idée de l'humanité en sa perfection morale absolue[3]. En tant qu'« archétype de l'intention morale dans toute sa pureté », le Verbe se donne comme une « hypotypose » qui traduit, sous la forme d'une intuition sensible, « un concept que seule la raison peut penser »[4].

Cette hypotypose symbolique doit être expurgée des différents traits qui, par leur dimension non philosophique, s'avèrent un obstacle à la présentification de l'Idéal[5]. Que Kant parle de cette « Idée personnifiée du bon principe », « le seul agréable à Dieu »[6], ne doit pas nous induire en erreur. Il s'agit bien d'une idée esthétique[7] et non d'une réalité ontique. Reprenant les formules canoniques au travers desquelles s'expose la théologie du Verbe incarné, Kant n'en modifie pas moins en profondeur le sens. La kénose revêt ici un sens exclusivement moral et non pas théologique[8]. L'« abaissement du Fils de Dieu » correspond à la convergence problématique de la pureté morale absolue, c'est-à-dire, d'un point de vue intelligible, la sainteté même, et de la souffrance suprême, « la plus grande somme de douleurs

[1] *La religion dans les limites de la simple raison, op. cit.*, p. 219.
[2] J. GREISCH, *Le buisson ardent*, *op. cit.*, p. 335.
[3] *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 133 (Ak VI, 60).
[4] Voir *Critique de la faculté de juger, op. cit.*, p. 314. L'intuition sensible dans ce dernier cas ne pourra jamais être adéquate à son objet et le procédé par lequel nous nous en donnons une représentation n'est que l'analogue d'un schème. Kant désigne du terme de « symbolique » une telle présentation. Bien qu'« absolument aucune intuition adéquate ne peut en être donnée », l'hypotypose symbolique fournit au jugement réfléchissant la possibilité de penser cette présence de l'Idée morale pure sous une forme sensible. Le principe de l'analogie qui, chez Thomas, devait permettre de penser la relation entre la personne humaine et la Personne divine ne fonctionne ici que pour la personne du Christ, assumant en sa présentation phénoménale, les caractères de l'Idée pure de la personnalité morale. Voir Ingeborg SCHÜSSLER, « Religion rationnelle et religion révélée. L'interprétation pratico-morale de la Trinité chez Kant (avec un aperçu sur son dépassement chez Hegel et Schelling) », *Revue de théologie et de philosophie*, vol 144, n°1, 2012, p. 47-72 ; p. 50 et Paul GILBERT, « La christologie sotériologique de Kant », *art. cit.*, p. 495.
[5] Voir J. GREISCH, *Le buisson ardent*, *op. cit.*, p. 313. Ainsi en va-t-il de la conception virginale qui, sans être niée explicitement, est simplement considérée comme « d'aucun avantage » d'un point de vue pratique. L'origine transcendante du Christ risque en effet de creuser l'écart entre « l'infirmité de la nature humaine » et « l'application pratique de son Idée, proposée à notre imitation » (*La religion dans les limites de la simple raison, op. cit.*, p. 137-138 ; Ak VI, 63-64).
[6] *Ibid.*, p. 133 (Ak VI, 60).
[7] Paul GILBERT, « La christologie sotériologique », *art. cit.*, p. 501.
[8] C'est le problème du mal radical, de cette impuissance de la nature humaine à s'élever à la possibilité d'une volonté permanente du bien, qui nous donne de mesurer l'écart entre cet idéal et la réalité concrète de notre condition, raison pour laquelle, si la personnalité est bien une disposition de l'homme mais une disposition seulement, sa réalisation intégrale ne peut trouver de place qu'en dehors de notre nature. Autrement dit, « nous n'en sommes pas les auteurs ». « Cet archétype est *descendu* du ciel vers nous » et « a revêtu notre nature » (*La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 134 ; Ak VI, 61). Voir Paul GILBERT, « La christologie sotériologique », *art. cit.*, p. 504.

possible » qui ne peut atteindre que la nature sensible[1]. Cette dernière, exposant toujours l'homme à la séduction des inclinations sensibles et partant à la possibilité de l'intention non morale, obère immanquablement la capacité de ce dernier à se rendre jamais en mesure de maintenir son existence au niveau de la personnalité morale pure. Ce dont l'humanité même de l'homme se révèle dès lors indigne, obtenir « la satisfaction divine », doit être réservé à une Idée inaccessible dans la pratique. Ce n'est donc qu'à partir de l'archétype fourni par le Fils incarné que peut être pensée une humanité finalement digne de « devenir agréable à Dieu » et lui fournissant le modèle d'une conduite parfaite qui lui serve de boussole morale.

Cette Idée, cependant, existe en nous, dans la mesure où elle n'est que l'expression de « notre raison moralement législatrice »[2] sans pour autant que sa réalité empirique puisse être découverte dans l'expérience. « On n'a donc nul besoin d'un exemple tiré de l'expérience pour faire de l'Idée d'un homme moralement agréable à Dieu un modèle pour nous »[3]. C'est pourquoi cet Idéal purement rationnel n'exige pas de contenus supplémentaires, notamment l'existence de miracles en attestant la possibilité. Du point de vue d'une religion proprement morale, c'est-à-dire d'une religion vraie, la seule foi en cette Idée est nécessaire.

Toutefois, dans la mesure où la réalisation de cet Idéal moral correspond à l'intimité intérieure et qu'un être non encore vertueux ne peut faire l'expérience de lui-même comme d'un tel être, il manque encore à l'humanité en proie à la perversité de son propre cœur[4] le concept empirique d'une telle possibilité, autrement dit « un exemple », celui que nous fournit l'homme Jésus[5]. Ce qui nous est ainsi manifesté, ce n'est pas la mission d'une exceptionnalité absolue et surnaturelle, en son sens métaphysique et transcendant, mais la présence en tout être humain d'une *personne* qui, tout en se soumettant aux conditions de la nature, révèle sa dignité suprasensible d'agent libre[6].

---

[1] Sur la différence entre la vertu et la sainteté, voir Florence SALVETTI, « Une relecture critique du commandement d'amour évangélique », *Transversalités*, vol. 126, no. 2, 2013, pp. 81-93.
[2] *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 135 (Ak VI, 62).
[3] *Ibid*., p. 136 (Ak VI, 63).
[4] *Ibid*., p. 96 (Ak VI, 30).
[5] *Ibid*., p. 137 (Ak VI, 63). Ainsi convient-il de distinguer soigneusement entre l'archétype divin, celui de l'Idéal moral, qui, tout en demeurant absolument intérieur à notre raison, trouve une présentation symbolique dans la figure du Fils en laquelle la foi morale nous commande de croire comme à la possibilité même de la validité pratique de l'Idée de la moralité pure, et, d'autre part, la présentation exemplaire, extérieure et empirique, d'un homme exposant par ses actes et son enseignement la sainteté de cette personnalité morale pure (Voir Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Cerf, 1990, p. 96-101 ; p. 215-218).
[6] En cela, le Maître Jésus, en tant que nous voyons en lui « un homme engendré naturellement » (*La religion dans les limites de la simple raison*., *op. cit.*, p. 137 ; Ak VI, 63), nous révèle notre propre participation à la possibilité de l'existence personnelle, c'est-à-dire véritablement autonome.

Finalement, la double nature manifestée en la personne de Jésus-Christ, à la fois vrai homme et vrai Dieu, trouve ici une signification morale universelle qui permet de réconcilier, cette fois définitivement, la nature humaine en son extension universelle et la singularité personnelle en sa dimension d'agent raisonnable et libre. Ce que la christologie traditionnelle était parvenue à articuler au niveau de la seule personne christique, à savoir la communication des idiomes, et partant la réconciliation du fini et de l'infini, du terrestre et du céleste, trouve, dans le cadre de la philosophie de la religion pratique et rationnelle, sa traduction anthropologique. Pour atteindre ce résultat, il semble pourtant nécessaire de délier les liens tissés par la théologie entre la conceptualité trinitaire et la double nature du Christ et ainsi éviter toute confusion du suprasensible et du surnaturel. Si le Fils est un symbole de l'Idée morale à laquelle la personnalité intelligible se rapporte, il n'est pas nécessaire de penser l'union de la nature divine et de la nature humaine sous la forme d'une mission à laquelle se destine une des trois hypostases de la divinité[1].

Mais c'est à la troisième des hypostases trinitaires qu'est réservée la critique décisive. Du point de vue de la théologie traditionnelle, celle justement dont entend se réclamer le personnalisme catholique, c'est par l'Esprit-Saint que nous sommes élevés, gracieusement, à la possibilité d'une communion personnelle à l'être divin. Ici se pose le problème de la grâce qui constitue un obstacle majeur à la possibilité d'une libre auto-détermination morale[2]. Attendre d'une grâce sanctifiante qu'elle nous mette en mesure d'agir moralement, c'est, d'une part, renoncer aux efforts nous rendant dignes d'une telle possibilité ; c'est, d'autre part, confier à une « influence étrangère qui nous laisse passifs »[3] le soin de nous valoir ce que nous devrions pouvoir nous imputer à nous-mêmes[4].

---

[1] Jean GREISCH, *Le buisson ardent*, *op. cit.*, p. 332.

[2] *Ibid.*, p. 345. La grâce contredit directement le concept de devoir en tant qu' « obligation inconditionnelle » (*La religion dans les limites de la simple raison, op. cit*., p. 88 ; Ak VI, 24). Envisager la possibilité, pire encore, la nécessité, d'un secours surnaturel qui vienne pallier les déficiences de notre capacité à agir à la hauteur de notre personnalité morale est même « fort risqué » (*Ibid*., p. 294 ; Ak VI, 191). La conscience, entendue comme cette « faculté judiciaire morale qui se juge elle-même », doit ici suffire à mettre sous les yeux de la raison les cas où notre agir échappe aux conditions de la volonté bonne (*Ibid*., p. 288 ; Ak VI, 187). De ce point de vue, la perspective kantienne doit, comme l'évolution de nombreuses tendances protestantes en témoigne par ailleurs, rompre avec l'affirmation luthérienne du serf-arbitre elle-même issue de la doctrine de la prédestination présente chez Paul en ce qu'elle semble incompatible avec les conditions de l'agir moral. Voir Jean-Louis BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, *op. cit.*, p. 102.

[3] *La religion dans les limites de la simple raison, op. cit.*, p. 204 (Ak VI, 198).

[4] Quelle que soit la distance qui nous sépare d'une volonté absolument sainte, seules les « tentatives personnelles » (*Ibid*., p. 290 ; Ak VI, 188) sont le gage que nous nous disposons, par l'exercice de notre liberté, à la possibilité même de nous reconnaître comme agents libres. De ce point de vue, la foi en l'inhabitation intérieure d'un esprit venu de l'extérieur fait partie de ces « croyances chimériques » (*Ibid*., p. 298 ; Ak VI, 194) qui, ne possédant aucune objectivité théorique, relèvent bien plutôt d'une pathologie de l'enthousiasme et nous condamnent,

L'attribut essentiel auquel est rapportée la Personne de l'Esprit-Saint pose, en outre, un problème moral en tant qu'il se laisse qualifier à partir d'un principe d'ordre affectif et sensible, l'amour. Si l'amour doit être la condition de la vertu, comment alors concevoir la possibilité d'un devoir d'amour ? Justement parce que l'amour ne se commande pas, ce dernier revêt un caractère surnaturel. Aimer ceux qui nous maudissent serait-il possible à l'homme naturel ? Ne faut-il pas justement y voir l'effet d'une inspiration supérieure ? En réalité, à supposer qu'il ne corresponde pas à l'effet d'une grâce, le devoir d'amour est contradictoire. Il est pourtant au centre de l'enseignement du Maître, sous une forme générale : « aime Dieu par-dessus tout » ; et sous une forme particulière : « aime ton prochain comme toi-même ». Le commandement qui, dans l'Évangile de Matthieu[1], résume toute la Loi et les Prophètes peut-il être extorqué pathologiquement ? Et s'il doit être l'effet d'une libre intention, pourquoi prend-il la forme d'un commandement ? Si, enfin, il suppose une inclination sentimentale, peut-on encore parler d'une détermination morale ?

L'analyse des mobiles de la raison pratique pure dans la *Critique de la raison pratique* exclut la possibilité d'adopter le sentiment comme « un fondement de la détermination suffisant de la volonté »[2]. Le sentiment de respect que nous inspire la loi morale n'est justement pas un produit de la sensibilité, mais un effet pratique qui découle de la présence en nous d'une raison pratique pure[3]. Or le commandement d'amour n'attend pas de notre « bon plaisir », c'est-à-dire de notre inclination sensible[4], que nous nous soumettions à une exigence dont dépend la sainteté. L'expression « amour de Dieu » revêt un sens simplement analogique en ce qu'il ne

pratiquement, à une passivité contradictoire. La prière elle-même, comme moyen de se disposer à l'accueil de cette faveur divine et tentative d'extorquer ce soutien que nous nous avérons impuissants à nous donner à nous-mêmes, ne peut avoir, en tant qu'imagination sentimentale, d'autre effet que de nous enfoncer dans un verbiage hypocrite où « l'humiliation et la glorification » nous dispensent d'une disposition véritable à la libre détermination (*Ibid*., p. 302 ; Ak. VI, 198). La prière relève finalement de l'« illusion superstitieuse » (*Ibid*., p. 274 ; Ak VI, 175). Il faut reconnaître dans cette posture dévote la marque d'un certain « fétichisme » nous poussant à confondre les moyens purement physiques et la cause agissant moralement (*Ibid*., p. 277 ; Ak V, 147). Celui-là même qui prétendrait être en mesure, à partir de son seul jugement, de distinguer en lui les effets d'une grâce supposée et ceux de la vertu, témoigne qu'il a succombé à « l'enthousiasme », cette pathologie si bien décrite et analysée par Shaftesbury (Voir Lord A. SHAFTESBURY, *Lettre sur l'enthousiasme*, Paris, Librairie générale française, 2002). Sur la proximité de l'enthousiasme et du fanatisme, on peut se rapporter à la note de la seconde édition. *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 124. Sur la distinction entre enthousiasme religieux et enthousiasme moral chez Kant, voir Michèle ANSERT-DOURLEN, *Le fanatisme*, Paris, L'harmattan, 2007, p. 153-156 ; pour une valorisation positive de l'enthousiasme dans le personnalisme catholique et son lien essentiel à la dynamique spirituelle, voir Charles LE CHEVALIER, *L'enthousiasme et la ferveur*, Paris, Aubier, 1964, p. 32 et suivantes. A l'enthousiasme qui ne cède devant aucun moyen lui permettant d'atteindre à la réalisation de sa fin, Le Chevalier oppose néanmoins la « ferveur » qui consacre la légalité des moyens et à laquelle il rattache la promotion kantienne de la personne (*Ibid.*, p. 156).

[1] Mt 22, 37-40.

[2] *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 180 (Ak V, 72).

[3] *Ibid.*, p. 185 (Ak V, 75).

[4] *Ibid*., p. 194 (Ak V, 83).

peut y avoir d'inclination pour un objet non sensible. Quant à l'amour du prochain, il ne peut être commandé justement en ce qu'il ne dépend pas de nous. Aussi faut-il distinguer deux types d'amour, pathologique et pratique[1]. L'amour de Dieu est proprement moral en ce qu'il consiste à « exécuter *volontiers* ses commandements », autrement dit renvoie à cette disposition intelligible qui nous permet de déterminer l'arbitre indépendamment de tout motif sensible et par pur respect de la loi morale. Mais cette dimension suprasensible n'est pas celle d'un principe surnaturel conditionnant notre propre initiative.

Ainsi l'amour universel, tout en étant surhumain, dans la mesure où « la résolution morale dans toute sa perfection (…) ne peut, comme un idéal de sainteté, être atteinte par aucune créature », n'est pas pour autant hétérogène à notre humanité. Aussi l'amour évangélique n'est-il pas le fruit d'une « exaltation », mais nous permet de mesurer, en tant qu'idéal, la distance qui nous sépare de la sainteté. Seul le devoir peut, au travers des luttes qu'il engendre et dont il nous faut « supporter le joug », nous permettre de nous représenter ce que serait une volonté absolument pure et qui n'aurait pas besoin d'être commandée pour demeurer parfaitement vertueuse. Et, bien que l'homme soit en cela très éloigné de la sainteté, son « *humanité* dans sa personne » est sainte justement en ce qu'est pensable, en son être personnel, la possibilité de l'autonomie de sa liberté. Si bien que le respect de l'autre comme fin en soi n'est pas un effet d'une prescription transcendante, mais l'expression d'une stricte réciprocité du respect que chacun peut concevoir de la présence en lui de cette détermination intelligible[2].

Mais l'on pourrait se demander néanmoins pourquoi Kant s'attache encore à recourir aux théologoumènes d'une conceptualité qu'il juge visiblement lui-même comme un obstacle à la religion rationnelle. Pourquoi Kant n'arrive-t-il pas à se déprendre de cet héritage du christianisme qu'un déisme rationnellement épuré permettrait de contourner ?

Il semble que la critique kantienne mette ici en jeu la reprise d'une tradition qui, ayant cessé de parler le langage intelligible de la vie de l'esprit, en soit venue à se donner comme une simple dogmatique formelle. Devenue simple foi d'Église, la doctrine chrétienne a abdiqué sa fonction propre de religion comprise comme dynamique de conversion intérieure, de *metanoïa*[3]. Ce qui est ici en cause n'est pas tant la tradition elle-même que l'impossibilité d'en réveiller le

[1] *Ibid*., p. 194.
[2] Louis Lavelle, reprenant les analyses de Lachièze-Rey, reproche justement au kantisme d'avoir négligé cette « activité aimante, qui serait seule capable de nous mettre en communication avec les personnes ». Voir Louis LAVELLE, *Panorama des doctrines philosophiques,* Paris, Albin Michel, 1967, p. 106.
[3] I. SCHÜSSLER, « Religion rationnelle et religion révélée », *art. cit.*, p. 50. Sur le thème de la *conversion*, voir Jean-Louis BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, *op. cit.*, p. 80 et suivantes.

sens authentique recouvert par la gangue doctrinaire et surtout d'en rendre communicable le contenu[1].

Il ne s'agit pas pour nous de connaître la nature en soi du principe divin, mais de penser « ce qu'il est pour nous comme êtres moraux »[2]. Ne sachant pas ce qu'est Dieu, l'homme n'en sait pas moins, du fait même de sa conscience du devoir, ce qui peut le rendre digne de mériter son secours. Mystère insondable pour la raison théorique, la coopération de Dieu doit être postulée du point de vue pratique. Mais sous quelle forme ? La difficulté tient ici aux limites de l'analogie qui, « pour nous rendre concevables des propriétés suprasensibles », suppose de prendre appui sur la réalité naturelle[3]. Ce « schématisme de l'analogie », nécessaire à notre représentation, risque toujours de verser dans l'anthropomorphisme, si nous tentons d'en faire un « schématisme de la détermination de l'objet ». Peut-être la prudence exigerait-elle de se passer de telles analogies, mais, dans la mesure où c'est une tâche nécessaire de la raison pratique de nous conduire à nous représenter les conditions de possibilité de la personnalité morale, une entreprise critique ne peut pas ne pas chercher à redresser les représentations sur lesquelles la religion traditionnelle s'est constituée au grand dam des fidèles qui ont souvent préféré s'attacher au contenu sensible de ses représentations plutôt qu'à leur signification intelligible. C'est peut-être l'une des raisons qui conduit Kant à reprendre à son compte l'un des concepts centraux de la théologie classique, celui de la Trinité, reprise philosophique dont on ne peut nier le caractère hétérodoxe.

3.2. La trinité kantienne

Cherchant à déterminer les qualités nécessaires « à l'exécution de sa volonté »[4], Kant compte trois caractères de la divinité à laquelle une « foi religieuse universelle » doit

[1] Le caractère mystérieux qui s'attache à la croyance religieuse et permet d'invoquer la dimension du « sacré » (*heilig*), s'il peut être admis d'un point de vue théorique qui recule devant l'impossibilité de s'élever à une représentation rationnelle de son objet, pose en effet un problème du point de vue pratique en ce qu'il « ne peut pas être publiquement *reconnu* » (*La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 228 ; Ak VI, 137).
[2] *Ibid.*, p. 231.
[3] *Ibid*., p. 139 (Ak VI, 65).
[4] *Ibid*., p. 231 (Ak VI, 139).

s'attacher[1] : Dieu est « Législateur », « Conservateur » et « Juge »[2]. A chacun de ces trois attributs correspond un mystère spécifique que la raison théorique est impuissante à appréhender, mais qui se révèle à la raison pratique. Ainsi la puissance législatrice de Dieu fonde la légalité morale et nous révèle notre « vocation », c'est-à-dire l'appel qui nous est adressé à exister pratiquement comme agent libre, alors même que notre condition de simple créature nous soumet à la causalité naturelle. Ce mystère de la *vocation* à la sainteté morale, insaisissable du point de vue théorique, ne se comprend qu'à la condition de penser notre personnalité intelligible.

La puissance exécutrice du divin législateur suppose qu'étant appelés à cette sainteté, nous puissions y prétendre en dépit de la perversion de notre arbitre. Ainsi se manifeste sa « bonté » par laquelle il supplée à l'impuissance humaine en se mettant lui-même à la place de l'homme. C'est le mystère de la « satisfaction » qui, tout en étant incompréhensible pour le raisonnement, un homme ne pouvant substituer sa conduite à un autre, doit être admis d'un point de vue moral si l'on veut penser la réalisation de l'Idéal pratique. Cette « suppléance » du

[1] Cette triplicité de sujets différents, Kant pense pouvoir la retrouver dans les religions anciennes, zoroastrienne, hindoue, égyptienne, gothique et hébraïque. Remarquable est ici l'absence d'allusion explicite à la théologie patristique. N'est-ce pas finalement que cette dernière, tout en partageant l'intuition universellement partagée par les différents peuples de la terre, s'attache à faire d'une idée qui se trouve « dans la raison humaine universelle » un mystère accessible seulement par la dogmatique et donc au travers d'une pure foi d'église particulière ? Paradoxalement pourtant, il faut savoir gré au christianisme d'avoir su se libérer des anthropomorphismes dont les cultes anciens avaient recouvert le sens moral de cette foi sous les épaisseurs d'un mystère dont leur propre aveuglement est responsable. C'est seulement dans la dogmatique chrétienne que cette vérité morale a pu trouver une traduction publique et ainsi en révéler à l'humanité le sens profond. Il est d'ailleurs intéressant de constater en quelle mesure Kant inverse le sens traditionnel du concept de révélation. La révélation, telle que la comprend Kant, consiste dans *le dévoilement rationnel d'une signification morale* qui jusque-là demeurait mystérieuse en raison de son investissement par la raison théorique. Or, du point de vue de la théologie chrétienne, la révélation désigne à l'inverse la manifestation miraculeuse, et donc mystérieuse, de l'Être divin au travers de la mission historique assumée par les Personnes du Fils et de l'Esprit-Saint, mission dont on a vu qu'elle supposait les miracles de l'Incarnation virginale et de la Résurrection que Kant justement repousse hors de la foi rationnelle pure. On pressent dès lors l'écart qui se creuse entre l'élaboration théologique traditionnelle pure et le sens qu'y découvre Kant sous couvert d'en livrer le sens originel. Voir I. SCHÜSSLER, « Religion rationnelle et religion révélée », *art. cit.*, p. 57 ; J-L BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant, op. cit*. p. 133.

[2] Point important à remarquer, la distinction trine du Législateur, du Conservateur et du Juge, se retrouve « dans le concept d'un peuple » et s'impose à toute analyse du « pouvoir », terme que Kant utilise en français (*La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 232 ; Ak VI, 140). Or, ce pouvoir doit lui-même être distingué en un pouvoir législatif, un pouvoir exécutif et un pouvoir judiciaire qui, dans un État juridico-civil, renvoient à trois instances distinctes, mais qui, au sein de la communauté éthico-morale, relèvent d'un seul et même Être. A ces trois instances répondent en effet, non différents principes ontologiques censés nous renseigner sur la nature même du Dieu créateur et conservateur du monde, mais une triple qualité à laquelle « la dénomination d'une personnalité distincte » peut convenir si l'on entend cette dernière d'un point de vue moral et non pas physique. L'intérêt de cette distinction des puissances est, par analogie avec la distinction des pouvoirs au sein de la République, de nous éviter de nous représenter anthropomorphiquement la puissance divine à la manière d'un despote cherchant seulement l'honneur et l'adulation (*Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 257 ; Ak V, 131). Voir J-L BRUCH, *op. cit.*, p. 111.

Fils permet de pallier le défaut moral du genre humain et nous rend digne de participer à la communauté éthique.

Enfin, la puissance du jugement doit pouvoir s'appliquer, non par une miséricorde inconditionnelle, ni non plus en fonction d'une sainteté à laquelle nul homme ne peut prétendre, mais seulement par l'acceptation de cette satisfaction par substitution. Or, témoigner d'une telle foi, c'est déjà présupposer chez l'homme « une intention agréable à Dieu ». Cette disposition au bien ne peut dès lors naître, chez un être corrompu, qu'en vertu d'une « élection » indépendante de ses mérites et tout à la fois non contraignante. La seule façon de comprendre le sens de cette élection est d'en appeler à une « sagesse » qui demeure pour nous absolument mystérieuse. Tout aussi mystérieuse que la possibilité pour une créature naturelle d'agir selon un principe d'autodétermination, la présupposition d'une orientation morale du vouloir demeure parfaitement cachée à la connaissance théorique et peut seulement être posée à partir de la raison pratique.

On voit donc ici comment Kant entend reprendre dans le cadre de la religion rationnelle la structure trinitaire de l'être divin[1]. Mais peut-on encore parler ici de théologie trinitaire ? La question n'est pas de savoir si cette dernière peut être articulée dans le cadre de la philosophie pratique, mais plutôt de déterminer si la conceptualisation kantienne s'accorde avec la perspective théologique traditionnelle. L'enjeu de la question est ici de déterminer si la philosophie de la personne catholique pourra accueillir sans difficultés, dans les cadres de ses propres limites herméneutiques, les conditions à partir desquelles Kant propose de penser la personnalité morale. La distinction proposée par Kant entre Dieu Législateur, Dieu Conservateur et Dieu Juge recouvre-t-elle la trinité des Personnes du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint ?

Considérons le deuxième attribut proposé par Kant, celui de « Conservateur du genre humain ». Le terme s'applique-t-il au Fils ? Gardons à l'esprit la disjonction qu'introduit Kant entre le Fils incréé et l'homme Jésus. Dans sa considération proprement archétypale, le Fils est symbole de l'idéal de perfection morale. Il est finalement la loi morale elle-même. Si donc le Père est « législateur sacré »[2], il convient d'admettre que le Fils est créé par le Père. Or l'idée

[1] J-L BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, *op. cit.*, p. 134.
[2] *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 232 (Ak VI, 140).

d'une création du Fils nous ramène à un subordinatianisme contre lequel s'est élevé le concile de Nicée[1]. Engendré et non pas créé, le Fils ne se distingue du Père que par la relation d'origine.

Or, c'est cette dernière considération, essentielle à la compréhension trinitaire, dont Kant fait la parfaite économie. La nature relationnelle demeure étrangère à la considération kantienne pour qui les trois caractères de Législateur, de Conservateur et de Juge, ne renvoient pas à une procession ontologique, inaccessible à la considération rationnelle, mais à leur seul usage pratique. De ce point de vue, il semble dès lors acquis que la perspective kantienne, au sens proprement théologique, est bien anti-trinitaire, se ramenant finalement à une forme de modalisme où les distinctions personnelles ne constituent que des modalités de la représentation.

Revenons cependant au sens de cette conservation qui permet à l'humanité corrompue d'obtenir la satisfaction que « son Souverain bienveillant et son protecteur moral » consent à lui accorder. Sa bonté, nous dit Kant, n'est cependant pas une « bienveillance inconditionnée à l'égard de ses créatures »[2]. Une certaine tension semble ici se faire jour entre le rigorisme moral kantien et la miséricorde révélée dans la mission historique du Fils. Si leur seul « caractère moral » peut « les lui rendre *agréables* », alors un paradoxe semble se faire jour. Seul un être déjà moralement disposé à la vertu peut mériter le secours qui lui obtiendra la satisfaction. Or, l'œuvre de miséricorde s'adresse justement non pas aux justes, mais aux pécheurs[3], ceux-là justement que la corruption du vouloir devrait bien plutôt éloigner de la possibilité d'un salut rédempteur. Pour ne pas retomber dans les problèmes posés par l'idée d'une prédestination à laquelle Kant se refuse, il faudrait alors admettre que Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité »[4] et non pas seuls les justes. Raison pour laquelle Kant est obligé d'admettre que le Fils lui-même se substitue à l'humanité dans la possibilité de satisfaire à l'exigence de justice. Mais dans la mesure où est dénoué le lien enhypostatique entre le Fils incréé et l'homme Jésus, la mort ignominieuse de ce dernier, pour exemplaire qu'elle soit, ne semble pas en mesure de procurer, même au travers d'une Résurrection que Kant répugne à considérer, le mérite d'une substitution effective. La remise en cause de la trinité immanente atteint en retour la possibilité ouverte par la trinité économique manifestée dans la mission historique de Jésus-Christ. Dans une perspective qu'il faut bien

[1] Sur la proximité de Kant et de la thèse adoptianiste, voir W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie, op. cit.*, p. 145.
[2] *La religion dans les limites de la simple raison, op. cit.*, p. 234 (Ak VI, 142).
[3] Lc 5, 27-32.
[4] 1Tm 2, 4.

reconnaître comme héritière d'un certain arianisme, déjà repéré chez Hobbes et chez Locke, la venue de l'homme Jésus ne peut plus porter le sens d'un mystère rédempteur.

Reste la troisième Personne de la Trinité, l'Esprit-Saint. A « l'Esprit consolateur », pourvoyeur d'une grâce incompatible avec l'autonomie morale, Kant substitue la figure du « Juge intègre »[1]. La proclamation du symbole de Nicée-Constantinople assigne pourtant explicitement la fonction de Juge à la Personne du Fils. La première épître aux Corinthiens[2] note à ce sujet qu' « il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute Principauté, Domination et Puissance ». Il apparaît donc que le Jugement appartient à la seconde hypostase trinitaire et relève proprement de l'eschatologie.

Ce terme final correspond à l'avènement « d'un royaume visible de Dieu sur la terre »[3]. Il constitue « une représentation symbolique » du triomphe du bon principe et l'établissement effectif de la communauté éthico-morale. La fondation d'un tel « État divin »[4] doit constituer la victoire ultime de l'Église triomphante et dans le même temps l'abolition même de la forme d'une Église, dans la mesure où les hommes, élevés à la condition divine, c'est-à-dire proprement morale, se connaîtront eux-mêmes comme entièrement renouvelés en leur nature même. A ce point, « le lieutenant divin sur la terre rentre dans la même classe que les hommes, élevés jusqu'à lui comme citoyens du ciel. Dieu étant ainsi tout dans tout ». Cette représentation constitue ainsi « un bel idéal de l'époque morale de l'Univers »[5] et permet donc une projection symbolique qui oriente notre action en vue d'une réalisation seulement pensable de l'État divin éthique. Ainsi apparaît-il que l'« administrateur de ses propres lois saintes » doit être pensé sous la figure du Fils. Pourquoi dès lors renvoyer à l'Esprit-Saint cette fonction judiciaire ?

En réalité, le jugement dont il est question doit pouvoir être associé à l'autonomie de la subjectivité morale et renvoie ainsi à la capacité de l'homme de mesurer en lui-même l'écart qui sépare son humanité naturelle de sa personnalité intelligible. Ce « *Juge* des hommes »[6] est cette voix intérieure qui « parle à notre conscience suivant la loi », mais qui, tout en manifestant son caractère divin c'est-à-dire supra-sensible, ne saurait en même temps se présenter sous la forme d'un principe de détermination extérieure. L'Esprit-Saint offre ainsi la représentation

[1] *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 232.
[2] 1Cor 15, 24.
[3] *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 225 (Ak VI, 135).
[4] *Ibid.*, p. 226.
[5] *Ibid.*, p. 227 (Ak VI, 136).
[6] *Ibid.*, p. 232 note (Ak VI, 140).

symbolique d'une possibilité de persévérer dans une ferme résolution intérieure d'obéir à la loi morale[1]. Cette espérance d'une persévérance de la volonté dans la voie de la sainteté morale, si elle peut débuter à l'occasion d'une première et ferme décision à partir de laquelle se donne à penser une régénération de notre arbitre[2], ne peut jamais être assurée d'un succès définitif et par conséquent ne saurait nous autoriser une confiance en notre propre intégration dans le royaume des fins. C'est en quoi une force consolante doit pouvoir être apportée qui donne à l'agent d'espérer, à partir de la conscience des progrès déjà accomplis, « qu'il va persévérer dans l'attachement à ces propositions fondamentales »[3]. Bien qu'aucune certitude ne puisse jamais être acquise sur ce point, certitude qui équivaudrait au principe d'une élection transcendante nous ôtant le mérite de notre propre détermination morale, il doit être possible à partir de notre propre conscience intérieure de juger des signes permettant de reconnaître l'orientation vertueuse de notre intention.

Finalement, cet office que Kant réserve au Saint-Esprit n'est autre que celui de la conscience même, cette « faculté judiciaire qui se juge elle-même »[4]. Cette « Conscience » (*Gewissen*), « étonnante faculté »[5] qui ne compte qu'une seule occurrence dans la *Critique de la raison pratique*[6], se présente sous la forme d'un « accusateur qu'il porte en lui » et qui témoigne, en dépit de toutes les excuses que nous pouvons donner à notre mauvaise conduite, de l'impossibilité pour l'homme d'abdiquer tout à fait « son existence intelligible »[7]. Se souvenant de la *Profession de foi du vicaire savoyard* pour qui « il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises »[8], Kant peut faire de ce principe intérieur de jugement le fait intelligible à partir duquel demeure toujours pensable un amendement de la conduite. Se substituant ainsi à l'idée d'une grâce sanctifiante qui remettrait en cause l'autonomie morale, la présence en nous de ce « Juge intègre »[9] constitue dès lors le substitut qui sous la forme d'un don de notre nature suprasensible, et non d'une grâce surnaturelle, nous offre de penser la possibilité permanente d'un progrès en direction de la vertu.

[1] *Critique de la raison pratique, op. cit.*, p. 248 (Ak V, 48).
[2] *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 118 (Ak VI, 48).
[3] *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 248 note (Ak V, 123).
[4] *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 288 (Ak VI, 186).
[5] *Ibid.*, p. 214 (Ak V, 98).
[6] *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 387.
[7] *Ibid.*, p. 215.
[8] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation,* Livre IV, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 376.
[9] *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 232 (Ak VI, 140).

Si l'homme était capable d'aimer Dieu tel que Dieu aime, alors une connaissance de la Trinité, non pas spéculative mais pratique, serait possible, une expérience morale de son être trine. Or, Dieu aime en tant qu'il est l'auteur de la loi morale dont le saint se fait l'acteur. Un tel « amour issu de la *satisfaction* morale » suppose la parfaite adéquation du second au premier. Ainsi connaît-on Dieu comme « le *Père* »[1]. Mais l'archétype même de la conformité de la volonté absolument pure, représentant la sainteté absolue qui en offre l'image parfaite, n'est autre que le « *Fils* ». Dieu aimant l'amour parfait dont le saint l'aime et ainsi lui donne entière « satisfaction », laisse procéder de cette dernière un amour qui est finalement l'expression même de sa volonté. Cette volonté n'est ni arbitraire ni despotique, mais elle témoigne de la parfaite conformité à elle-même en tant qu'elle se manifeste comme loi morale. Ainsi est-elle « sagesse » qui se donne à connaître comme le « Saint-Esprit »[2].

Voilà le plus haut point auquel une théologie morale pourrait nous mener à la condition de ne plus en demeurer à la seule « crainte de Dieu », c'est-à-dire dans la mesure où il nous serait possible d'agir non par simple respect, mais véritablement par amour d'une loi au travers de laquelle nous serions proprement saints et sanctifiés. Une telle perspective pourtant, sitôt entrevue doit être repoussée du fait même de sa complexité[3], complexité non seulement théorique qui doit être réservée « aux docteurs » à qui revient l'exégèse des textes saints, mais aussi et surtout complexité pratique pour des êtres qui ne peuvent atteindre à une conduite conforme à l'honneur que cette formule trinitaire entend réserver au Dieu d'amour. Seul le saint serait finalement en mesure d'honorer Dieu sous sa désignation trinitaire.

Plutôt que chercher à « l'invoquer en une personnalité aussi complexe », le risque étant d'aboutir à une division de l'essence divine, la foi rationnelle doit s'en tenir à la considération de l'objet de l'amour divin plutôt que chercher à s'élever à la subjectivité en lequel ce dernier se fonde. Cet objet « qu'il honore et aime par-dessus tout, et avec lequel on a le désir et aussi le devoir de se trouver uni moralement » est l'Idée morale à laquelle notre propre personnalité morale nous donne accès. Autrement dit, aimer Dieu en *personne*, ce n'est pas se rapporter aux relations interpersonnelles que déploie son agir intérieur, mais aimer et respecter notre propre destination de *personne*. Hors de là ne subsiste qu'une « confession théorique » dont « la pure foi littérale » menace « la véritable pensée religieuse ».

[1] *Ibid.*, p. 238 (Ak VI, 145).
[2] *Ibid*., p. 239 (Ak VI, 146).
[3] *Ibid*., p. 240 (Ak VI, 147).

Kant réalise ainsi ce tour de force herméneutique consistant à conserver le syntagme d'une élaboration théologique qu'il rejette tout aussi bien, en en montrant la nécessité philosophique alors même qu'il en critique la contingence historique. Mais ce faisant, il élève la notion de personne au rang d'un absolu moral, ce qui n'est possible qu'en conservant sa pertinence religieuse, tout en déconnectant cette dernière de l'arrière-fond de croyance qui la rattache à une confession particulière. En concevant l'agent moral concret comme personnalité humaine, Kant fait servir le schème de la communication des deux natures, sensible et intelligible, à la définition d'un être doté d'une qualification suprasensible et en même temps strictement immanente. Parvenant à articuler la singularité personnelle et l'universalité générique de l'espèce humaine, Kant crée les conditions d'une aperception moderne de la personne considérée en son autonomie essentielle. Les ponts sont désormais coupés d'avec la fondation théologique et l'histoire séculière de la personne peut désormais frayer son chemin dans les vastes territoires d'une éthique définitivement humaine.

Chapitre quatre. L'impasse catholique

La lecture naïvement généalogique, qui tiendrait pour acquise l'hypothèse d'une filiation directe menant de l'élaboration du vocabulaire théologique de la Personne, développé dans le cadre des discussions trinitaires des premiers siècles de l'ère chrétienne, jusqu'à l'affirmation du caractère indépassable de la notion de personne humaine dans la réflexion éthique et sociale de la pensée catholique moderne, nous semble suspecte d'une lecture rétroactive[1]. Que le chemin eût été possible non seulement nous l'admettons, mais nous tâcherons de montrer justement que, si reprise moderne de la personne il y a au sein de la pensée catholique, elle est justement à chercher dans le réinvestissement conceptuel de ces virtualités non réalisées. Mais cette reprise supposera de découvrir, par delà une certaine tradition, les outils d'une réflexion dont celle-ci n'a justement pas fait usage. Il s'agira alors, pour les auteurs personnalistes, de la reprise d'un problème plutôt que de sa solution. Or, ce problème, à savoir la détermination des cadres herméneutiques nécessaire à l'intelligibilité du fait humain, avait déjà, depuis Boèce, trouvé sa solution. Et cette solution n'est pas celle d'une philosophie de la personne. Boèce circonscrit le vocabulaire de la personne, certes. Mais la métaphysique de la substance individuelle bloque, bien plutôt qu'elle ne permet, la perspective d'une compréhension dynamique de l'agence personnelle. Et c'est pourtant cette dernière solution qui permettra à la pensée catholique du vingtième siècle d'initier un dialogue renouvelé avec la philosophie morale et sociale. *Sous quelle forme s'est constituée cette philosophie catholique de la personne ?* C'est la question qui guide notre recherche.

Un nouveau *topos* de la personne a surgi devant nous qui, pour l'heure, rend problématique l'articulation que certains voudraient évidente entre la théologie ancienne de la Personne et l'anthropologie personnaliste catholique. Ce lieu conceptuel est celui d'une autre histoire de la personne qui fait surgir une définition concurrente, peut être rivale, de celle que

[1] Voir par exemple les articles « Personne » (Paul Guilluy) et « Personnalisme » (André Devaux) dans l'encyclopédie catholique publiée sous le patronage de l'Institut catholique de Lille, *Catholicisme*. *Hier, aujourd'hui, demain*, T. XI, Paris, Letouzey et Ané, 1998. Ainsi peut-on lire dans le premier : « De cet interpersonnalisme divin et humano-divin tout le Nouveau Testament est pénétré, et la vie des premiers chrétiens inspirée. Aucun texte religieux n'est aussi attentif que l'Evangile à valoriser comme personne tout individu humain. Cette valorisation s'opère par la relation personnelle et personnalisante à Jésus, à l'Esprit-Saint, au Père, et par la relation communautaire personnalisante » (p. 38) ; le second efface, lui aussi, en dépit de sa justesse théologique, tout écart entre l'usage théologique du syntagme personnel et son investissement philosophique : « Ces précisions décisives (l'élaboration théologique) vont marquer tout le développement de la réflexion ultérieure sur la personne et les personnes. C'est à leur lumière que juristes et philosophes vont travailler à constituer le personnalisme tel que nous l'entendons aujourd'hui » (p. 24).

peut chercher à revendiquer ce personnalisme catholique[1]. Derrière l'homonymie, c'est une réalité tout à fait autre qui nous est apparue sous la forme de l'appropriation philosophique de la notion de personne chez Hobbes, Locke et Kant. Mais loin d'être une innovation simplement parallèle, étrangère à la problématique théologique, nous avons justement pu constater en quelle mesure cette naissance seconde de la notion exigeait de couper les liens avec la tradition trinitaire et investissait pour cela la théologie. Si bien qu'en lieu et place d'une continuité, nous découvrons *une histoire alternative qui se produit délibérément comme rupture.*

Si histoire de la notion de personne il y a, elle est à lire dans le refus manifeste de la philosophie moderne de s'inscrire dans une histoire qui la rattache à la théologie traditionnelle. Une hypothèse continuiste pourrait toutefois jouer et chercher à discerner, tout particulièrement dans l'usage politique et moral hobbesien et lockéen, un réinvestissement, par-delà le christianisme, de la *persona* antique dont Cicéron serait le héraut. Là encore la réalité semble plus complexe. Que l'on puisse projeter sur la personnalité morale du sujet moderne l'ombre de la responsabilité personnelle issue de la conceptualité juridique romaine ne signifie pas la pure et simple réactivation d'une option négligée par la théologie chrétienne. La possibilité d'un retour au schème cicéronien et l'ambition de l'étendre à une anthropologie systématique supposaient une innovation à laquelle la *persona* antique demeure étrangère. Là encore, le mot est le même, mais derrière l'apparent transfert se cache un contexte de signification tout à fait différent. Ce contexte, c'est justement celui d'une anthropologie théologique non trinitaire. Et c'est à la condition de défaire les conséquences portées par la tradition théologique et la christologie antique et médiévale que la philosophie moderne a pu inventer le sujet personnel. Pour ce faire, un obstacle devait être vaincu, celui d'une médiation surnaturelle entre l'humanité et les Personnes divines.

[1] Pour éviter toute confusion, et afin de distinguer la notion de personne revendiquée par la pensée catholique, nous proposons de nommer cette autre personne, celle qui sur le plan d'une morale immanente apparaît comme le fruit de la réflexion anti-trinitaire, ou du moins hors trinitaire, la *personne séculière*. « Séculière » ne signifie pas « sécularisée ». Autrement dit, nous entendons continuer d'insister sur la rupture qui s'opère entre la perspective théologique et l'élaboration philosophique. Cette dernière n'apparaît pas comme un simple transfert de sens de la conceptualisation primitive de la personne théologique vers un horizon purement anthropologique. Il a fallu pour cela que la philosophie mette au jour pour son propre compte une conceptualité inédite, quitte à s'affronter au langage de la tradition théologique. Pour une analyse spécifique de la question : « la sécularisation est-elle un concept opératoire, notamment au regard de la théologie politique, pour rendre compte de la Modernité ? », voir Bernard BOURDIN, *Le christianisme et la question théologico-politique*, Paris, Cerf, 2015. Selon l'auteur, c'est à la fois à partir de la « médiation chrétienne » et de son « oubli » que « l'histoire européenne et occidentale a été déterminée par le prisme théologico-politique » (*Ibid.*, p. 8-10).

Cette médiation théologique suppose l'accès de l'homme à la personne, mais sur le fondement d'une disjonction de la nature et de la surnature. La médiation transcendante et surnaturelle constitue en cela la pierre d'achoppement sur laquelle vient buter l'autonomie de l'agent humain. C'est à cette conquête que l'effort philosophique de Hobbes, de Locke et de Kant aura contribué par la remise en cause du schème trinitaire.

Paradoxalement, ce dégagement de la perspective théologique n'induit pas un abaissement des fins humaines. C'est au contraire à partir de cette désintrication de la théologie et de l'anthropologie que semble pouvoir advenir ce que Hans Joas nomme « un procès spécifique de sacralisation »[1], sacralisation de la personne dont les différentes déclarations des droits de l'homme paraissent être la conséquence immédiate. Nous reviendrons plus loin sur la question spécifique de l'articulation de la personne et de l'humanité mise en jeu par cette promotion des droits de l'homme.

Pour l'heure, en lieu et place d'une histoire linéaire, nous préférons adopter le principe d'une « lecture en zig-zag » comme nous y invite Charles Taylor dans son essai sur *L'âge séculier*[2]. Comme lui, nous cherchons à nous garder d'une « histoire de soustraction » qui verrait dans l'évacuation du modèle divin la simple libération d'une humanité rendue à elle-même[3]. La perspective apparaît en effet infiniment plus complexe dans la mesure où la personne séculière appelle elle aussi une certaine conceptualisation du religieux dont la modernité ne peut se dire purement et simplement quitte.

---

[1] H. JOAS, *Comment la personne est devenue sacrée, op. cit.*, p. 27.

[2] Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, Paris, Seuil, 2011, p. 176. L'expression se trouve d'abord chez Husserl dans le troisième appendice de la *Krisis*, « Les origines de la géométrie », Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* p. 403-428. Voir Annabelle DUFOURCQ, « La fin de la crise ? Pour un dépassement phénoménologique du modèle critique », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XII 4, 2016 (Actes 9), p. 57.

[3] *Ibid*., p. 168. Ce que donne à observer pour le moins la période postrévolutionnaire, c'est ce mouvement puissant en direction de l'immanence. D'une manière somme toute assez classique, Taylor fait surgir de la Réforme un « désencastrement » où le moi se voit isolé des structures qui lient la créature humaine au cosmos universel (*Ibid.*, p. 270). Pensée jusqu'à son fondement ultime comme subjectivité croyante, cette identité isolée apparaît tributaire d'une compréhension du cosmos social composé seulement d'individus (*Ibid.*, p. 282). Se dégage ainsi certains traits fondamentaux de l'imaginaire social moderne. Celui-ci offre la représentation de l'être humain comme d'un agent rationnel et sociable que la nature porte à une entente avec ses semblables sur la base de l'intérêt réciproque. Ce sont les droits naturels qui assignent à cette humanité le cadre moral de son action. Or, au travers de cette requalification de l'existence humaine s'accomplit une progressive mutation dans le sens attaché aux concepts de politique et de société. Pour une présentation plus spécifique de l'imaginaire social au dix-neuvième siècle, on pourra consulter le recueil *Histoire et imaginaire* et plus particulièrement l'intervention de Michelle PERROT, « L'imaginaire social au dix-neuvième siècle », *Histoire et imaginaire*, Paris, Poiésis, 1986, pp. 84-107.

L'un des glissements qui s'effectue en direction de la promotion de la personne séculière semble nous porter vers la doctrine unitarienne qui tend à se constituer progressivement en évidence commune au long du dix-huitième et dix-neuvième siècle. On renonce à la doctrine sotériologique tout en conservant la figure de Jésus-Christ. Ainsi verra-t-on un Ferdinand Buisson s'attacher à la figure de Jésus comme maître de l'amour[1] et la religion constituer un besoin humain, l'ouverture au sentiment de l'infini, mais qu'il convient de laïciser en l'arrachant au cléricalisme[2]. Un altruisme républicain s'associe ici, selon Jacqueline Lalouette, avec « le maintien de la qualité de personne humaine, avec l'exercice des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen »[3]. Ainsi cette promotion de l'ordre, désigné par Taylor comme « impersonnel », n'exclut pas une certaine forme de spiritualité laïque. Mais l'un des enjeux principaux de la libre pensée du dix-neuvième siècle sera justement de poursuivre le dégagement de la morale de son inféodation à la religion catholique, commencé au siècle précédent. Une morale en appelant à la sacramentalité ecclésiale s'opposerait en effet à l'autonomie morale dont l'homme tire sa dignité, fondement nécessaire de la fraternité universelle. Le croyant qui demeure intéressé à son seul salut personnel témoigne, dans cette perspective, d'un penchant asocial[4]. Aussi la morale véritable, ancrée dans la solidarité immanente des relations de personne à personne, sera fondatrice de l'idée républicaine en ce qu'elle propage les idées d'égalité et de liberté[5]. Jules Barni saura nous le montrer en son temps.

Dans la réflexion accomplie sur la nature du lien social se découvre ainsi un espace d'expansion pour une morale proprement humaine, celle de la personne. Dans la multitude de variations formées à partir du motif moderne de l'institution séculière, Taylor remarque justement que les contre-modèles eux-mêmes cherchent à rompre avec la formule ancienne de la dépendance de l'homme à l'égard d'un ordre transcendant. Ainsi de Maurras qui, s'il se fait le chantre de la contre-révolution monarchique, donne comme finalité ultime à la restauration de la foi catholique la seule grandeur humaine[6] .

Mais l'on comprend dès lors l'urgence qui conduit la foi catholique à penser le lieu de son action et, peut-être plus encore, de son discours, au sein d'un cosmos de signification

[1] Jacqueline LALOUETTE, *La république anticléricale*, Paris, Seuil, 2002, p. 57.
[2] *Ibid*., p. 58 ; voir Chantal DELSOL, *L'âge du renoncement*, Paris, Cerf, 2011, p. 77-78. C'est à Rousseau et la *Profession de foi du vicaire savoyard* que nous ramène directement cette promotion du sentiment intérieur et de la religion naturelle. Voir J. J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, *op. cit.*, p. 384-385. Benjamin Constant en prolonge l'inspiration. Voir Benjamin CONSTANT, *De la religion*, Arles, Actes Sud, 1999, p. 42.
[3] *La république anticléricale, op. cit*., p. 68.
[4] *Ibid*., p. 146.
[5] *Ibid*., p. 148.
[6] C. TAYLOR, *L'âge séculier*, *op. cit.* p. 713.

renouvelé[1]. L'opposition ne recouvre plus simplement celle du théologique et du politique, mais d'une socialité immanente et auto-fondée et d'une communauté cherchant au-delà d'elle-même le sens de sa consistance interne. Et au cœur de cette dualité de perspective, la convocation de la notion de personne semble fondamentale en ce qu'elle se voit revendiquée par l'une et l'autre. En lieu et place de l'autorité souveraine dont on attendait qu'elle fournisse à la société politique le secret de sa constitution se fait jour, avec l'institution autonome du social, la nécessité de penser sur une base neuve le critère de légitimité de l'ordre collectif. Or, il semble bien que ce soit à la notion de personne que soit demandée la réponse à cette question : *sur quel horizon normatif peuvent et doivent se déployer les structures de la socialité démocratique ?*

Comment la pensée catholique, demeurant attachée au principe de la verticalité aussi bien théologique qu'ecclésiale, pourra-t-elle trouver à s'accommoder de ce nouvel espace de questionnement, sinon à proposer un modèle interprétatif alternatif de la personne qui, tout en s'inscrivant dans les cadres de la révélation surnaturelle, permette d'assumer un discours intelligible aux oreilles de la sécularité moderne ? C'est au dégagement de ce modèle que nous entendons consacrer la suite de notre recherche.

[1] La réflexion sur l'imaginaire social, présente dans les travaux de Cornelius Castoriadis, Bornislaw Baczko ou Benedict Anderson, peut nous éclairer sur les conditions d'émergence du syntagme personnel du côté catholique (Voir Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 ; Bornislaw BACZKO, *Les imaginaires sociaux*, Paris, Payot, 1984 ; Benedict ANDERSON, *L'imaginaire national*, Paris, La découverte, 2002, Maurice Godelier, *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, Paris, CNRS éditions, 2015). Car la mutation discursive qu'accompagne l'apparaître de la notion au cœur de la doctrine sociale de l'Église nous paraît justement répondre à un réagencement des structures de sens au sein desquelles la pensée catholique trouve à se mouvoir après son ralliement à la République. Taylor précise la signification du concept d'imaginaire social : il s'agit moins d'un contenu réflexif présent à la conscience intellectuelle des acteurs sociaux qu'une certaine manière d'intégrer l'existence sociale, une « compréhension commune qui rend possible des pratiques communes et un sentiment de légitimité partagé ». Ainsi l'imaginaire social fonctionne à la manière d'un « arrière-plan » (*L'âge séculier, op. cit.*, p. 312) où s'exprime une compréhension vécue, mais non thématisée de la situation de l'acteur au sein de l'ensemble auquel il se rapporte. On peut finalement définir l'imaginaire social comme « un répertoire incluant l'ensemble des pratiques auxquelles les individus peuvent donner du sens » (*Ibid.*, p. 362). Cette définition nous semble justifier notre hypothèse selon laquelle l'inflation de la personne dans la pensée catholique qui atteint son acmé à l'issue du concile Vatican II répond moins à une option théologique ou philosophique, fruit d'une réflexion sur les données de la foi, qu'une pratique discursive induite par le bouleversement des conditions d'intelligibilité de la chose sociale. La découverte de la question sociale au cours du dix-neuvième siècle s'est imposée à la pensée catholique comme une conséquence de la refonte des ordres de déterminations collectifs, sociaux et politiques, désormais ramenés à un horizon d'immanence où cessait de faire sens l'ordre normatif traditionnel, celui d'une légitimité verticale. Il fallait que le régime discursif du religieux trouve à s'articuler dans les termes d'une communication sociale fondée sur l'indépendance de ses acteurs. Comme le note Taylor, la confiance dans la capacité de l'ordre social à s'auto-constituer rend de plus en plus superflu le recours à un principe structurant supérieur.

1. Bonald et la personne sociale

On a beaucoup glosé sur la formule maistrienne qui veut que la contre-révolution ne soit pas une révolution contraire, mais le contraire d'une révolution[1]. Mais la réaction ne se laisse pas si facilement séparée du mouvement qui la précipite. Comme le note Jean Starobinski dans son étude *Action et Réaction*, la réaction ne se conçoit qu'à partir d'une action réciproque qui révèle la communauté des deux mouvements, portés en cela par une dynamique qui les conditionne mutuellement[2]. Ne pourrait-on supposer dès lors dans l'entreprise réactionnaire une nécessaire communauté sémantique avec le discours libéral et moderne, tous deux ne constituant finalement qu'une variation sur le thème de la modernité ?

Mais en réalité, le terme de *reactio*, tardivement dérivé, ne constitue pas l'antonyme propre de l'*actio*. A cette dernière s'oppose bien plutôt la *passio*. *Agere, ago* signifient originellement le fait de pousser en avant. *Passio* suppose bien plutôt l'idée d'une soumission à un ordre qui le détermine. Et si Benjamin Constant, qui introduit la notion de réaction en politique[3], peut bien concevoir une égalité proportionnelle entre révolution et raison, d'une part, et réaction et passion, d'autre part, reste à déterminer si la pensée traditionaliste n'est, premièrement, qu'une force opposée à l'actualité du présent révolutionnaire, tendance contraire qui pousse à réclamer le retour au déjà-advenu ; et, deuxièmement, si la critique de la rationalité moderne passe nécessairement par une promotion de la passion comme ressort fondamental de l'activité humaine.

Cette réalité neuve et nouvelle, fille des Lumières et appelée à accoucher de l'industrialisation, la cité postrévolutionnaire, la *société*, n'est-ce finalement pas là l'objet le plus essentiel de la méditation du traditionalisme d'un Bonald, non pas la rumination d'un

[1] Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France, Œuvres,* Paris, Robert Laffon, 2007, p. 276.
[2] C'est dans le vocabulaire scolastique médiéval, notamment chez Albert le Grand, que *reactio* vient à nommer ce qui résiste au sein du patient et agit en retour sur l'actant. Ainsi peut-on considérer qu'il y a la fois « communauté et différence lors de l'action réciproque » entre l'action et la réaction, ce que relevait déjà Aristote, préparant de ce point de vue la notion kantienne de communauté. Voir Jean STAROBINSKI, *Action et Réaction*, Paris, Seuil, 1999, p. 22-24.
[3] *Ibid.,* p. 303. Benjamin Constant donne la définition de la réaction à partir d'une analogie mécanique : « lorsqu'une révolution (…) établit des institutions qui sont par-delà les idées régnantes, ou qu'elle en détruit qui leur sont conformes, elle produit inévitablement des réactions, parce que le niveau n'étant plus, les institutions ne se soutiennent que par une succession d'efforts, et que le moment où la tension cesse, est celui du relâchement ». Benjamin CONSTANT, *Des réactions politiques*, Paris, Flammarion, 1988, p. 95 ; voir aussi Albert O. HIRSCHMAN, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire, op. cit.*, p. 23-25.

temps ayant déjà eu lieu mais, au contraire, la réflexion d'une époque occupée à naître d'elle-même ?[1] Pourrait-il d'ailleurs en être autrement ? L'adhésion implicite à la possibilité discursive que lui fournit sa propre *épistémè* fait de Louis Gabriel Ambroise de Bonald le témoin d'une autre révolution en train de s'accomplir, celle de la reconnaissance de l'objet *social*, c'est-à-dire l'objectivation théorico-pratique d'un contenu commun de pensée et d'expérience qui, depuis ses origines révolutionnaires, ne va cesser d'occuper toujours plus décisivement la politique des nations. La société, voilà l'affaire du dix-neuvième siècle. Et que lui ou nous, le voulions ou le refusions, c'est en homme de son temps que Bonald articule les syntagmes de la modernité[2].

---

[1] Nous devons insister sur la différence d'accent qui rythme les discours respectifs de Joseph de Maistre et Louis de Bonald, que Jacques Godechot présente dans sa *Contre-révolution* comme « les oracles des monarchies restaurées » (Jacques GODECHOT, *La contre-révolution*, Paris, PUF Quadrige, 1984, p. 94). Le gallicanisme de Bonald et l'ultramontanisme de Maistre, tout en s'accordant sur la nécessaire supériorité du paradigme théocratique, divergent essentiellement sur la figuration de ce dernier. Maistre entend, par analogie, étendre le système de la souveraineté royale à la personne spirituelle du pape. Bonald propose, lui, une théorie du pouvoir politique centrée sur la figure de l'Homme-Dieu, véritable *personne*, à la fois triple et un, et image de l'ordre constitué universellement, autorité royale, divine et spirituelle. On ne saurait toutefois nier l'affinité profonde qui lie les deux auteurs et qu'eux-mêmes ont tenu à s'avouer : « Est-il possible, Monsieur, que la nature se soit amusée à tendre deux cordes aussi parfaitement d'accord que votre esprit et le mien ? » (Lettre du 10 juillet 1818 citée dans Jean TULARD (dir.), *La Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 1990, p. 289). Le premier point de rapprochement des discours bonaldien et maistrien, celui qui commande chez l'un et l'autre la volonté délibérée de rompre avec l'héritage des Lumières, est à trouver dans la défiance radicale à l'égard de l'individu (Voir l'article de Gérard GENGEMBRE, « Bonald et de Maistre, les Anti-Lumières », Claude WEIL (dir.) *Les droites en France*, Paris, CNRS Editions, 2008, p. 30). Justifiant ainsi le rejet du modèle contractualiste, Maistre comme Bonald, envisagent la totalité sociale comme primant nécessairement sur le vouloir subjectif et particulier de ses acteurs. Le recours à la métaphore organiciste pour caractériser l'unité collective conduit, selon l'expression de Gérard Gengembre, à une « forme de biologie sociale » où l'harmonie des éléments, réunis en une totalité différenciée et intérieurement articulée, garantit l'équilibre de ses plans constitutifs. Opposés à une conception simplement mécanique faisant jouer les ressorts sociaux comme autant de pièces interchangeables et fondamentalement semblables, nos auteurs repoussent l'idée d'égalité qu'ils jugent être le fruit d'une abstraction métaphysique. Le critère de l'ordre communautaire est à rechercher dans la relation naturelle servant de médiation à la mise en rapport d'éléments qualitativement différents et ordonnés en une hiérarchie dont l'inégalité constitue la condition. Fondant leur compréhension de l'ordre communautaire sur l'image du gouvernement divin de l'univers, l'un et l'autre militent pour réhabiliter les corps intermédiaires au travers desquels se donne à penser une circulation verticale de l'autorité. Ainsi s'opposent-ils à la remise en cause révolutionnaire des médiations traditionnelles qui ménagent la communication du pouvoir social. Ce souci corporatiste marquera durablement de son empreinte la pensée catholique sociale ultérieure qui, à partir des réflexions économiques de Frédéric Le Play, constituera, chez un Armand de Melun ou un René de La Tour du Pin, un souci permanent jusqu'à la constitution de la doctrine sociale de l'église. Cette critique du centralisme et la promotion du modèle corporatiste est une constante de la pensée contre-révolutionnaire jusqu'au vingtième siècle (Voir notamment René de LA TOUR DU PIN, *Vers un ordre social chrétien*, Paris, Beauchesne, 1929, p. 18 ; Thomas MOLNAR, *La contre-révolution*, Paris, Union générale d'éditions, 1972, p. 110-111 ; pour une présentation historique, voir François FURET, Mona OZOUF, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, *Idées*, Paris, Flammarion, 2007, p. 88 ; sur l'histoire du mouvement contre-révolutionnaire, ses différentes tendances et les circonstances de son déploiement, voir Jean-Clément MARTIN, *Contre-Révolution, Révolution et Nation en France*, Paris, Seuil, 1998 ; sur Bonald, voir Jean-Clément MARTIN, *Dictionnaire de la Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 2011, p. 103-105).

[2] Karl Mannheim, dans l'analyse qu'il propose de *La pensée conservatrice*, propose de distinguer entre « traditionalisme – traité d'humanité universelle » et « conservatisme, un phénomène spécifiquement historique et moderne » (Karl MANNHEIM, *La pensée conservatrice,* Paris, Editions de la revue Conférence, 2009, p. 33). Mannheim entend opposer ainsi une attitude purement « réactionnelle » et une « structure objective » appartenant à la modernité qui lui offre d'en interroger le sens (*Ibid*., p. 38). A ce second niveau se joue une possibilité réflexive

Le paradoxe est pourtant patent. Le premier des penseurs catholiques à se référer explicitement à la « personne » en ce moment critique de l'histoire moderne, celui où l'idéal de 1789[1] rencontre « la force des choses »[2], se distingue par son anti-humanisme[3]. C'est toutefois moins par son apport à la définition de la personne humaine que Bonald nous intéressera que par la manière dont il fait servir la personne à une réflexion purement abstraite et structurale sur la possibilité d'un objet nommé « société ».

Bonald est en cela un signe, signe d'une discursivité qui émerge[4]. Le vocable *social*, devenu l'objet même de la réflexion théocratique, inaugure son incontournable modernité. Et, de ce point de vue, Bonald est nécessairement moderne[5]. L'estime que peut lui porter la sociologie, à commencer par celle d'Auguste Comte, donne à voir par le biais d'une autre tradition, sociologique, la radicalité du geste épistémologique accompli par celui, qui, le paradoxe n'étant qu'apparent, militera sa vie durant pour la conservation[6]. Bonald n'en participe pas moins, et presque au titre d'initiateur, à la constitution de cet objet pratique, ce complexe de représentations et d'activités qu'est le phénomène social.

Tout le paradoxe de cette critique contre-révolutionnaire consiste ainsi dans « la métamorphose, à des fins de combats, d'un conformisme antérieur »[7]. C'est bien la particularité de cette pensée que de chercher à promouvoir un ordre supposé traditionnel à partir des cadres épistémologiques que lui impose la modernité. Et c'est en quoi on ne peut voir dans l'opposition

---

qui interdit de cantonner la critique conservatrice à la seule réaction passionnelle. Comme le montre l'auteur, il faut à cela certaines conditions précises que remplit l'institution du social à l'époque postrévolutionnaire (*Ibid*., p. 44-46). En cela, l'esprit conservateur participe bien de cette modernité qu'il accuse : « à des influences idéologiques il réagit de manière précise, adéquate à sa composition spécifique, et il incurve selon sa pente les impulsions reçues de l'extérieur » (*Ibid.*, p. 79). Pour une analyse de la disposition d'esprit conservatrice et son « estime » pour le présent, voir Mickaël OAKESHOTT, *Du conservatisme,* Paris, Éditions du Félin, 2011, p. 36.

[1] Jean TULARD, *La Contre-Révolution*, *op. cit*., p 16.

[2] « La force des choses nous a conduit peut-être à des résultats auxquels nous n'avions pas pensé », 8 ventôse an II (26 février 1794). Voir Albert OLLIVIER, *Saint-Just et la force des choses*, Paris, Gallimard, 1954.

[3] Sa condamnation de la tolérance et de la liberté religieuse, son aversion pour le processus de privatisation de l'espace religieux, témoignent, avec l'attachement à un ordre hiérarchique qui ne sait pas devoir mourir, d'une incapacité à articuler dans les termes de la modernité l'actualité politique de son temps. Voir Émile PERREAU-SAUSSINE, *Catholicisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 62-63.

[4] Jean-Yves PRANCHERE, « Totalité sociale et hiérarchie », Revue européenne des sciences sociales, 49-2 | 2011, p. 145-167.

[5] Bonald, tout comme Maistre, ne s'est pas voulu dès l'abord un anti-Lumières et sa connaissance de Rousseau, auquel il adresse le plus souvent de vives critiques, implique nécessairement la fréquentation de sa pensée (sur la critique bonaldienne de Rousseau, voir François HUGUENIN, *Le conservatisme impossible*, Paris, La table ronde, 2006, p. 119-143). Sur le plan politique, Bonald occupe la fonction de maire de la ville de Millau, dont il reçoit, en septembre 1789, la couronne civique, lorsqu'il est élu membre de l'assemblée départementale de Rodes, en juillet 1790. La constitution civile du clergé le fait cependant basculer dans le camp de la Contre-Révolution. En octobre 1791, il émigre à Heidelberg. Son retour en 1797 le voit porté, quelques années plus tard, à des responsabilités officielles sous l'Empire et la Restauration. Il entre à l'Académie en 1814. Pair de France en 1823, il achève sa carrière politique en 1827 comme président de la censure.

[6] Pierre MACHEREY, « Bonald et la philosophie », *Revue de Synthèse,* IV[e] S., n°1, janvier-mars, 1987, pp. 3-30, p. 7.

[7] Paul BENICHOU, *Le sacre de l'écrivain*, Paris, José Corti, 1985, p. 112.

de la pensée contre-révolutionnaire à l'actualité politique et social de son temps un simple désir régressif[1]. Le traditionalisme n'est pas un simple irrationalisme mais une réévaluation de l'autonomie de la raison individuelle eu égard à ses conditions de possibilité[2]. Et ces conditions sont éminemment sociales[3]. S'il y a place pour la *passio*, nous la trouvons ici, dans la considération de l'existence personnelle comme d'un effet qui soumet la subjectivité particulière à un ordre de détermination lui assignant rôle et fonction au sein de la totalité sociale. Cette totalité elle-même constitue l'effet d'une puissance qui la constitue et que l'on peut nommer « pouvoir spirituel »[4], expression qu'il va nous falloir repenser à nouveau frais et qu'on ne peut dès l'abord rabattre simplement sur la distinction ancienne héritée du complexe théologico-politique médiéval.

A considérer ainsi la métaphysique sociale de Bonald, nous pourrons mieux comprendre pourquoi Antoine Compagnon, dans son ouvrage sur *Les antimodernes*, peut éprouver une certaine hésitation à convoquer celui que pourtant, depuis Barbey d'Aurevilly, l'on a coutume de compter parmi *les prophètes du passé*[5]. Tâchons donc d'identifier certains des motifs essentiels de la réflexion bonaldienne et mesurer ce que peut receler de révolutionnaire cette réflexion contre-révolutionnaire.

1.1. Le sens de la réaction

Commençons par préciser le sens du terme *traditionalisme*. Si l'expression ne trouve toute son extension qu'à partir des deux premiers tomes de l'*Essai sur l'indifférence* de Félicité de La Mennais, le principe directeur est déjà repérable dans l'un des éléments les plus significatifs de la réflexion de Bonald, celui de l'origine révélée de la raison.

---

[1] Zeev Sternell se refuse néanmoins à évoquer Bonald dans son ouvrage sur les anti-Lumières. Repoussant « une analyse des concepts purs », l'historien juge en effet l'influence de Bonald trop mince pour lui accorder un traitement dans le cadre d'une étude qui cherche à identifier les auteurs en raison de « leur influence sur la postérité et à la tradition des anti-Lumières » (Zeev STERNHELL, *Les anti-Lumières*, Paris, Gallimard, 2010, p. 63). La cause semble entendue. Qui au vingtième siècle, si ce n'est Carl Schmitt, pourra chercher à prendre au sérieux un auteur tel que Bonald ? (Voir Carl SCHMITT, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 63).

[2] Pour une présentation générale du « consensus contre-révolutionnaire », voir François HUGUENIN, *Le conservatisme impossible,* Paris, La table ronde, 2006, p. 29-59.

[3] Il est ainsi significatif de constater que le vocable social, et sa distinction d'avec la sphère politique, s'impose très tôt au sein du discours contre-révolutionnaire et déjà chez un Mallet du Pan : « La réforme politique du gouvernement français, n'a été que le prélude et le véhicule de la révolution sociale qui menace de terminer le dix-huitième siècle » (Jacques MALLET DU PAN, *Considérations sur la nature de la Révolution de France et sur les causes qui en prolongent la durée*, Londres, 1792, p. 5).

[4] Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIX^e^ siècle*, Paris, Vrin, 1955, p. 7.

[5] Antoine COMPAGNON, *Les antimodernes*, Paris, Gallimard, 2005, p. 25.

C'est par ce biais en effet qu'est introduite l'idée selon laquelle la raison individuelle n'est pas en elle-même au principe de la découverte de la vérité, cette dernière se transmettant bien plutôt au fil de la continuité générationnelle sous la forme de notions dont l'origine première est transcendante[1]. Pour autant, le traditionalisme n'entend pas reprendre à son compte les fruits de l'innéisme cartésien. Reçue de l'extérieure, cette vérité ne se réduit pas non plus à la certitude sensible assignée par Locke et Condillac à l'origine de la connaissance. La certitude extérieure est d'abord sociale en ce qu'elle suppose l'institution du langage. La parole est la condition de la pensée, par où celle-ci manifeste sa dimension sociale. Mais cette parole elle-même n'est pas le fruit d'une libre initiative humaine. Elle constitue un *a priori* nécessaire de notre humanité, révélation première au travers de laquelle Dieu donne à l'homme la puissance de mettre en œuvre une rationalité qui demeure dès lors dépendante d'un ordre intelligible, quant à lui, indépendant. Bonald entend ainsi concevoir à nouveau frais la création de l'être raisonnable[2].

Il ne s'agit pas pour lui d'opposer l'autorité et la raison, mais montrer en quelle mesure l'autorité divine préside à l'éducation de la raison[3]. La révélation primitive de la parole par Dieu révèle la raison à elle-même et lui donne son autonomie[4]. C'est par la raison que la vérité est atteinte, vérité qui consiste dans la « connaissance des êtres et de leurs rapports »[5]. En revanche,

[1] On notera ici toute la distance qui sépare la conception traditionaliste d'une révélation primitive et transcendante et l'approche empiriste de la tradition héritée qui constitue le fondement de la critique de Burke. De ce point de vue, traditionalisme et conservatisme ne peuvent être purement et simplement confondus. Voir Patrice GUENIFFEY, *La politique de la terreur,* Paris*,* Gallimard, 2000, p. 45-46.

[2] L'homme ne reçoit pas directement de Dieu la raison, mais la parole qui en est l'expression. Dans la mesure où c'est par le verbe que la pensée vient à naître, l'homme, au travers de la parole, accède à la vérité, non par la raison, mais dans la raison. Le nerf de la démonstration réside donc dans cette idée : l'homme ne peut avoir inventé la parole. C'est l'autorité divine qui conditionne et sanctionne la possibilité rationnelle chez l'homme. L'autonomie de la raison s'en trouve nécessairement atteinte. Cette remise en cause vaudra d'ailleurs au traditionalisme de se voir condamné par le concile Vatican I. L'annexe de la Constitution dogmatique *Dei filius*, du 24 avril 1870, rejette en effet cette doctrine qui, selon les termes de la condamnation, refuse la possibilité d'accéder à une connaissance de Dieu par la raison (Sur les implications théologiques d'une telle conception, voir Henri DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris, Cerf, 2021, p. 19 ; voir aussi L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France*, *op. cit.*, p. 23).

[3] La dissociation de l'autonomie rationnelle et de son fondement en Dieu est un effet du péché originel qui constitue, dès lors, la matrice nécessaire à partir de laquelle nous devons penser les conditions d'une société constituée en raison. Bonald cherche en réalité un moyen philosophique pour recomposer le lien que les Lumières ont dénoué entre l'institution sociale, ou politique, et la religion. En cela, il appartient bien au courant théocratique qui propose une conception pessimiste de la nature humaine marquée par le péché originel. C'est par ce biais que la politique se voit refuser son autonomie absolue, sinon à répéter indéfiniment le péché d'orgueil. La constitution politique suppose dès lors la soumission à l'autorité de la religion. Pierre Bénichou, parlant de « contre-révolution spirituelle », atteint là l'horizon propre de la pensée de Bonald (Paul BENICHOU, *Le sacre de l'écrivain*, *op. cit.*, p. 111). L'ordre politique n'est pas auto-consistant. Il tire sa stabilité d'une source supérieure à la seule raison naturelle, bien qu'accessible à cette dernière. Bonald introduisant, d'une certaine manière, le surnaturel en politique découvre le social.

[4] Jean-Yves Pranchère parle d'une « autonomie instituée ». Voir l'introduction que donne Jean-Yves Pranchère dans l'édition d'un texte découvert dans les années 1960 au sein des archives familiales. Louis de BONALD, *Réflexions sur l'accord des dogmes de la religion avec la raison*, Paris, Cerf, 2012, p. 48-50.

[5] Louis de BONALD, *Législation primitive* (1802), *Œuvres complètes* vol. 1, Paris, Migne, 1859, p. 1171 et 1182.

Bonald refuse absolument l'idée d'une raison purement indépendante et capable, sur le seul plan de son immanence naturelle, d'atteindre la connaissance des derniers principes. C'est par Dieu que la raison est en mesure de toucher cette vérité qui n'est autre que la connaissance de Dieu lui-même, non pas en son essence, mais tel qu'il se laisse saisir dans les rapports universels qui unissent les uns aux autres les êtres de la création, et tout particulièrement dans l'existence sociale des intelligences organiques[1].

Car Dieu, en tant qu'être social, donne à connaître, par les relations qu'il entretient avec la créature, les conditions de la véritable sociabilité. Ces conditions s'exposent comme autant de lois qu'il suffit à l'homme d'apprendre à reconnaître et à respecter pour atteindre un ordre social conforme à ce qu'exige sa nature originelle, c'est-à-dire un état de perfection et de liberté[2]. L'analogie divine fournit la clé herméneutique du problème social et justifie donc l'expression de sociologie théocratique[3]. Il ne s'agit pas de passer des lois de l'ordre social à la connaissance positive des caractères internes de l'être divin, mais au contraire de déduire du pouvoir, du vouloir et de l'action divine, les modes qui rendent possible la conservation de la société[4]. Dans la mesure où ces modes constituent les rapports immanents aux formations

[1] On se souvient de la définition célèbre que Bonald donne de l'homme : « une intelligence servie par des organes » ; LOUIS DE BONALD, *Recherche philosophique sur les premiers objets des connaissances morales* (1818), *Tome Premier*, Paris, Adrien Le Clere, 1826, p. 295.

[2] Louis de BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796), Œuvres, Paris, Migne, 1859, p. 140.

[3] L'analogie divine prescrit en effet à la société humaine la norme structurelle de sa constitution intime. Dans la mesure où l'homme est lui-même volonté, amour et force, il veut, comme Dieu, produire et conserver des êtres qui lui ressemblent et qu'il aime. Et c'est en quoi il y a société de l'homme à l'homme, ensemble « des lois ou des rapports nécessaires dérivés de leur nature physique ou morale, de volonté commune, d'amour réciproque, agissant par les sens ou par la force pour la fin de leur production et de leur conservation ». Cette production à partir de l'amour de soi et cette conservation par amour du prochain président à l'émergence de la première société, société naturelle, société domestique. La société conjugale, qui s'étaye sur la tendance naturelle et physique, possède, comme moyen de sa conservation, une propriété qui commence avec elle et apparaît donc « antérieure à toute autre société ». De cette réciprocité de la relation de l'homme à Dieu et de l'homme à l'homme, Bonald tire la clé de sa sociologie : il y a homologie entre la société religieuse qui tend à la conservation de la relation de l'homme à Dieu et la société physique qui exige la conservation de la relation de l'homme à son semblable. Si l'on appelle constitution, « l'ensemble des lois ou rapports nécessaires qui existent entre des êtres dont elle est composée », alors nous devons conclure que la société religieuse et la société naturelle possèdent la même constitution. Dieu et l'homme sont des êtres sociaux. (Voir *Ibid*., p. 136-140)

[4] Il est nécessaire de s'arrêter un instant sur cette notion centrale de la réflexion bonaldienne, et de la position conservatrice en générale, « la constitution ». Cette dernière désigne la structure fonctionnelle permettant la mise en relation des êtres qui composent une totalité organisée. Dépendante de la communication de ces êtres les uns aux autres, cette constitution, qui répond ainsi à leur nature propre, peut être dite naturelle. Est naturelle la constitution conforme à ce qu'elle doit être pour pouvoir se maintenir par soi. Le terme de nature se confond avec l'essence (*Ibid*., p. 174). Or, dans la mesure où la société unit et détermine la fonction propre de chacune des individualités qui la composent, cette société revêtira un sens différent selon la disposition de ces dernières. La société politique s'adresse à des êtres « physiques et intelligents », la société religieuse les envisage comme des êtres « intelligents et physiques » (*Ibid*., p. 124). La réunion de ces deux sociétés constitue la société civile qui désigne finalement la totalité sociale en elle-même. Parce que les êtres qui la composent sont les uns et les autres

sociales, domestiques ou publiques, auxquelles l'humanité s'attache naturellement, il s'ensuit que « le but de la philosophie morale est moins d'apprendre aux hommes ce qu'ils ignorent, que de les faire convenir de ce qu'ils savent, et surtout de leur faire pratiquer »[1].

Ce programme qu'assigne à la philosophie le discours préliminaire à la *Législation primitive* de 1802 mérite l'attention sur deux points essentiels. D'une part, nous y trouvons l'un des principes de la pensée traditionaliste qui atteindra sa pleine formulation chez le premier La Mennais, sous la forme de la théorie du sens commun. La vérité n'est pas à rechercher dans le ciel des abstractions métaphysiques, mais est présente, disponible et transmise au sein de la raison générale. Celle-ci constitue le dépôt de l'intelligence sociale et n'est donc pas le fruit de l'investigation individuelle. Elle est la source à laquelle la raison de tout homme vient s'abreuver, à la condition de son inscription communautaire et sociale. Elle est ce *Logos* qui manifeste, au sein de la totalité sociale, la permanence d'une institution autonome du sens au

établis dans des rapports semblables, il s'ensuit que la société religieuse et la société physique possèdent une même constitution (*Ibid*., p. 140). Obéissant à ses propres lois de formation interne, cette totalité constitue un ordre objectif préexistant nécessairement à l'existence morale individuelle. C'est pourquoi l'homme ne peut constituer la société par ses propres forces bien qu'il soit à même d'introduire, par ses passions, un élément de désordre affectant l'organisation générale et rejaillissant sur l'ensemble du système. Pourtant, à partir de son inertie structurelle, « toute société religieuse ou politique, que les passions de l'homme ont écarté de sa constitution naturelle, tend nécessairement à y revenir » (*Ibid*., p. 122). Le sens du conservatisme de Bonald se trouve là. Il répond à cette conviction profonde que l'ordre social possède sa propre dynamique interne que l'on ne peut qu'accompagner ou perturber sans la modifier, sinon au prix de la destruction pure de l'ordre social. La tradition elle-même, dont la pensée réactionnaire fait son emblème, ne signifie pas autre chose que la condition à partir de laquelle se constitue la permanence de la structure sociale. Comment comprendre cependant la possibilité pour l'homme d'aller contre les modalités qui rendent son existence possible ? L'homme, à l'image de Dieu s'aimant lui-même et produisant le monde, produit d'autres êtres qui lui sont semblables. Mais un amour de soi déréglé et qui engendre un dérèglement de la volonté, de l'intelligence, de la force et de l'action menace l'équilibre nécessaire des rapports sociaux. Bonald en trouve la possibilité dans l'explication théologique de la faute originelle « qui fait d'une volonté déréglée, d'un amour de soi désordonné, d'une action dépravée ou criminelle, la source de tous nos désordres et l'origine de tous nos maux » (*Ibid*., p. 142 et p. 462). L'impossibilité pour les familles de se conserver dans une harmonie générale montre les limites de la *société de production*. Le confinement des forces déréglées dans les bornes de la conservation du tout social appelle une *société de conservation*. Cette dernière a pour principe, non l'amour de soi, mais l'amour des autres êtres sociaux, « c'est-à-dire Dieu et les hommes » (*Ibid*., p. 141). Et, dans la mesure où l'amour de soi particulier apparaît comme un ferment de corruption des lois sociales, il faut pouvoir opposer à la volonté particulière et à sa force « une volonté générale, un amour général, une force générale » (*Ibid*., p. 143). C'est sous la forme d'un ordre public extérieur et objectif que vient dès lors à se manifester cette généralité seule à même de contenir la particularité des intérêts égoïstes. Toutefois, dans la mesure où existent deux formes de rapports, deux sociétés, soit relation de l'homme à l'homme soit relation de l'homme à Dieu, cette structure publique se déclinera nécessairement sous la forme de deux sociétés, société politique et société religieuse. Selon qu'elle s'organise à partir de la volonté particulière des individus ou à partir de la volonté générale de la société, nous obtiendrons une société non constituée ou constituée, la différence de la première par rapport à la seconde venant d'une harmonisation des intérêts sociaux régis par un pouvoir unique et général dont la fin est la conservation de l'ensemble. Mais cette conservation de la relation unissant les hommes entre eux suppose encore cette autre société qui unit le corps social à Dieu et qui forme ainsi le culte public. Et Bonald de remarquer que comme pour la société politique, il existe une constitution de la société intellectuelle et religieuse. La mieux constituée sera celle qui défend, dans la société, la foi de l'unité de Dieu et la conservation de l'homme moral (*Ibid*., p. 164). On considérera dès lors une société civile constituée comme « l'ensemble des rapports ou lois nécessaires qui lient entre eux Dieu et l'homme, les êtres intelligents et les êtres physiques, pour leur commune et réciproque conservation » (*Ibid*., p. 166). Pour une présentation plus spécifique de la définition maistrienne de la « constitution », voir Bertrand BINOCHE, *Critiques des droits de l'homme, op. cit.*, p. 39-44.

[1] *Législation primitive, op. cit.*, p. 1083.

travers de laquelle les agents sociaux se voient informés. Le social précède toujours déjà l'existence individuelle. On comprend dès lors mieux en quelle mesure la réflexion des théocrates, Bonald en tête, a pu rencontrer l'intérêt de la sociologie naissante et mériter le respect d'un Auguste Comte[1].

D'autre part, la finalité de cette sociologie théocratique n'est pas de pure spéculation, mais remplit un objectif pratique. Bien que la formation sociale obéisse à une homéostasie propre, l'ordre collectif peut connaître, du fait des passions individuelles, une perturbation allant jusqu'à l'anomie. Aussi l'exposition réfléchie des lois sociales doit fournir les bases d'une thérapeutique capable d'endiguer les défaillances structurelles susceptibles de naître d'une méconnaissance des principes fondamentaux de l'organisation commune. La connaissance de ces rapports conduit à un *faire* qui n'est en l'occurrence qu'un *laisser-faire* du pouvoir social, un laisser-faire résumé à la conservation d'un ordre naturel, mais que le libéralisme confondra avec un déchaînement des intérêts particuliers. Et cette réalisation naturelle ne consiste, pour Bonald, en rien moins que laisser l'agent social se faire « personne » :

> Elle (la philosophie) consiste à le rappeler sans cesse à la connaissance de ses rapports avec les êtres semblables, et à en faire un être moral et social, une *personne*, une *personne* dans la famille, une *personne* dans l'État, une *personne* dans la religion, une *personne* pensante et parlante, dont il faut étudier la pensée dans la parole, et la volonté dans les actions[2].

Nous touchons ici au point le plus important de la réflexion bonaldienne et qui intéresse directement notre recherche. En ce début de dix-neuvième siècle, la pensée du catholique réactionnaire Bonald se présente comme une philosophie sociale de la « personne ». Plus encore, Bonald ne sépare pas cette perspective personnelle de la figure trinitaire qui rythme, jusqu'à l'excès, l'ensemble de son œuvre philosophique depuis la *Théorie du pouvoir politique et religieux* jusqu'à la *Démonstration philosophique du principe constitutif de toute société.* Du strict point de vue de l'histoire philosophique, ce sont ces éléments qui, par leur schématisme abstrait et leur redondance systématique, intéresseront le moins la postérité et expliqueront sans doute le peu d'intérêt suscité par le plumitif Bonald auquel on préférera souvent le style apocalyptique et outré de Maistre. C'est pourtant cet effort systématique qui fait de Bonald l'un des précurseurs de la sociologie structurelle. Et la tentative produite de penser la personne sous

[1] Robert A. NISBET, *La tradition sociologique*, Paris, PUF Quadrige, 1996, p. 80.
[2] *Législation primitive, op. cit*., p. 1083.

la forme d'une fonction sociale nous permet d'interroger l'influence de cette pensée sur l'accouchement de la doctrine sociale de l'Église moins d'un siècle plus tard.

Reste cependant à déterminer si le mot renvoie bien ici à la chose. La notion de personne que dégage la sociologie théocratique s'accorde-t-elle, en amont, avec sa définition traditionnelle, c'est-à-dire théologique, et, en aval, avec son usage moderne ? Bonald est-il le chaînon qui manquait à notre investigation pour retrouver le fil perdu d'une tradition catholique de la personne ?

1.2. Ontologie sociale

La « personne » se définit non comme une substance, mais comme une fonction, fonction sociale qui doit nous permettre d'insister sur sa dimension relationnelle. Mais pour être comprises, il faut cependant rapporter les relations personnelles à la structure métaphysique générale établie par Bonald comme fondement de tout ordre.

Tous les rapports à partir desquels les êtres, physiques ou moraux, peuvent être expliqués se ramènent à la triade de la *cause*, du *moyen* et de l'*effet*. Si « l'ordre est l'ensemble des rapports des êtres »[1], ces derniers s'inscrivent nécessairement dans cette structure ternaire. Dans l'ordre social correspondent à ces trois termes, le « pouvoir », « le ministre » et le « sujet »[2]. Cette proportionnalité, le pouvoir étant au ministre ce que le ministre est au sujet, assure la communication des éléments sociaux dont aucun ne peut se dire absolument indépendant. La société n'est finalement que le système où se répartissent les termes du rapport, « société religieuse lorsqu'elle embrasse les rapports de l'homme et de Dieu », société politique « lorsqu'elle embrasse les rapports des hommes entre eux sous la souveraineté de Dieu »[3].

Société religieuse et société politique ont une même fin, quoique par des moyens différents. Leur réunion constitue la « société civile »[4]. L'identité de leur objet implique une

[1] *Législation primitive, op. cit*., p. 1184.
[2] *Ibid*., p. 1185 ; *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (1820), *Œuvres,* T. I, Paris, Migne, 1859, p. 86.
[3] Concernant la première, on appellera religion naturelle la société religieuse domestique et religion révélée la société religieuse publique. La société domestique est la famille. La société publique est l'État. La multiplication des familles et leur réunion en corps distincts ont formé les États qui se sont donnés un culte public. Par-là, la religion « devint moyen puissant d'union par son uniformité » (*Législation primitive, op. cit*., p. 119).
[4] *Théorie du pouvoir politique et religion, op. cit*., p. 167. Voir aussi p. 31 : « Je considère la société en général, réunion d'êtres semblables pour leur production et leur conservation mutuelles, et ses éléments naturels et constitutifs ; j'applique cette définition aux différentes espèces de société domestique, civile et religieuse, et à leurs combinaisons ou modifications diverses ; sociétés toutes semblables, comme l'indique le nom de société, commun

homologie structurale en vertu de laquelle l'épanouissement ou la corruption de l'une correspond au développement ou au déclin de l'autre. Cette homologie permet dès lors de concevoir un lien essentiel entre le pouvoir de Dieu et le pouvoir social[1].

On peut ainsi représenter sous la forme d'un tableau synoptique la correspondance des structures sociales et des fonctions personnelles :

Structure / Fonction	Société civile	Société domestique ou de production	Société politique ou de conservation	Société religieuse
Cause	Pouvoir	Père	Monarque	Christ
Moyen	Ministre	Mère	Noblesse	Prêtre
Effet	Sujet	Enfant	Peuple	Fidèle

Dès la Préface de l'*Essai* de 1800, Bonald introduit les notions qui intéressent ici notre propos en évoquant « cette trinité de personnes »[2] que sont le pouvoir, le ministre et le sujet. La simple distinction entre ces trois facteurs va dès lors permettre de mettre en œuvre une forme

à toutes, bien différentes de ces associations de commerce ou d'entreprise, ouvrage de l'homme, et dissoluble à sa volonté ». Cette dernière remarque possède l'intérêt de manifester l'extension générale que Bonald donne au terme de « société civile » dès 1796. La société civile ne se confond dès lors plus avec son sens traditionnel de société politique, ni non plus avec le sens moderne d'interactions civiles et privées. La société sert à désigner le fait le plus général de l'existence humaine qui précède nécessairement la position des individus qu'elle assemble. C'est pourquoi il faut considérer le général, la société, avant d'en venir au particulier, c'est-à-dire l'homme.

[1] « Ainsi volonté générale de la société, du corps social, de l'homme social, nature des êtres sociaux ou de la société, volonté sociale, volonté de Dieu même sont des expressions synonymes » (*Ibid.*, p. 147). Si bien que la théocratie se confond avec la sociologie, au point de se demander si Dieu n'est pas la société elle-même. (Voir sur ce point la critique de la « métaphysique sociale » de Bonald que mène Maine de Biran dans son *Examen critique des opinions de Monsieur de Bonald* dans Maine de BIRAN, *Dernière philosophie : morale et religion*, *Œuvres* Tome X-1, Paris, Vrin, 1987. Voir aussi, Louis FOUCHER, *La philosophique catholique en France*, *op. cit.*, p. 106).

[2] *Ibid*. p. 956.

d'« algèbre sociale »[1], qui, tout en contribuant à renforcer la redondance de l'argumentation bonaldienne, n'en fournit pas moins une figure opératoire dont la structure donne à penser les différents ordres sociaux à partir d'une forme unique et générale[2].

La *Démonstration philosophique* va ainsi dégager, au sein de la société domestique, ou société de production, la place spécifique de chacune de ces « personnes sociales »[3]. Aux déterminations physiques de père, mère et enfant, Bonald propose de substituer « les expressions morales et générales » de « personnes ». Il rappelle ici que le vocable de « personne », *per se sonat*, donne immédiatement corps, au travers du nom que chacun reçoit, pouvoir, ministre ou sujet, à l'idée de son rang et de ses fonctions sociales. A la manière des géomètres qui « opèrent sur toutes les quantités avec des signes généraux, qui leur servent à exprimer toutes les valeurs particulières, et à résoudre avec des formules tous les problèmes de l'analyse », Bonald entend offrir une solution à la question de l'ordre social sur la base de cette combinatoire formelle.

Sur le plan politique, la reconnaissance d'un homme-Roi unique, élevé au-dessus de la multitude, et regroupant autour de lui une troupe en mesure d'agir sous son autorité pour la défense commune d'une foule occupée à assurer la subsistance collective, donne, selon Bonald, une idée de l'institution de la société publique : « ainsi dans cet exemple, nous voyons la volonté et l'action du pouvoir, la coopération des aides ou ministres pour l'utilité du sujet »[4]. Monarque, noblesse et peuple sont donc placés dans une relation fonctionnelle et hiérarchique dont l'articulation constitue l'expression de la législation sociale sous sa forme extérieure. La mise en place du pouvoir conditionne dès lors l'étagement et la répartition des différents ordres sociaux. Tout en rejetant l'idée contradictoire de la souveraineté populaire, puisque le peuple n'existe qu'à la condition de la structure sociale dont le pouvoir monarchique est le fondement nécessaire, Bonald refuse toutefois de voir dans cette construction la mise en œuvre d'un

[1] L'expression est utilisée par Jean-Yves Pranchère dans son introduction aux *Réflexions sur l'accord des dogmes de la religion avec la raison* (*op. cit*., p. 23).
[2] Ce qui constitue pour Bonald la justification d'une analogie de Dieu et de la société. Voir *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre socialiste* (1800), *Œuvres,* T. I, Paris*, Migne,* 1859, p. 975.
[3] *Réflexions sur l'accord des dogmes de la religion avec la raison, op. cit.,* p. 40.
[4] *Réflexions sur l'accord des dogmes, op. cit.,* p. 48.

pouvoir arbitraire et despotique, dans la mesure où il n'est que l'expression de la puissance conservatrice dont use la société pour se maintenir[1].

Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que Bonald distingue au sein de l'Homme-roi deux volontés concurrentes, sa volonté particulière et la volonté générale dont il est le dépositaire[2]. Or, note Bonald, ce n'est pas au monarque lui-même qu'il appartient de distinguer ces deux volontés car ce serait lui reconnaître tout aussi bien le droit de les confondre. C'est aux « agents chargés d'exécuter les ordres de la volonté générale », c'est-à-dire aux ministres, qu'il revient « de la distinguer de la volonté particulière ». Il semble donc bien que l'autorité judiciaire concentre entre ses mains l'exercice effectif de la force publique, le monarque jouant avant tout le rôle de référent symbolique d'un ordre social qu'il s'agit de conserver. Les distinctions sociales établies entre les différentes « personnes » composant le corps commun assurent une limitation endogène du pouvoir. L'inertie interne des institutions doit ainsi permettre d'ôter des mains des individus le soin de veiller à la sauvegarde de l'ordre social[3]. Ce sont finalement les mœurs publiques qui fournissent l'assise indispensable à la régulation interne des relations unissant les « hommes sociaux »[4]. Et ces mœurs elles-mêmes sont régulées par ce pouvoir social que l'on peine, à la lecture de Bonald, à rapporter à une détermination juridique stricte. Ce pouvoir relève d'un autre ordre et semble dès lors apparaître, moins comme un office, que comme une dynamique structurelle autonome. On remarquera d'ailleurs que l'organisation hiérarchique des trois personnes sociales repose non pas sur une inégalité ayant trait à la nature, mais sur une distinction fonctionnelle garantissant la cohésion de l'ensemble[5].

---

[1] Il convient d'ailleurs d'insister ici sur cette différence entre le pouvoir et l'autorité. Dans *La tradition sociologique*, Robert Nisbet souligne la prévalence de la notion d'autorité sur celle de pouvoir au sein de la pensée conservatrice (Robert A. NISBET, *La tradition sociologique*, *op. cit.*, p. 144-150). L'autorité, déployée en une multitude de foyers distincts et autonomes dans leur ordre propre, prévaut en effet chez les conservateurs sur l'idée d'un pouvoir unique et centralisateur comme celui que mettait en avant la réflexion jusnaturaliste et qu'avait déployé dans l'étendue de sa manifestation le centralisme révolutionnaire. Au principe d'autorité s'accorde « le pluralisme des sources d'autorité – communauté locale, famille, corporation et toutes les autres institutions d'où émanent la coutume et la tradition ». Du point de vue conservateur, le pouvoir revêt avant tout une dimension symbolique et s'exprime moins par la souveraineté législatrice que par sa fonction légitimatrice. L'importance des corps intermédiaires et des médiations sociales doit permettre d'articuler les différents ordres d'associations possédant chacun leur propre effectivité. On retrouvera cette prééminence fonctionnelle des ordres intermédiaires dans la promotion de la corporation, chez Le Play notamment. Par là, les individus se voient pris dans un réseau de communautés qui, si elles convergent autour d'un principe suprême d'institution, n'en demeurent pas moins autant de protections élevées contre l'ingérence d'un pouvoir à la fois centralisé et surplombant. Le principe de subsidiarité dégagé par Pie XI dans son encyclique *Quadragesimo Anno* et qui deviendra l'un des fondements de la doctrine sociale de l'église trouve dans cette valorisation de l'autorité sociale l'une de ses origines. Pour une présentation du néo-corporatisme et sa critique de l'autorité de l'État, voir Jacques DONZELOT, *L'invention du social*, *op. cit.*, p. 166-167.

[2] *Théorie du pouvoir politique et religieux, op. cit.,* p. 190.

[3] *Ibid.,* p. 195.

[4] *Ibid.,* p. 239.

[5] *Ibid.,* p. 367.

La diversification des ordres sociaux suppose, pour Bonald, une communication immanente du corps social à lui-même en lieu et place d'une dispersion des voix en une multitude d'intérêts particuliers. Si donc ce pouvoir est multiple dans son application, il est essentiellement un dans son principe. Et dans une note éclairante de la *Démonstration philosophique*, Bonald propose d'appliquer l'analogie trinitaire à la personne royale. Critiquant l'approche psychologique d'Augustin, il propose de prendre appui sur la constitution du pouvoir politique pour penser l'unité substantielle des trois personnes. Le roi, en effet, unit le pouvoir législatif, exécutif et judiciaire qui sont dès lors « trois personnes en un seul roi »[1]. Comment comprendre cependant que la personne royale contienne en lui trois personnes si elle n'est en même temps qu'un élément du rapport ternaire ? En réalité, ces trois personnes correspondent bien à trois fonctions différentes et deux d'entre elles sont déléguées aux ministres qui reçoivent autorité par le monarque. Mais dans leur essence ou substance, elles n'en demeurent pas moins attachées à « l'unité royale ». Sur la base de cette articulation des pouvoirs, Bonald offre une interprétation du mystère trinitaire[2].

Mais reste à déterminer lequel des deux modèles de la personne, théologique ou social, influence l'autre. Bonald part-il de la distinction des Personnes divines pour penser la communication des personnes sociales ou prend-il plutôt appui sur l'homologie structurelle des personnes sociales pour atteindre une compréhension renouvelée du schème trinitaire ? De la réponse à cette question doit dépendre la résolution de ce dilemme : *est-ce en tant qu'il est image de Dieu que l'homme social se présente comme personne ou bien le fait social lui-même se donne-t-il comme la clé herméneutique d'une définition de la personne que l'on pourra élever analogiquement à la dignité d'un concept théologique*[3] *?*

---

[1] *Démonstration philosophique,* op. cit., p. 53.

[2] « Qu'en Dieu le Père, première personne de la Trinité, est la volonté suprême, et pour parler le langage humain, le pouvoir législatif ; que dans la seconde personne, Fils de Dieu et Dieu lui-même, est l'action et la direction du ministère, force de la religion et sa milice spirituelle ; qu'enfin dans la troisième personne, Dieu aussi, et procédant de l'une et de l'autre (ce qui est vrai aussi de la troisième personne royale, car l'administration se compose de législation et d'exécution, et procède de l'une et de l'autre) se trouve l'administration de l'Église, puisque l'Esprit Saint est appelé dans la liturgie religieuse administrateur et distributeur des dons et des grâces, et que ces trois personnes constituent aussi l'essence et la substance de la trinité divine » (*Ibid.,* p. 52-54).

[3] Tout au long de son œuvre, Bonald insiste invariablement sur les liens du théologique et du politique. L'identité de forme entre les différentes structures relationnelles mises en œuvre au sein de la totalité sociale, pouvoir, ministre et sujet, se retrouve aux trois niveaux de la société domestique (père, mère et enfant), politique (souverain, noblesse, peuple) et religieuse (Christ, prêtre et fidèle). Au niveau métaphysique, on la retrouve dans la triade Dieu, Christ, homme. Il apparaît clairement que l'œuvre de Bonald rentre dans les cadres de ce que Schmitt appelle théologie politique (C'est-à-dire une « analogie systématique entre concepts théologiques et concepts juridiques ». Voir Carl SCHMITT, *Théologie politique I*, *op.* cit., p. 52. Sur les ambiguïtés de ce « concept polymorphe », on

1.3. L'homme-Dieu

L'homologie structurelle pouvoir, ministre, sujet se découvre au premier chef dans la structure trine de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption qui sont l'expression de la forme ontologique cause, moyen, effet. Mais c'est à partir de la nécessité sociale que Bonald démontre la nécessité de l'Incarnation et de l'homme-Dieu, le ministère du Christ étant exigé par la structure triadique qui préside à la forme de toute société[1].

De manière très classique, Bonald met en garde contre une erreur sémantique. Trois Dieux ne peuvent faire un Dieu. La logique serait ici confondue. Mais la foi chrétienne enseigne que « trois personnes font un Dieu ». On ne peut donc rabattre l'un sur l'autre les termes de personne et de Dieu. Il convient, par conséquent, de spécifier l'objet propre auquel renvoie chacun de ces termes et dont les fonctions sont nécessairement différentes[2]. Or, pour penser le statut de la Personne divine, Bonald se propose, renversant l'ordre thomiste, de partir de « l'image la plus parfaite de la divinité », celle que l'on trouve dans la royauté. Parce que le monarque est « une incarnation du pouvoir divin », on doit pouvoir tirer de son office politique une analogie théologique.

Ce n'est pas l'homme pris en lui-même qui offre un accès direct à la compréhension de la personne, mais « l'homme-roi »[3]. Bonald se détourne de la voie psychologique qui, d'Augustin à Bossuet[4], cherche une image de la trinité dans les opérations de l'esprit, ne nous en offrant qu'une analogie inadéquate[5]. Ainsi, sans prétendre percer le secret de la nature divine, Bonald entend proposer une analogie qui la rende accessible à la raison. La justification qu'il donne « de la dignité du parallèle » repose sur l'homologie structurelle qui gouverne toute forme sociale, la religion, l'État et la famille[6]. En chacune se trouve cette trinité personnelle,

---

peut se reporter à l'ouvrage de Jean-François KERVEGAN, *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 81 et suivantes. Voir aussi Bernard BOURDIN, *Le christianisme et la question du théologico-politique*, Paris, Cerf, 2015, p. 379 et suivantes). Théologie et politique sont dans une relation d'expression réciproque, raison pour laquelle la monarchie et la religion catholique forment une unité nécessaire. Pour autant, on ne peut pas conclure à la confusion des deux domaines qui conservent leur détermination spécifique (Voir Jean-Yves Pranchère, *Réflexions sur l'accord des dogmes de la religion avec la raison, op. cit*., p. 33).

[1] *Démonstration Philosophique, op. cit*., p. 99-100.

[2] *Ibid*., p. 67.

[3] *Ibid*., p. 68.

[4] Jacques-Bégnigne BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Garnier Flammarion, 1966, ch. XIX, p. 233.

[5] *Démonstration philosophique, op. cit*., p. 51-54.

[6] *Réflexions sur l'accord des dogmes de la religion avec la raison, op. cit.,* p. 71.

entendons cette triade fonctionnelle, que sont le pouvoir, le ministre et le sujet. Dans l'ordre politique, l'exercice du gouvernement dévolu au ministre permet la mise en œuvre de la loi par la force publique[1]. Et, parce qu'elle est une société, la religion possède elle aussi son pouvoir légal, l'action de ministres et les sujets auxquels s'appliquent ses ordres. Dans cette société, Jésus-Christ est pouvoir et le prêtre son ministre[2]. Selon un axiome permanent de son système, Bonald conçoit la fonction de ministre comme un terme moyen entre la cause et l'effet et qui, pour assurer la continuité de l'un à l'autre, doit participer des deux. « Homogène à l'un et à l'autre », la nature du moyen est ainsi double. Cette articulation des deux natures trouve son répondant théologique, et sans doute sa clé herméneutique, dans la caractérisation du ministre du pouvoir divin comme Homme-Dieu[3].

Le Roi soutient l'analogie en ce qu'il est davantage qu'un homme, participant, comme l'a montré Kantorowicz, « en quelque chose à l'immortalité divine »[4]. Le nom même de Fils de l'homme est donné au Roi en tant qu'*analogon* du Fils, acteur de la volonté du Père et sa manifestation visible[5]. Pour justifier la double nature du Christ, Bonald s'appuie encore sur l'image de l'homme-roi. En ce dernier se joignent deux natures, deux volontés, privée et publique, amenées la plupart du temps à se contredire. L'usage du terme « personne », appliqué

[1] *Ibid*., p. 70.

[2] La spécificité de la foi chrétienne a ainsi été de manifester la structure universelle de toute constitution sociale, raison pour laquelle on peut remarquer « cette identité du dogme de la société religieuse et des principes constitutifs de la société politique » (*Ibid.*,p. 73). C'est par là aussi que se justifie la tendance naturelle de la monarchie constituée et de la religion catholique à se rapprocher et s'entre-exprimer l'une l'autre. La corruption de l'une entraîne, du fait de cette homologie structurelle, la corruption de l'autre. Sur le lien essentiel entre rejet de la démocratie et religion catholique dans la pensée contre-révolutionnaire, voir Thomas Molnar, *La contre-révolution*, *op. cit.*, p. 137 et p. 230 et suivantes. Voir aussi Plinio Corrêa de OLIVEIRA, *Révolution et contre-révolution*, Paris, TFP, 1997, p. 117-124. Significative aussi est l'évolution et la position finale de l'espagnol Donoso Cortès qui, parti d'une position libérale, s'orienta progressivement vers le conservatisme. L'insistance sur la contradiction principielle entre système républicain et catholicisme est un leitmotiv de cette pensée. Voir Juan Donoso CORTES, *Théologie de l'histoire et crise de civilisation*, Paris, Cerf, 2013, p. 124-124, p. 145, p. 168-170.

[3] *Essai analytique, op. cit.,* p. 990.

[4] Ernst KANTOROWICZ, *Les Deux Corps du* Roi, Paris, Gallimard, 1989, p. 228-325.

[5] *Réflexions sur l'accord des dogmes, op. cit*., p. 69-72. A partir de là, l'analogie peut être poussée plus avant. Dans la fonction attribuée à chacune des Personnes divines, on remarque que le Père est législateur, à la fois en tant que créateur et ordonnateur de la morale ; le Fils est gouverneur de la société chrétienne. Ici d'ailleurs l'analogie se complexifie puisque le Fils se manifeste, du point de vue de la société religieuse, dans le pouvoir dont les prêtres sont les ministres et les fidèles les sujets. Cela permet de remarquer que l'homologie structurelle ne fonctionne pas immédiatement puisque la Personne de l'Esprit-Saint, « distributeur des dons et des grâces », et administrateur de l'économie de la religion ne trouve pas d'*analogon* direct dans la formation sociale. Si le Père est volonté ou cause et le Fils ministre et action, l'Esprit-Saint devrait être effet et sujet de l'action du Fils. Or, en tant qu'administrateur, la troisième personne trinitaire est renvoyée à l'office ministériel. S'il assure la circulation de la grâce au sein de la société religieuse, il n'est pas lui-même l'objet de l'action du Fils. Il semble donc qu'une certaine tension se dessine ici entre l'analogie des trois fonctions politiques, législative, exécutive et judiciaire, et la distinction des personnes sociales, pouvoir, ministre, sujet. L'une et l'autre triade ne se recouvrent qu'imparfaitement.

au roi et renvoyant au sens de l'exercice d'une dignité spécifique attachée à la fonction, rejaillit en retour sur le sens théologique et trinitaire[1]. C'est donc à partir de la seconde personne de la trinité, le Fils, compris à partir de l'Incarnation dans sa dimension d'Envoyé, que se donne le mieux à penser l'analogie théologico-politique. En effet, le vouloir invisible contenu, d'une part dans la volonté du Père, d'autre part dans la Loi, n'acquiert visibilité et effectivité concrète qu'à partir de la mission historique de Jésus-Christ.

La médiation est ici capitale. Un excès de transcendance retire aux hommes la possibilité d'aimer la divinité qui ne demeurera alors que l'objet de vagues spéculations sur la cause première. Si la religion doit pouvoir remplir une fonction sociale, il lui faut se rapporter à un objet présent en son sein. L'argument le plus fondamental fait jouer ici un ressort psychologique, celui de l'amour. Ce concept d'amour que Bonald faisait déjà intervenir dans la *Théorie* de 1796 constitue la manifestation d'un rapport impensable « sans présence réelle de la divinité »[2]. L'amour suppose un objet sur lequel l'intelligence, par l'intermédiaire du corps, peut agir. C'est comme *personne* présente au sein de la société religieuse, d'abord en sa forme humaine, puis sous l'espèce de l'hostie consacrée que se manifeste la présence réelle de la divinité[3]. Le besoin d'une manifestation sensible, matérialisée dans tous les cultes idolâtriques et matériels, est satisfait seulement par « la présence réelle de l'objet aimé »[4]. Cette manifestation théandrique est la condition de la véritable religion, et partant, de la société pleinement constituée[5].

Quant à la Rédemption, Bonald s'attache à la définition de l'ordre comme loi des êtres. Or, cet ordre, bouleversé par la faute originelle, réclame une expiation volontaire qui satisfasse la justice. Mais encore faut-il que le repentir, en plus d'être agréé, puisse être su comme ayant été reçu. Prenant la suite de la logique substitutive d'Anselme, Bonald considère la possibilité pour l'innocent de réclamer la satisfaction de la faute en lieu et place du coupable[6]. L'intercession vers le coupable appartient, dans l'ordre structurel, à la personne du ministre, de

[1] *Ibid*., p. 72.
[2] *Ibid*., p. 80.
[3] *Ibid*., p. 81.
[4] *Ibid*., p. 82.
[5] *Ibid*., p. 83.
[6] Sur les différentes modalités d'interprétation du sacrifice christique, voir Stanislas BRETON, *La passion du Christ et les philosophies*, Paris, Cerf, 2011, p. 13 ; sur l'interprétation anselmienne, voir François VOUGA, *La religion crucifiée*, *op. cit.*, p. 25-37 ; W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie, op. cit.*, p. 42-43 et 310-317 ; pour une interprétation positive de la théologie de la justification, voir M. J. LE GUILLOU, *Le témoignage de Dieu, op. cit.*, p. 118. C'est le même principe de « réversibilité » que l'on trouve convoqué chez Maistre dans le *Neuvième entretien* des *Soirées de Saint-Pétersbourg* : « que le juste, souffrant volontairement, ne satisfait pas seulement pour lui-même, mais pour le coupable, qui de lui-même ne pourrait s'acquitter » (Joseph DE MAISTRE, *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 706).

la mère dans la société domestique, du gouvernement dans la monarchie[1]. C'est encore une fois le recours à l'analogie qui doit permettre de comprendre la manière dont Dieu entend agir à hauteur de la compréhension humaine. L'homme, ayant sombré dans l'idolâtrie et ignorant jusqu'à son propre mal, ne pouvait de lui-même obtenir la réparation de sa faute[2]. C'est donc la figure de l'homme-Dieu, « médiateur et intercesseur », qui résout le problème d'une satisfaction impossible.

La triade des mystères de la révélation chrétienne est donc rapportée à la triplicité fonctionnelle qui constitue la constante de l'algèbre sociale bonaldienne : à Dieu la Trinité comme pouvoir, à l'Incarnation du Christ le ministère, à la Rédemption qui s'applique à l'humanité le sujet. Ainsi Bonald peut-il se féliciter d'avoir fait tenir ensemble dans le système à trois temps, « toutes les vérités morales » qui concourent « à la constitution de la société »[3]. Toutefois, la limite de l'analogie trinitaire se découvre en ce que les trois Personnes de la Trinité ne recouvrent pas la triade pouvoir, ministre, sujet, mais les fonctions politiques du Législatif, de l'Exécutif et de l'Administratif. Paradoxalement le schème des personnes sociales ne s'applique qu'imparfaitement à la Trinité dont les Personnes sont toutes Dieu. C'est la personne du Roi qui éclaire la structure interne de la Trinité divine. Cela semble être la limite d'une traduction sociologique de la Trinité[4].

Une seconde limite, plus essentielle encore pour notre propos, mais sans doute liée à la précédente, concerne le statut de la personne humaine en tant que telle. Alors même qu'il fonde, à partir de 1800, l'essentiel de sa théorie sociale sur la notion de personne, Bonald ignore absolument la perspective d'une anthropologie personnelle. Son sociologisme n'accorde d'intérêt à la personne qu'en sa dimension strictement structurelle. C'est la possibilité de penser la communication fonctionnelle des personnes, à la fois distinguées et unies en une seule nature sociale qui justifie le recours au vocabulaire trinitaire. *Mais de la personne humaine, comprise comme cette subjectivité appelée à répondre d'une vocation éminemment singulière, il n'est pas question dans la réflexion bonaldienne*[5].

---

[1] *Réflexions sur l'accord des dogmes, op. cit*., p. 85.
[2] *Ibid*., p. 87.
[3] *Ibid*., p. 91.
[4] Rémi BRAGUE, *Du Dieu des Chrétiens*, Paris, Flammarion, 2009, p. 86.
[5] Un indice parmi d'autres peut nous en être fourni par la dimension péjorative qu'attache Bonald à l'adjectif « personnel » quand il se réfère à l'agent individuel. C'est notamment ce que montre la critique de la morale des Lumières. Bonald reproche à la philosophie du dix-huitième siècle d'avoir proposé, comme fondement de la morale, l'intérêt privé en lieu et place de l'amour évangélique de Dieu et du prochain. La morale de l'intérêt manifeste à ses yeux un caractère nettement antisocial. Il n'existe en effet pas de passage du privé au général hors

Par « la politisation de la théologie »[1], Bonald réduit indûment l'homme religieux à l'homme social et semble atteindre le principe même de l'économie trinitaire et de la mission salvifique de Jésus-Christ, celui du relèvement d'une créature essentiellement libre, intéressée à son salut personnel et irréductible à sa seule inscription sociale[2]. La sociologie théocratique de Bonald s'intéresse certes à l'Homme-Dieu, mais « dans sa fonction et non dans sa nature »[3]. L'Église même cesse d'apparaître comme un corps mystique pour se limiter à une détermination fonctionnelle où semble sombrer la fin surnaturelle de l'existence humaine.

On ne saurait reprocher à Bonald de n'être pas théologien, mais, à tout le moins, est-il possible de conclure au sujet de l'usage de la notion de personne que si sa philosophie sociale découvre le nom, elle en ignore la chose. Aussi faut-il convenir, qu'en dépit des traits dont la doctrine sociale de l'Église pourra hériter de la perspective traditionaliste, notamment l'insistance sur la médiation des corps sociaux intermédiaires, il n'est pas possible d'attribuer à cette réflexion conservatrice l'invention de la personne catholique moderne. Et pourtant, indirectement, la découverte de l'objet social au sein d'une méditation sur l'ordre théologico-politique témoigne d'un basculement en train de s'opérer dans la configuration dont hérite la pensée catholique postrévolutionnaire. Les prémices du catholicisme social commencent ici d'apparaître, non justement sous la forme que l'on aurait été en droit d'attendre, celui d'une reconnaissance de la dignité suréminente de la personne humaine, mais comme ce terrain sur lequel la pensée catholique va devoir penser sa propre existence. L'espace de manifestation sociale, non immédiatement politique, ou plutôt dont la sphère politique ne constitue qu'un

---

des cadres sociaux définis par la communication des différentes personnes sociales. La dimension strictement individuelle occulte la nécessité collective des structures sociales au sein desquelles chaque personne se voit assigner sa fonction. La morale de l'intérêt personnel ne pourrait valoir qu'à la condition d'une identité arithmétique entre les besoins et les moyens. Mais étant donné l'inégalité des conditions dans lesquels les hommes se trouvent disposés, l'intérêt privé ne peut engendrer que la lutte des égoïsmes s'achevant en injustice généralisée (*Réflexions sur l'accord des dogmes, op. cit*., p. 97). Il est dès lors vain d'attendre de la spéculation métaphysique qu'elle convainque l'homme d'aimer son prochain. C'est la relation à un Dieu Père de la famille humaine qui constitue la condition de la justice. Si la personne sociale a un sens, c'est à la condition de n'être justement pas personnelle. Il n'est d'ailleurs pas anodin d'entendre un Maine de Biran accuser Bonald d'avoir conduit, à partir de la méconnaissance de la dimension subjective et singulière de la personne humaine, à une dénaturation de la figure divine. Dans l'*Examen critique des opinions de M. de Bonald* (Maine de BIRAN, *Examen critique des opinions de M. de Bonald, op. cit*., p. 86, p. 97, p. 99), Maine de Biran reproche à celui-ci la remise en cause de la transcendance du principe divin par son insistance sur la dynamique autoproductrice du social. Si la personne est un effet de la structure sociale, quelle place réserver encore à Dieu ? Bonald semble aller jusqu'à confondre l'ordre social et la divinité (Voir *Théorie du pouvoir politique et religieux, op. cit.*, p. 147). Le sociologisme bonaldien, en dépit de sa rhétorique théologique, confine finalement au naturalisme.

[1] Selon l'expression de Bernard PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières* Genève, Droz, 1973, p. 301.

[2] C'est sans doute en quoi Gérard Gengembre peut conclure que « la Contre-Révolution est un anti-humanisme systématique » (Voir Gérard GENGEMBRE, « La religion contre-révolutionnaire : l'exemple de Bonald », *Cahiers de Fontenay*, n°71-72, 1993, *Lumières et religions*, pp. 179-191).

[3] Bernard PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières*, *op. cit*, p. 306.

moment fonctionnel, certes essentiel, mais déterminé avant tout par sa juste place au sein de l'ensemble, cet espace va progressivement se révéler comme le lieu par excellence où la religion devra trouver à s'articuler avec les exigences de la démocratie libérale moderne.

2. La conversion sociale de Lamennais

Si l'on cherche un maillon qui unisse la perspective catholique traditionnelle et la valorisation républicaine de la personne, il est à chercher, avant même d'interroger les textes, dans une biographie, celle de l'abbé Félicité de Lamennais. L'existence du prêtre breton cristallise en elle-même certains des points de tensions fondamentaux que nous tâchons d'identifier. Baptisé tardivement, ordonné prêtre en dépit de ses scrupules et enterré en dehors de la religion à laquelle il aura fourni l'une de ses plus puissantes apologies, celui qui préféra modifier l'orthographe de son patronyme pour mieux en dissimuler l'héritage nobiliaire concentre dans les étapes successives de son cheminement intellectuel beaucoup des antinomies de son temps[1]. Tenues ensemble, ses différentes positions théoriques et pratiques font éclater les catégories familières de l'analyse politique. Traditionaliste et libéral, ultramontain et républicain, enfant chéri de la réaction et émule de la cause ouvrière, Lamennais aura, en moins de soixante ans, défié toutes les attentes, au point de mériter les admonestations de deux encycliques papales[2]. C'est qu'il existe non pas, selon l'interprétation consacrée, deux Lamennais[3], mais trois. Le premier, ardent défenseur de la cause légitimiste, aura su apporter

[1] C'est la raison pour laquelle nous prenons le parti, conformément à sa propre biographie, d'user des deux patronymes, La Mennais et Lamennais, pour justement distinguer, dans ce parcours, l'apologiste traditionaliste du polémiste libéral.

[2] S'il n'est certes pas le seul à se ranger du côté d'un libéralisme catholique, les difficultés particulières que lui doivent ses prises de position en faveur de la liberté, tout particulièrement la double condamnation prononcée par Grégoire XVI dans *Mirari vos* en 1832 puis *Singulari nos* en 1834, paraissent emblématiques du retard historique pris par l'Église sur certaines dispositions de la pensée catholique qui ne trouveront à se traduire dogmatiquement qu'au siècle suivant. Et, dans la reprise d'une vocation sociale universelle qu'elle refuse tout d'abord de reconnaître, l'Église rencontrera sur son chemin la notion de « personne » comme la clé qui lui permettra d'entrer en dialogue avec la démocratie moderne. Dans le cours de cette histoire, l'apostasie mennaisienne fait office de signe d'une possibilité de compréhension renouvelée de l'agir du chrétien qui suppose une réinterprétation de la place du religieux que l'Église du dix-neuvième siècle peine encore à reconnaître. Mais à ce point, la promotion de la destination sociale du christianisme ne pouvait que conduire à la rupture avec Rome. Assimilant la tyrannie au Mal et l'amour de la Justice à Dieu, Lamennais ne pourra pardonner au pape de s'être rangé du côté des tyrans. Venant à identifier la voix de la conscience et la voix de Dieu, il se reconnaît le devoir de refuser d'obéir au pape. Finalement, Lamennais ne considèrera pas tant avoir quitté l'Église qu'avoir été abandonné par cette dernière (Voir Louis LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité de Lamennais*, Paris, Armand Colin, 1966, p. 261 ; p. 276 ; p. 234).

[3] Colloque de la Tourette, 2-4 juin 1978, *L'actualité de Lamennais,* Strasbourg, Cerdic, 1981, Préface de Jean LACROIX, p. 13 -19.

son pendant philosophique au *Génie du Christianisme* de Chateaubriand. L'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* lui ouvrira le cœur et l'esprit des partisans de l'ordre traditionnel. Le second, promoteur acharné des libertés de l'Église contre les prétentions gallicanes de la monarchie restaurée, travaillera, au travers de son journal *L'Avenir*, à rapprocher la démocratie et la foi catholique. Le troisième enfin se fera le prophète inspiré du peuple ouvrier.

Témoin du réveil des peuples entre 1830 et 1848, Lamennais veut voir dans les mouvements qui agitent l'Europe l'effet de « l'action sociale du christianisme lui-même » œuvrant à la réalisation des principes de liberté contenus dans la maxime de l'égalité des hommes[1]. Sa théorie du sens commun destinée à justifier la révélation primitive de la vérité chrétienne subsistera, après sa conversion républicaine, dans cette conviction qu'il existe des lois naturelles non écrites que les gouvernements despotiques cherchent à détruire et que la société terrestre a pour but de sauvegarder. La passion révolutionnaire elle-même est un signe de l'instinct naturel du peuple pour la justice. Ainsi le prêtre breton peut-il témoigner de sa foi dans l'inspiration évangélique des bouleversements sociaux en train de s'accomplir : « J'ai en moi la persuasion profonde que les républicains de nos jours eussent été, il y a dix-huit siècles, les plus ardents disciples du Christ »[2].

Progressivement, Lamennais va en venir à identifier le corps mystique de l'Église au peuple qui cherche l'amour et la foi, communauté de vie avec le Christ et non soumission à l'autorité hiérarchique. Lamennais se veut un prophète de l'amour, par lequel il entend bien une fraternité universelle[3] dont la constitution *Gaudium et spes* de 1965 se fera l'écho. Mais pour l'heure, en se séparant de la société véritablement chrétienne, le magistère dogmatique apparaît, aux yeux de Lamennais, comme infidèle[4].

2.1. Premiers combats

La réflexion première de La Mennais se situe dans le sillage de Bonald[5]. Son *Essai sur l'indifférence en matière de religion* doit permettre en effet de récuser la capacité individuelle

[1] Louis LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité de Lamennais.*, p. 253-254.
[2] Lettre à Montalembert du 8 avril 1835.
[3] *L'évolution de la pensée religieuse de Lamennais.*, *op. cit.*, p. 264.
[4] *Ibid.*, p. 281.
[5] Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France*, *op. cit.*, p. 32.

de la raison à atteindre la vérité. Parallèlement, et nous en saisirons toute l'importance plus tard, La Mennais renonce à la voie surnaturelle pour s'appuyer sur le témoignage de la seule foi naturelle[1]. C'est la confiance dans l'autorité d'une raison commune et générale, « immanente au corps social », qui assure, depuis l'humanité primitive jusqu'à nos jours, la possibilité de la coexistence commune : « Le criterium de la vérité, ce n'est pas l'évidence de la proposition qui l'énonce, mais l'autorité de la raison générale qui l'affirme »[2]. On trouve bien ici le principe premier du traditionalisme : la connaissance de la vérité n'est ni inscrite dans l'esprit individuel, ni acquise individuellement par le biais de la raison, mais « innée dans la société ». Et la première de ces vérités reçues de la raison générale est celle de l'existence de Dieu[3]. Cette « certitude de fait », idée transcendante à toutes les autres, nous découvre une autorité plus fondamentale encore que celle de la société.

L'*Essai sur l'indifférence* entend dès lors user de la croyance pour sauver la raison et démontrer l'absurdité des principes qui soutiennent l'indifférentisme. A ceux qui considèrent la religion comme une institution dépourvue d'intérêt, il suffit d'interroger notre constitution anthropologique. Laissée à elle-même, la froide raison humaine ne connaît aucune limite qu'elle ne tente de briser[4]. Reste à déterminer laquelle de toutes les croyances vaut effectivement comme vérité. Une seule voie semble praticable : établir les caractères de la véritable religion[5].

---

[1] Félicité de LA MENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Tome I (1817), Paris, De Méquignon, 1823, p. 33.
[2] *Ibid.*, p. 37.
[3] *Ibid.*, p. 38.
[4] « La religion constitue en réalité le fondement de l'existence sociale. C'est par elle que les hommes acquièrent les principes de leurs devoirs. Éclairant la conscience, la religion tourne l'intérêt des hommes vers le général. Laissée à elle-même, la froide raison humaine ne connaît aucune limite qu'elle ne tente de briser. Aussi lui faut-il se soumettre au joug de l'autorité. Il faut la convaincre qu'il existe une raison supérieure, immuable règle du vrai, à laquelle elle doit se soumettre, comme au suprême monarque de toutes les intelligences : il faut en un mot que, reconnaissant la souveraineté de Dieu, elle s'élève jusqu'à une obéissance absolue, qui, la retenant à sa place, d'où elle ne sort jamais que pour s'égarer, l'empêche de se ravir à elle-même la possession de la vérité » (*Ibid*., p. 66).
[5] Pour La Mennais, il n'existe que deux systèmes d'universalité véritable : celui de l'unité de foi présent dans la religion catholique, celui de l'unité d'indifférence propre à l'athéisme. Entre les deux s'étend la multiplicité des opinions les plus diverses. Confronté à cette conséquence des principes qu'il défend, le protestant invoque la tolérance la plus absolue qui doit permettre à l'erreur de concurrencer les droits de la vérité sur son propre terrain. Mais ne pouvant tirer l'ultime conséquence qui découle des principes mêmes qu'il invoque, le protestant, dont La Mennais trouve en Jurieu l'archétype intellectuel, confie aux institutions politiques le soin de prendre en charge la religion. Les conséquences en sont la soumission absolue de la foi à l'ordre politique : « dès que les princes sont maîtres de prescrire à leur gré des symboles, dès que leur volonté est toute la religion, on ne doit plus parler d'Ecriture, de révélation, de vérité ; les croyances avilies deviennent une sorte d'impôt que le souverain établit sur la raison publique, pour le bien de l'État, et que tantôt il allège, tantôt il aggrave, selon les circonstances ou ses seuls caprices » (*Ibid*., p. 236). Le facteur déterminant tient ici à la capacité de l'homme de substituer aux rapports généraux de la société, de la religion et de la morale, de « pures abstractions » (*Ibid.*, p. 278) qui sont le fruit de son imagination. Parce qu'il est libre, l'homme en vient à préférer aux relations nécessaires de la foi et de la morale, l'ordre factice que ses passions lui désignent comme le plus propre à le guider vers la satisfaction de ses penchants déréglés. C'est sous l'effet de ce désordre que l'opinion prend la place de la croyance, la licence celle de l'ordre, l'arbitraire plutôt que la justice et la vérité. En cette matière, le plus grand péril auquel se confrontent les sociétés

Mais encore faut-il démontrer l'existence de ce principe nécessaire à l'universalité de la religion. C'est sous la forme de la fameuse thèse du « sens commun » que La Mennais l'introduit dans le second tome de *L'essai sur l'indifférence*. Il y retrouve l'inspiration de Bonald, se dispensant toutefois de la conception du langage comme révélation primitive. Mais l'idée est toutefois la même. Il s'agit de reconnaître une supériorité à la raison commune sur la raison individuelle. Ce consentement universel doit permettre d'unir l'idée de « certitude » à celle d'« infaillibilité ». Et cette unité est liée à l'existence d'une autorité véritable et reconnue qui, gouvernant au nom de l'amour, sache insuffler au cœur des sociétés ces deux fondements essentiels à leur stabilité[1].

Cette raison générale n'est finalement que l'image même de la raison divine, infinie et infaillible. Manifestée, avant la Révélation du Fils de Dieu, par l'accord du genre humain quant à l'existence de Dieu, la raison générale se prolonge, après Sa venue, au sein du témoignage qu'en rend l'Église. La vérité n'a pas changé, elle s'est plus clairement manifestée. Élevée à l'universalité du témoignage humain, la raison, appréhendée comme faculté commune, se confond avec la lumière divine manifestée sous la forme religieuse. En cela, la religion ne saurait être considérée comme une simple opinion ouverte aux arguties et à la dispute. Le recours à la croyance est une nécessité absolue aussi bien pour pouvoir penser que pour agir.

Dans la mesure où l'ordre n'est autre que la totalité des rapports qui unissent les êtres en leur nature spécifique, il s'ensuit que Dieu, créateur de ces êtres et de leurs relations, est le principe même de l'ordre universel. Par conséquent, la religion qui constitue la révélation manifeste du vouloir divin permet seule d'atteindre à une véritable connaissance des devoirs. Ainsi seulement s'institue le véritable « pouvoir social »[2].

---

humaines tient à la tentation de constituer, sur un plan purement abstrait et rationnel, la réalité politique. De ce point de vue, l'ambition des Lumières revêt un caractère aussi déraisonnable que téméraire. « L'on substitue en tout les combinaisons arbitraires de l'esprit aux rapports nécessaires, aux lois simples et fécondes qui s'établissent d'elles-mêmes, quand on n'y met pas obstacle, comme les conditions indispensables de l'existence » (*Ibid*., p. 327). En voulant fonder l'ordre social sur l'égalité abstraite des individus, on détruit les conditions mêmes de cet ordre. Aussi la prétention humaine qui pousse à se donner une constitution sur une base purement abstraite revient à exposer la société en question au hasard et partant au désordre. Les lois elles-mêmes ne sont que l'expression des relations nécessaires qui doivent conduire les mœurs à se conformer à la constitution sociale. « Constitution, loi, mœurs, voilà donc toute la société ». Les rapports qui unissent la constitution, la loi et les mœurs constituent ce que La Mennais appelle « vérités sociales » (*Ibid.*, p. 333-334).

[1] Nous reviendrons sur l'ultramontanisme de Lamennais qui n'opère pas encore à plein, mais qui déjà interroge sur la possibilité de concilier le principe d'autorité sociale, immanent à l'ordre communautaire, et l'autorité spirituelle (Sur l'ultramontanisme au dix-neuvième siècle, voir René REMOND, *Religion et société en Europe, op. cit.*, p. 121-129).

[2] *Ibid.*, p. 418.

La Mennais, en 1815, épouse donc parfaitement les conclusions de Bonald et donne une force supplémentaire à l'argument traditionaliste par sa thèse du sens commun. Celle-ci survivra longtemps à l'apologiste réactionnaire dans les milieux intégristes qui rejetteront en même temps l'évolution libérale de Lamennais. Reste qu'à ce point, l'accord se fait sur un principe simple : l'autorité sociale prédispose les agents individuels à la possibilité d'une communication communautaire fondée sur le principe chrétien de l'Amour. Une ligne de fond de la pensée mennaisienne se dessine ici.

La dynamique immanente au social doit constituer la manifestation de Dieu comme esprit, ce qui pour les consciences particulières se traduit par la nécessité d'adhérer à certains axiomes fondamentaux de l'existence sociale résumés dans les mots de justice et d'amour. C'est un ensemble de représentations pratiques qu'offre la religion qui, en cela, répond à l'instinct social de l'être humain. En d'autres termes, l'existence sociale suppose certaines conditions symboliques de possibilité. L'imaginaire social se fonde là, dans l'impuissance sociale à ne pas croire. Participer des conditions de l'existence collective suppose l'adhésion fondamental à un ensemble de préjugés communs dont Burke a montré la nécessité[1].

De ce point de vue, le christianisme apparaît comme un principe de progrès à la fois spirituel et moral, mais encore social de l'humanité[2]. L'approche de La Mennais est ici grosse de ces intuitions qui fourniront le contenu de ses développements futurs. D'une part, l'idée du progrès, à compter qu'elle l'ait jamais été[3], n'est plus l'apanage des Lumières et vient à fournir, au sein même de la pensée traditionaliste, un critère permettant de juger de la force et de la valeur des institutions. Ces dernières ont pour tâche de conduire à leur réalisation progressive les valeurs de justice et de liberté. D'autre part, l'Église, telle que la conçoit La Mennais, ne constitue pas un simple édifice juridique et autoritaire, mais possède une finalité spirituelle authentique, indispensable au déploiement de l'humanité accomplie[4].

Il est néanmoins difficile d'appliquer le terme *théocratie* au modèle que propose La Mennais. En effet, pour ce dernier, autorité politique et autorité religieuse doivent demeurer distinguées. Fonder la société sur Dieu ne signifie pas élever le principe religieux à titre de déterminant exclusif de la fin politique. C'est au contraire veiller à ce que l'autorité politique

[1] Sur la critique « empiriste » de la Révolution française par Edmund Burke et son recours au préjugé comme fruit pratique de l'expérience accumulée, voir Bertrand BINOCHE, *Critique des droits de l'homme*, Paris, PUF, 1989, p. 13-15 ; Yves CHIRON, *Edmund Burke et la Révolution française*, *op. cit.*, p. 10. Pour une analyse qui entend davantage insister sur la posture essentiellement théorique et intellectuelle de Burke, voir Albert O. HIRSCHMAN, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire, op. cit.*, p. 31-33.
[2] Louis LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, op. cit*, p. 97.
[3] Sur la critique de l'idée univoque de « Progrès » à l'âge des Lumières, voir Bertrand BINOCHE, *« Écrasez l'infâme », op. cit.*, p. 116-117.
[4] *Essai sur l'indifférence, op. cit.*., p. 99.

demeure soumise aux exigences essentielles de la liberté. Autrement dit, l'usage d'un pouvoir tyrannique pesant sur les consciences et s'opposant à leur indépendance morale contredit la finalité même du projet divin. Ce dernier réclame au contraire une émancipation spirituelle à l'égard des contraintes que le pouvoir centralisateur de l'État peut exercer sur les esprits. Or, c'est cette indépendance spirituelle, manifestée dans l'extériorité de l'Église universelle à l'égard de l'État, que vient attaquer la politique gallicane[1].

Ce lien essentiel entre christianisme et liberté, le texte de 1825, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, entend le faire valoir contre la politique mise en place par la monarchie restaurée. L'argument peut être résumé simplement : si le chrétien doit respect et obéissance au souverain terrestre, il demeure libre de toute intrusion du magistrat dans la relation qui l'unit à Dieu. C'est cette liberté qui autorise à questionner l'autorité publique lorsque cette dernière conduit à menacer l'ordre même instauré et voulu par le divin maître.

Un constat amer naît, en effet, de la considération de la politique menée par la Restauration. Toujours imbue des principes du gallicanisme, maintenant l'hostilité à l'indépendance du principe spirituel, la monarchie restaurée entend soumettre l'Église aux volontés de l'administration gouvernementale. Or, lorsqu'un gouvernement, finalement indifférent à la religion, prétend régler les affaires de cette dernière, comment ne pas s'inquiéter ? Ne faut-il pas craindre que le gouvernement politique étouffe purement et simplement le pouvoir social de la religion ? Voilà la préoccupation majeure de La Mennais.

L'un des enjeux principaux de la lutte qui oppose l'esprit moderne et la religion tient à la place réservée à l'éducation religieuse à laquelle on voudrait substituer une éducation purement politique[2]. Les prétentions de l'autorité temporelle à veiller à la conservation des âmes témoigne

[1] Pour une présentation des conditions d'émergence du gallicanisme, voir Dale K. VAN KLEY, *Les origines religieuses de la Révolution française,* Paris, Seuil, 2002, p. 62-84.

[2] La Mennais rapporte le propos de Danton, considéré comme le publiciste de l'athéisme : « il est temps de rétablir ce grand principe que les enfants appartiennent à la république avant d'appartenir à leurs parents ». Dans cette lutte de la foi et de l'athéisme, le second a compris qu'il n'est pas de moyen plus puissant de régner sur les esprits que l'embrigadement des consciences à l'âge où les idées sont les plus malléables. Or, c'est sur ce même principe que la politique gallicane entend fixer comme un article de foi la défense des quatre propositions de 1682 par Bossuet. Si bien que la Restauration s'inscrit ici dans le prolongement des bouleversements introduits par la Révolution. En faisant de l'éducation une affaire politique, on s'assure que l'État s'arroge l'autorité souveraine sur les cœurs et les esprits (Voir Georges HOURDIN, *Lamennais. Prophète et combattant de la liberté*, Paris, Perrin, 1982, p. 121). Sur la question de l'éducation, il convient de rappeler quelques-uns des éléments du problème qui se pose à la conscience de La Mennais. La Restauration voit s'opposer deux mouvements, celui d'un droit clérical qui entend remettre en cause le système universitaire hérité de Napoléon et les libéraux qui demandent l'émancipation de l'enseignement à l'égard de l'église. Contrairement aux premiers, La Mennais considère la Révolution comme une chance pour l'Église de s'émanciper de la tutelle du pouvoir en même temps qu'elle lui permet de se rénover intérieurement pour faire face aux défis imposés par la déchristianisation (Sur cette « émancipation de la religion des exigences et des fardeaux du séculier », voir Hannah ARENDT, *De la révolution,*

d'une ingérence insupportable dans les affaires qui ne sauraient regarder la puissance publique. Le ministère de l'intérieur, décidant du contenu de l'enseignement religieux, s'élève à la dignité de « pape civil »[1]. Tout le paradoxe tient ici à ce que cette ingérence s'appuie sur le principe des libertés religieuses. Or, l'idée même d'une église nationale sanctionne bien plutôt, pour La Mennais, le naufrage de l'indépendance religieuse. L'autorité spirituelle ne reçoit de commandement que de Dieu même et c'est user d'une violence insupportable contre l'ordre des institutions que de prétendre laisser le gouvernement fixer les actes relevant de la compétence de l'Église. Seule la puissance pontificale doit pouvoir commander en ces matières et exige en cela l'indépendance à l'égard du gouvernement de l'État. Le prétexte qui légitime aux yeux du pouvoir l'intervention en la matière réside dans l'appel aux « libertés gallicanes »[2]. Or, ce sont ces mêmes libertés qui ont présidé à la persécution des prélats et ont secondé les visées de l'athéisme militant.

Le régime monarchique mis en place avec la restauration n'a lui-même de monarchique que le nom tant il s'apparente en réalité aux formes essentielles de la démocratie, une démocratie qu'on aurait tort de confondre avec ce que les premières communautés chrétiennes pouvaient conserver de ce nom. Et la Révolution qui a conduit à l'instauration d'une souveraineté populaire n'est en réalité que la destruction pure et simple des fondements qui en tout lieu et en tout temps ont permis la conservation de la société. Or, c'est à la religion que revient cette fonction conservatrice[3].

Nous sommes encore loin du Lamennais républicain et député de la nation. Si la démocratie demeure pour lui synonyme d'anarchie, il est toutefois intéressant de remarquer que la critique est menée *au nom de la liberté*. Et déjà la question sociale, induite par la subversion des ordres

---

Paris, Gallimard, 2012, p. 245). Pour cela, La Mennais entend bien jouer des principes hérités de 89 et tout particulièrement de la liberté de conscience. Les instruments forgés contre l'Église sont ainsi en mesure de servir cette dernière. Si la question de l'éducation concentre les tensions, c'est qu'avec elle se joue l'avenir moral de la société. Or justement parce que la vérité est d'essence sociale, sa défense passe par une mise en question des institutions censées assurer la conservation de l'ordre commun. Et c'est à la société religieuse que doit revenir le soin de veiller sur la possibilité d'un ordre dont l'ultime fondement se trouve en Dieu même. C'est de ce point de vue qu'il convient de distinguer éducation et instruction. Si la seconde comporte les éléments de sciences relatifs à l'ordre matériel et peut être laissée à la libre appréciation de la société civile, l'éducation, en ce qu'elle concerne directement les principes fondamentaux de la croyance sociale doit revenir à la société spirituelle. Si beaucoup peuvent se passer de l'instruction, aucun ne peut faire fi d'une éducation qui obtient du consentement commun le signe de sa destination sociale. Comme le note Frédéric Lambert, « l'enseignement des devoirs forme toute l'éducation sociale ». Or c'est justement en tant qu'elle se présente comme un pouvoir spirituel concurrent que l'Université concentre les attaques de La Mennais (Voir Frédéric LAMBERT, *Théologie de la République. Lamennais, prophète et législateur*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 49-58).

[1] Félicité de LA MENNAIS, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Deuxième partie, Paris, Mémorial catholique, 1826, p. 21.

[2] *Ibid.*, p. 31.

[3] Sur l'alliance du Trône et de l'Autel et les événements qui conduiront La Mennais à se désolidariser de l'ultracisme, voir Bertrand GOUJON, *Monarchies postrévolutionnaires*, Paris, Seuil, 2012, pp. 134-143.

intermédiaires traditionnels, constitue un point de cristallisation des difficultés nées de l'organisation sociale moderne. En effet, l'intérêt exclusif et le désir universel des richesses engendre une situation où seule l'inégalité des fortunes parvient encore à distinguer les individus considérés comme égaux. A l'issue de la Révolution, la loi française n'entend reconnaître aucune différence entre les citoyens sinon les conditions de fortune[1].

C'est justement afin de protéger les droits des plus faibles, ceux justement qu'un pouvoir inique tend à opprimer hors de toute considération de la justice, que le pouvoir spirituel se voit octroyer un droit de regard sur les affaires civiles. En cela, l'Église ne remplit pas un office politique, mais prend en charge les intérêts des membres de la société. La société est par principe antérieure à l'État et apparaît d'abord sous la forme du devoir moral transmis par le biais de croyances communes. Cette société première est une société spirituelle qui ne recoure à la loi que pour le règlement des actions extérieures[2].

Dans le sillage de *La religion considérée dans ses rapports avec l'ordre civil*, l'écrit que propose La Mennais, sous le titre *Des progrès de la révolution contre l'Église*, entend lancer, en 1829, un appel pour l'indépendance de la religion catholique. Dès la préface sont rappelés les objets que le journal l'*Avenir* ne cessera, durant sa courte existence, de revendiquer : liberté de conscience, liberté de la presse, liberté de l'éducation[3]. La Mennais met directement en relation ces libertés essentielles avec l'autonomie sociale et la valorisation chrétienne de la liberté. La révélation de la loi évangélique a eu, selon le prêtre de la Chesnaie, cet effet sur les peuples chrétiens d'élever « l'intelligence sociale jusqu'aux plus hautes notions du droit » et, à partir de là, « nulle puissance ne saurait obtenir une vraie soumission, si elle n'est fondée sur le droit, et ne gouverne selon le droit »[4]. La religion chrétienne est religion de la liberté.

Quel sens cependant attacher à ce mot si diversement revendiqué de *liberté* ? Deux traits permettent, aux yeux de La Mennais, de caractériser cette valeur suprême : « la légitimité du pouvoir, et la conformité de son action avec la justice immuable »[5]. La liberté se confond finalement avec l'ordre de la justice sociale. Et dans la mesure où la société elle-même ne tire sa justice que de Dieu, « à qui seul appartient la vraie souveraineté »[6], le monarque ne reçoit

[1] La monarchie restaurée constitue en réalité une « vaste démocratie dans laquelle la richesse seule marque des degrés variables » (*Ibid.*, p. 27).
[2] Félicité de LA MENNAIS, *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église*, Paris, Belin, 1829, Préface, p. 2.
[3] *Ibid*., p. VII.
[4] *Ibid.*, p. 35.
[5] *Ibid.*, p. 36.
[6] *Ibid.*, p. 37.

son autorité qu'à la condition d'en user dans les termes définis par la loi commune de justice. Cette loi se trouve répandue dans « la foi même et la conscience du genre humain »[1]. C'est presque un droit naturel qu'invoque La Mennais, mais un droit subjectif universel et non pas particulier, le droit de l'humanité à pouvoir réaliser sa destination naturelle, c'est-à-dire la liberté, cette dernière ne pouvant se penser sans la justice.

La Mennais ne recule donc pas devant la revendication d'un droit de résistance à l'égard d'un pouvoir désolidarisé de son fondement et ne répondant dès lors plus à sa fonction sociale. L'éloge appuyé de la Ligue témoigne, selon La Mennais, du devoir des sujets de faire prévaloir l'intérêt religieux sur le respect dû à l'autorité civile. S'il y a théocratie, elle se situe là, dans la souveraineté sociale de Dieu[2]. L'enjeu du combat n'est pas politique, mais social. C'est l'unité sociale qu'il s'agit de conquérir par le seul biais possible, la promotion des « croyances sociales » autour desquelles s'articule la communauté.

En considérant que le véritable relais de la puissance sociale, c'est-à-dire spirituelle, se trouve non du côté des gouvernants mais du côté du peuple, La Mennais propose un déplacement du champ de gravitation de l'institution collective. C'est de la sphère non politique d'existence, c'est-à-dire dans ce champ des forces sociales qu'expérimente le dix-neuvième siècle, que se trouve l'avenir du mouvement spirituel qui anime l'humanité et la conduit vers sa réalisation. L'âge du politique touche à sa fin. Justement, parce qu'il n'est pas politique mais social, « le christianisme ne réprouve aucune forme de gouvernement », à la condition que celui-ci ne conduise ni à l'anarchie ni au despotisme[3].

La condition de la divinité de la religion tient justement à son indépendance à l'égard de tout pouvoir simplement humain. La critique libérale d'une inféodation de la religion à l'État porte à faux dans la mesure où ce n'est justement pas là l'organisation conforme aux relations naturelles de la politique et de l'Église. L'idée même d'une religion nationale, circonscrite à un territoire et un régime particulier, contredit la dimension universelle que recouvre la religion chrétienne.

La seule réponse contre les attaques dont l'Église catholique est l'objet réside dans le resserrement des liens du clergé et des fidèles autour de la figure autorisée à guider la barque de saint Pierre[4]. L'initiative de la césure théologico-politique doit venir du pape d'abord, des

[1] *Ibid.*, p. 42.
[2] *Ibid.*, p. 85.
[3] Il peut être intéressant de noter que cette compatibilité de la religion catholique avec toute formation politique respectueuse de la justice et de la liberté constituera l'une des affirmations fondamentales de la réforme conciliaire de Vatican II dont la préférence pour la démocratie s'entend davantage de la socialité démocratique que du gouvernement éponyme. Voir « Gaudium et spes », *Concile oeucuménique Vatican II*, *op. cit.*, 73-76, p. 315-323.
[4] *Des progrès de la révolution, op. cit.*, p. 260.

évêques et des prêtres ensuite[1]. Pour cela, il suffit à l'autorité religieuse d'exercer son sacerdoce spirituel sans se compromettre avec le pouvoir civil et d'opposer les armes de l'intelligence aux assauts de l'incrédulité philosophique. Ce dernier point suppose un approfondissement de la recherche théologique permettant d'entrer en discussion avec le siècle[2]. La Mennais appelle ainsi à un renouveau de l'apologétique qu'une scolastique desséchée a fini par dédaigner[3]. C'est un paradoxe déjà présent chez Bonald : l'argumentaire traditionaliste passe par une claire conscience des enjeux de la modernité. La Mennais ne réclame pas de la science qu'elle se soumette à la religion, mais de la religion qu'elle se hisse à la hauteur des horizons scientifiques nouvellement dégagés[4].

[1] *Ibid.*, p. 264.

[2] On peut, à partir du texte qui accompagne les pièces justificatives que La Mennais ajoute en annexe de son ouvrage sur *Les progrès de la Révolution*, le *Sommaire d'un système des connaissances humaines*, dégager une distinction fondamentale grâce à laquelle peuvent être conciliés l'invariabilité des vérités morales et religieuses et le nécessaire progrès des sciences. La Mennais y propose de différencier l'« ordre de foi » et « l'ordre de conception ». Dans l'ordre de foi, l'homme possède une certitude absolue dans la connaissance des lois et des rapports qui unissent l'homme à Dieu et les hommes entre eux. Nous sommes sur le terrain moral et cet ensemble de vérités est reçu de l'homme sans qu'il n'ait rien à en ajouter ou retrancher. Objet d'un enseignement passif, l'homme, par le biais de la tradition, est mis en possession d'une science sociale qui assure la stabilité et la permanence de la société spirituelle. L'ordre de conception, quant à lui, est ouvert à l'investigation active de la raison humaine dans le domaine des phénomènes relatifs et contingents. Le premier ordre suppose « la soumission des raisons individuelles à l'autorité de la raison générale », tandis que l'exercice de la raison particulière est la condition du second. L'ordre de conception, dépendant de « notions primitives », est subordonné à l'ordre de foi qui constitue, par l'accord universel des esprits, la pierre de touche permettant de distinguer l'erreur de la vérité. Il ne s'agit pas pour autant de rabattre le second sur le premier, mais de veiller à ce qu'un individu ne fasse pas la loi à l'intelligence de tous les autres. Cette distinction correspond finalement à deux postures de la subjectivité qu'il s'agit de faire œuvrer ensemble : « Dans tout être intelligent créé, il faut distinguer deux choses : premièrement, ce qui lui est commun avec les autres êtres du même genre, ou ce qui constitue sa nature ; secondement, ce qui le distingue des autres, ce qui constitue son individualité propre, en un mot son *moi* ». La nature et l'individualité ne sont donc pas deux réalités hétérogènes qu'il faudrait opposer ou sacrifier l'une à l'autre, mais deux niveaux complémentaires d'existence, la seconde trouvant son assise dans la première. Remarquons que se dessine ici peut-être une solution au problème posé plus haut, celui de l'articulation entre l'universalité de la nature et le principe de subjectivité personnelle. Or, La Mennais nous propose de considérer ici la nature comme cette communauté morale où la singularité subjective découvre le terrain où s'exerce sa propre liberté. Les conditions de conservation et de perfectionnement de l'intelligence se trouvent là : « d'abord, il faut qu'elle connaisse certainement les lois communes à tous les êtres du même genre ; ensuite que son activité propre s'exerce sans violer ces lois ». Il y a liberté dans la dépendance ou, plutôt, la liberté véritable ne s'exerce qu'à la condition de reconnaître sa dépendance première à un ordre de vérités morales qui lui assigne sa raison d'être et sa valeur. Liberté et nature viennent à se rencontrer, la liberté ne consistant finalement pour un être intelligent qu'en la réalisation de son être propre dans le cadre que lui prescrit sa nature. Ici la définition de la *personne* semble s'atteindre non par le biais métaphysique ou même théologique, mais à partir de la psycho-genèse sociale. Cette distinction ne se limite d'ailleurs pas à l'ordre théorique de l'intelligence, mais trouve son pendant pratique appliqué à la volonté. En effet, « la vie sociale suppose d'abord l'obéissance à des devoirs communs, et ensuite le libre exercice de la volonté de chacun, à condition de ne pas violer ces devoirs ». Justice et liberté demeurent les maîtres mots du système mennaisien (Voir *Des progrès de la révolution, op. cit.*, pp. 361-374 ; Louis LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, op. cit*., p. 87-96).

[3] « Tout a changé autour de vous ; les idées ont pris et continuent de prendre incessamment des directions nouvelles ; institutions, lois, mœurs, opinions, rien ne ressemble à ce que virent nos pères. A quoi servirait le zèle le plus vif, sans la connaissance de la société au milieu de laquelle il doit s'exercer » (*Des progrès de la révolution, op. cit*., p. 277).

[4] *Ibid.*, p. 280.

Reste toutefois une question que Louis le Guillou articule avec une remarquable clarté : si le critère de la vérité réside dans l'autorité de la raison générale manifestée dans la révélation primitive faite au genre humain, « l'universalité de cette révélation primitive ne rendrait-elle pas partiellement inutile la révélation chrétienne et l'Humanité n'est-elle pas la véritable expression qui convient à la notion même d'Église ? »[1]. L'évolution ultérieure de La Mennais est tout entière contenue dans cette question, mais avec elle se joue aussi le destin d'une notion encore à naître pour la conscience catholique, celle de la personne humaine et de sa dignité universelle et inconditionnelle.

2.2. Les voies de L'Avenir

S'il est un point à retenir, c'est sans doute cette tendance de La Mennais à spiritualiser le social, et c'est peut-être là l'un de ses héritages bonaldiens. Le social se voit considéré, en lui-même, comme ce *corpus mysticum* dont l'Église instituée constitue la charpente nécessaire. Toutefois, l'Église elle-même n'est qu'une part, essentielle certes, mais une part seulement de cet ordre général que constitue le christianisme et dont le peuple est le centre d'attraction. La domination spirituelle de l'État moderne n'est pas simplement un conflit politique avec Rome, c'est une tentative du gouvernement pour prendre en charge ces fondements de la socialité que sont les croyances et par là tenter de substituer au vouloir social lui-même, c'est-à-dire à l'ordre de justice, la décision politique et son arbitraire. Ce que refuse La Mennais, du début à la fin de cet itinéraire en lequel il est si difficile de voir clair[2], c'est de considérer, à la manière de Hobbes, l'ordre politique comme condition du social et, dans ce refus d'absorber le social dans l'administration universelle de l'État, il peut nous apparaître libéral. Libéral catholique, certes[3].

---

[1] Louis LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, op. cit.*, p. 96.
[2] F. LAMBERT, *Théologie de la république, op. cit*., p. 27-28.
[3] Peut-on en effet considérer l'appel de La Mennais à la liberté comme la marque d'un véritable libéralisme ? On ne peut se permettre d'entrer ici dans le détail des différences évidentes qui séparent le libéralisme d'un Constant, libéralisme conçu comme un contre-fort absolu contre les empiètements de tout pouvoir extérieur sur la liberté de l'individu, du libéralisme catholique revendiqué par l'auteur des *Progrès de la révolution* et qui appelle à la liberté civile et religieuse pour mieux disposer les subjectivités sociales à l'action du pouvoir spirituel. De l'un à l'autre, l'écart est patent. L'expression même de libéralisme catholique ne trouve d'ailleurs pas de place dans les pages que nous venons de lire. Et faut-il, d'ailleurs, parler d'un libéralisme catholique ou d'un catholicisme libéral ? La première acception souligne la volonté de lier la finalité spirituelle et la dimension sociale de l'enseignement chrétien à la revendication libérale d'une autonomie des agents sociaux contre les empiétements du pouvoir politique. La seconde invite plutôt à une ouverture de la foi catholique à la libre investigation et à l'innovation liturgique. Or, pour l'heure, c'est bien plutôt au premier sens qu'il semble nécessaire de rattacher la critique mennaisienne des menées gallicanes. L'*Essai sur l'indifférence* est encore proche et la théorie du sens commun, tout comme la distinction entre ordre de foi et ordre de conception présentée dans les *Progrès*, ont suffisamment

Toutefois, l'impuissance première à saisir cet esprit social autrement qu'en les formes administrées de l'Église catholique pousse La Mennais à une paradoxale démonstration. A deux reprises, à deux moments cruciaux de l'élaboration de sa pensée, il s'en remet au jugement personnel du pape, en 1824 au sujet de l'université et en 1831 pour répondre des thèses de *L'Avenir*. Au nom de la défense de la liberté, La Mennais sollicite l'autorité du pape[1]. La monarchie papale possèderait-t-elle un sens social ? Là, il y aurait théocratie pontificale et despotisme spirituel. Est-ce cependant le point de vue de La Mennais ? S'il y a stratégie, ne consiste-t-elle pas pour lui à faire jouer l'Église comme autorité spirituelle contre l'État, jusqu'à concurrencer ce dernier dans ses domaines de compétences fondamentaux, la famille, l'éducation, le travail, le devoir d'assistance, de façon à conquérir un espace propre de libération sociale[2] ?

---

insisté sur la nécessaire soumission de l'intelligence aux croyances sociales pour ne pas douter du rejet d'un libéralisme centré sur l'indépendance du jugement individuel. Faut-il dès lors soupçonner le réquisit qu'élève La Mennais en faveur de la liberté ? C'est en tout cas une liberté bien circonscrite dont il entend prendre la défense. La réaction initiée par les déceptions que draine avec elle la monarchie restaurée a pour finalité la réévaluation du statut de l'Église au cœur de la cité postrévolutionnaire. C'est bien le projet d'une théocratie, non plus politique mais sociale, qui se manifeste derrière l'appel à la liberté. Autrement dit, le libéralisme de La Mennais relèverait d'une stratégie circonstanciée et tout entière inféodée à la promotion de la pleine puissance pontificale. C'est l'hypothèse défendue par Frédéric Lambert. Et la question de l'éducation cristallise le conflit quant au primat de l'autorité qui doit pouvoir prendre en charge la formation des esprits. « Les appels répétés de Lamennais à la liberté d'enseignement ou au respect de la Charte n'obéissent qu'à un libéralisme de façade ». Faut-il par conséquent voir chez celui qui passe pour l'initiateur du catholicisme social une instrumentalisation de la liberté au service de la suprématie de Rome ? Ne convient-il pas plutôt d'approcher le personnage de La Mennais à partir de la grille d'intelligibilité qui est la sienne, celle d'une compréhension holiste de la société où la répartition des ordres de compétence garantit à l'homme l'expression de sa nature d'être raisonnable, libre et en même temps nécessairement liée à une dynamique auto-constitutive du social dont la finalité ne consiste pas dans la soumission à l'autorité juridique d'un corps administratif ecclésiastique, mais dans la communion partagée à un ordre de justice universel ? C'est la définition même de l'Église qui se trouve ici en jeu (Voir Marcel PRELOT, *Le libéralisme catholique*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 14 ; F. LAMBERT, *Théologie de la République, op. cit.*, p. 67 ; Pour la définition que donne Constant de la liberté individuelle, voir Benjamin CONSTANT, *Principes de politique*, Paris, Hachette, 1997, I, 3, p. 35 ; sur les limites de l'autorité sociale *ibid.*, p. 59 ; pour une présentation du milieu intellectuel libéral français au moment de la Restauration, voir Michel WINOCK, *Les voix de la liberté*, Paris, Seuil, 2001, p. 63-75 ; pour une analyse des relations paradoxales du libéralisme de Constant et du conservatisme d'un Bonald, voir F. HUGUENIN, *Le conservatisme impossible*, *op. cit.*, p. 149).

[1] M. PRELOT, *Le libéralisme catholique*, *op. cit.*, p. 21.

[2] A lire une autre figure de ce libéralisme catholique, certes moins flamboyante que le prêtre de la Chesnaie, mais non moins intéressée à la question de la juste assignation de l'État à ses finalités judiciaires et administratives, le baron d'Eckstein, on pourrait le penser. Eckstein, avant *Les progrès de la révolution*, et indépendamment de la thèse philosophique du sens commun, interroge déjà, à partir de 1826, dans son journal *Le Catholique*, la relation entre catholicisme et liberté politique (Gérard CHOLVY et Yves-Marie HILAIRE (dir.), *Histoire religieuse de la France 1800-1880*, Toulouse, Privat, 2000, p. 85). En 1828, *De l'état actuel des affaires*, au travers d'une analyse des formes gouvernementales sous la restauration, constate qu'il manque à la France une « éducation libérale », c'est-à-dire indépendante de l'État (Ferdinand ECKSTEIN, *De l'état actuel des affaires*, Paris, Sautelet, 1828, p. 9). Celle-ci permettrait d'apprendre à l'homme d'État que « la machine politique » ne fait pas tout. Le libéralisme d'Eckstein suppose une harmonie naturelle de la société avec la liberté. Mais cette liberté, pour lui, ne se pense pas en dehors de la religion. Parvenir à équilibrer l'existence sociale et religieuse constitue la clé du problème politique : « Reconquérir la monarchie par la liberté, la religion par la tolérance ; entendre cette liberté d'une manière assez puissante pour faire pâlir les libéraux, et cette tolérance d'une manière assez féconde pour refouler dans le néant l'intolérance parlementaire, gallicane, janséniste, celle même des ultramontains et des jésuites, lorsqu'ils se montrent aveugles sur leurs véritables intérêts ».

La critique de la centralisation politique ne concerne toutefois pas seulement, bien que ce soit là son point d'amorce, le problème de la foi religieuse. C'est cependant à partir de celle-ci que se donne à voir, pour l'autonomie des forces sociales, les dangers que représentent, d'une part, l'ingérence gouvernementale et, d'autre part, son alliance avec l'industrialisme entendu comme cette conception purement matérielle de la réalité humaine et collective[1]. Le passage du libéralisme catholique au catholicisme social s'accomplit là.

[1] Un point frappant de l'analyse du baron d'Eckstein, qui devance le futur Lamennais, tient à la conscience claire des méfaits de l'industrialisation sur l'homéostasie sociale. Le futur orientaliste propose de distinguer entre deux formations religieuses de son temps : une formule traditionaliste, héritière de la conception antique d'une primauté de l'espace vécu, et une formule industrialiste où, bien avant Marx, le journaliste politique catholique voit le mécanisme de conversion du « sol lui-même en fabrication, en marchandises » (*Ibid.*, p. 35). Eckstein remarque ce qui peut naître d'un ordre politique des droits ignorant de la fonction sociale. L'égalité des « situations sociales » ne compense pas « l'inégalité des richesses ». Et si l'industrie est « démocratique, si l'on veut, républicaine dans son essence », elle n'est dans la réalité des faits qu'une entreprise d'aliénation des richesses et des capitaux humains. « La patrie artificielle » qu'on cède à l'existence politique des citoyens de la cité industrielle ne leur offre aucun « sol nourricier ». Eckstein est bien prêt d'articuler les caractères de la *personne* catholique moderne, mais il semble lui manquer le mot. Celui d' « homme » lui suffit néanmoins : « L'homme, sous quelque costume qu'il se cache, sous la pourpre, sous les haillons, est homme avant tout. Un élément commun et supérieur se retrouve chez l'industriel et l'agriculteur, et offre deux points de vue correspondants : c'est sa nature divine : c'est, d'un côté, le besoin intime de penser et de connaître, celui de la science, de la philosophie, de la sagesse céleste et mondaine ; et de l'autre, le besoin non moins profond d'aimer et de croire ; celui de la foi, de la religion, de la communication avec Dieu » (*Ibid.*, p. 58). Le lieu de rencontre personnelle s'accomplit, selon Eckstein, à partir de la liberté, tout autant que la nécessité, intérieure, de croire et de penser. Et ce mouvement ne se réalise qu'à partir d'une « indépendance » véritable des « grandes positions sociales ». Au cosmopolitisme de l'industrialisme « qui veut matérialiser jusqu'aux intelligences », il oppose le spiritualisme catholique, tout autant universel. Le baron d'Eckstein souligne cette dualité du profane et du sacré comme un élément de divergence essentielle entre l'industrialisme, qui par principe de peut reconnaître d'autre détermination que matérielle, et la foi catholique qui suppose que le sens d'une détermination n'advienne qu'à partir de sa réintégration dans la totalité spiritualisée d'un réel exaltant la puissance de Dieu. L'intuition d'Eckstein, comme celle de La Mennais, épouse une compréhension quasi mystique de la figure de l'Église et de ses prêtres pour qui le sacerdoce ne doit plus être « un métier », mais doit devenir une « vocation ». Et c'est à partir de cet idéal, somme toute romantique, que se déduit le nécessaire besoin d'autonomie de la chose religieuse. « Que le gouvernement montre le respect des croyances sans se mêler aux affaires et à la discipline ecclésiastique ; voilà la seule protection qu'il ait à lui accorder » (*Ibid.*, p. 65). Eckstein entend surtout veiller à ce que l'industrialisme ne devienne pas la référence intellectuelle du gouvernement. « Ce serait se rendre coupable de lèse-majesté humaine ». Le risque que fait peser cette puissance sur le corps social est tout simplement de le priver « de toute liberté dans ses mouvements ». Obéir « aux caprices d'un gouvernement », c'est paralyser chez les « agents » « cette responsabilité qui résulte du sentiment juste de leur valeur ». Toutefois, parfaitement convaincu que « tout ce qui était local, provincial, communal, est éteint », le baron ne se fait pas d'illusion, avant Tocqueville, sur l'extension du principe d'uniformité correspondant à la centralisation politique moderne. A l'« unité dans la diversité » a succédé l'unité dans l'identité, identité politique idéale conçue à partir d'une égalité purement formelle. La liberté doit être, au contraire, « un droit de l'individualité puissante et soutenue » (M. PRELOT, *Le libéralisme catholique, op. cit.*, p. 63). Ce n'est qu'à la condition de garantir à cette individualité de s'organiser à partir de ses forces propres, « soit en associations, soit en corporations », que la société atteindra le plein déploiement de ses ressources internes. Cette force sociale n'exclut pas l'administration du gouvernement, administration elle-même pourvue des moyens nécessaires à son office, mais suppose toutefois que la loi n'entrave pas la pleine extension des capacités sociales de ses membres. La solution du problème social, celui de la pauvreté, passe justement par la reconnaissance de l'égalité véritable, celle qui assure à chacun l'espace suffisant à la poursuite de ses propres intérêts : « Dans ce système, les associations, en développant une puissance future, pourraient enfanter des communes et des provinces organisées d'après les intérêts de leurs propriétaires. Il y aurait là place pour tout le monde, et le pauvre même prendrait part à la puissance publique » (*De l'état actuel des affaires, op. cit.*, p. 64). Ainsi, à la souveraineté de la « volonté publique », derrière l'abstraction de laquelle se cache « une poignée de législateurs nommés tumultuairement », il convient d'opposer

La Mennais lui-même, en dépit d'une attention portée au développement de la pauvreté industrielle, ne prendra la pleine mesure du problème qu'à partir de 1834[1]. Au lancement de l'*Avenir*, on peut estimer que « sa contribution au catholicisme social naissant est à peu près nulle »[2]. Le prospectus qui doit accompagner le lancement du journal, s'il se propose explicitement pour objet la défense des libertés, passe sous silence la condition ouvrière. Mais le souci d'étendre à la question économique les principes de l'Evangile est déjà présent chez certains de ses plus proches collaborateurs[3].

---

la nature sociale elle-même qui s'étaye sur les deux principes de la liberté et de l'égalité et dont le christianisme, dans son soin des aspirations globales de l'humanité à la fois temporelles et spirituelles, constitue le fondement authentique.

[1] J-B DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social, op. cit.*, p. 36.

[2] *Ibid.*, p. 40.

[3] Parmi ceux qui dans l'entourage de La Mennais sauront le mieux identifier les pathologies engendrées par la recomposition des ordres sociaux se trouve Charles de Coux (Anne PHILIBERT, « Aux sources de la démocratie chrétienne », Colloque interdisciplinaire présidé par Jacques BARROT, *Les catholiques et la démocratie*, Paris, Editions de l'Emmanuel, 2011, p. 20-21). Dans son *Introduction à un cours d'économie politique* daté de 1832, Charles de Coux prend clairement conscience de la mutation introduite par l'industrie dans le régime social moderne. En cherchant à faire valoir la primauté du social sur l'économie, son propos prolonge et ouvre un nouvel horizon à l'exigence de justice portée par le libéralisme catholique. Pour cela, Charles de Coux entend réagir à l'accusation portée contre le catholicisme de contredire le progrès social. L'une des originalités du propos consiste ici à proposer une apologie de la religion catholique fondée moins sur sa vérité que sur son utilité ou plutôt dont la vérité est fonction de cette *utilité sociale* (Charles de COUX, *Essais d'économie politique*, Paris, Bureaux de l'agence générale pour la défense de la liberté religieuse, 1832, p. 34 et p. 51). La civilisation ou l'ordre social précède nécessairement toute action politique en fournissant les conditions morales d'unité et de normativité sur lesquelles s'appuiera ensuite l'action politique. Ainsi cette dernière trouve son sens en permettant à la puissance sociale de se déterminer de manière autonome. Inversement, le déclin de la civilisation s'annonce lorsque « le pouvoir spirituel qui est leur vie succombe sous les efforts du pouvoir temporel ; une existence toute administrative remplace leur existence sociale, et leur mort est prochaine » (*Ibid.*, p. 8). Ces deux éléments, social et politique, se retrouvent au cœur de toute formation religieuse. Or le propre du catholicisme est de ne pas confondre l'élément social et civilisateur avec l'ordre politique. La religion catholique constitue ainsi la seule formation à ne pas s'identifier à une église nationale. « La liberté moderne » se trouve là, dans la possibilité pour la société de s'accroître au-delà des frontières politiques. L'extériorité du principe religieux à l'égard du politique est par conséquent la condition de son efficace sociale. En cela le catholicisme préside « à la création d'une société universelle ». L'essor de l'industrialisation s'est toutefois accompagné d'un développement de l'inégalité et de la misère sociale qui témoigne en réalité, parallèlement à l'extension de la puissance politique et de l'individualisme, de l'affaiblissement de la communication sociale des richesses et des intelligences (*Ibid.*, p. 36). Or, au lieu d'imputer la paupérisation de la classe laborieuse au déclin moral qu'accompagne le développement du principe de l'intérêt individuel, on en vient, comme Malthus, à rejeter la faute sur le pauvre lui-même. Deux erreurs majeures affectent en réalité l'économie politique moderne : elle a négligé de considérer le travail comme une marchandise possédant sa propre valeur et donc son juste prix ; elle a privilégié la capitalisation des instruments de production par rapport à la valeur effective du travail. Parce que l'économie politique n'a pris en vue que le seul facteur de la puissance politique des nations, elle s'est refusée la prise en compte de cette fin suprême qu'est la justice sociale. Or c'est de « la santé du corps social » que naît la richesse véritable. L'amour de l'humanité, placé au-dessus de l'amour de la patrie, constitue l'apport original de l'Evangile (*Ibid.*, p. 20). Le prosélytisme chrétien, fondé sur la communication de l'intelligence et non sur le déploiement de la force, est le signe manifeste d'un universalisme qui rend caduque les frontières que met en place le principe politique de la nationalité : « une Église qui sépare l'ordre spirituel de l'ordre politique, chez laquelle le souverain spirituel est à la fois distinct et indépendant du souverain temporel, est évidemment la seule Église qui puisse user efficacement du prosélytisme ». Le prosélytisme est ainsi un principe de communication sociale. De la sorte, Charles de Coux peut lier le développement de la science économique et le progrès de la sociabilité, celle-ci étant co-extensive à l'indépendance du principe social au regard du pouvoir politique et diffusée par la religion. La stricte limitation de l'office gouvernemental aux fins temporelles doit dès lors permettre de libérer les énergies contenues au sein de la

Il n'est pas dans notre propos de retracer l'histoire du développement du catholicisme social. Notre ambition est plus modeste et proprement philosophique. Nous n'évoquerons ni les figures de Lacordaire, ni de Montalembert ou de Gerbet, pourtant acteurs centraux de cette nouvelle impulsion donnée à la pensée catholique et qui contribuera très largement au développement d'un catholicisme démocratique. Il s'agit pour nous d'identifier certaines des préoccupations qui, partagées par un large éventail d'écrivains et de journalistes, croisent la réflexion mennaisienne et permettent de dégager les traits saillants de la philosophie sociale catholique en train de naître.

L'un des points de convergence de ces auteurs tient à leur conscience de participer à un mouvement historique de fond. La déception occasionnée par la restauration de la monarchie confirme qu'aucun retour en arrière n'est possible. Si les institutions traditionnelles offrent un modèle inspirant, leur intégration à l'actualité du temps présent réclame un regard tourné vers l'avenir. Et le moteur de cette histoire en marche réside tout entier dans le mot de « liberté » élevé au statut de principe normatif[1]. Qu'on admette ou que l'on nie l'existence de Dieu, on est obligé de reconnaître que la puissance politique ne possède aucune autorité sur la conscience et demeure subordonnée à la manifestation de la puissance sociale. Toutefois, cette liberté essentielle ne peut se confondre avec l'exercice individuel de la raison. C'est ce principe individualiste qui justifie au contraire la tendance à imposer à la réalité sociale une loi arbitraire et despotique née des rêveries de cabinet d'un ministre. Justement parce que l'obéissance ne peut s'imposer d'homme à homme, le principe de stabilité sociale doit reposer sur une puissance générale et qui s'impose à tous. C'est pourquoi seule la raison commune manifestée dans l'ordre de la foi permet de contrebalancer, tout en le sauvegardant, le principe de liberté. La seule société juste envisageable doit nécessairement s'instituer à partir de ces deux piliers que sont Dieu et la liberté, « les deux principes sur lesquels repose, non seulement le bonheur des hommes et leur perfectionnement réel, mais leur existence même »[2]. « Dieu et la liberté », c'est la devise sous laquelle se présente ce journal lancé par La Mennais et qui regroupe les abbés

société (*Ibid.*, p. 29). Ces énergies productrices ne doivent pas seulement s'évaluer par les richesses matérielles qu'elles permettent de mettre en circulation, mais encore et avant tout se manifestent sous la forme de ces qualités proprement humaines que sont l'intelligence, les qualités morales, la vertu. C'est en cela que le catholicisme apparaît comme un facteur universel de sociabilité dont l'amour, et non la force, fournit le principe (Voir J-B DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social, op. cit*., p. 50 ; Aimé RICHARDT, *Le catholicisme social en France (1830-1870)*, Paris, Lethielleux, 2020, p. 36).

[1] G. CHOLVY, *Histoire religieuse de la France, op. cit.,* p. 88.

[2] Louis LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, op. cit.,* p. 107.

Lacordaire et Gerbet, Charles de Coux et Montalembert et auquel collaboreront épisodiquement certains grands noms du romantisme français, Lamartine, Hugo et Vigny.

Les journées de juillet 1830 ont montré la direction dans laquelle s'établit la voie à suivre. C'est ce chemin qu'entend explorer l'*Avenir* dès son prospectus lancé en août 1830[1]. S'y trouve rappelé le « système de servitude » sous lequel le despotisme de Louis XIV étouffa à la fois l'État et l'Église. L'instrumentalisation gallicane du religieux a eu cet effet de laisser croire à la nécessaire collusion du pouvoir politique et de l'ordre religieux d'où sont nés les « haines terribles » à son endroit et « ce divorce apparent du catholicisme et de la liberté »[2]. Or, un nouveau libéralisme est né depuis qui a su discerner dans la séparation de l'État et de l'Église la condition de l'indépendance de cette dernière. C'est à ceux qui entendent réaliser la réunion de ces deux grands principes de la religion et de la liberté qu'est destinée la publication de l'*Avenir*.

L'article publié le 7 décembre 1830 et intitulé « Des doctrines de l'avenir » ne laisse subsister aucun doute sur la direction engagée. L'allégeance ultramontaine y est clairement revendiquée comme la condition d'une distinction radicale entre le gouvernement temporel et l'autorité spirituelle. Suit alors l'énoncé de ces libertés nécessaires à l'indépendance des ordres sociaux non politiques : liberté de conscience ou de religion, liberté d'enseignement, liberté de la presse, liberté d'association, liberté du suffrage, libertés locales. A ces six libertés intérieures s'ajoute la thèse « nationalitaire » qui promeut, sur le plan extérieur, la liberté des nations à se constituer en États indépendants et dont la Pologne en péril face à l'envahisseur russe cristallise l'intérêt des rédacteurs[3]. Tout le paradoxe et l'enjeu de l'*Avenir* est non seulement de faire obtenir à l'Église sa liberté à l'égard de l'État, mais tout aussi bien de faire accepter par les catholiques le principe moderne de la liberté.

La révolution de 1830 était marquée d'une nette tendance anticléricale, voire athée[4]. Le ressentiment à l'égard du clergé gallican collaborant à la politique de la monarchie restaurée est puissant. En retour, les catholiques ont le sentiment d'essuyer une persécution de la part de ceux qu'ils identifient comme des « libéraux ». Aussi l'insistance du prêtre breton sur le lien naturel

[1] M. PRELOT, *Le libéralisme catholique, op. cit.*, p. 79.
[2] *Ibid.*, p. 81.
[3] Au même moment la Belgique se soulève contre les Pays-Bas alors que l'Irlande obtient la reconnaissance du droit des catholiques (*Ibid.*, p. 99).
[4] Voir Pierre PIERRARD, *L'Église et la révolution (1789-1889)*, Paris, Nouvelle Cité, 1988, pp. 129-131.

du christianisme et de la liberté, si elle vise à faire bénéficier l'Église des libertés revendiquées par l'opposition, n'a rien d'évident pour le public catholique[1]. A l'appel qu'il adresse pour participer de l'élan des idées libérales, La Mennais rencontre la résistance d'une majorité du clergé aussi bien que de royalistes convaincus de la nécessaire alliance du trône et de l'autel.

La nouveauté des positions de l'*Avenir* a en effet de quoi bouleverser les cadres de la théologie politique gallicane et plus largement traditionnelle. *La religion catholique n'apparaît plus attachée à un régime politique donné*. La reconnaissance des possibilités du présent est un devoir du temps. La société démocratique que les libéraux appellent de leurs vœux doit servir d'assise à une Église libre dans un État libre selon la formule que reprendra Montalembert bien des années plus tard[2]. Ce présent, c'est aussi celui de l'action en faveur du peuple ouvrier. Loin d'ouvrir la perspective d'un retour à une société d'ordre infrangible, la promotion des corporations, supposant la liberté d'association, prend déjà l'aspect d'un proto-syndicalisme et rompt avec l'idéal du corporatisme médiéval. En faisant valoir ainsi des vues que partage le socialisme naissant, l'*Avenir* s'aliène la bourgeoisie industrielle[3]. Derrière les réquisitoires révolutionnaires demeure néanmoins l'attachement à un passé idéalisé. La révolution qui s'annonce doit prendre la forme d'une régénération sociale[4]. Le mouvement qui emporte le temps doit permettre de recomposer cette unité sociale brisée sous les doubles coups du despotisme et de l'individualisme philosophique[5].

Passage délicat où la liberté sociale doit pouvoir offrir un remède aux excès de la licence individuelle. D'où l'importance accordée au principe d'association qui manifeste la dimension communautaire du libéralisme catholique. C'est de la coopération sociale que doit naître un

[1] G. Hourdin, *Lamennais, op. cit.*, p. 188.
[2] Au congrès de Malines de 1863. Le mot semble être de Cavour.
[3] Aussi n'est-il pas étonnant de voir La Mennais, Gerbet et Lacordaire comparaître devant les assises en janvier 1831, quelques mois seulement après le lancement du journal, où leur passage devant un jury essentiellement composé de membres de la classe moyenne, leur fournit une audience nouvelle et une publicité à laquelle les autorités n'avaient pas osé songer (Voir G. Hourdin, *Lamennais*, *op. cit.*, p. 194).
[4] Article du journal *L'Avenir* du 16 octobre 1830. L'usage du terme « régénération », fréquent sous la plume du Lamennais de *L'Avenir* est en lui-même significatif si l'on suit les analyses de Lucien Jaume qui rattache le terme à la politique révolutionnaire de 1789 et 1793. Derrière ce terme s'accomplit, selon l'auteur, un « transfert de religiosité » en direction de l'immanence sociale. Le projet régénérateur emporte avec lui l'idée d'un rétablissement de l'humanité dans son droit primitif. Le recours au terme ne peut être ignoré chez celui qui, fer de lance du traditionalisme conservateur, engage sa conversion républicaine. Voir Lucien JAUME, *Le religieux et le politique dans la Révolution française*, PUF Léviathan, 2015, p. 2-10 ; Patrice GUENIFFEY, *La politique de la Terreur, op. cit.*, p. 50-51 ; Michel VOVELLE, *1793, La Révolution contre l'Église*, Paris, éditions complexes, 1988, p. 96-100.
[5] « Aussi nous pouvons annoncer qu'une grande régénération sociale se prépare. Les peuples et les rois poussés par un esprit de vertige ont poussé à l'envi pour détruire les anciennes institutions, les anciennes mœurs, les anciennes libertés, pour faire passer toute la société sous le niveau d'une volonté arbitraire, sous le joug absolu des autocrates et des démocrates », cité dans *L'actualité de Lamennais, op. cit.*, p. 25.

ordre conforme aux besoins et aux compétences de tous. Pour cette raison, l'Église doit justement découvrir sa vocation sociale et se ranger du côté de la justice contre les partisans de l'ordre industriel. L'Église rendue à elle-même sera l'Église des pauvres. En juin 1831, La Mennais peut écrire que « les pauvres seront la famille du prêtre »[1].

Par cette sacralisation de la liberté et de la justice sociale, La Mennais reste pourtant ce qu'il a été, un théocrate pour qui la religion demeure le fondement essentiel de la société. Théocratie sociale et non pas politique qui trouve son assise dans l'autorité paternelle du pape[2]. Alors même qu'il lutte contre les effets centralisateurs de la Révolution et de l'Empire et la disparition des médiations sociales censées articuler le particulier et le général, La Mennais reste assuré que la monarchie vaticane constitue la condition d'existence de la société spirituelle. Le traditionalisme mennaisien n'a pas varié sous cet aspect depuis l'*Essai sur l'indifférence.* Pourtant, si la théologie de La Mennais demeure essentiellement catholique, c'est désormais vers l'Homme-peuple et non plus l'Homme-roi, comme le désignait Bonald, que se tourne la personnalisation de la subjectivité collective. Il ne s'agit pas de théologiser la fonction gouvernementale, qui demeure justement politiquement indépendante, mais d'élever le social au rang d'objet théologique, ce qui suppose justement une sécularisation véritable des fins politiques. Celles-ci cessent où commence l'ordre social, celui de la liberté de conscience et, avec elle, des forces sociales engagées dans la recherche d'un ordre de justice communautaire et fraternel, évangélique finalement.

En se rattachant à un ordre qui n'est pas politique et dont la politique n'est qu'une fonction subordonnée, le traditionalisme mennaisien découvre le social comme objet autonome. La condition de cette réduction de l'équation collective au social tient cependant à la possibilité pour celui-ci d'être acteur véritable et ainsi doté d'une subjectivité suffisante à la conscience d'existence communautaire. La figure du pape est, pour La Mennais, la condition de cette conscience dans la mesure où en lui se concentre l'unité d'adhésion à un corps constitué de vérités, celles de la morale évangélique, l'amour du prochain et de Dieu. S'il n'y a de société véritable que chrétienne, et cela demeure pour La Mennais comme pour ses prédécesseurs Maistre et Bonald une évidence, alors cette société suppose les conditions de son institution,

[1] *Ibid.*, p. 29.
[2] *Ibid.*, p. 33.

celle d'un ordre vertical de déterminations. Et c'est à cet ordre que La Mennais remet le jugement même de sa pensée[1].

Ce que La Mennais refuse peut-être encore de considérer, c'est la distance qui sépare son idéal d'une Église évangélique portée par un élan tout entier spirituel et la réalité de l'affairement politique qui agite la curie et ses rangs. La politique, que La Mennais relaie à un niveau second de l'existence sociale, va le rattraper là où il s'y attend, peut-être naïvement, le moins. En allant chercher auprès du pape une solution aux polémiques lancées contre eux, les pèlerins témoignent en même temps de leur allégeance à la tradition de l'Église, mais aussi de leur difficulté à apercevoir la radicalité du bouleversement à laquelle ils soumettent le régime hiérarchique de l'Église romaine[2].

[1] La Mennais accomplit le voyage à Rome à deux reprises, en 1824 et en 1831, afin de demander l'approbation de ses thèses au pape. Une première fois, alors qu'il essuie une riposte violente contre les thèses de l'*Essai sur l'indifférence,* notamment de la part des Jésuites qui interdisent la diffusion de la thèse du *sens commun* dans les séminaires, La Mennais se rend auprès du pape Léon XII, qui le reçoit cordialement tout en mesurant le caractère indomptable et frondeur de ce prêtre qu'il faut « conduire avec la main dans le cœur » (Voir G. HOURDIN, *Lamennais, op. cit.*, p. 135-142 ; L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religion de Félicité Lamennais*, *op. cit.*, p. 130 sq. ; Charles CHAUVIN, *Lamennais*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 42). La seconde fois, La Mennais prend la direction de Rome en compagnie de Lacordaire et de Montalembert, après le lancement de l'*Avenir* et la fondation de l'Agence générale pour la défense des libertés religieuses. Cette dernière initiative mérite d'être mentionnée en tant qu'elle manifeste la nouveauté des options dessinées par le cercle des mennaisiens. Deux points doivent nous y attacher. D'une part, La Mennais entend y regrouper les différentes associations catholiques qui militent pour la liberté religieuse. Ce souci de faire jouer le militantisme associatif constitue la traduction concrète des thèses de l'*Avenir* sur la capacité des agents sociaux à se poser en défenseurs de leurs propres intérêts. D'autre part, La Mennais souhaite y attacher les laïcs qui, en tant que membres de l'Église du Christ, sont autant d'acteurs intéressés à leur propre reconnaissance, non seulement par l'État mais aussi par le clergé. Inspirée de l'Association catholique de l'Irlandais O'Connell, l'Agence se tourne vers l'action et peut être considérée comme une ébauche de parti catholique. Derrière cette expérience où la presse et l'association servent de médiations nécessaires à la promotion de la liberté se joue quelque chose de cette mutation profonde qui doit accompagner l'éclosion d'une catholicité nouvelle. C'est par là que La Mennais entend saisir le principe d'un bouleversement social, non par la réforme politique du gouvernement, mais par la convergence des forces sociales et de la vérité évangélique, au-delà de la France et dans une perspective européenne et internationale (Voir Jean-Dominique DURAND, *L'Europe de la démocratie chrétienne,* Bruxelles, Editions Complexe, 1995, p. 36 et suivantes).

[2] En réalité, la démarche même du voyage à Rome paraît un affront aux yeux des tenants de la discipline ecclésiale. N'est-ce pas un ultimatum qui est ainsi adressé au pape et qui le somme de se convertir aux idées nouvelles ? Sans doute La Mennais a sous-estimé les « Argus de l'orthodoxie » et les défenses que le courant, plus tard nommé intégriste, peut avoir su mettre en œuvre. Le catholicisme d'alors est celui du Concile de Trente, hostile par principe à l'idée du libre examen qu'il rapporte à la Réforme. L'Église demeure foncièrement attachée au principe d'une autorité inconditionnée et d'une organisation hiérarchique du pouvoir. L'usage même du terme « libéral » est dépréciatif puisqu'il laisse penser à des libertés prises à l'égard du dogme (Voir M. PRELOT, *Le libéralisme catholique, op. cit*., p. 14). On ne peut pourtant reprocher à La Mennais son indifférentisme, lui qui au contraire cherche à introduire le sens moral des vertus chrétiennes au sein du libéralisme hérité des Lumières. Mais pour cette frange intégriste que Jean Madiran définit par son arme favorite, « l'anathème sans mandat », il n'y a pas de milieu entre l'erreur et la vérité. C'est ce même esprit qui animera de son intransigeance l'*Univers* de Veuillot (Voir Jean MADIRAN, *L'intégrisme*, Paris, Nouvelles éditions latines, Paris, 1964, p. 141).

Le 15 août 1832, c'est sous la forme d'une encyclique que les thèses de l'*Avenir* sont indirectement condamnées[1]. Si *Mirari vos* ne fait pas mention explicite du journal et de ses auteurs, ce sont bien ses principaux arguments qui se voient rejetés[2].

Grégoire XVI met en garde ceux qui foulent aux pieds les droits de l'épiscopat et refusent leur obéissance aux évêques[3]. Grégoire XVI oppose au déchaînement de ces écrits « petits il est vrai en volume, mais énormes en perversité », la sagesse de ses prédécesseurs qui ont su livrer à l'Index les doctrines funestes. C'est contre ces dernières qu'est portée la condamnation afin de sauvegarder non seulement la foi de l'Église, mais encore « la soumission due aux princes » contre « les torches de la sédition » qu'on allume à leur encontre. L'obéissance due aux princes est un devoir sacré. Et contre « une liberté qui ose tout », le pape rappelle les égarements des Vaudois, des frères du libre-esprit et des disciples de Wyclif. Finalement, le vœu d'une séparation de l'Église et de l'État fait de ces adeptes de la liberté les successeurs de Luther. Un danger supplémentaire apparaît sous la forme que revêtent « certaines associations et réunions » qui, sous couvert du « dévouement à la religion », répandent partout « les nouveautés et les séditions »[4].

La divergence est totale et met en présence deux conceptions opposées de la fonction sociale et politique de la religion catholique. La Mennais entend spiritualiser la société en assurant à l'Église de se constituer en société spirituelle indépendante et ainsi lui permettre d'exercer son action persuasive sur les cœurs et les esprits libérés de l'influence des doctrines gouvernementales. Rome, au contraire, veut prolonger l'œuvre de l'Église comme « société proprement dite », c'est-à-dire formant une institution « visible », « inégale et hiérarchique, indépendante, ayant de par Dieu, un ordre propre, non seulement de finalités spirituelles, mais

[1] C. CHAUVIN, *Lamennais*, *op. cit.*, p. 79 sq.
[2] Une lettre confidentielle à destination de La Mennais ne lui laisse aucun doute sur la position du Vatican (*Ibid.*, p. 139).
[3]Lettre encyclique du pape Grégoire XVI, *Mirari vos*, du 18 septembre 1832. Voir l'édition électronique : https://laportelatine.org/formation/magistere/encyclique-mirari-vos-1832 ; Voir aussi L. RUPERT, *La liberté moderne jugée par l'Église*, Paris, Palmé, 1862, p. 11-28.
[4] Une communication de Louis le Guillou sur « Les vraies raisons de la condamnation de Lamennais par le Saint-Siège », tenue dans le cadre du colloque organisé en 1978 pour évoquer *L'actualité de Lamennais*, peut nous aider à discerner les intérêts véritables mis en œuvre par l'autorité pontificale. Louis le Guillou appuie son analyse sur les documents conservés au Vatican et qui constituent le dossier de *Condamnation de Lamennais*. La probité morale et les talents intellectuels de La Mennais sont soulignés, mais on reproche à l'auteur des *Progrès* sa haine viscérale à l'égard des Bourbons et aussi, peut-être surtout, son « insolence » à l'égard des autorités épiscopales qu'il se permet de sermonner comme des enfants. Une raison essentielle de cette attitude déplacée tiendrait aux lacunes théologiques dont souffre La Mennais et son admiration dissimulée pour Voltaire. L'épigraphe du journal l'*Avenir* n'est-il pas une référence transparente à la pensée du libertin ? La correspondance de La Mennais avec les révolutionnaires qui agitent l'Europe témoigne en outre, s'il en était besoin, d'une proximité coupable avec les principes de 89.

de moyens visibles, extérieurs, bref une *société parfaite* »[1]. Autrement dit, si pour La Mennais l'Église véritable consiste dans le peuple des fidèles animés par les vertus évangéliques dont le magistère ecclésial se fait l'instrument de diffusion, la conception vaticane s'empare du modèle de l'organisation juridique et administrative de l'État monarchique ayant sa fin en elle-même, à cette différence près que l'autorité de son souverain pasteur y est surnaturellement conférée et dès lors absolument incontestable[2].

L'erreur de La Mennais est d'avoir agi en personne. Mais, dans la conception tridentine dont vit l'Église du dix-neuvième siècle, la *personne* seule du pape possède l'autorité qui la constitue comme telle. Cette société parfaite ne possède d'unité qu'à la condition de se reconnaître unie dans la *personne* du Vicaire du Christ. La conception subversive qu'entend promouvoir La Mennais, quelle que soit la noblesse de ses intentions, consisterait à faire de chaque acteur social, aussi bien laïc que consacré, une personne intégrale, reflet de la liberté de Dieu, et possédant une dignité égale à tout autre, quelle qu'en soit la place, le statut et la fonction, dans l'édifice commun. Celui que Metternich rangeait, au côté de Chateaubriand, parmi « les deux grands démolisseurs de l'ordre social », est en réalité le témoin d'une nouvelle formation du social en train d'émerger, celui d'une communauté de personnes libres et appelées, aussi bien politiquement que spirituellement, à se reconnaître non plus comme sujets, mais comme agents d'un ordre de justice et d'amour dont ils sont les médiateurs, les principes et la fin.

2.2. Le prophète de l'Homme-Peuple

Le 10 septembre 1832, les trois pèlerins se soumettent au jugement du pape et déclarent renoncer à la parution de l'*Avenir.* L'*Agence pour la défense des libertés religieuses* est aussi dissoute. En décembre, Lacordaire s'éloigne, décidé à accepter le jugement de Rome alors que La Mennais distingue désormais « le Pape-homme en général et le Pape vicaire du Christ »[3]. Il préfère le mot de « christianisme à celui de catholicisme ». Et le 4 août 1833, il écrit au pape pour lui faire connaître sa parfaite dépendance religieuse en même temps que sa pleine liberté

[1] Louis le GUILLOU, « Les vraies raisons de la condamnation par le Saint-Siège », *Actualité de Lamennais, op. cit*., p. 41.
[2] Voir sur ce point la formalisation de la souveraineté pontificale exposée par Joseph de Maistre dans son ouvrage *Du Pape*, infra, Annexe 2, p. 553.
[3] Louis LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, op. cit.*, 179-182.

politique et civile et son entière « indépendance d'homme ». A présent, La Mennais ne publiera ni n'écrira de texte impliquant la religion, mais se réserve la pleine autonomie de son jugement politique. Sous la pression qui l'entoure, il finit cependant par présenter au pape, le 11 décembre 1833, sa lettre de soumission. A partir de ce point, La Mennais décide « de cesser désormais toute fonction sacerdotale »[1]. Il ne s'occupera désormais que de l'humanité[2].

Est-ce une croisée des chemins ? Pour le prêtre certainement[3]. Pour la pensée de l'Église catholique pas encore. Mais quelque chose d'une résonance commune se dessine là entre l'évolution de Félicité de La Mennais, prêtre breton traditionaliste, vers le christianisme social et la nécessité pour l'Église de reconnaître la question sociale en train de naître.

Avec la publication des *Paroles d'un croyant*, en 1834, le passage au social est achevé. Désormais, c'est pour le peuple et au peuple qu'il écrit. Si Lamennais a promis de ne plus traiter des questions religieuses, il n'a pas renoncé à la manière religieuse de traiter les questions sociales. Et c'est bien la pauvreté qui accapare l'essentiel du propos.

On ne peut l'ignorer, Lamennais ouvre son discours par la figure de la Trinité. Il rappelle la venue du Fils et de l'Esprit Saint parmi les hommes, amour du Père et du Fils, sur eux. La verve prophétique se déploie. Pour romantique qu'elle soit, la prose de Lamennais frappe fort parmi le peuple. Jouant du style biblique, celui qui, à présent, se fait appeler *Lamennais,* et non plus *de La Mennais*, voit un bouleversement se produire parmi les peuples.

C'est par la condition laborieuse que débute véritablement l'analyse, inscrivant la diatribe sous la perspective sociale et non pas politique. Le travail, salaire du péché, est une condition universelle. Pourtant par la ruse et le pouvoir, certains s'affranchissent de cette loi commune en soumettant leurs frères au labeur qu'ils refusent d'accomplir. Ainsi le maître se soumet l'esclave et inaugure la tyrannie. La pauvreté ne naît pas de la volonté de Dieu, mais des conséquences du péché qui exerce sa loi sur la volonté des hommes. La pauvreté suppose l'injustice et c'est en se délivrant de cette dernière que l'homme sera quitte de la première. Le

[1] *Ibid.*, p. 188.
[2] Dans une lettre du 19 novembre 1833, citée par Louis le Guillou, la question qu'il formule à Montalembert, concentre le problème théologique central, celui qui engage à la fois sa propre existence et la foi catholique : « Maintenant il s'agit de savoir s'il existe ou non deux sociétés, l'une spirituelle, l'autre temporelle, distinctes et indépendantes comme l'établit la tradition (…) ; il s'agit de savoir si le catholique, soumis dans le premier à l'autorité de la hiérarchie est, à son égard, libre de ses opinions, de ses paroles et de ses actions dans la seconde ; (…) il s'agit de savoir, en un mot, si le Pape est de droit l'unique souverain de l'Univers, au spirituel et au temporel, et si la théocratie absolue est chez les chrétiens le seul gouvernement légitime » (*Ibid.*, p. 181).
[3] G. CHOLVY, *Histoire religieuse de la France*, *op. cit.*, p. 92

travail doit être loué dans la mesure où il permet à chacun de se procurer ce qui lui manque et à ce titre il crée un droit de propriété inaliénable. La venue du Christ sur la Terre annonça le règne de la justice et celle-ci ne peut supporter l'atteinte au droit d'autrui. Il ne s'agit donc pas de détruire la propriété, mais d'assurer à tous la participation à la prospérité commune.

La filiation divine assumée au travers de la foi en Christ constitue le peuple comme une communauté unique. La cause ultime de l'injustice tient justement dans la séparation qu'induisent l'égoïsme et l'intérêt particulier. Mais le fondement de cette unité sociale réside dans la liberté que les puissances du monde voudraient voir anéantie. Foi, science et pensée constituent les fruits même de la liberté et ce sont ces fruits que l'on cherche à détruire. C'est par la grossièreté, la division des intérêts, mais surtout la crainte de la répression que l'instinct de liberté se trouve attaqué. C'est encore en séduisant les servants de l'esprit et en corrompant les ministres de la foi que l'on s'octroiera le consentement du peuple à sa propre domination.

La seule réponse que l'on puisse apporter à cette entreprise d'asservissement consiste dans la recherche de la paix, l'amour du prochain et la sollicitude pour les plus misérables et, au-delà de tout, la foi en un seul Père qui est Dieu et devant lequel « tous naissent égaux : nul, en venant au monde, n'apporte avec lui le droit de commander »[1]. Si le pouvoir s'avère légitime, c'est uniquement dans la mesure où il protège et garantit la justice mais il demeure toujours un pouvoir délégué par et pour le peuple[2].

Unité et liberté sont les deux biens sacrés au travers desquels la justice de Dieu vient à régner sur la terre. Préfigurant certains discours socialistes, Lamennais prévient de ne pas se laisser abuser par une simple déclaration formelle de liberté. Celle-ci s'éprouve, non comme un droit proclamé, mais comme une « puissance vivante qu'on sent en soi et autour de soi ». Pourtant, certains arguent de l'immaturité politique du peuple pour lui ravir le droit de se gouverner. Or ce n'est pas à l'existence grégaire du troupeau que Dieu a destiné l'homme, mais à la vie fraternelle. Cette liberté ne peut aller dès lors sans l'amour de Dieu qui s'accomplit justement dans la justice et la charité :

> Lorsque, par violence ou par ruse, on prend ce qui est à autrui; lorsqu'on l'attaque dans sa personne; lorsqu'en chose licite on l'empêche d'agir comme il veut, ou qu'on le force d'agir

[1] Félicité LAMMENAIS, *Paroles d'un croyant* (1833)*, Œuvres,* Genève, Éditions du Milieu du monde, Paris, 1946, p. 341.

[2] « Dans la balance du droit éternel, votre volonté pèse plus que la volonté des rois ; car ce sont les peuples qui font les rois, et les rois sont faits pour les peuples, et les peuples ne sont pas faits pour les rois » (*Ibid.*)

comme il ne veut pas; lorsqu'on viole son droit d'une manière quelconque, qu'est-ce que cela? Une injustice. C'est donc l'injustice qui détruit la liberté[1].

Sa « personne », le mot est là. Mais l'investissement est encore insuffisant pour y voir une communauté d'inspiration avec l'usage qu'en fera un Frédéric Ozanam une dizaine d'années plus tard. C'est le *peuple* qui intervient ici comme acteur social. Un souffle singulier agite en effet l'esprit des nations et annonce l'éveil à l'appel de la justice et à la liberté. Et comme lors de la première venue du Christ, c'est au peuple qu'est lancé cet appel, un appel de justice et de paix et non de conversion violente. Le mal, l'injustice, la violence sont les œuvres de la haine et non de l'amour, fruits de Satan et non de Dieu, martèle le prophète Lamennais. Le discernement doit s'appliquer à reconnaître les signes de l'un et de l'autre. À l'amour, à la justice et à la liberté, le mal substitue les vaines passions de l'honneur et de la fidélité et fait peser le joug de l'obéissance passive[2].

La fin du texte en revient à la communication trinitaire comme expression de la communauté parfaite. La Trinité sainte de la puissance infinie, de la parole complète et de l'amour commun constitue le sein de la création en laquelle chaque être se réjouit[3]. Une seule chose manque encore, jusque dans l'élaboration trinitaire de Lamennais, la personne n'apparaît pas[4]. En lieu et place se dégage néanmoins toute une rhétorique de l'amour appliquée à la communauté sociale dont les accents modernes résonneront dans les encycliques pontificales de Jean XXIII à François, à ceci près que, dans son cas, Lamennais allait encourir une condamnation supplémentaire[5].

La nature de la condamnation exprimée contre les *Paroles d'un croyant* par l'encyclique *Singulari Nos* de 1834 est différente de celle prononcée par *Mirari vos*. Cette dernière repousse les idées libérales parmi lesquelles pouvaient être comptées celles du journal l'*Avenir*[6].

---

[1] *Ibid.*, p. 346.
[2] « Le règne de Dieu, je vous le dis encore, c'est le règne de la justice dans les esprits et de la charité dans les cœurs : et il a sur la terre son fondement dans la foi en Dieu et la foi du Christ, qui a promulgué la loi de Dieu, la loi de charité et la loi de justice. La loi de justice est signe que tous sont égaux devant leur père, qui est Dieu, et devant leur seul maître qui est le Christ. La loi de charité leur apprend à s'aimer et à s'entraider comme les fils d'un même père et les disciples d'un même maître. Et alors ils seront libres, parce que nul ne commande à autrui, s'il n'a été librement choisi de tous pour commander » (*Ibid.*, p. 381).
[3] « Et je sentais ce que c'est que la patrie ; et je m'enivrais de lumière, et mon âme, emportée par des flots d'harmonie, s'endormait sur les ondes célestes, dans une extase inénarrable » (*Ibid.*, p. 390).
[4] Trois occurrences seulement sont à relever dans le texte pour désigner la « personne » en son sens juridique et formel.
[5] L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, op. cit*, p. 196.
[6] Grégoire XVI, *Lettre encyclique* « Singulari Nos » *du 25 juin 1834*, Paris, Le Clere, 1834.

Singulari nos condamne ouvertement le livre de 1834 et vaut comme une sanction portée à l'encontre du personnage même de l'écrivain[1].

La sanction vaticane porte sur le fond aussi bien que sur la forme, Lamennais osant « appuyer de si grandes erreurs » par le recours à l'Écriture Sainte et à la parole divine, reconduisant les manœuvres typiques de « l'hérésie ». Cette fois, le mot, que n'avait pas voulu prononcer Grégoire XVI en 1832, est lâché. Le pape appelle les fidèles à lutter contre l'erreur « pour le Bien commun »[2]. C'est que derrière son appareillage symbolique et ses accents furieux, les *Paroles* mettent au service de la détresse du peuple les acquis de l'*Essai*[3]. Parce que le critère de la certitude réside dans sa généralité et donc dans le nombre, les vœux de justice qui montent au cœur du peuple ne peuvent qu'être reçus comme le signe d'une aspiration en soi légitime. Bien que sous une forme inchoative, non dogmatique, c'est au peuple qu'appartient le dépôt de la vérité évangélique. Et c'est donc sous l'ordre de la foi que se place le *Croyant* qui se fait la simple bouche de cette vérité. Ce dépôt de la foi, Lamennais pensait en avoir trouvé le défenseur dans la figure du pape. Mais ce dernier s'est rangé du côté des puissances mondaines en préférant assurer sa conservation par son organisation purement extérieure plutôt que d'exercer sa force propre, toute morale[4]. La papauté est devenue une monarchie[5].

C'est finalement au nom du christianisme qu'il faut juger de la doctrine catholique. Si l'Église constitue véritablement la gardienne de la Loi de justice, elle se doit d'être ce miroir spirituel sans fard ni tâche. Le véritable basculement de la pensée mennaisienne apparaît là, non pas simplement dans le rejet d'une Église qu'il a passé quinze ans de sa vie à défendre envers et contre tout, mais dans la découverte du sens mystérieux de l'Église comme communauté vivante unie au Christ et non plus comme cette institution hiérarchique confondue avec le siècle[6]. La théorie du *sens commun* qui, dans l'optique du La Mennais traditionaliste des années 1815-1830, devait servir à assurer la prééminence du magistère spirituel sur les contingences

---

[1] Sylvain MILBACH, « 1832-1835, moment mennaisien. L'esprit croyant des années 1830 », *Revue de l'histoire des religions*, 3 | 2018, 451-484. Si la première encyclique prenait le parti d'englober les positions politiques de Lamennais dans un vaste ensemble d'erreurs contemporaines, la seconde vise délibérément la philosophie mennaisienne et sa théorie du sens commun qui croise de près certaines thèses de l'école éclectique. Cette fois, Lamennais se voit désigné comme celui qui porte « le fléau de l'indifférentisme ». A l'accusation de tyrannie portée contre les puissances politiques dont le règne est estimé « contraire à la loi divine », l'auteur des *Paroles* ajoute la dénonciation d'une conspiration menée avec l'Église « contre les droits du peuple ».

[2] *Singulari nos, op. cit.*, p. 11.

[3] Sur la « compassion » envers le peuple comme condition même de l'émergence de la notion, voir Hannah ARENDT, *De la révolution*, *op. cit.*, p. 111-112.

[4] L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, op. cit*., p. 257.

[5] *Ibid.*, p. 273.

[6] *Ibid.*, p. 281.

gouvernementales devient dès lors le principe de sa remise en cause, une fois reconnu que ce magistère s'avère impuissant à remplir son office social[1].

Ce n'est pourtant pas la suprématie de l'Église que Lamennais attaque. Celle-ci, continue de valoir en tant que société spirituelle, comme l'expression même de la finalité supérieure à laquelle se voue la totalité sociale. Mais il rejette la domination exercée par l'homme sur l'homme. L'égalité et la liberté, qui constituent la nature commune des hommes, leur vient de Dieu et seul Dieu, en tant qu'Amour parfait, peut régner sur la cité à laquelle songe Lamennais, « une cité libre sous un seul Dieu »[2]. Ce salut cependant suppose une préparation évangélique. Le peuple doit être mis en possession de la conscience de ses droits avant de les conquérir. Une éducation démocratique, une éducation du peuple à la démocratie est nécessaire[3]. Si l'on peut dire qu'à partir des *Paroles d'un croyant* le libéralisme catholique de Lamennais se mue en catholicisme social[4], avec le *Livre du Peuple*, publié en 1837, Lamennais se fait « instituteur de la démocratie »[5].

Et au centre du projet éducatif mennaisien se trouve cette formation à la sociabilité par l'association. Par les vertus de l'association, le peuple, en même temps qu'il découvre sa véritable puissance d'initiative et d'action sociale, s'instruit de ses droits et de ses devoirs[6]. La

---

[1] C'était aller plus loin que ce que ses compagnons pouvaient supporter. Gerbet, pour qui Lamennais a définitivement cessé d'être catholique, à son tour se détourne. Montalembert prend ses distances alors que Béranger l'encense. Voir G. HOURDIN, *Lamennais*, *op. cit.*, p. 272-278.

[2] *Ibid.*, p. 282.

[3] G. HOURDIN, *Lamennais*, *op. cit.*, p. 314.

[4] F. LAMBERT, *Théologie de la république, op. cit*., p.169-181.

[5] Jean GADILLE, « Lamennais, instituteur de la démocratie », *L'actualité de Lamennais*, *op. cit.*, p. 52.

[6] Mais qui est le peuple ? Il est cette totalité presque exclusivement composée des non-possédants. Si l'on fait abstraction de l'infime minorité des privilégiés, le peuple n'est autre que le genre humain parmi lesquels Lamennais n'entend pas compter les puissants. Le peuple, c'est finalement la société des laborieux. Mais un paradoxe insupportable se fait jour en ce qu'en cette même société sont disposés des obstacles au recouvrement de son droit par le peuple. La servitude constitue la condition de l'existence sociale du peuple. Ce n'est pourtant pas là l'effet de la loi naturelle, mais au contraire d'une disposition vicieuse des ordres sociaux. A lire cette définition, on ne peut pas ne pas songer au texte de Siéyès qui, en 1788, appelle à la reconnaissance universelle du Tiers-État. Une époque est passée néanmoins. Là où cette reconnaissance était attendue sur le seul terrain politique, c'est à la totalité du monde social qu'elle se voit étendue. Comment cependant expliquer l'impuissance sociale du peuple ? Il est indéniable que l'existence terrestre implique la souffrance, mais la misère économique est un mal non nécessaire qui repose sur des causes elles-mêmes injustes. Les souffrances de l'homme ne sont pas le fait de Dieu, mais de l'homme lui-même. La volonté divine se manifeste dans un amour qui veut prodiguer les biens à profusion à chacune de ses créatures. La condition misérable faite au peuple contredit la volonté même de Dieu : « les hommes, nés d'un même père, auraient dû ne former qu'une seule grande famille, unie par le doux lien de l'amour fraternel » (Félicité LAMENNAIS, *Le livre du peuple* (1837), *Œuvres*, Genève, Editions du Milieu du monde, 1946, p. 399). La justice fraternelle exige en effet que la recherche des biens obéisse aux principes du « Bien commun » et qu'en cela, à la manière d'une famille, l'œuvre de chacun soit finalement à « l'avantage de tous ». Or, contre la communauté du Bien s'élève la passion d'accaparement et de possession qui fait de l'homme lui-même un produit de trafic et de négoce. La fortune devient signe de distinction et de légitimité politique, notamment celle qui autorise à commander à son prochain. C'est l'inégalité et la soumission qui composent dès lors la plus grande part du peuple au travers de l'histoire. Lamennais croise ici Rousseau, peut-être même Babeuf et Buonarroti : « or, presque partout la jouissance des biens naturellement destinés à tous, a été le partage exclusif

solidarité familiale fournit le modèle d'une solidarité économique et civique. Lamennais annonce les plans de réforme ultérieurs proposés aussi bien par les catholiques sociaux intransigeants (Alban Villeneuve-Bergemont, Albert de Mun, Frédéric Le Play, René de La Tour du Pin) que par le socialisme chrétien[1] (Buchez) ou encore les démocrates-chrétiens (Ozanam, Maret)[2] et qui invoqueront tous ce principe associatif sous des formes certes différentes, allant des corporations aux sociétés de secours mutuelles en passant par les crèches et les colonies agricoles, mais qui ont toutes pour ambition d'offrir à la solution du problème ouvrier une réponse qui suppose de s'en remettre à l'autonomie des concernés.

Toutefois, ce dispositif solidaire possède une condition : ne pas se limiter seulement à la satisfaction des intérêts matériels. Autrement dit, entraver le développement des libres facultés intellectuelles revient à menacer la vie même de la créature humaine. Et dans la mesure où le perfectionnement de l'intelligence exige celui de la volonté, on comprend que dénier la liberté à l'homme, c'est lui refuser la participation à la nature raisonnable. La possibilité même de l'action morale réclame une détermination autonome en vue du bien ou du mal : « tel est le droit selon son essence ; il est le principe conservateur de l'être individuel, sa loi propre »[3]. Et ce droit, égal pour tous, constitue « le droit du peuple », « le droit social »[4]. Que l'on considère l'individu pris en lui-même, ou la société comme composée des différentes individualités libres et agissant de concert, on découvre un droit essentiel à la conservation et au libre développement. Le bien universel, ou bien commun, n'est autre que la réalisation de cet ordre en sa juste conception, conception qui prescrit d'accorder à chacun ce qui lui est nécessaire pour s'affirmer comme homme :

---

de quelques-uns, qui, tenant le peuple sous leur sujétion, et oubliant à son égard les sentiments que les frères doivent aux frères, l'ont traité comme les animaux que le jour on attelle à la charrue, et à qui on jette le soir une poignée de paille à l'étable » (*Ibid.*, p. 421). Les prolétaires, dépossédés de la richesse aussi bien que de la liberté, devraient pourtant se souvenir qu'ils sont le peuple. Autrement dit, le recouvrement des droits sociaux suppose la prise de conscience par le peuple de sa puissance sociale. La résolution de l'injustice ne peut s'accomplir qu'au travers d'une action commune et visant une fin commune. L'amélioration de l'existence particulière n'est pas une réponse suffisante dans la mesure où elle ne laisse pas de conserver au monde présent son organisation mauvaise. Il faut abattre la domination elle-même, ce principe d'aliénation qui définit un ordre social perverti. Destituer l'un de ceux qui, pour un temps, domine sur ses frères n'est pas une solution pérenne. Le social obéit à une logique autrement plus complexe que la politique. De ce point de vue, la tâche du peuple n'est pas politique mais sociale. Voilà ce que comprend Lamennais au moment même où Tocqueville découvre dans *De la démocratie en Amérique* la précellence du social sur la politique, quelques années avant les réflexions de Marx *Sur la question juive*. Le peuple est acteur du politique au sens de Freund et sa distinction classique (Julien FREUND, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, p. 25).

[1] Sur le socialisme chrétien de Bûchez, voir infra, Annexe 3, « Buchez et la question sociale », p. 577.

[2] J-B DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, op. cit.,* p. 210.

[3] *Le livre du Peuple, op.cit*., p. 418.

[4] *Ibid*., p. 419.

> Le droit est la garantie de votre existence individuelle et de votre liberté; il est votre liberté même ; il fait que vous êtes une *personne* et non une pure chose dont le premier venu est maître d'user à sa fantaisie.

Les occurrences du terme *personne* dans le *Livre du Peuple* sont rares. Lamennais parle du « peuple », de « l'homme » mais, jusque-là, quasiment jamais de la « personne ». Pourtant, à ce moment où se trame pour lui l'accouchement du catholicisme social, une certaine involution lexicographique semble s'opérer. Mais il faut en convenir, cet extrait nous incite plutôt à remarquer l'usage relativement classique, cicéronien, du terme, immédiatement rapporté au droit. Plus loin, Lamennais montrera qu'il y a un devoir d'assistance envers le prochain que l'on doit soutenir dans la défense de sa propre « vie, liberté, propriété »[1]. Faudrait-il entendre un écho de la définition lockéenne de la personne ? L'hypothèse est hasardeuse, bien qu'intéressante à souligner. Mais que le rapprochement soit accidentel ou intentionnel, il n'en demeure pas moins qu'un certain usage de la notion de personne semble affleurer.

L'usage du mot, du nom de « personne », appliqué à cet « homme » qu'il cherche à libérer, signalerait-il chez Lamennais une possible inflexion en direction de l'agence personnelle ? S'il est encore trop tôt pour le dire, il reste que la thèse du bien commun, l'attention principale donnée à la condition économique et au problème de la pauvreté, l'importance primordiale de la liberté d'association et de proclamation des principes de justice, tout cela se trouvera progressivement rassemblé aussi autour du terme de « personne » dans l'énoncé pastoral de Vatican II et des encycliques successives de Jean-Paul II[2], bien préparés en cela par les textes pontificaux antérieurs régulièrement consacrés à la question sociale. On en vient finalement à se demander si le paradoxe ne réside pas moins dans l'évolution propre de Lamennais et son passage du traditionalisme au républicanisme que dans l'évolution mennaisienne que semblera suivre la doctrine sociale de l'Église, perspective qui pendant de longues décennies fut en même temps réprouvée par cette même Église ? Le développement futur de la pensée de Lamennais, ramassée notamment dans l'*Esquisse,* nous permettra d'y revenir. La question qui, pour l'instant, nous occupe tient, d'une part, à la liaison essentielle ou accidentelle entre le déplacement républicain de Lamennais et son usage de la notion de

[1] *Ibid*., p. 439.
[2] La première Lettre encyclique de Jean-Paul II, *Redemptor hominis*, du 4 mars 1979 compte ainsi près d'une trentaine de mention en 39 pages alors que Lamennais utilise le terme de manière significative à trois reprises seulement dans un texte de 200 pages. Voir l'édition numérique vaticane : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html

personne et, d'autre part, à la place et la fonction de la foi chrétienne dans cette inflexion de sa pensée.

2.3. La religion du peuple

Là où il est question de société, il est nécessairement question de religion « car elle est l'ensemble des principes premiers dont découlent tous les autres »[1]. Celui-là même qui prétend s'en affranchir ne se rend pas compte qu'il invoque, d'une façon ou d'une autre, un système religieux qui lui demeure voilé. Une homologie structurelle régit en effet conceptions religieuses, philosophiques et sociales. Ainsi du matérialisme qui prenant la Nature pour Dieu et ne reconnaissant d'existence que corporelle fait de l'organisme individuel la fin de l'organisation collective : « C'était donner à la société l'égoïsme pour base », conclut Lamennais[2].

La question religieuse consiste dès lors à déterminer non pas s'il faut à l'homme une religion, mais quelle sera cette dernière. Invariablement, la religion demeure le lien qui unit les hommes entre eux en les unissant à Dieu. Elle est « la raison du droit et la règle du devoir »[3]. Comprenons : la morale sociale peut et doit être appréhendée sous la forme de principes religieux. Son origine, aussi ancienne que la société elle-même, demeurant inaccessible à la raison, on en est venu à se représenter « un mode surnaturel de communication avec l'auteur des choses »[4]. Cette « croyance naïve », « née de l'ignorance des causes immédiates », se dissimule à elle-même le caractère naturel de la religion.

Désormais, Lamennais n'aura de cesse de critiquer le *surnaturel* dont la dimension individuelle contrarie l'idée sociale. C'est sans doute le point de tension le plus fondamental de la philosophie de Lamennais après la rupture avec Rome. Le basculement par lequel il en vient à considérer la hiérarchie catholique, à présent simple forme extérieure et qui plus est inadéquate aux besoins du temps, conduit Lamennais à remettre en cause la nécessité d'un ordre de communication surnaturelle[5]. La continuité introduite entre religion, société et peuple suppose une procession immanente du divin, manifestée au travers du don universel de l'être.

---

[1] F. LAMENNAIS, *De la religion,* Bruxelles, Géruzet, 1841, p. 12.
[2] *Ibid.*, p. 13.
[3] *Ibid.*, p. 23.
[4] *Ibid.*, p. 24.
[5] Pour une présentation de l'organisation hiérarchique de l'Église de Trente et la monarchie pontificale, voir Paolo PRODI, *Christianisme et monde moderne, op. cit.*, p. 195-216.

Le second tome de *L'esquisse d'une philosophie,* au travers d'une véritable anthropologie, montrera, en 1840, que l'être fini est uni à l'infini par ce qu'il possède d'être et en est séparé par ce qui le limite[1]. Religion naturelle car exprimant justement, au travers des règles qu'elle fournit à l'initiative humaine, la nature sociale de l'être intelligent. Loi supérieure de l'homme, elle unit ce dernier à la totalité à laquelle elle se rapporte.

Mais encore faut-il entendre correctement ce terme d' « homme ». On ne peut partir ici de l'homme individuel rivé en sa particularité. C'est toujours au pluriel que se décline l'homme : « Rien ne subsiste isolé dans la création »[2]. C'est par l'humanité que l'individu découvre sa fin propre. Le type véritable de l'être humain n'est pas l'individu, mais l'humanité. Et la religion est la loi de cette humanité. Celle-ci, composée « d'individus unis et distincts concourant au même but », n'est autre que la société[3].

Quelle place alors encore donner à la *personne* ? Cette dernière ne se soutient-elle justement pas de l'élection surnaturelle qui lui fait don de sa singularité ? Il semble que la personne augustinienne ne soit d'aucun secours pour l'humanité. Pourtant, Lamennais sait définir la personne. Pour lui, l'unité de l'homme réside dans « un centre unique de conscience et d'activité ». Mais ce centre personnel se voit immédiatement inscrit dans une totalité, l'humanité, qui constitue le véritable sujet de la communion à Dieu. Il n'est véritablement de salut que collectif et c'est pourquoi le principe d'une religion purement intérieure et personnelle déplaît à celui qui pourtant fut le traducteur fameux de l'*Imitation de Jésus-Christ*[4]. Pour lui, l'individualité suppose une limite qui, bien que nécessaire à la subsistance de l'être fini, n'en demeure pas moins le principe d'un éloignement de Dieu[5].

Une différence intervient cependant entre l'organisation spontanée du monde organique et l'ordre social unissant des créatures intelligentes et libres. Le désordre, ou le mal, dans le monde physique, n'est que l'effet de la limitation induite par l'individualité et l'impuissance pour l'organisme d'exister à la pleine hauteur de son être. Le mal n'a d'existence que relative ;

---

[1] Félicité LAMENNAIS, *Esquisse d'une philosophie*, Tome second, Paris, Pagnerre, 1840, p. 102.
[2] *De la religion*, *op*. cit., p. 27.
[3] *Ibid.,* p. 28.
[4] Félicité de LAMENNAIS, *L'imitation de Jésus-Christ*, Paris, Garnier, 1864.
[5] En chaque être, deux principes se trouvent effectivement conjoints : l'un qui l'unit à Dieu, l'autre qui le constitue à l'état séparé et individuellement subsistant (*De la religion, op. cit*., p. 32). Il en découle, à la façon augustinienne, deux types d'amour distincts : celui qui porte vers Dieu, celui qui se tourne vers soi. Lamennais distingue entre un amour supérieur ou universel et un amour inférieur ou individuel (*Esquisse d'une philosophie, Tome Second, op. cit*., p. 271). Ce dernier doit se subordonner au premier. C'est une condition de l'intelligence. Pour les êtres intelligents et libres, le principe d'individualité demeure lié à l'organisme. Ce dernier est en relation avec le variable et le relatif alors que l'intelligence a pour objet l'éternel et l'absolu (*Ibid.„ op. cit*., p. 32). Les lois de l'univers exigent le sacrifice de l'individualité passagère (*Ibid.*, p. 46).

il est le « simple résultat de la comparaison qu'établit notre esprit entre l'être absolu et l'être relatif »[1]. Mais l'homme participe à la fois de l'ordre organique et intellectuel. Le monde supérieur « l'enfante à l'intelligence et à la liberté, et fait de lui une vraie personne »[2].

Lorsque Lamennais nomme désormais la « personne », on y devine à la fois un respect infini pour la liberté de l'agent raisonnable et, dans le même temps, une indéniable défiance. Témoignage du sérieux de la chose, la personne est convoquée avec la question du mal. Lamennais juge nécessaire de rappeler qu'en cette personne se trouve le lieu même où naît, avec la liberté, la possibilité du mal. Le mal réel ne peut avoir d'autre origine que « la volonté à la fois efficace et désordonnée d'un être personnel et libre »[3]. Le principe personnel est en même temps condition de l'existence humaine et fondement de la distinction subjective par laquelle le fini se sépare de la totalité. La personne est cet être qui peut, par sa liberté, s'opposer à la loi au travers de laquelle son vouloir s'unit à tous les autres en vue de l'accomplissement d'une fin commune. La possibilité de violer les lois de l'ordre universel manifeste la liberté humaine. L'opposition volontaire à Dieu, à l'ordre voulu comme condition nécessaire de l'existant, voilà le mal moral, exclusivement « propre aux êtres personnels »[4]. C'est ce que l'on appelle « péché »[5].

---

[1] *Esquisse d'une philosophie, Tome Second, op. cit*., p. 27.
[2] *Ibid.*, p. 9.
[3] *Ibid.*, p. 16.
[4] *Ibid.*, p. 37.
[5] Quelle est la nature du péché ? Faut-il y voir une dégradation de notre nature telle que seule une intervention surnaturelle puisse y apporter réparation ? En ce cas, nous retrouvons le principe catholique d'une régénération offerte par la dispensation gracieuse des sacrements conservés par l'Église. Mais ce salut n'est dès lors pensable qu'à titre purement individuel. Comment dès lors accorder la manifestation sociale du principe d'amour et l'effusion spirituelle censée relever la seule personne singulière ? C'est à ce point que Lamennais propose de considérer une propriété supplémentaire, ignorée des manuels de théologie trinitaire, comme raison d'être de la distinction des idées contenues en Dieu qui fournissent le type des réalités phénoménales finies. Ce principe négatif de limitation, fondement de l'être fini et condition de son extériorité, réside dans la matière (*De la religion, op. cit.*, p. 64). Celle-ci, par son caractère propre de limitation, tout en cherchant à se rapprocher de son modèle divin, ne peut, en tant que fini, jamais passer la limite qui l'assimilerait à l'infini. C'est pourquoi son développement phénoménal prend nécessairement la forme d'une progression indéfinie. Il s'ensuit que les lois qui gouvernent les relations des êtres finis entre eux correspondent aux lois mêmes de Dieu. Le propre de l'homme, être intelligent et libre, est non seulement de se conformer à ces lois, mais encore de les connaître. Sa liberté lui fait à leur égard un devoir et un droit : « le droit qui est la liberté même, le devoir qui est l'obligation d'user de la liberté selon les lois qui doivent régler l'être » (*Ibid.*, p. 66). L'homme est donc libre de choisir entre l'ordre universel ou le désordre de sa propre particularité détachée de la totalité. Le péché, ou l'impuissance à s'accorder aux lois universelles, est ainsi condition et conséquence de la séparation d'avec l'Être. Ce péché ne saurait dès lors revêtir qu'un caractère strictement singulier, « essentiellement intransmissible et individuel, comme la volonté même » C'est à ce point que se joue la subversion théologique du christianisme mennaisien. Comme Kant, Lamennais refuse de voir dans le péché originel une donnée constitutive de notre humanité. La doctrine du péché originel a pour origine la nécessité d'articuler le modèle archétypal de l'humanité existant en Dieu et son existence concrète et séparée qui

Il semble que la tension entre la primauté du social et l'affirmation du principe personnel trouve ici son fondement. Sa résolution suppose que la personne ne demeure pas simplement rivée à son individualité constitutive, mais découvre au-delà d'elle-même la condition de sa réalisation véritable. C'est ce passage que doit permettre la religion comprise comme expression de l'universalité sociale. Du point de vue de la créature intelligente, la limite posée au principe d'individualité, c'est-à-dire de séparation, réside dans les commandements moraux et le devoir d'obéissance à la loi de Dieu[1].

Se maintenir dans sa dignité personnelle suppose dès lors de l'agent qu'il se hisse à la hauteur du principe qui le constitue comme élément d'une communication universelle. La loi de progression des êtres appelle un accroissement perpétuel du Bien et un affaiblissement du mal. La tâche exigée de chacun est de combattre ce mal pour permettre à la « puissance créatrice » d'accomplir son œuvre[2]. Au fur et à mesure des progrès de l'intelligence croît

induit nécessairement la conscience du bien et la possibilité du mal. Pour rendre compte du passage logique d'un état à l'autre, on en est venu à considérer la distinction d'un ordre surnaturel et naturel, le premier étant celui de l'humanité en son état originel (*Esquisse d'une philosophie, Tome Second, op. cit*., p. 79). C'est pourquoi aussi sa restauration ne peut advenir que surnaturellement, par l'intervention d'un Homme-Dieu, « parfaite réalisation de l'homme typique ». Et comme l'identification de chaque homme avec l'homme-Dieu supposait l'union de tous avec ce « Réparateur », union impossible selon les lois de la nature, cette union a pris la forme surnaturelle d'une grâce. Mais Lamennais refuse cette conception qui assimile la constitution de notre humanité à un état de déchéance. Le maître de la Chesnaie considère comme une erreur l'idée chrétienne selon laquelle « l'homme était déchu » : « L'héréditaire transmission du péché renferme une contradiction absolue » (*Ibid.*, p. 57-58). Elle repose sur l'hypothèse d'un premier état de perfection incompatible avec le principe nécessaire du développement des êtres. En réalité, si la chute dans le péché, c'est-à-dire le choix d'un amour séparé de la loi du tout, demeure une possibilité toujours présente, elle n'appartient cependant pas à la définition de notre humanité comprise comme genre universel. Pour expliquer cette erreur, on peut constater qu'on a confondu l'homme créé avec son type unique en Dieu. Il y a en effet en Dieu à la fois unité absolue et unités relatives et finies qui sont les types des différents êtres possibles (*Ibid.*, p. 30). Ainsi les modes essentiels d'existence des êtres du monde « dérivent du mode d'existence essentiel à Dieu » (*Ibid.*, p. 7). Mais l'idée typique de chaque être doit recevoir un principe de développement effectif et séparé de sa source. Ce principe est celui de l'individuation matérielle. Il s'ensuit que tout en se rattachant à un type général, chaque réalité phénoménale existe, dans son advenir concret, comme un être distinct. On comprend par là que la responsabilité du péché ne puisse qu'être proprement personnelle. La volonté, essentiellement incommunicable, ne peut transmettre sa faute. L'effet du péché doit toujours pouvoir être considéré comme réversible suivant le principe de progression voulant que le désordre retrouve la voie de l'ordre. A l'inverse, une volonté bonne peut s'entendre comme celle qui aspire à accomplir la fin générale à laquelle la nature la destine. « La loi du bien » ne consiste que dans la subordination du principe d'individualité au principe d'unité (*Ibid.*, p. 36). La fin à laquelle la volonté humaine se voit assignée n'est dès lors que la réalisation du Vrai et du Bien. Or « la fin de l'intelligence est le Vrai, la fin de l'amour est le Bien, et le Vrai et le Bien ne sont que Dieu même » (*De la religion, op. cit*., p. 35). C'est ce Vrai et ce Bien que la religion donne à connaître à l'intelligence humaine. La religion comme « loi du Vrai » est ainsi « la règle des croyances ». Reste à déterminer le critère de validité de la croyance. C'est la raison, raison de l'humanité, et non de l'individu, « la raison commune » à laquelle chacun participe, qui, conformément aux principes de l'*Essai*, fournit ce critère. La pensée, supposant donc une connaissance du Vrai qu'elle ne peut se donner par elle-même, reçoit une révélation que l'on nomme « foi » (*Ibid.*, p. 42). La foi est le fondement anthropologique de l'existence sociale. C'est pourquoi la science de l'homme doit partir de Dieu, de cette idée qui se donne au moi passif sous la forme d'un pur objet de foi.

[1] *Esquisse d'une philosophie, Tome second, op. cit.,* p. 34.

[2] *Ibid.*, p. 75.

nécessairement l'amour. L'homme se libère progressivement de l'influence organique qui le rive à son individualité et conduit à l'union de l'humanité à Dieu[1].

La première vérité de la religion, son premier dogme, est nécessairement l'affirmation de l'existence de Celui d'où procède la révélation. En affirmant l'existence de cet infini, l'esprit, se sachant fini, découvre sa propre existence et s'affirme lui-même, « puisqu'il dit Je »[2]. La connaissance de Dieu et du soi personnel sont englobées l'une en l'autre.

La manifestation de Dieu se produit dans les œuvres de la création qui n'ont d'existence que par le libre don qu'il opère, « cette effusion perpétuelle » de lui-même. Or, de la même manière que Dieu se donne ainsi, se sacrifie pour ainsi dire dans ce passage de l'infini au fini, de même les différents êtres sont appelés eux aussi à se donner mutuellement, don du don reçu de Dieu, don de Dieu même qui ainsi permet à la créature finie de communiquer à l'infini[3].

Cet amour qui tend vers le tout est, en même temps, le principe de l'attachement des êtres à eux-mêmes et à leur propre conservation, principe nécessairement soumis à l'amour du tout dont l'être n'est qu'une partie. Ainsi l'amour est-il à la fois « la raison première » et « le dernier terme » de la réalité phénoménale. Le péché ne consiste qu'en une inversion des relations d'amour lorsque la partie, librement et résolument, se préfère elle-même au tout[4]. De cette structure ontologique découle la distinction du droit et du devoir, le premier correspondant à « l'amour individuel », c'est-à-dire à la possibilité pour l'être particulier de se conserver, le devoir renvoyant à « l'amour universel » et à la fraternité qui unit chacun à tous. Ainsi la religion qui naît de la foi en ce don réciproque et universel est-elle « loi d'amour »[5]. On comprend dès lors que la croyance ne puisse être une simple certitude particulière, mais au contraire une expression commune et collective de cette révélation du principe d'amour universel. Lorsque cette foi, devenant volonté, se prolonge dans l'action, on peut parler de « culte ». Le culte n'est en cela rien d'autre que le service actif de l'amour, amour de Dieu et amour des êtres. De là découle le lien nécessaire entre religion et morale[6]. Dans sa manifestation extérieure, le culte religieux consiste donc à éveiller le sens du Beau, du Vrai et du Bien. Mais

[1] *Ibid.*, p. 97.
[2] *De la religion, op. cit.*, p. 46.
[3] « La Création est donc une immense communion, où chacun tour à tour reçoit et communique ce par quoi tout est, tout vit, tout subsiste » (*Ibid*., p. 70).
[4] *Ibid*., p. 73.
[5] *Ibid*., p. 74.
[6] *Ibid*., p. 78.

c'est dans chaque acte de la vie quotidienne que se réalise le « sens divin » au travers duquel la créature se sait coopérer à l'action universelle et aimante de Dieu même.

La religion est donc bien société, société universelle des êtres créés, société de ces êtres et de leur principe vivifiant, communication intégrale du don réciproque qui offre à chacun la reconnaissance de sa valeur divine. L'unité de l'humanité constitue dès lors la fin de la religion, finalité nécessairement sociale, « société qui doit croître jusqu'à ce qu'elle soit une comme Dieu est un; et le travail de chacun est de coopérer à la formation progressive de cette unité sainte, par l'unité de croyance ou d'intelligence, l'unité d'amour et l'unité d'action »[1]. Cette unité de croyance, que Lamennais avait autrefois identifié à l'autorité du souverain pontife, est désormais rapportée à « l'autorité du genre humain ». C'est l'humanité elle-même qui se voit chargée du « sacerdoce ». C'est elle qui enseigne à ses membres cette loi d'amour réalisée en chaque acte ayant pour fin le progrès en direction de l'unité. « Ainsi chaque homme est prêtre en ce sens, comme il est roi ou indépendant de tout homme »[2]. Prêtre, prophète et roi, c'est ainsi qu'est caractérisé le Christ[3]. Or, cette fonction médiatrice appartient dorénavant à chaque membre de l'humanité élevée elle-même à la dignité de l'Oint[4].

Dans la diversification des fonctions sociales néanmoins, certains se voient plus expressément chargés d'enseigner cette foi primordiale. Mais ce sacerdoce public ne remet pas en cause « le sacerdoce individuel »[5]. Si réellement le premier pouvait commander par son autorité à la société, alors cette institution de la puissance divine prendrait la forme d'une direction absolue. C'est le principe même de la théocratie pontificale que rejette désormais Lamennais au profit d'une théocratie de l'humanité. Le sacerdoce public qui vient de Dieu par l'intermédiaire de l'institution sociale résume seulement, en lui donnant une apparence visible et une fonction sociale, « le sacerdoce individuel qui émane immédiatement de Dieu »[6]. Si donc la religion est la loi de l'homme, ce n'est pas en vertu de l'élévation particulière d'une autorité théologique, mais parce que la religion n'est autre que l'expression et la reconnaissance de l'unité du genre humain compris comme société universelle. La foi religieuse n'est finalement que la foi en la communauté humaine ramenée à sa source inconditionnellement aimante.

[1] *Ibid*., p. 82.
[2] *Ibid*., p. 84.
[3] Selon la formule de l'Épître aux Hébreux, 5, 1-6.
[4] C'est cette même formule qui servira de fil directeur à la constitution vaticane *Lumen Gentium.* Voir « Constitution dogmatique *Lumen Gentium* », *Concile œcuménique Vatican II*, *op. cit.*, 10, p. 28.
[5] *Ibid*., p. 85.
[6] *Ibid*., p. 86.

Œuvrer à la justice qui unit et conserve les hommes, servir le « Bien commun »[1], est une coopération à l'action trinitaire de Dieu.

Comment penser cette communication humano-divine ? L'intelligence humaine procède de l'intelligence même de Dieu, intelligence personnifiée dans le Verbe[2]. C'est par la deuxième Personne que Dieu se révèle. En s'éveillant à l'intelligence, l'homme connaît par là même l'infini et le fini, Dieu et lui-même. La religion est cette connaissance, à la fois divine et humaine.

L'histoire des différentes formations religieuses montre les degrés par lesquels l'esprit humain s'approprie progressivement une vérité d'abord obscure. C'est ainsi que le polythéisme parvint, depuis les religions de la Nature, à « personnifier » les puissances à partir desquelles étaient pensées les causes agissantes en l'univers. Le christianisme seul cependant dégage véritablement le nombre des Personnes divines sans pour autant déterminer leurs propriétés caractéristiques, lacune que Lamennais prétend avoir comblé dans son *Esquisse d'une philosophie*[3]. Il ne s'agit pas de prêter à Lamennais la prétention absurde d'avoir défini le dogme trinitaire, mais plutôt de l'avoir fait correspondre logiquement et rationnellement à la connaissance positive de la nature. Cette démonstration permet, en retour, de faire apparaître dans toutes les religions successives, une part de la révélation qui atteint son plein développement avec le christianisme qui « donc est vraiment la religion une et universelle »[4].

La supériorité du christianisme lui vient de l'union des deux éléments, infini et fini, divin et humain, manifesté « symboliquement » dans « le dogme eucharistique »[5]. Parvenu à la conception de la véritable loi morale qui enseigne à la fois l'égalité et la fraternité de tous les

[1] *Ibid*., p. 96.
[2] La lumière de l'intelligence, au travers de laquelle nous apercevons les essences éternelles, n'est autre que le Verbe divin par lequel Dieu se manifeste à lui-même son Être. Faudrait-il voir ici une réminiscence de la vision en Dieu malebranchienne ? Le parallèle mérite en tout cas d'être souligné (Voir L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, op. cit.*, p. 295). Cette lumière, c'est son Verbe, deuxième Personne de la Trinité. Le Vrai et le Bien sont une même chose considérée comme objet de l'intelligence ou de l'amour. Or, l'intelligence finie n'est qu'un écoulement de l'intelligence infinie ; de même, l'amour n'est en l'homme qu'une communication de l'Amour infini de Dieu. La conscience de l'union de l'infini et du fini, de ce qui donne et de ce qui reçoit, constitue la « personnalité » (*Esquisse d'une philosophie, Tome Second, op. cit*., p. 195), union avec le Verbe comme intelligence passive et union avec la Puissance comme liberté active. La Trinité constitue dès lors un principe ontologique, cosmologique et épistémologique, mais ne répond plus, du fait du sens que Lamennais attache à la doctrine du péché originel, à sa forme traditionnelle de mystère révélé au travers de la mission sotériologique assignée au Fils.
[3] *Esquisse d'une philosophie, Tome second, op. cit*., p. 103.
[4] *Ibid*., p. 106.
[5] *Ibid*., p. 108.

hommes, le christianisme guide le genre humain vers son unité et balise sa marche en direction d'une fin commune. Son erreur cependant, due à l'immaturité de ses commencements, réside dans « la fausse idée d'un ordre surnaturel » ayant pour origine « la croyance erronée à une chute originelle qui aurait vicié la nature humaine dans son principe même ». De cette erreur principielle découlent toutes les autres :

> l'incarnation et la rédemption accomplie par l'Homme-Dieu ; l'établissement d'un ordre *surnaturel* de grâce, l'institution *surnaturelle* d'une société dont la fonction est de distribuer cette grâce par des moyens *surnaturels* aussi ; la lumière par un enseignement *surnaturellement* infaillible, l'amour par des sacrements *surnaturellement* efficaces, déterminant la volonté sans le concours initial de la volonté même[1].

Le rejet mennaisien du *surnaturel* et l'effort pour saisir la trinité dans son sens cosmologique et non plus sotériologique vident en réalité la foi catholique de sa substance même. S'il y a christianisme, c'est au sens dégagé par Locke et Kant d'une religion purement morale faisant du seul respect de l'humanité la condition de la vertu. Tout le paradoxe se tient là. Au moment où il découvre la « personne », alors qu'il aperçoit les conséquences éthiques d'une régénération chrétienne de l'ordre social conçue sous la forme d'une promotion de la communauté des subjectivités libres, Lamennais rompt avec la dimension *surnaturelle* qui constitue le point central de l'élaboration théologique. Peut-être justement parce que cet élément surnaturel contredit la possibilité pour la sphère sociale de revêtir sa parfaite et autonome consistance, Lamennais fait descendre Dieu sur la terre pour élever, au travers d'un progrès indéfini, la terre au rang de cité céleste. Ainsi parvient-il à dissocier l'élément spirituel de l'élément surnaturel. Spiritualisée, la société l'est au travers de cette quête d'elle-même en vue de l'image divine. Mais cette réalisation doit pouvoir s'accomplir dans une pure immanence où chaque progrès sur la voie de la justice fraternelle constitue une manifestation plus achevée de la vérité dont la totalité sociale est porteuse. Les lois du monde social qui rapprochent les hommes les uns des autres les unissent à Dieu comme cause suprême de l'ordre auquel ils se rapportent[2].

---

[1] « On comprend enfin que l'Église est le symbole du genre humain, infaillible naturellement, et, en vertu des lois qui ramènent tous les individus à son unité, distributeur naturel de la grâce, c'est-à-dire, des dons incessants de Dieu, de la lumière et de l'amour qui émanent de lui et retournent à lui » (*Ibid*., p. 109).
[2] *Ibid*., p. 111.

Aussi le développement du principe chrétien suppose-t-il que soit vaincu cet obstacle du surnaturel et que l'on comprenne que « la société dépend des lois naturelles de l'homme, et ne saurait dès lors s'organiser d'après des lois en dehors de la Nature et au-dessus d'elle »[1]. L'Église, reconnue comme dépositaire des biens surnaturels et médiatrice entre Dieu et les hommes, perd son sens et, à moins de se transformer radicalement pour se faire union de la science et de la société, devra disparaître[2]. Que nomme désormais la religion sinon cette puissance productrice et libre de l'humanité s'auto-développant à partir de sa seule nature ?

Au sortir de la crise initiée par l'encyclique *Singulari nos*, le *Livre du Peuple* donne à entendre ce qui se joue de la réflexion de Lamennais quant à la nature du complexe théologico-politique. Tout en conservant son caractère divin et sacré à l'institution du social, Lamennais a désormais pleinement décentré le lieu effectif de sa réalisation. C'est toujours par l'Église que se reçoit la sanction de l'autorité divine, mais cette autorité revient désormais au Peuple. La Loi s'est faite Homme. Mais cet Homme n'est plus l'homme-pape, vicaire de l'homme-Dieu, c'est l'humanité comme sujet et acteur de l'histoire. Or cette humanité, dont le Verbe divin constitue l'idée typique, se déploie en une multitude de centres personnels. Cet être en qui se voient résumées toutes les étapes de la Création, cet homme qui en lui-même est un « microcosme » et que l'intelligence et la liberté viennent parachever, se décline nécessairement, par le principe de limitation interne et externe, en une subjectivité personnelle. Le moi, lié à l'existence corporelle, est une unité qui se manifeste par ses « phénomènes propres »[3] et dont le déploiement suppose la communication à ce tout dont il est une partie. La personne se découvre consciente d'elle-même à la mesure de la conscience qu'elle a de ses relations aux autres. « Le

[1] *Ibid*., p. 112.
[2] *Ibid*., p. 113. Nous touchons ici à un point capital de l'anthropologie religieuse du Lamennais républicain sur lequel insiste tout aussi bien *Le livre du peuple*. On ne peut ni ne doit confondre la religion véritable et invariable avec l'une de ses manifestations historiques, relative à un temps et appelée à disparaître : « le temps use l'enveloppe du principe divin, mais il n'use point le principe divin. Quand le corps dans lequel il s'était incarné se dissout et tombe en poussière, il s'en forme lui-même un nouveau plus parfait, dont le précédent contenait le germe » (*Le livre du Peuple, op. cit*., p. 455). Le christianisme est certes la religion véritable, mais demeure irréductibles à ses formes historiques, y compris et, peut-être surtout, la foi de l'Église catholique. Si l'une de ces formes disparaît, on peut attendre que s'annonce une forme nouvelle purifiée de sa matérialité ancienne. En réalité, le christianisme, en son essence, se confond avec la vie même de l'humanité car il est la loi d'amour qui unit tous les hommes les uns aux autres et chacun d'entre eux au principe éternel. Or, l'amour ne disparaît pas : « car ce grand commandement de l'amour ne sera jamais épuisé ni sur la terre, où il doit former tous les individus, de toutes les familles, de tous les peuples une seule unité, celle du genre humain ; ni au ciel, où doit s'accomplir par lui l'union de plus en plus parfaite des créatures et du Créateur ». Ainsi, si l'on ne peut penser l'existence sociale en dehors des devoirs qui fondent la communauté fraternelle et si la religion ne constitue rien moins que ces devoirs mêmes, alors il est évident que la religion fonde la possibilité de la société. Mais il ne s'ensuit pas que cette religion se trouve confondue avec l'état actuel et advenu de l'ordre catholique. Une société proprement chrétienne permet de penser l'institution de la paix véritable, mais cette paix n'est pas une *pax romana*.
[3] *Esquisse d'une philosophie, Tome Second, op. cit.*, p. 109.

moi n'est que l'être même ayant conscience de soi et ses rapports avec les autres êtres »[1]. *La religion* aussi bien que *L'esquisse d'une philosophie* nous l'indiquent. Au fur et à mesure qu'il fait refluer l'autorité du principe pontificale, alors qu'il tourne vers le peuple son intérêt prophétique, Lamennais laisse émerger peu à peu un discours de la *personne*.

La récurrence des usages du terme au sein du deuxième tome de *L'esquisse* est révélatrice. Déjà Le *Livre du Peuple* semble découvrir la notion, mais son usage reste limité[2]. A partir du chapitre V du livre troisième de cette seconde partie de *L'esquisse* tout entière consacrée à l'anthropologie, nous commençons à voir un usage presque systématique du terme. A côté des références théologiques[3] et des usages critiques[4] ou même un usage analogique appliqué à la société, nous relevons, à partir du livre quatrième sur les « Rapports de l'homme avec l'esprit ou l'amour divin », une quinzaine d'occurrences qui montrent un changement lexicographique intéressant[5]. Sous une forme relativement proche de celle de Locke ou même Kant, Lamennais conçoit la « personne » comme agent individuel libre. Mais davantage qu'eux, Lamennais est d'abord sensible à la phénoménalité négative qui s'attache à l'individuation personnelle.

Lamennais semble découvrir, et le texte de l'*Esquisse* y insiste, la dimension à la fois primordiale et en même temps limitante, de l'existence séparée. Ce peut être justement en réponse à ce problème de la limite affectant intrinsèquement le concept d'humanité par le fait du principe d'individuation que Lamennais fait appel à la personne dont il sait, qu'à la fois sur le terrain théologique et moral, elle induit l'idée d'une communicabilité essentielle. Peut-être encore affecté par la portée négative que Bonald attribuait au principe personnel lorsqu'il ne désignait plus les fonctions sociales, mais renvoyait à l'existence particulière des agents individuels, Lamennais semble pourtant d'abord hésitant à se référer à ce terme par ailleurs utilisé chez les éclectiques dont il paraît se méfier[6]. Mais l'occasion est peut-être finalement trop belle pour ne pas y recourir tant la théologie en a su montrer la fécondité.

Le paradoxe qui nous intéresse se tient ici. Trois éléments doivent être tenus ensemble. Premièrement, Lamennais récuse toute surnaturalité au concept de religion. Deuxièmement, à la différence de l'unitarisme philosophique de Hobbes, Locke et Kant, il maintient le dogme

[1] *Ibid.,* p. 161.
[2] *Le livre du Peuple*, *op. cit.*, p. 45, p. 53, p. 61. On relèvera un usage négatif, p. 26.
[3] *Esquisse d'une philosophie, Tome second*, *op. cit.*, p. 28, 30, 194, 201.
[4] *Ibid*., p. 16, p. 37.
[5] *Ibid.*, p. 230, p. 263, p. 278, p. 285, p. 294, p. 297, p. 298, p. 301, p. 339, p. 340, p. 352, p. 364, p. 393, p. 435.
[6] L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, op. cit.*, p. 343.

trinitaire comme fondement de la compréhension théologique. Enfin, il recourt à la personne comme moyen de penser l'existence humaine dans sa dimension d'agent souverain et libre, destiné à fonder en communauté la possibilité d'un règne universel de la justice. En même temps qu'il cesse de reconnaître l'institution catholique, Lamennais tente de penser, dans les termes du christianisme, la réalité d'une communication humaine, image de la communion divine. Disons-le simplement. Lamennais est passé à un autre régime d'intelligibilité, celui-là même de Hobbes, Locke et Kant, celui aussi dont certains de ses contemporains, qui constituent l'avant-garde du spiritualisme républicain, Cousin ou Jouffroy, s'inspirent tout aussi bien. Ce cadre herméneutique, tout en demeurant lié à la personne de Jésus-Christ, et donc chrétien, résout l'équation de la personne en la déliant de son attache surnaturelle[1]. La vocation spirituelle de l'Evangile s'y ramène à la loi de justice et d'amour qu'en son humanité l'agent moral se doit de respecter car elle constitue la loi essentielle qui le gouverne[2].

Mais peut-on véritablement accorder cette conception, finalement très proche de la solution kantienne, avec la perspective catholique où spirituel et surnaturel ne peuvent être disjoints ? Que l'Église, à partir du développement de la doctrine sociale, rejoigne certaines des thèses défendues par Lamennais ne signifie pas une continuité de l'une à l'autre. En remettant en cause le dogme central du péché originel, Lamennais a brûlé le pont qui pouvait le relier à l'herméneutique catholique de la personne. Sans la Chute, c'est l'économie entière de la révélation néo-testamentaire qui se voit bouleversée. L'Incarnation, la Rédemption, l'effusion de la grâce et avec elle la fonction sacramentelle du magistère, perdent leur sens. Le paradoxe n'est alors pas tant de voir le prêtre Lamennais emprunter la voie de l'immanentisme, mais plutôt de constater chez lui la persistance du schéma trinitaire. Or, nous l'avons noté avec Hobbes, Locke et Kant, la promotion d'une religion naturelle et morale s'étaye sur un modèle unitarien au travers duquel l'homme Jésus se donne à voir comme l'exemplaire parfait de la vocation humaine. L'élaboration trinitaire constitue de ce point de vue l'obstacle

[1] Pour autant, en dépit de la rupture avec Rome, il serait tout à fait hasardeux d'en conclure à une orientation protestante de la réflexion de Lamennais. Ce dernier continue de reprocher à la religion réformée son individualisme foncier qui, à ses yeux, ne peut conduire qu'à une perspective anti-sociale. Catholique, Lamennais entend le demeurer, mais à la condition d'entendre avant tout derrière ce terme l'extension universelle d'un même principe de foi dont la destination demeure éminemment communautaire. C'est cet universalisme qui justifie l'attachement à la figure de Jésus dont, à la différence de David Strauss, il n'entend pas faire un simple mythe. Le Christ est ce modèle de l'humanité, ce centre de convergence où s'établit la communication du don divin et du type humain, l'Idéal parfait de la justice et de l'Amour, et donc de la Loi divine. Toutefois, si la réalisation de l'ordre divin se produit à même la création, la mission du Christ peut être pensée en dehors de toute détermination surnaturelle. C'est dans la construction progressive d'une communauté fraternelle que s'accomplit le salut de l'humain et non dans une destinée strictement individuelle. Voir L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, op. cit*., p. 360-363 ; F. LAMBERT, *Théologie de la République, op. cit.*, p. 175.
[2] L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, op. cit*., p. 323.

épistémologique à dépasser pour faire descendre le Christ sur la terre sous la figure de l'instituteur du genre humain.

Quelle fonction peut désormais remplir la figure du Fils s'il n'est plus question d'en faire la condition d'une satisfaction réparatrice ? Doit-on finalement considérer la persistance du schème trinitaire chez Lamennais comme une scorie dont une véritable spiritualité républicaine de la personne doit pouvoir faire l'économie, induisant par là même une césure nécessaire d'avec la personne catholique dont la possibilité d'émergence supposera alors une élaboration originale[1] ? Ou bien ce recours à la figure trinitaire s'avère-t-il véritablement indispensable dans la possibilité d'atteindre à une définition de l'agent personnel ? Pour le dire plus simplement, Lamennais déduit-il la personne humaine de la Personne divine tout en faisant l'économie d'un principe surnaturel de détermination ? Et dans ce cas offre-t-il à la pensée catholique d'authentiques ressources où puiser les conditions de sa propre évolution ultérieure vers un discours sur la dignité universelle de la personne humaine ?

2.4. La Trinité mennaisienne

Les textes antérieurs à l'*Esquisse* ne sont pas prodigues des références à la théologie trinitaire. En dehors de l'invocation, certes notable, à la Trinité en ouverture et en clôture des *Paroles d'un croyant*, les mentions en sont rares et très classiques. Il n'en est que d'autant plus remarquable de constater la place qui lui est réservée dans ce qui se donne comme un système de philosophie et non pas de théologie[2].

---

[1] F. LAMBERT, *Théologie de la République, op. cit.*, p. 200.

[2] Faut-il alors parler de *philosophie chrétienne* ? On sait l'accueil très réservé que fit Lacordaire à la lecture de certains passages de cette philosophie à laquelle Lamennais se consacrait depuis plusieurs années. Le traitement très peu orthodoxe que l'auteur de l'*Essai* s'apprête à offrir du dogme central de la théologie catholique a en effet de quoi laisser perplexe le prêcheur dominicain. En fait de philosophie chrétienne, il conviendrait plutôt de parler d'un christianisme philosophant, mais un christianisme qui, depuis les affaires de Rome, entretient une relation plus que paradoxale à l'égard du mystère de la Révélation. Et considérer la Trinité, non comme ce donné de la foi manifesté au fil de l'économie de la mission salvifique, mais comme la matrice d'une déduction rationnelle de l'ordre universel, a de quoi bouleverser l'approche traditionnelle. D'autant qu'à aucun moment, Lamennais ne cherche à se rattacher à l'élaboration originelle de ce qui demeure jusque-là un article de foi. On semble découvrir ici un système de pensée autonome s'imposant comme de soi à la considération rationnelle, du moins selon son auteur. Roger Payot, pour signifier la singularité de cette « architecture philosophique dont les fondations ne sont pas philosophiques alors qu'elles ne sont plus théologiques » parle de « tératologie intellectuelle ». Sur le jugement que Lacordaire semble porter sur la tentative spéculative de l'*Esquisse*, voir F. LAMBERT, *op. cit.* p. 218. Pour une présentation des audaces métaphysique de Lamennais, voir Roger Payot, « Lamennais métaphysicien : le système de philosophie », *L'actualité de Lamennais, op. cit.*, p. 109-115.

Lorsqu'il en vient à réfléchir sur la nature de l'Être, Lamennais évoque « ce quelque chose de primitif et de radical que l'on conçoit comme le fonds nécessaire de tout ce qui existe et peut exister antérieurement »[1]. Dans son sens absolu et infiniment simple, cette notion s'avère la plus générale qu'il soit possible de concevoir. Terme de la connaissance, l'Être constitue tout aussi bien le milieu duquel l'intelligence tire sa réalité. De ce que nous pensons, nous affirmons nécessairement l'Être. Toutefois, présent à toute idée, l'Être demeure fondamentalement impénétrable dans sa mystérieuse unité. Celui dont on ne peut qu'affirmer l'existence sans parvenir à le connaître absolument est finalement Dieu lui-même.

Faut-il s'en tenir à une simple hénologie apophatique, le relatif seul pouvant être objet d'une démonstration[2] ? En réalité, la considération logique nous ménage un chemin, non vers une connaissance intime de l'être de Dieu, mais vers ses conditions de manifestation. En cela, il semble possible de saisir les propriétés nécessaires de l'Être[3]. Et en tout premier lieu se déduit l'idée de Puissance. En effet, être c'est pouvoir être. Autrement dit, « l'existence implique la notion d'une énergie par laquelle elle est perpétuellement réalisée »[4]. En outre, de cela même

[1] Félicité LAMENNAIS, *Esquisse d'une philosophie*, *Tome premier*, Paris, Pagnerre, 1840, p. 40.

[2] Concernant l'objet même de la philosophie, il n'est pas à distinguer de l'étude de la nature physique. Un passage semble dès lors nécessaire entre la cosmologie et l'ontologie. Et ce passage s'obtient de la considération même de notre humanité, unissant en elle à la fois l'organisation matérielle et la réalité spirituelle. Or, les lois universelles, celles-là mêmes qui gouvernent l'organisme et celles qui règlent l'esprit, ramenées à une même cause, ne peuvent ni ne doivent être considérées comme deux ordres de réalité hétérogènes. A la fois naturelle et spirituelle, inscrite dans le fini et ouverte à l'infini, la nature humaine montre qu'une compréhension proprement universelle doit être tirée de l'accord et de la communication de ces ordres, à la fois naturels et divins : « Une philosophie qui ne soit pas frappée d'impuissance dès son origine, doit donc embrasser à la fois l'infini et le fini dans sa donnée primordiale ou son principe générateur, les poser tous deux simultanément, puisqu'on ne saurait les déduire l'un de l'autre, et que l'un et l'autre, à des titres divers, en sont également le sujet nécessaire » (*Ibid.*, p. X). Fini et infini ont ainsi un fondement commun dans l'Être qui constitue l'objet de l'investigation philosophique. Inversement, en séparant radicalement le fini de l'infini pour ne considérer que l'un des termes, on se condamne à une série d'antinomies irréconciliables. C'est à partir de la compréhension des faits infinis que s'éclairent les faits finis. Et l'erreur des systèmes philosophiques est de choisir un seul de ces ordres de fait pour ainsi aboutir soit au panthéisme, soit au scepticisme (*Ibid.*, p. 30). La seule considération de l'infini interdit de concevoir l'existence positive du fini et s'achève en cela en panthéisme. En prenant en considération le seul fini, on ne peut atteindre de fondement absolu qui nous garantisse un accès à la connaissance, raison pour laquelle nous sommes alors conduits au scepticisme. Afin de ne pas désespérer de la philosophie, il convient donc de ménager les justes médiations du fini et de l'infini. Tout l'enjeu de la réflexion menée par Lamennais consiste ainsi à montrer que « les lois du fini et de l'infini, qui ne sont, en effet, et ne peuvent être que les lois de l'Être, un par essence sont radicalement identiques » (*Ibid.*, p. XVIII).

[3] La thèse du *sens commun* révèle sans doute ici son potentiel subversif en raison du lien qu'elle établit entre foi et raison. Parce que l'ordre de foi constitue le fondement à partir duquel la conception rationnelle est libre de se déployer, et dans la mesure où l'assentiment donné à ces certitudes générales rejaillit sur les inférences qui en découlent, la tentation semble grande de parcourir ce chemin à rebours et considérer que les propriétés logiquement établies à partir du raisonnement permettent d'affirmer avec une pleine évidence la validité des prémisses qui constituent dès lors un ensemble de vérités générales. La philosophie, c'est-à-dire l'effort rationnel permettant de remonter jusqu'aux propriétés essentielles de l'Être, est en effet, selon Lamennais, consubstantielle à l'humanité. La préface du premier tome de l'*Esquisse* justifie ainsi sa démarche. La philosophie est immédiatement enracinée dans la nature humaine dont elle n'est que l'activité de réflexion appliquée à la recherche de la première cause, nécessaire et absolue.

[4] *Ibid.*, p. 48.

que nous pensons l'Être et qu'on ne peut dénier l'être à ce qui est, en l'occurrence la pensée, il s'ensuit, note Lamennais, que nous ne pouvons pas ne pas attribuer à l'Être l'Intelligence au travers de laquelle nous le pensons. Ces deux caractères, la Puissance et l'Intelligence, ne sauraient néanmoins demeurer simplement juxtaposés, mais doivent pouvoir s'unir en une communication absolue. Cette unité relationnelle se donne à penser comme Amour. Puissance, Intelligence et Amour constituent donc les trois propriétés essentielles de l'Être ou de Dieu. Bien que différentes dans leur définition, ces propriétés distinguées, non pas chronologiquement mais principiellement, n'en constituent pas moins une unité fondamentale. Unies sans confusion, chacune de ces propriétés renferme la plénitude de la substance absolue manifestant « sa perfection qui s'effectue dans l'unité »[1]. Dans la mesure où ces trois notions ne peuvent exister à leur degré parfait d'achèvement qu'en un Être unique, il s'ensuit que la nature trine et une de l'Être constitue le summum de la recherche philosophique. Aussi la Trinité se voit atteinte non pas au travers de l'autorité de la révélation mais par la raison.

En même temps, de la subsistance individuelle de chacune de ces propriétés dans la pleine réalité de l'Être, il est possible de conclure à leur existence personnelle. Ces trois propriétés ne peuvent en effet être conçues qu'à partir d'une « notion semblable à celle qu'exprime le mot *personne* »[2]. Pourtant, Lamennais note, à la suite d'Augustin, que ce terme même, appliqué à la spécification des propriétés divines dans leur mutuelle relation, demeure un simple moyen de l'intelligence finie pour s'élever à une représentation nécessairement déficiente de l'agir divin. Tout au plus, la personne nous permet-elle de nous figurer l'opération propre par laquelle se définit « chacune des énergies inhérentes à la substance une »[3]. Hors de ce personnalisme trinitaire, nous serions impuissants à percevoir sans confusion la manifestation de l'Être divin.

Passant de l'ontologie à la théologie, Lamennais poursuit son œuvre de déduction. Dans la mesure où l'Intelligence suppose la Puissance qui l'engendre, celle-ci peut être conçue comme *Père* et celle-là comme *Fils*, l'un et l'autre identiques en leur essence et ne différant que

---

[1] *Ibid.*, p. 28.

[2] *Ibid.*, p. XIII. On remarque que Lamennais ne cherche pas à justifier, ni conceptuellement ni historiquement, le recours à ce terme qu'il semble considérer comme une conséquence nécessaire sans que soient rappelées les conditions de son invention préalable. Peut-être faut-il alors se retourner vers l'usage du terme chez l'auteur du *Livre du Peuple*. Nous y avons découvert ce recours à la notion de personne pour désigner un centre d'initiative subjective destiné à trouver dans la communication extérieure la condition de sa réalisation. Le schème de la communication sociale servirait-il dès lors à penser la dynamique intra-trinitaire immanente à la vie divine ? Le silence de Lamennais sur le recours à ce terme ne permet que de formuler de simples hypothèses. Mais il est néanmoins manifeste que le recours intentionnel à cette notion incontournable de la théologie trinitaire témoigne de la volonté de se rattacher à une tradition qu'il renouvelle en même temps profondément.

[3] *Ibid.*, p. 61.

par leur relation. Quant à l'Amour, il procède de cette relation mutuelle du Père et du Fils comme leur *Esprit* commun et subsistant par soi[1]. De là, nous en venons aux caractères propres de chacune des Personnes divines. Si l'idée de Puissance constitue une idée clairement conçue par l'entendement, les modes sous lesquels se déploie cette Puissance demeurent néanmoins inaccessibles à notre compréhension finie. L'Intelligence, quant à elle, en laquelle réside la Personne du Fils, nous est connue comme le Verbe. En se donnant à lui-même la parfaite manifestation de ce qu'il est, le Père engendre éternellement son Verbe. Il s'ensuit que c'est du Verbe ou du Fils que découle toute intelligibilité dans la mesure où il est le principe de la forme exemplaire à partir de laquelle chaque être particulier subsiste en tant que tel. L'Esprit, enfin, réalisant la parfaite unité dynamique de la Puissance et du Verbe constitue « le principe de vie »[2] :

> Il s'ensuit qu'il y a en Dieu unité et multiplicité, et par conséquent société, de manière que l'individualité multiple ou personnelle sans cesser jamais d'exister, vient se résoudre par sa racine dans l'individualité rigoureusement une de l'Être infini[3].

C'est bel et bien la communication sociale où chacun se découvre lui-même dans sa relation aux autres qui constitue le modèle de l'articulation de l'un et du multiple. Cette même articulation octroie aux formes créées, rapportées au Verbe créateur, de recevoir un principe d'unification qui, en tant que cause essentielle, leur offre une coordination harmonique[4]. On ne saurait dès lors enfermer la conception du divin dans une unité absolument extérieure aux phénomènes dont il est la cause. C'est la médiation de Dieu à l'univers qui se donne à penser immédiatement à partir de la nature trine. Cette communication ontologique ne permet-elle justement pas de faire l'économie de la relation surnaturelle de Dieu à la créature ?

La stratégie mennaisienne est de ce point de vue significative. Dans la mesure où la dynamique périchorétique fournit traditionnellement la clé de compréhension de la communion

[1] Lamennais ajoute, en accord avec la théologie trinitaire traditionnelle, que chacune de ces propriétés, Puissance, Intelligence et Amour, appartiennent en plénitude à chacune des Personnes dont le nom découle de la relation qui l'unit aux autres : « Autre est donc la notion de propriété, autre la notion de Personne. Bien que diverses essentiellement, les propriétés appartiennent toutes à chaque Personne divine, parce que chacune d'elles a pour fin la substance à laquelle les propriétés sont inhérentes et dont elles sont inséparables » (*Ibid.*, p. 56).
[2] *Ibid.*, p. 73.
[3] *Ibid.*, p. 89.
[4] *Ibid.*, p. 94.

surnaturelle de l'homme à Dieu, et dans la mesure où c'est justement cette communication que Lamennais entend remettre en cause, la seule manière de conserver à la Trinité divine sa place dans la systématisation philosophique suppose d'y voir non le principe d'une communion strictement théandrique, mais de l'étendre à la nature tout entière. Certes, Augustin notait déjà que la considération cosmologique offrait de saisir certains « vestiges de la trinité » présents au cœur de l'extériorité phénoménale[1]. Mais seule l'intériorité subjective, et en elle cette part de l'âme tournée vers la vérité, ouvrait le point de passage du terrestre au céleste. Lamennais, lui, entend naturaliser cette processualité spirituelle en lui donnant le sens d'une manifestation à la fois immanente et universelle.

La Création, en effet, ne se réfère pas à la seule Puissance manifestée en la Personne du Père, mais suppose la participation de la Trinité tout entière. A la Puissance créatrice doit en effet s'adjoindre le principe formel sous lequel sont données les multiples formes créées, modèle intelligible dont elles tirent leur forme spécifique et principe d'unité garantissant leur intégration au sein de la totalité universelle. L'Intelligence, sous la forme du Verbe, « contient en soi l'exemplaire primitif, le type de tous les êtres particuliers »[2]. Dans le mouvement de création, les êtres trouvent, au travers de leur distinction réciproque et archétypale, le principe de leur limitation mutuelle[3]. La liaison phénoménale des créatures déploie de ce fait une image de la connexion des idées au sein de l'Intelligence.

Toutefois, un principe particulier d'individuation doit intervenir qui permette de penser le mode d'être fini et contingent des réalités créées. La distinction ne pouvant subsister en Dieu sans remettre en cause son unité parfaite, c'est donc d'autre chose que d'eux-mêmes que les êtres créés reçoivent leur séparation concrète. L'abord semble parfaitement platonicien. C'est la matière, dans sa primitive et ténébreuse passivité, qui intervient ici comme facteur limitatif. Par son inscription en une matière, la réalité finie ne peut dès lors plus être comprise comme « une simple modification de Dieu »[4], mais se découvre dans sa pleine extériorité subsistante. L'écueil

---

[1] Fabien REVOL, « Les vestiges de la Trinité reflets du créateur dans la création continuée », dans Bertrand SOUCHARD & Fabien REVOL (dir.), *Controverses sur la création: science, philosophie, théologie*, Paris, 2016, p. 314.

[2] Félicité LAMENNAIS, *Esquisse d'une philosophie*, *Tome premier*, *op. cit.*, p. 103. On se méprendrait néanmoins à rabattre cette conception sur celle de l'émanation néo-platonicienne. Lamennais propose une hénologie personnaliste. A l'essence divine appartient nécessairement le Moi, la conscience de soi et la volonté. Cette existence subjective rejaillit aussi bien sur les différentes Personnes trinitaires qui, dans leur essence une, ont chacune conscience d'être à la fois elle-même et l'Être des trois tout entier, une conscience et une volonté en trois Personnes.

[3] Dès lors, la Création apparaît comme « la manifestation extérieure de Dieu, ou la réalisation des pensées dont l'ensemble forme, sous le rapport particulier où nous l'envisageons en ce moment, l'intelligence divine, qui, dans son unité, représente intelligiblement l'Être infini » (*Ibid.*, p. 114).

[4] *Ibid.*, p. 124.

du panthéisme est ainsi évité. La Création tend vers son unité infinie sans cependant jamais pouvoir atteindre ce terme qui l'abolirait justement dans sa différence finie. Ainsi toute créature tire son être positif de sa participation à l'idée immatérielle et divine et reçoit son être négatif, c'est à dire son existence finie, de l'individuation matérielle. Rien n'existe par conséquent qui ne soit, à un degré quelconque, empreint d'une marque de Dieu, et donc de la Trinité. Chacune des trois Personnes, « par la volonté unique qui se spécifie en chacune d'elles », exprime sa réalité dans l'acte créateur[1].

Une continuité s'établit ainsi au sein de la création qui a pour effet finalement de relativiser, repousser même, la finalité surnaturelle assignée traditionnellement à l'humanité. Au niveau le plus simple de la réalité matérielle, l'Amour est déjà présent comme force de cohésion. Les êtres dépourvus de l'animation n'offrent cependant qu'une pâle ombre de la Puissance. Cette dernière les expose seulement à l'action réciproque des forces extérieures. Au degré supérieur, celui de la matière animée, se découvre un principe d'unité interne qui articule les fonctions organiques en une totalité vivante. Les êtres vivants parviennent au degré d'individuation qui leur donne de participer, sans conscience propre, à l'ordre du spontané. Enfin, les êtres dotés d'intelligence et d'un vouloir libre atteignent proprement, par « la connaissance de ce qu'ils sont, ou de leurs rapports avec le verbe », la capacité personnelle. Regardant à l'ordre des personnes conscientes d'elle-même, l'Amour est le principe de « l'unité intellectuelle et l'unité sociale »[2]. L'amitié communautaire, l'unité plurielle qui coordonne l'action d'agents libres, réalise ainsi une image de la divinité et de sa vie intime. L'amour se présente donc à la fois comme une force intime à la vitalité des êtres et comme un principe d'unification des membres de l'être social entre eux et avec Dieu. Quel que soit le degré de Puissance ou d'Intelligence que les êtres finis manifestent, ils participent tous de l'Amour « parce que l'amour est une propriété essentielle de l'être »[3].

Nous touchons ici, dans cette importance accordée à la troisième personne de la Trinité, l'Esprit-Saint, Esprit d'Amour et de Vie, un signe éminent du déplacement qu'opère Lamennais par rapport à la théologie traditionnelle. Non que chez ses devanciers l'Amour ne prenne aucune part à l'œuvre créatrice, mais l'Amour s'y donne avant tout comme le fruit d'une grâce

[1] « Car, pour que les êtres contingents fussent réalisés, il fallait d'abord une puissance capable d'opérer cette réalisation, c'est à dire de donner à la substance une et infinie un nouveau mode d'existence hors de Dieu, en la limitant ; secondement, une intelligence, une raison qui, contenant en soi les idées, les types des êtres finis, imprimât la forme à la substance ; enfin un principe d'union ou d'amour qui accomplit, si l'on peut user de ce mot, ces mêmes êtres, en unissant la force à la forme ou en leur communiquant la vie » (*Ibid.*, p. 144)
[2] *Ibid.*, p. 178.
[3] *Ibid.*, p. 174.

procédant de l'effusion de l'Esprit qui, permettant de contempler l'Image du Père dans le Fils, rend possible l'union de l'âme singulière à Dieu. C'est justement cette singularité de l'expérience spirituelle qui nous conduisait à mettre en question la possibilité d'accorder la notion de personne à l'humanité naturelle. Or, faisant ici de l'Amour, c'est-à-dire de la grâce, le fruit non d'une conversion personnelle, mais d'une condition de nature, non seulement en ce qui touche à l'homme, mais au-delà à la totalité universelle, Lamennais parvient, non seulement à faire se rejoindre la personne et l'humain, le singulier et l'universel, mais encore à défaire le lien qui unissait le principe de la grâce et celui de la vocation surnaturelle.

Ne se donnant plus comme un principe surnaturel au travers duquel la personne est appelée à s'élever, par la grâce infuse, à la participation au mystère de la vie trinitaire, l'Amour, dans la communication immanente et naturelle des dons universels accordés à la Création, ne se manifeste plus dans sa dimension pneumatique, mais vaut comme une condition de l'existence collective. Ce n'est plus par la médiation d'une communication surnaturelle à la vie intime de Dieu que la personne singulière s'ouvre à la possibilité d'une communion dans l'Amour. C'est cette communauté des êtres créés, s'unissant au travers de l'Amour par lequel s'épanche leur liaison universelle, qui rend possible la position d'une subjectivité singulière destinée à s'unir aux autres. A une logique ascendante par laquelle la personne est appelée à se découvrir participante de la vie divine se substitue une logique descendante où la vie divine elle-même anime et vivifie la communauté sociale.

En réalité, l'accès à la personnalité n'est pas tant l'effet d'une grâce singulière qu'une donnée qui s'offre à penser à partir de la liberté raisonnable. Si l'individu se sépare de la personne, c'est en tant qu'il ne parvient pas à se maintenir à la hauteur du rapport universel qui lui permet de s'intégrer à son ordre propre, celui justement de la liberté naturelle. En rabaissant son action à la détermination des principes inférieurs de la sensation, l'homme déchoit de sa nature proprement personnelle[1]. C'est notamment le cas de ces ordres sociaux qui conservent le peuple en son état d'enfance en le gouvernant par le biais de la crainte et du plaisir plutôt qu'éveiller en lui les lumières de la raison. Conformément à son intuition fondamentale et jamais démentie, Lamennais juge que la réalisation de la personne, et partant l'activité

[1] « Lorsque l'homme se dégrade, c'est-à-dire descend de l'ordre de raison dans l'ordre de sensation, sa liberté s'affaiblit proportionnellement, parce qu'il passe sous l'empire des lois nécessitantes, et toute passion extrême détruit la liberté » (*Ibid.*, p. 247).

immanente de la Trinité créatrice et conservatrice, passe par l'intégration de la singularité subjective au sein de la totalité sociale[1].

Aux intelligences est réservé le partage du Verbe par lequel elles communiquent au Vrai. Le Verbe divin ne se donne toutefois à l'intelligence finie qu'à la mesure des puissances de cette dernière, c'est-à-dire sous une forme nécessairement limitée, d'où la diversité des degrés de connaissance et d'union à la réalité suprême[2]. Pour limitée qu'elle soit, cette participation au Verbe, en vertu de la relation intime qui unit les Personnes de la Trinité, implique cependant une communication au Père aussi bien qu'à l'Esprit, à la Puissance comme à l'Amour. D'abord passive, cette communication lie, en une société spirituelle, la personne singulière aux autres intelligences. Mais l'activité accompagne aussi bien l'émergence de l'être dont elle assure le déploiement. Cette activité permanente porte le moi au dépassement des limites qui le séparent

[1] On retrouve ici le fond primordial de la doctrine traditionaliste et son insistance sur la parole comme voie de la révélation primitive par laquelle Dieu se communique à la réalité collective. En effet, « une communication plus parfaite avec le Verbe », c'est-à-dire avec le principe même de l'Intelligence, offre à l'homme, au travers de la parole, d'atteindre un développement supérieur et dont la seule volonté peut contrarier le progrès. C'est la parole qui, essentiellement, donne à l'ordre humain sa spécificité et sa primauté. Par la parole, les idées se déploient, réunies sous l'idée générale d'être, auxquelles elles renvoient et dont elles manifestent l'infinité unique. Dans le langage se donne à saisir non seulement cette unicité de l'Être, mais encore la relation essentielle des personnes telles qu'elles se définissent au sein de la communication trinitaire. Les relations du « Je », du « Tu » et du « Il » sont inhérentes à la possibilité même du rapport énonciatif en même temps qu'elles offrent la condition d'une prosopographie divine. Enfin, par la division interne de ses formes verbales, la parole se rend propre à exprimer la multiplicité des êtres finis : « Ainsi, en ce qu'elle a de fondamental, la parole manifeste d'abord l'être absolu, sous son mode propre d'existence, qui exclut toute succession, et dans sa triplicité essentielle de personnes. Elle manifeste ensuite, par les limitations du Verbe infini correspondantes au temps, les conditions nécessaires de toute existence créée. Elle manifeste enfin les êtres finis, avec leurs propriétés et leurs qualités distinctives, leurs rapports ou leurs lois » (*Ibid.*, p. 248). Insistons sur cette part essentielle donnée à la parole. Par elle, Lamennais parvient à faire la jonction entre la révélation divine et l'immanence du corps social à lui-même. Le Verbe, deuxième Personne de la Trinité, et Intelligence divine, se communique dans la compétence sociale propre à l'exercice du langage. Alors que l'Amour intervient comme le principe de liaison universelle des phénomènes naturels et humains, le Verbe, quoiqu'articulant en lui-même le type exemplaire de toute réalité créée, n'atteint sa pleine manifestation qu'au travers de la communication humaine. La libre activité qui se réalise au travers de la capacité linguistique témoigne que l'agence humaine est, au premier titre, sociale. Par la parole, et l'intelligence qui s'y exerce, l'homme montre qu'il participe d'un principe supérieur à celui des seules lois organiques. C'est encore l'occasion d'insister sur le déplacement qu'opère Lamennais à l'égard des conceptions trinitaires traditionnelles. Lamennais fait jouer au Verbe, c'est-à-dire au Fils, le rôle dévolu normalement à la troisième Personne, à l'Esprit-Saint. C'est en effet sous la motion de ce dernier, c'est-à-dire au travers de la dilection de l'âme personnelle, que s'atteint la possibilité d'une communion à Dieu au travers d'une effusion donnée par la grâce. Mais cette descente de l'Esprit, qui correspond à une élévation de la subjectivité personnelle, demeure, comme nous l'avons vu avec Augustin, une possibilité strictement singulière. Or, déplaçant le point de jonction entre la personne humaine et la Personne divine, en cherchant la médiation de l'homme à Dieu non point dans le don surnaturel de l'Esprit, mais au cœur du phénomène social, Lamennais permet à tout agent communicationnel de participer de la révélation divine en existant, de fait, comme *personne*. Ce déplacement a non seulement pour effet d'effacer la distance entre Trinité économique et Trinité immanente, mais encore de résoudre le problème christologique. La fonction médiatrice du Fils ne s'accomplit plus au travers de la mission rédemptrice de l'homme-Jésus. Elle est une réalisation progressive de l'humanité sur le chemin de sa propre essence, celle justement de la personne.

[2] « Ce qu'ils voient par lui est infini, mais ils ne le voient qu'à un degré fini, et différent pour chacun, car il existe des degrés sans nombre dans la vision d'un même objet » (*Ibid.*, p. 372). C'est notamment pourquoi, quant à ce que la substance contient en elle d'inintelligible car dépassant notre capacité de représentation, les modalités indéterminées du nombre permettent de donner une expression. Le nombre est en effet aussi bien principe d'unité que de distinction, à la fois infini et fini (*Ibid.*, p. 310)

du vrai et permet à son individualité de s'épanouir comme personnalité. C'est pourquoi l'être intelligent ne peut en demeurer aux simples perceptions de l'organisme. L'acte par lequel l'esprit se soustrait aux perceptions contingentes pour s'élever à la connaissance des vérités immuables et nécessaires ne consiste finalement en rien moins qu'à se soustraire à l'individualité bornée que la matière circonscrit. Mais parce que cette individualité constitue le principe de sa subsistance, ce n'est pas de lui-même que l'être borné peut s'élever à ces lumières. L'individualité en elle-même demeure incommunicable. Inversement, rien ne peut être communiqué qui ne soit proprement universel. La théologie traditionnelle verrait dans le don de la grâce insufflé par l'Esprit-Saint la condition de ce dessaisissement de soi. Mais l'élaboration mennaisienne peut désormais passer outre l'influence surnaturelle. C'est la société qui, par la communication des idées au travers de la parole, rend possible l'accès à l'universalité du vrai et le dépassement des bornes individuelles dans l'échange communautaire[1].

Cette communication accomplie au travers du Verbe s'accompagne tout aussi bien d'une communication de l'Esprit et réalise une unité non seulement des intelligences, mais encore de l'Amour mutuel. L'Amour est en effet toujours présent au cœur de la dynamique trinitaire mais, cessant de valoir comme source pneumatologique de l'élévation de l'âme individuelle, il se donne comme le principe de cohésion et d'union qui rend possible la communauté sociale[2]. Ainsi la coopération des intelligences et l'égale dignité reconnue aux agents sociaux sont attestées dans l'Amour qui tend à se rapprocher toujours davantage de son principe un et infini. C'est ainsi bel et bien toujours sous l'angle théocratique que Lamennais traite la question sociale, mais sous la forme d'une théologie sociale de la libération du peuple par le peuple.

[1] « Car la réalité des connaissances acquises dépendant de la vérification qui en est faite par les autres êtres, ils y participent nécessairement, en même temps qu'ils en constatent la certitude par leur assentiment ; de sorte que, de l'activité faillible de chaque être, résulte une activité commune et infaillible de l'universalité des êtres du même ordre, cause permanente du progrès social, lequel peut encore être aidé par les communications perpétuelles qui unissent entre eux et à la raison essentielle et infinie, au Verbe divin, les différents ordres d'êtres » (*Ibid.*, p. 386).
[2] Remarquons une fois encore l'inversion des relations entre la deuxième et la troisième Personne de la Trinité. Ce n'est pas l'Esprit-Saint qui offre accès à la contemplation du Fils mais le Verbe, l'Intelligence unifiante, immanente à la communication humaine, qui s'accomplit comme Amour et Esprit universel.

2.5. Le fils maudit

Nous nous sommes longuement attardés sur la pensée de Lamennais et son évolution progressive, de l'ultramontanisme au socialisme chrétien. Parti d'une perspective traditionaliste qui l'inscrit dans la continuité de Bonald et de Maistre, trouvant dans les ressources du libéralisme le chemin d'une émancipation pour l'Église, aboutissant à un républicanisme où le peuple finit par s'identifier à l'homme-Dieu, Lamennais l'apostat ne nous offre pas le modèle que l'on aurait pu attendre pour penser l'évolution de la pensée catholique en chemin vers la doctrine sociale. Deux fois condamnées par l'autorité directe du pape, les thèses de l'auteur des *Paroles d'un croyant* se rappelleront encore à la mémoire des pourfendeurs du modernisme jusqu'au *Syllabus* de Pie IX et au-delà. Et pourtant, comment ne pas être stupéfait de la convergence des vues du prophète de La Chesnaie avec l'évolution à venir du magistère catholique[1]?

C'est que Lamennais, plus tôt qu'un autre, a su comprendre que l'Église se découvrait, en ce dix-neuvième siècle si fondamental, un nouveau terrain de mission, *celui du cosmos social dont les énergies libérées justement par le reflux de la religion hors du politique annonçaient l'avènement d'une configuration inédite et d'un nouveau sens à la prédication évangélique*. Il a su saisir la condition à partir de laquelle l'Église pouvait offrir un discours sur la personne humaine, celle d'une émancipation à l'égard de sa tradition théologico-politique[2].

[1] Dans une lumineuse communication, Louis le Guillou a tenté de formaliser les apports de « Lamennais à la lumière de Vatican II ». Selon l'interprète, si l'on se contente de considérer les « intuitions majeurs de Lamennais » en matière d'ecclésiologie, force est de constater qu'au cœur de la crise « mennaisienne » se joue « le drame du catholicisme moderne », celui d'une Église en quête d'une figure renouvelée, « un visage plein de douceur » et qui entend marcher à la suite du « Christ pauvre ». Libre à l'égard des puissances terrestres, tentant de discerner dans les « signes du temps » l'occasion d'ouvrir aux laïcs le chemin de leur propre vocation sacerdotale, repoussant ses propres tentations totalitaires, l'Église de 1965 résonne des échos lancés cent trente ans plus tôt par ce fils qu'elle a pourtant rejeté. Voir Louis LE GUILLOU, « Lamennais à la lumière de Vatican II », *L'actualité de Lamennais, op. cit.*, p. 145.

[2] Selon les mots de Louis le Guillou, Lamennais a compris que « pour libérer le monde », l'Église devait d'abord « se libérer d'elle-même », de sa dépendance à l'égard de formations politiques héritées d'un temps révolu. Il a su voir que la loi d'Amour ne pouvait s'accomplir qu'à la condition de la reconnaissance du principe de l'égale dignité de tous et de la liberté fondamentale de la personne. Et si, même après en avoir bouleversé les fondements théologiques, il demeure attaché à la religion chrétienne, c'est justement parce que cette dernière est essentiellement religion de la libre singularité et de la communion à un même idéal de justice fraternelle. Qu'est-ce que la religion pour lui, sinon cette foi fondamentale en un ordre communautaire irréductible à la seule satisfaction des intérêts matériels, une foi en la possibilité d'une libération progressive des chaînes qui entravent le développement moral de l'humanité ?

Chez Lamennais, nous voyons converger les éléments essentiels à la définition de la personne. La liberté de conscience, la responsabilité morale à l'égard de soi-même et du prochain, la réalisation d'une communauté d'agents autonomes œuvrant à la poursuite du Bien commun, tous ces thèmes formeront bientôt les fondements mêmes de la doctrine sociale de l'Église et en son centre, la personne, cet absolu autour de laquelle s'élève une frontière sacrée[1]. Mais si quelque chose doit nous surprendre dans l'évolution mennaisienne, ce n'est pas tant la naturalisation de la révélation chrétienne que sa volonté de maintenir ce schème hérité de la théologie qu'est la communication trinitaire. En repoussant les principes surnaturels de l'Incarnation, de la Rédemption et de la grâce, Lamennais met ses pas dans ceux de la conception philosophique héritée de Locke et de Kant. A la différence de ces derniers toutefois, Lamennais, tout en rejetant les fondements de la christologie traditionnelle, ne passe pas à l'unitarisme. En cela, sa pensée demeure tendue entre deux options apparemment inconciliables, proposer une morale séculière de la personne humaine ou inscrire cette dernière dans une totalité spirituelle ouverte en vue d'une dimension supérieure et divine. L'idéal républicain auquel il aboutit aurait-il gagné à rompre avec ses attaches spiritualistes ? Ou inversement ces dernières auraient-elles pu conduire à ménager un passage de la théologie catholique à la reconnaissance des principes démocratiques ? Qu'a-t-il manqué à cette réflexion pour se voir reconnue et accueillie, comme le sera celle d'un Frédéric Ozanam, dans la tradition de l'Église[2]? Une pensée authentique de l'autonomie personnelle est-elle seulement possible dans les cadres dogmatiques de la foi catholique ?

[1] De ce point de vue, « le simple énoncé des thèses dans leur cohérence globale anticipe toutes les formulations de Vatican II » (*Ibid.*, p. 155). L'idée même d'un apostolat des laïcs ne correspond-elle pas aux vœux de celui qui, le premier semble-t-il, évoque les principes d'une *Action catholique* (Voir J-H. SORET, *Philosophies de l'action catholique, op. cit.,* p. 23) ? Faudrait-il mettre alors le divorce de Lamennais à l'égard de la doctrine catholique sur le compte d'une déception personnelle devant la lenteur du magistère à reconnaître la justesse de ses vues ? Est-ce l'effet d'une formation théologique insuffisante qui conduit Lamennais à formuler des principes ecclésiologiquement vrais, mais proposés sous une forme dogmatiquement contestable ? Comme le remarque toujours le Guillou, Lamennais, ne distinguant pas nature et surnature, « aboutit ainsi à un *immanentisme absolu*, proclamant le catholicisme de la raison et détruisant le dogme catholique ». Mais faut-il pour autant y voir son « insuffisance philosophique » ? N'est-ce pas au contraire la profonde cohérence avec laquelle il entend établir les conditions d'une vérité universelle qui pousse le socialisme de Lamennais à faire éclater les cadres de la théologie traditionnelle ?

[2] Pourquoi cependant accorder une telle place à un auteur qui, fondamentalement, ne peut être revendiqué véritablement ni par les républicains, ni par les socialistes, encore moins par les catholiques ? Inclassable, la pensée philosophique, théologique et sociale de Lamennais ne semble finalement exemplaire que d'elle-même et de l'inconstance de son représentant. Comprenons toutefois qu'il ne s'agit pas pour nous ni de faire de Lamennais le précurseur direct du personnalisme catholique, ni non plus l'inspirateur du spiritualisme républicain. Si la figure de Lamennais nous a si longuement occupé, c'est qu'elle nous semble valoir moins comme une étape nécessaire du développement de la pensée personnaliste que comme un *symptôme*, symptôme d'une tension interne à la réflexion catholique du dix-neuvième siècle, symptôme aussi d'une conceptualité nouvelle en train d'émerger et qui cherche à échapper à la dualité de l'individu et du collectif, de la morale et de la politique.

Si cependant Lamennais nous semble un passage nécessaire, ce n'est pas tant en raison directe de son « influence » sur le développement du catholicisme social et de la démocratie chrétienne. Bien d'autres figures auraient pu être de ce point de vue convoquées, à commencer par ses anciens compagnons de route, Lacordaire et Montalembert, mais aussi l'abbé Gerbet[1], les représentants du conservatisme, Frédéric Le Play en tête, et à sa suite Albert de Mun et René de la Tour du Pin, jusqu'au catholicisme démocratique de Marc Sangnier, d'autres encore, soucieux de penser les conditions d'une philosophie chrétienne renouvelée, l'Abbé Bautain ou le Père Gratry. Mais notre propos n'est pas de retracer l'histoire du catholicisme social. Notre interrogation concerne l'histoire des concepts philosophiques davantage que l'histoire de l'Église catholique elle-même. Il s'agit, rappelons-le, de déterminer si l'usage récurrent de la notion de « personne humaine » dans la doctrine sociale de l'Église initiée en 1891 par l'encyclique *Rerum Novarum* et qui atteint son plein épanouissement après Vatican II peut se justifier d'une généalogie remontant à l'antique tradition catholique *ou s'il s'agit d'une invention moderne qui se dissimule à elle-même sa propre nouveauté et les conditions d'émergence historique qui la portent.* Or, un simple constat nous incite à préférer la seconde hypothèse. C'est qu'en ce dix-neuvième siècle français qui connaît une si intense activité philosophique, une autre tradition, extérieure à la foi catholique, voire opposée à cette dernière, mobilise aussi et sans doute davantage encore la notion de personne. D'où la question récurrente qui parcourt notre recherche : faut-il voir dans cette double référence à un même syntagme conceptuel le fruit d'un transfert, d'une élaboration concurrente ou d'une simple convergence finalement contingente ? Et dans ce dernier cas, peut-on encore considérer que la personne catholique est à même d'entrer en dialogue avec la personne séculière ?

[1] Jean-René DERRE, « La théologie sociale de Gerbet », *L'actualité de Lamennais*, *op. cit.*, p. 127-139.

Chapitre cinq. L'esprit de la personne républicaine

Le point de départ de la thèse spiritualiste ne peut être que la liberté. Nier cette dernière, revient en effet à limiter la détermination des phénomènes humains à l'ordre causal matériel et par conséquent renoncer à la positivité de l'esprit. C'est pourquoi l'opposition du spiritualisme au sensualisme des Lumières[1] suppose d'asseoir le principe de l'activité subjective comme condition de la considération philosophique[2]. C'est à partir de là que s'ouvre le champ d'exploration du courant éclectique, jalon nécessaire du spiritualisme français mais aussi d'une histoire conceptuelle de la personne[3].

1. D'un sens commun à l'autre

Inspirés des philosophes écossais, Royer-Collard et Victor Cousin prétendent résister au scepticisme auquel l'empirisme[4] soumet la pensée par le recours à un « sens commun de

[1] Nous utilisons ici l'expression telle que convoquée par les auteurs du dix-neuvième siècle en nous souvenant qu'elle est justement une invention de ce siècle dans sa volonté de marquer ses distances avec les Lumières. Sur l'invention rétroactive du terme sensualisme, voir Bertrand BINOCHE, *« Écrasez l'infâme »,* Paris, La Fabrique, 2018, p. 206.

[2] Sur l'ambiguïté du terme et la diversité d'acception du terme « philosophie » dans la France du dix-neuvième siècle, voir l'article de Jacques-Philippe SAINT-GERAND, « Philosophie : le mot et les choses au crible des dictionnaires du XIX^e^ siècle français », in *Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle*. *De Cousin à Renouvier*, *Revue de la Société des Etudes romantiques et dix-neuvièmistes*, XXVe année, n°88, 1995.

[3] Ravaisson le note dans *La philosophie en France au dix-neuvième siècle*. Au fil du progrès philosophique se dégage toujours plus nettement la notion de volonté comme distincte de l'intelligence. Or c'est un point sur lequel le sensualisme semble avoir jeté une ombre, entraînant la résistance des penseurs qui entendent restaurer la capacité du sujet à être l'auteur de son propre mouvement. Même Destutt de Tracy, encore imprégné des thèses de Condillac, note que « la volonté c'est la personne, c'est l'homme même » (Félix RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e^* siècle, Paris, Hachette, 1889, p. 15). Contre la tendance consistant à aligner la psychologie sur la physique, Maine de Biran et Ampère réagissent quant à eux en faisant valoir contre la passivité des sensations l'activité intérieure du moi.

[4] Cousin admet avec les Écossais et Royer-Collard que la méthode empirique seule permet de saisir la nature des phénomènes extérieurs. Il avoue cependant une différence de méthode dans l'approche des phénomènes psychologiques et intérieurs. Ces derniers font l'objet d'une investigation de la raison qui dépasse la seule expérience (*Ibid.*, p. 22). Théodore Jouffroy en viendra lui aussi à reconnaître un principe de connaissance irréductible à la sensation dans l'expérience de nous-mêmes et qu'il nommera la « personne » (Théodore JOUFFROY, « Des facultés de l'âme humaine » (1828), *Mélanges philosophiques*, Paris, Hachette, 1901, p. 243). On trouvera chez le théologien italien Gaetano Sanseverino, précurseur du renouveau thomiste, une critique de la définition donnée par Jouffroy et rapportée à la philosophie kantienne de la notion de personne. Cette dernière serait réduite par le spiritualisme à la seule conscience de soi alors que la perspective thomasienne conduit à considérer la personne à partir de l'union substantielle de l'âme avec le corps. Précédant d'une génération l'appel

l'humanité »[1]. Nous avons largement évoqué le « sens commun » que Lamennais, dès 1815 et *L'essai sur l'indifférence*, fait valoir comme condition épistémologique. Le rapprochement direct du rédacteur de l'*Avenir* et du professeur de la Sorbonne, suppléant de Royer-Collard, est aventureux, voire dépourvu de sens. On sait certes que Lamennais et Cousin ont pu correspondre. On connaît aussi le jugement que chacun porte au sujet de la position de l'autre[2]. Mais à considérer l'évolution de Lamennais, et sans supposer une causalité directe ou indirecte de la philosophie éclectique, on ne peut qu'être frappé de certaines similitudes structurales entre ces deux systématisations, théocratique et libérale, une certaine affirmation commune de la *personne*, libre et en même temps appelée à se découvrir dans sa dimension d'agent moral[3].

On ne peut certes s'aveugler sur les larges différences de vue qui opposent Lamennais et Cousin. Mais ce que leur pensée exprime, à un certain moment de l'histoire intellectuelle du dix-neuvième siècle, ce n'est rien moins que la reconnaissance commune du libre agent, auteur volontaire de son action toujours rapportée à la totalité sociale. Pourtant, les modalités sous lesquelles se donne à penser la relation de la personne à cette totalité divergent profondément. Cousin octroie à la Raison la place que Lamennais accordait à l'Amour[4]. C'est justement la

---

de Léon XIII à faire retour à l'enseignement du docteur angélique, cette thèse permettrait d'isoler une définition proprement catholique de la personne et héritière de l'élaboration scolastique. Reste toutefois que cette définition, nous l'avons vu, ne trouve pas d'application sur le terrain des relations interindividuelles et suppose, par conséquent, une médiation supplémentaire pour atteindre sa mise en œuvre dans le personnalisme du siècle suivant. Voir Gaetano SANSEVERINO, *Eléments de la philosophie chrétienne comparée avec les doctrines des philosophes anciens et des philosophes modernes*, Tome troisième, Avignon, Coriolano, 1876, p. 10-17.

[1] Félix RAVAISSON, *La philosophie en France au dix-huitième siècle, op. cit.*, 18.

[2] Lettre de M. Cousin à M. Baruffi du 1er mars 1830 où il est question des « extrémités déplorables » dont font partie la pensée de Maistre et de Lamennais. Barthélémy SAINT-HILAIRE, *M. Victor Cousin, Sa vie et sa correspondance*, Tome Premier, Paris, Hachette, 1895, p. 621. Voir aussi la lettre de Lamennais à Vitrolles du 25 février 1841, cité par L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, *op. cit.*, p. 343.

[3] Chez Lamennais comme chez les cousiniens, on trouve cette même critique à l'égard de l'insuffisance du matérialisme à rendre compte du phénomène moral (Félix RAVAISSON, *La philosophie en France au XIXe siècle,* op. cit., p. 250). Mais Lamennais semble demeurer en deçà de cette connaissance de la subjectivité intérieure à laquelle invite la perspective éclectique et plus largement spiritualiste. Un point de convergence unit certes ces trois penseurs, Lamennais, Cousin et Ravaisson. Tous trois nomment la « personne ». Et c'est au dernier des trois qu'il appartient d'articuler la définition qui réconcilie les deux premiers. La tendance ou l'effort constitue l'unique moyen de connaître la volonté comme le fond le plus intime de la conscience (Voir Dominique JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique*, Paris, Vrin, 1997, p. 140-141). En dépassant la simple notion physique de mouvement, l'idée de force réintègre la cause finale dans l'étude anthropologique : « L'absolu de la parfaite personnalité, qui est la sagesse et l'amour infinis, est le centre perspectif d'où se comprend le système que forme notre personnalité imparfaite, et, par suite, celui que forme toute autre existence. Dieu sert à entendre l'âme, et l'âme la nature » (*La philosophie en France, op. cit.*, p. 261). La spontanéité du mouvement volontaire témoigne de l'irréductibilité de la volonté aux mécanismes naturels. Cousin comme Lamennais s'entendront eux aussi pour considérer l'intelligence comme une sphère irréductible à la simple organisation physique. La liberté est principe de révélation de l'existence personnelle.

[4] C'est sous la forme trinitaire d'une collaboration de la force, de la forme et de la vie que Lamennais saisit le principe de distinction et de pluralité des êtres. Sa philosophie instaure une communication des diverses formes phénoménales à l'infinité de leur principe dont elles s'approchent diversement et qui chez l'homme se réalise dans le principe personnel de l'Amour. Voir Félix RAVAISSON, *La philosophie en France au XIXe siècle, op. cit*., p. 35.

faiblesse de la philosophie de Lamennais d'établir ses premiers principes non sur une déduction rationnelle, mais sur l'adhésion au dogme trinitaire issu de la tradition catholique[1]. Cousin préfère mettre en relation la connaissance de l'intériorité et la révélation de la raison. Ainsi se met-il à distance du sentiment et du mysticisme[2].

1.1.Religion et philosophie

Ainsi que le rappelle Victor Cousin dans son avant-propos de l'édition de 1853 des cours *Du Vrai, du Beau et du Bien*, l'éclectisme doit moins être considéré comme un principe que comme une application. Et si cette méthode doit permettre de rejoindre Dieu, il s'agit davantage d'un résultat qu'un point de départ. On y verra certes promues « la spiritualité de l'âme, la liberté et la responsabilité des actions humaines, l'obligation morale, la vertu désintéressée, la dignité de la justice, la beauté de la charité »[3]. Mais encore faut-il que la raison philosophique soumette à son examen la validité des dogmes reçus dans la foi. Le fameux texte de Jouffroy, publié vingt-cinq ans plutôt, au travers duquel l'auteur entend montrer *Comment les dogmes finissent*[4], se fixe justement pour tâche de disjoindre la certitude de la foi et la valeur de son contenu.

Subsistant par l'effet de la seule autorité transformée en habitude, le dogme dépourvu de vie peut continuer de se maintenir et se transmettre sans pour autant vivifier les esprits qu'il assemble : « La foi n'est plus qu'une routine indifférente, qu'on observe sans savoir pourquoi, et qui ne subsiste que parce qu'on n'y fait pas attention »[5]. Autrement dit, un mécanisme psychologique est à l'œuvre qui permet de comprendre en quelle mesure la tradition demeure socialement agissante quand son objet même a cessé de désigner le vrai[6].

---

[1] *Ibid.*, p. 41.
[2] *Ibid.*, p. 33.
[3] Victor COUSIN, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, Paris, Didier, 1855, VIII.
[4] Publié dans le *Globe* le 24 mai 1825.
[5] Théodore JOUFFROY, « Comment les dogmes finissent », *Mélanges philosophiques*, *op. cit.*, p. 2.
[6] C'est en réaction à cette « ignorance » et cette « crédulité » que s'élève l'esprit d'examen. A la différence de l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* pour qui la considération philosophique est corruptrice d'un ordre de vérités générales conservées dans le dépôt de la foi, la perspective éclectique montre dans la critique philosophique moins une cause qu'une conséquence. Le scepticisme apparaît dès lors comme une réaction vigoureuse contre ces « mille erreurs », ces « mille absurdités palpables », ces « mensonges intéressés » et ces « odieuses pratiques » qui « frappent les yeux des premiers qui examinent » (*Ibid.*, p. 3). Or, c'est justement l'effet de leur « nature morale et raisonnable » qui les conduit à cesser d'offrir leur respect à une certitude en réalité « méprisable ». C'est encore la psychologie qui permet de saisir l'attitude des défenseurs de la foi dogmatique. Incapables par eux-mêmes de réveiller le sens d'une vérité si longtemps endormie, « ils ne savent opposer que l'usage, l'autorité, la foi », dédaignant la raison et refusant à l'esprit d'examen son droit par la menace et la condamnation. Alors se dresse « le tribunal de l'opinion » devant lequel chacun des deux partis est appelé à comparaître. Mais en guise

Que la religion constitue un besoin anthropologique universel, Jouffroy aussi bien que Cousin le reconnaissent sans difficultés. Pour le premier, la question de la destination finale non seulement de l'humanité, mais de chaque « personne », fait l'objet d'un problème dont la philosophie a pour tâche de mener à bien la résolution. Si chaque être possède une finalité spécifique correspondant à sa nature, l'homme a ce privilège sur les réalités inférieures de non seulement l'accomplir, mais encore de se savoir ainsi destiné[1]. Rares sont toutefois les hommes qui parviennent à reconnaître et considérer ce problème en et pour lui-même. L'application de la raison à la détermination de la destination finale de notre humanité demeurant le propre de la spéculation philosophique, la plupart des hommes s'en tiennent aux croyances générales permettant de répondre à leurs doutes. De ce point de vue, « une religion n'est autre chose qu'une réponse au problème de la destinée humaine et à toutes les questions qu'il entraîne à sa suite »[2]. Ainsi religion et philosophie participent-elles d'un même office, mais ce que la première produit sous une forme imaginaire et sentimentale, la seconde l'atteint par la considération scientifique et rationnelle. Le recours aux explications surnaturelles témoigne de ces limites de la religion que la philosophie doit pouvoir affronter en toute rigueur. La religion constitue toutefois un modèle général d'interprétation adapté aux besoins du plus grand

d'arguments, les apologistes de la tradition ne peuvent convoquer que les ressorts même de la psychologie du peuple, la crainte devant l'écroulement d'un ordre social qu'entraînerait irrémédiablement « la révolution des idées » (*Ibid.*, p. 7). Ce n'est dès lors plus au nom de la morale, mais du seul « intérêt » qu'ils tentent de sauver l'ordre duquel ils tirent leur position. Si cependant le scepticisme peut goûter son triomphe devant les tentatives pernicieuses d'une autorité qui, par sa réaction hypocrite, perd aux yeux de la majorité sa légitimité, reste que cet état de doute ne peut se maintenir dans la durée. Le vrai est un besoin et l'aspiration à une nouvelle croyance une conséquence nécessaire de l'effondrement de l'ancien système dogmatique. C'est à ce point que s'élève une multitude de factions cherchant à faire valoir leur propre opinion comme seule valable. Le « bon sens », au nom duquel on a mené l'attaque contre l'autorité absurde des anciens dogmes, ne se trouve plus du côté de ses adversaires. C'est l'occasion qu'attend l'ancien parti pour montrer au peuple la perte qu'il a essuyée en renonçant à ses conceptions traditionnelles. Devant ce spectacle, le peuple lui-même sombre dans le scepticisme ou l'indifférence et trouve dans une morale de l'intérêt le seul motif de sa conduite. Mais le besoin moral le rejette rapidement vers ses anciens maîtres qui songent « avant tout à effacer ce fatal esprit d'examen qui menaça de si près sa domination et cette sainte moralité qui met les bras au service de ce qui paraît vrai » (*Ibid.*, p. 11). C'est « la superstition » qu'ils présentent en réponse à ce « besoin de règle morale qui gît dans le cœur humain ». La ruine de la moralité sociale et le mépris de « la dignité de la nature humaine » sont le prix à payer pour qu'émerge de cette « crise salutaire et dernière », le rétablissement de « la santé du corps social ». Ce n'est cependant pas une mort, mais une « métamorphose » où se manifeste en propre la dignité de cette humanité bafouée. « Une génération nouvelle s'élève, qui a pris naissance au sein du scepticisme, dans le temps où les deux parties avaient la parole » (*Ibid.*, p. 13). Habitée par le sentiment de sa mission régénératrice, elle achève cette révolution initiée par ses pères. Enfants de l'avenir, les membres de cette génération nouvelle se nourrissent de la désolation du présent et, dans le silence de leur retraite, ces « véritables représentants de l'humanité » se préparent « à la perception pure du vrai » (*Ibid.*, p. 17). Et c'est porté par l'enthousiasme qui attache le cœur à la vérité qu'ils éveillent un sentiment de sympathie générale pour une foi dont ils sont les nouveaux prophètes. Une logique providentielle gouverne ainsi l'histoire de la vérité qui ramène, comme un balancier, la communauté des hommes à communier à un ensemble de vérités qui sont à la fois l'expression du temps et la condition de son épanouissement harmonieux.

[1] Théodore JOUFFROY, « Du problème de la destinée humaine » (1830), *Mélanges philosophiques*, *op. cit.*, p. 319.

[2] *Ibid.*, p. 322.

nombre[1]. Le développement progressif des formations religieuses, « la raison qui fait qu'un certain dogme finit », témoigne de la relativité des croyances aux besoins généraux d'une époque et d'un groupe particulier. Or si une vérité universelle doit pouvoir être atteinte, elle suppose justement le recours à une faculté capable d'objectivité, ce qui signifie pour Cousin une raison impersonnelle[2].

La philosophie a ainsi pour tâche de déterminer, au sein des croyances reçues de l'humanité, celles qui, en dehors de l'autorité qui les soutient, sont capables de fournir des éléments compatibles avec les exigences de la raison. Cette raison elle-même, manifestation d'une intelligence universelle, participe de Dieu. En s'élevant à l'intelligence de ses propres conceptions, en usant de la réflexion pour dégager ce qui, du fond de la nature humaine, permet d'envisager un ensemble de certitudes apodictiques, la raison philosophique, non seulement s'élève à la connaissance de Dieu, mais témoigne que cette connaissance de Dieu a pour objet la raison elle-même[3]. Autrement dit, la philosophie assume la même fonction que la religion

---

[1] *Ibid.*, p. 328.

[2] Spontané ou réfléchi, l'acte personnel révèle l'autonomie d'une subjectivité cause d'elle-même. Autrement dit, la liberté constitue l'essence même de la personnalité. C'est à partir de cette liberté que l'intelligence parvient à identifier comme causalité extérieure ce qui échappe à son pouvoir et agit en retour sur elle. Mais les forces physiques manifestées dans la réalité extérieure ne sauraient être ramenées à une production seulement matérielle. L'idéalité de la causalité universelle manifeste un ordre où la nature apparaît comme « la sœur de l'homme ; elle est active, vivante, animée comme lui » (Victor COUSIN, *Fragments philosophiques* (1826), Paris, Ladrange, 1847, p. 30). Et en cela la physique même doit reconnaître sa dimension « spiritualiste » (*Ibid.*, p. 32). Ainsi la méthode d'observation nous permet d'atteindre à une double causalité intérieure et extérieure. Ces deux ordres, ne pouvant former par eux-mêmes « des substances absolues », nous poussent à rechercher la cause unique qui unit leur existence. Ainsi passons-nous de la psychologie à l'ontologie, « les deux substances contingentes et finies avec les différences qui les séparent et le lien de nature qui les rapproche » conduisent à considérer « la substance et la cause absolue » dont elles tirent leur être. « L'homme, la nature et Dieu » sont ainsi donnés ensemble et dans leur relation réciproque. En Dieu lui-même sont contenues la nature et l'humanité, trinité totale et universelle qui justifie les accusations de panthéisme contre lesquels Cousin cherchera à se défendre. Et c'est justement la voie psychologique qui permet d'éviter cet écueil. Car, contenant en elle la sensibilité, l'activité libre et la raison, c'est-à-dire le non-moi, le moi et Dieu, la conscience personnelle de tout homme permet d'affirmer en même temps la réalité de l'ordre extérieur et de la substance absolue. Exister pour le sujet humain, c'est nécessairement s'affirmer comme soi et comme non-soi, monde et Dieu. L'affirmation de Dieu est ainsi contemporaine de l'activité raisonnable et justifie la croyance universelle du genre humain en la divinité absolue. Mais c'est justement parce qu'elle n'est pas personnelle que cette raison universelle permet de ne pas confondre en une substantialité unique le moi, le monde et Dieu. La raison, « ce *verbe* fait chair qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble » (*Ibid.*, p. 37), cette raison constitue la manifestation de l'unité du genre humain communiant à une même lumière. Cette communication à la raison non personnelle permet à chaque personne de reconnaître en l'autre la présence agissante d'une même vérité qu'il appartient à la philosophie d'éclairer et de dégager des conceptions encore naïves et grossières. La psychologie qui a ouvert la voie de l'ontologie conduit à une épistémologie nécessairement éclectique. La nature humaine est son seul terrain d'investigation et la personne son horizon nécessaire.

[3] L'erreur commise par la philosophie de la sensation a été justement, à la suite de Bacon, de borner la méthode expérimentale à l'étude des phénomènes de la sensibilité (Victor COUSIN, *Fragments philosophiques*, *op. cit.*, p. 10). Toutefois, à la différence de l'ontologisme de Lamennais ou des penseurs qui lui succèdent, Cousin entend partir, non de l'affirmation métaphysique de l'Être, mais de ce centre absolu qu'est la conscience : « Rentrer dans la conscience et en étudier scrupuleusement tous les phénomènes, leurs différences et leurs rapports, telle est la première étude du philosophe ; son nom scientifique est la *psychologie*. La psychologie est donc la condition et

mais doit, à son moyen spécifique, sa supériorité sur cette dernière. Il ne s'agit donc pas d'opposer religion et philosophie par leur objet, mais par leur capacité respective à se rapporter à un même objet. La philosophie achève d'exprimer la vérité de la religion sans pour autant l'abolir[1]. Toute la question consiste dès lors à déterminer la manière dont le spiritualisme appréhende la vérité religieuse et ainsi considérer si, à partir de là, une médiation avec la pensée catholique est possible.

Dieu nous est connu, par la raison, « sous la notion de cause ». Aussi Cousin le comprend-il dans les termes de la « puissance créatrice »[2]. Cette causation suffit-elle à constituer le modèle d'une agence personnelle ? Dieu est-il personne ? C'est ainsi en tout cas que le considère Cousin.

La seizième leçon *Du Vrai, du Beau, du Bien* présente Dieu comme une seule et même essence « considérée dans ses attributs fondamentaux »[3]. Ce Dieu, « principe de la vérité morale et du bien » est tout autant le « type de la personne que nous portons en nous ». La personnalité

---

comme le vestibule de la philosophie » (*Fragments philosophiques, op. cit.*, p. 12). Or, on ne peut limiter cette activité consciente à la sensation. Deux grands faits généraux doivent y être associés et reconnus, « les faits volontaires et les faits rationnels ». Et c'est justement dans la mesure où aucune réalité substantielle ne peut être affirmée indépendamment de cette conscience que « le premier effet d'une application sévère de la méthode est d'ajourner l'ontologie » (*Ibid.*, p. 14). Voilà ici d'emblée clairement rompue la digue traditionaliste qui se propose justement de prendre pour point de départ de sa recherche l'affirmation de l'Être absolu (Voir notamment le second tome de *l'Esquisse d'une philosophie* au chapitre II du Livre II. Lamennais considère que la psychologie doit nécessairement reposer sur l'ontologie, puisque Dieu est le principe unique de tout, intuition première ou foi, de laquelle tout découle. *Esquisse d'une philosophie*, Tome second, *op. cit.*, p. 201). La méthode sera inductive et ascendante et cherchera, à même l'immanence de la conscience, les conditions à partir desquelles atteindre la positivité de la causalité extérieure (*Fragments philosophiques, op. cit.,* p. 16). C'est, d'ores et déjà, en s'éprouvant elle-même comme n'étant pas « cause personnelle » que la conscience peut attester la réalité du principe impersonnel de causalité. C'est en suivant cette voie dont le *moi* constitue le centre que nous serons en mesure de remonter « à la cause de toutes les causes, à la cause substantielle, à Dieu, et non seulement au Dieu fort, mais au Dieu moral, au Dieu saint » (*Ibid.*, p. 15). De ces trois faits, la sensibilité, la volonté et la raison, seul le second peut être immédiatement rattaché au principe de la personnalité qui nous découvre ainsi la nature essentielle du moi : « la volonté seule est la personne ». La raison, quant à elle, « impersonnelle de sa nature », constitue le milieu, « la lumière », au travers de laquelle seule l'intelligence parvient à se produire. C'est justement l'erreur de Kant d'avoir, après être parvenu à dégager les lois qui président à la pensée, rabaissé l'universalité nécessaire des lois rationnelles à la subjectivité humaine (*Ibid*., p. 20 ; *Du Vrai, du Beau, du Bien, op. cit.*, p. 54). Il est pourtant un fait primitif qui témoigne bien du lien de cette subjectivité à un ordre de principe qu'elle ne peut épuiser, ce fait est celui de « la spontanéité de l'aperception ». Cette aperception spontanée, obscure à la réflexion, témoigne que la raison impersonnelle à l'humanité accompagne et « gouverne l'humanité » sans pour autant lui appartenir. Ces lois de l'intelligence, immédiatement présentes à l'acte premier de la conscience, « constituent donc un monde à part, qui domine le monde visible, préside à ses mouvements, le soutient et le porte, mais n'en dépend pas ». Le platonisme de Cousin permet ainsi d'éviter l'écueil d'un idéalisme absolu tout en offrant à la vérité un lien nécessaire à l'intelligence humaine. (Sur les trois préfaces qui accompagnent ses *Fragments de philosophies contemporaines*, considérés comme la voie privilégiée nous offrant de nous faire « l'idée la plus nette de cette doctrine », voir Émile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, Tome III, Paris, PUF Quadrige, 1991, p. 579 ; sur l'ontologisme français, voir Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France*, *op. cit.*, p. 167-195).

[1] Lucie REY, « Philosophie aristocratique et religion du peuple : des rapports de l'enseignement de la philosophie et de la religion au XIXe siècle », *Le Télémaque*, 2014/1, n° 45, p. 137-148.

[2] *Fragments philosophiques, op. cit.*, 2e préface, p. 61.

[3] *Du Vrai, du Beau, du Bien, op. cit*., p. 406.

morale se définissant comme l'exercice de la raison et de la liberté, Dieu, être vivant et agissant, constitue le paradigme même de la personne[1]. Mais c'est alors l'essence de Dieu qui est nommée « personne ». Ce basculement remet à lui seul en cause tout l'édifice de la théologie traditionnelle. La logique trinitaire voudrait plutôt que la personne soit comprise comme relation essentielle, ces relations exprimant, effectivement, une seule essence. On perçoit ici l'articulation déiste de la réflexion cousinienne. Dieu, saisi comme cause, est fondamentalement Puissance. Il est Un. Son Verbe est manifestation de la vérité. Mais de l'un à l'autre, aucun compte ne semble fait du problème de leur union.

On ne saurait dès lors conclure, ni à l'identité de la religion et de la philosophie, ni à la soumission de l'une à l'autre. Certes, la religion et la philosophie ont le même objet qui n'est autre que la relation de la pensée et du réel, mais la première « donne un accès immédiat et troublé aux vérités que le deuxième mode établira en toute lumière »[2]. La différence se situera dès lors dans la capacité de la philosophie à dégager par la réflexion la vérité spontanée contenue et recouverte par la religion[3].

Lors de sa « course en Allemagne », fin 1817[4], Cousin constate chez un penseur comme Jacobi l'effet d'une séparation radicale de la raison et de la foi. Cette dernière se résume au sentiment et se voit abandonnée « à tous les écarts du cœur et de l'imagination ». La raison philosophique doit, au contraire, pouvoir s'élever à la compréhension de cet objet de la foi qu'est Dieu. Mais elle ne le découvre qu'à la condition d'avoir solidement ancré ces deux faits primitifs que sont le moi et le non-moi. L'éclectisme, percevant les limites des systèmes qui en demeurent à l'une ou l'autre réalité et négligent de reconnaître leur autre nécessaire, doit ainsi permettre de dégager le terme commun de la raison personnelle et de la causalité impersonnelle, la raison impersonnelle par laquelle l'objet métaphysique suprême vient à être dégagé. Cette triade du moi, du non-moi et de la raison impersonnelle forme-t-elle une structure triadique

[1] « Pour atteindre Dieu, il faut partir de la *personne*, non celle de Dieu mais celle de l'homme. La raison qui est en nous, et qui n'est pas tout à fait de nous, faculté générale et donc impersonnelle, nous permet d'atteindre à la connaissance du principe des principes » (*Ibid.,* p. 67).

[2] Lucie REY, « Philosophie aristocratique et religion du peuple : des rapports de l'enseignement de la philosophie et de la religion au XIXe siècle », *art. cit.*, p. 141.

[3] Loin donc d'opposer l'une à l'autre religion et philosophie, Cousin pointe justement leur limitation respective comme le fait même de la modernité. Si l'on se tourne notamment vers la philosophie médiévale, on y voit cette dernière tout entière mobilisée « au service de la foi régnante et sous la surveillance de l'autorité ecclésiastique » (*Histoire générale de la philosophie,* Paris, Didier, 1863, p. 189). Le propre de la philosophie moderne est sa « sécularisation » (*Ibid.*, p. 248). La séparation moderne de la théologie et de la philosophie trouve son répondant social dans « la séparation judicieuse de la puissance temporelle et de la puissance spirituelle » (*Ibid.*, p. 304).

[4] *Fragments philosophiques, op. cit.*, p. 73.

analogue à la Trinité chrétienne ? L'hypothèse est rapidement proposée par Pierre Macherey[1]. Selon lui, « ce rapprochement autorisait une interprétation rationnelle du rapport de la philosophie à la religion ». On comprendrait dès lors l'acharnement de « l'école théologique » à dépister chez Cousin « le promoteur d'un enseignement laïcisé »[2].

La philosophie éclectique serait-elle dès lors en position de rivale de la foi chrétienne ? Cousin s'adresse à lui-même la question dans la préface de la deuxième édition aux *Fragments philosophiques*. Il est intéressant de remarquer que cet examen de conscience le conduit immédiatement à s'interroger sur le péril que sa philosophie pourrait faire courir au « dogme du Verbe et de la Trinité »[3]. Mais il convient d'emblée de distinguer le christianisme lui-même d'un certain parti clérical engagé à défendre une conception spécifique des relations de la foi et de la raison. Cousin demeure volontairement évasif sur l'origine de cette critique théologique. Et lorsqu'il entend s'en prendre aux catholiques fidèles à Lamennais, il le fait en leur substituant certaines sectes méthodistes qu'il somme de répondre à la question dont il connaît la réponse catholique : « quelle est celle de nos facultés qui dans la lecture des saintes écritures doit recevoir ces subites lumières ? ».

Partisan politique de la séparation de l'Église et de l'État, il ne veut justement pas questionner la position des catholiques. L'attaque subie par l'éclectisme ne vient pas, selon lui, de la religion catholique en elle-même, mais de cette école qui « pour mieux défendre la religion, entreprend de détruire la philosophie, toute philosophie ». Le nerf de l'argumentation proposé par « l'école théologique » consiste dans l'affirmation de « l'impuissance de la raison humaine ». L'usage de la raison individuelle, selon ses représentants, suppose que cette dernière trouve le critère de la certitude en elle-même, ce qui conduit à substituer la subjectivité particulière à l'objectivité universelle. Si donc la raison individuelle peut prétendre à la possibilité d'une vérité propre, reste que cette dernière exige une autre source d'autorité : « Cette autorité est celle du sens commun opposé au sens individuel, sens commun maintenu par la tradition, rendu visible par l'Église et promulgué par le saint-siège »[4].

Il n'est pas difficile, aux yeux de Cousin, de renverser « ce fastueux échafaudage ». La méprise, si elle ne repose pas sur la mauvaise foi de cette école théologique, peut s'éclaircir d'un simple rééquilibrage conceptuel. En effet, ce que cette dernière nomme « raison

[1] Pierre MACHEREY, *Etudes de philosophie « française »*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 289. Sur la controverse opposant la philosophie éclectique et la théologie catholique, notamment l'Abbé Maret, auteur de l'*Essai sur le panthéisme*, voir notamment Claude BRESSOLETTE, *L'Abbé Maret, Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne,* Paris, Beauschene, 1977, p. 241-315.
[2] Pierre MACHEREY, *op. cit.,* p. 290.
[3] *Fragments philosophiques, op. cit.*, p. 81.
[4] *Ibid*., p. 82.

individuelle » est en réalité la mise en œuvre de cette « raison générale, universelle, qui, dans chaque homme, est en abrégé le sens commun du genre humain ». Autrement dit, il n'y a pas opposition, mais au contraire continuité de la raison individuelle à la raison générale qui, fondamentalement, sont une seule et même réalité, la raison générale se manifestant sous le phénomène des multiples raisons individuelles. La conclusion, paradoxalement, reconduit à celle de Lamennais même. C'est au travers du sens commun, de cette communion générale à la vérité, que se « constitue la véritable fraternité des hommes et le patrimoine commun de l'espèce humaine ». Et la circularité apparaît absurde qui pousse à conclure qu'il n'y a de vérités que sous l'autorité d'un principe général excluant la participation de la certitude individuelle. En donnant son adhésion à la raison générale, cette certitude s'affirme d'autant : « Pour cette soumission raisonnable, l'emploi de la raison est déjà nécessaire »[1].

Il n'est pas jusqu'à l'inspiration immédiate qui ne réclame la collaboration de la raison personnelle. A quelle part de notre subjectivité s'adresserait sinon cette illumination intérieure ? « Ce n'est pas la sensibilité probablement ; ce n'est pas l'imagination ; ce n'est pas non plus le raisonnement, etc. ; chercher, et vous verrez qu'il faut bien que ce soit la raison »[2]. Cette dernière remarque de Cousin a de quoi surprendre puisqu'elle semble distinguer la faculté de raisonner de la raison elle-même. Faut-il reconnaître en cette dernière une dimension supérieure et irréductible au seul entendement, la *mens* dont parlait Augustin et qu'Albert le Grand notamment développera sous la forme de la *syndérèse*[3]? Mais n'est-ce justement pas dans une dimension surnaturelle que s'accomplit cette activité supérieure ? Et n'est-ce pas à ce point que nous avons vu apparaître chez Augustin la possibilité d'une communication de l'âme à la Trinité immanente ?

---

[1] *Ibid*., p. 83. Mais l'on voit partout, même chez certains protestants, reparaître l'argumentation contradictoire de « M. l'abbé de La Mennais ». Le succès de la thèse de l'autorité absolue tient, selon Cousin, à l'impatience qui passe outre les médiations rationnelles disposées « entre nous et la vérité ». Or, il n'est pas difficile de montrer aux traditionalistes et plus largement au courant d'inspiration mystique que la possibilité d'accéder à la connaissance du vrai exige nécessairement ce moment subjectif où se joue la reconnaissance de la personnalité humaine. Loin de déifier la raison finie, la philosophie authentique articule nécessairement cette dernière à cette raison universelle qui nous élève justement à la dignité d'agents raisonnables. Aussi la position traditionaliste est-elle fondamentalement intenable, ou du moins contradictoire. En prétendant se confier à l'autorité absolue d'une vérité révélée, notamment l'Ecriture sainte, convoquée ici par Cousin en lieu et place de la figure du magistère papale afin de ménager la susceptibilité du lecteur catholique, le croyant prétendant s'en tenir à une attitude de totale soumission à l'enseignement divin doit nécessairement recourir à sa raison pour adapter sa compréhension au sens du texte sacré. L'exercice de la *lectio divina,* par exemple, suppose la mise en œuvre d'une herméneutique spécifique et d'un discernement proportionné au cadre symbolique auquel se réfère le rédacteur. Si cette lecture s'appuie, en outre, sur un commentaire, fonction à laquelle semble devoir aux yeux de l'école théologique se restreindre la philosophie, comment jugera-t-on de sa valeur sinon justement en faisant appel à l'usage de notre raison ? (Sur les principes de la *Lectio divina*, voir Joseph-Marie VERLINDE, *Introduction à la* Lectio divina*,* Paris, Parole et Silence, 2002, p. 58).

[2] *Fragments philosophiques, op. cit*., p. 84.

[3] Dom Odon LOTTIN, « La syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin », *Revue néoscolastique de philosophie*, Deuxième série, vol. 30 (1928), p. 18-44.

Nous retrouvons chez Cousin cette réalité de l'esprit universel manifesté à la conscience subjective:

> C'est la raison qui, pourvue du pouvoir de reconnaître le vrai, le bien, le beau, le grand, le saint, le divin, partout où il est, le reconnaît dans les saintes Ecritures, comme elle le reconnaît dans la nature, comme elle le reconnaît dans la conscience et dans l'âme, qui est une Bible aussi à sa manière[1].

Remarquons qu'ici l'office de cette raison, distinguée du raisonnement, consiste à « reconnaître » et non pas connaître. Il semble donc être question non tant d'une faculté inquisitive qu'intuitive. Mais y a-t-il vraiment place dans le système cousinien pour une modalité illuminative de l'esprit alors même qu'est vigoureusement critiquée la perspective du *mysticisme*[2] ? Cette rationalité supérieure au travers de laquelle nous sommes à même de donner notre assentiment au contenu de la révélation ne se confond-elle finalement pas avec cette « aperception spontanée de la vérité » déjà rencontrée dans la préface de la première édition des *Fragments*[3]?

1.2. Syndérèse naturelle

L'aperception n'est pas le fruit de la réflexion. Elle demeure indépendante de la subjectivité, dans la mesure où celle-ci ne se déploie qu'en « son rapport au moi volontaire et libre ». Manifestant la présence d'une raison non personnelle, non seulement en l'humanité « qui l'aperçoit », mais encore dans « la nature qui l'exprime », cette lumière, « si pure qu'elle

[1] *Fragments philosophiques, op. cit.*, p. 84.
[2] La critique du mysticisme par Cousin est intéressante puisqu'elle lie l'expérience de l'amour de Dieu à un rejet de notre propre personnalité. La cinquième leçon du *Vrai, du Beau, du Bien*, montre, en effet, le danger d'un renoncement à soi-même visant à nous livrer à l'amour plein de Dieu. L'union à Dieu doit s'accomplir par la vérité et la vertu et non par une absorption qui abolit la libre personnalité. Or, le mysticisme refuse les médiations qui permettent d'atteindre Dieu, les vérités nécessaires, pour se complaire dans la seule substance infinie. Mais ce faisant, le mysticisme ne rencontre qu'une abstraction élevée au rang d'idole. En excluant l'intelligence, il se livre à une unité absolue qui n'est autre qu'une idée parfaitement abstraite et vide. Cette unité absolue que cherche à atteindre le mystique, il faut lui refuser l'être aussi bien que la pensée puisque se serait là atteindre à sa simplicité parfaite. Or ce n'est pas à une unité vide, mais à un objet réel qu'aspire la raison. Et en cela la différence doit compter comme aussi essentielle que l'unité. Loin d'une pure indétermination, la réalité absolue doit être au contraire riche de toutes les déterminations. Ces déterminations toutefois ne sont pas celles de la théologie trinitaire, mais du déisme unitaire.
[3] « (Cette) aperception qui, ne se réfléchissant point en elle-même, passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience, mais y est la base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique et entre les mains de la réflexion, devient une conception nécessaire » (*Fragments philosophiques, op. cit.*, p. 21).

nous échappe », nous met en relation avec l'intelligence qui règle la nature et donne à l'humanité les principes qui la dirigent. Notre propre raison participe de cette lumière. Aussi cette raison supérieure peut-elle être appréhendée sous deux aspects différents, selon qu'on la considère dans son ordre originaire ou dérivé.

Dans le premier cas, elle nous permet d'atteindre les vérités qui subsistent indépendamment de nous, en Dieu, et notamment les vérités morales. Sous le second aspect, lorsque cette raison se réfléchit en elle-même et se considère en son mode immédiat de déploiement, elle se découvre comme conscience[1]. Nous retrouvons alors bien la définition médiévale de la *syndérèse* qui, chez saint Thomas, se définit comme « la loi de notre intelligence », c'est-à-dire « un habitus dont l'objet comprend les préceptes de la loi naturelle, qui sont les principes premiers de l'action humaine »[2]. La syndérèse se distingue dès lors de la conscience en ce que cette dernière, nécessairement subjective, demeure liée à l'affectivité et se voit susceptible d'errement alors que la première, voyant en Dieu, demeure indemne de l'erreur.

Justement parce qu'il situe son horizon hors de toute considération surnaturelle, Cousin peut faire valoir l'immanence de cette raison supérieure comme une possibilité toujours offerte à l'homme et qu'aucune dégradation de notre nature ne pourrait suffire à obstruer. Une nature non corrompue ne peut être susceptible d'erreur qu'en raison des variations accidentelles de la subjectivité finie. Aussi rien ne justifie le soupçon radical que le traditionalisme peut faire porter sur la faculté individuelle de connaissance. Celle-ci, certes, peut s'égarer dans les déductions conduites à partir des principes universels, mais ces derniers demeurent, quant à eux, nécessairement vrais et accessibles à une analyse qui s'y achève en certitude.

Cette raison cependant se produit sous une forme naturelle et non pneumatologique. Constitutive de l'essence humaine, cette raisonnabilité apparaît comme condition de la personne. Elle n'est pas le fruit de la grâce, mais de la nature humaine. Et dans la mesure où l'exercice de la raison revient par excellence à la philosophie, on ne saurait concevoir d'incompatibilité naturelle entre cette dernière et la religion authentique, c'est-à-dire raisonnable. C'est l'effet d'une misologie mal comprise qui pousse dès lors l'école théologique à vouloir « séparer la foi de la raison », ce qui, remarque Cousin, « est mal servir la foi au dix-neuvième siècle ». En raison du lien essentiel entre religion et philosophie, cette dernière ayant

[1] Odon LOTTIN, « La syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin », *art. cit.*, p. 19. Voir Victor COUSIN, *Premiers essais de philosophie*, Paris, Librairie Nouvelle, 1855, Premiers essais, p. 244.
[2] THOMAS d'AQUIN, *Somme théologique*, Première section de la Deuxième partie, *op. cit.*, question 94, art. 1, p. 594.

pour fin de porter à la lumière les conceptions immédiates de la première, il serait contradictoire que les progrès accomplis par l'une se voient bridés par l'autre. Les progrès de la connaissance rationnelle témoignent justement d'un approfondissement nécessaire des certitudes de la foi. Or l'histoire de la philosophie démontre que, à l'époque moderne, l'indépendance de l'esprit philosophique est un fait acquis que ne peut que reconnaître une religion prétendant au vrai. Aussi, « il y a presque du ridicule à venir lui proposer aujourd'hui de n'être plus que la servante de la théologie »[1]. Le propre de la modernité n'est-il justement pas cette découverte du principe de la libre subjectivité dont Hegel aura su montrer qu'elle en constitue le pivot[2]?

La philosophie à ce stade doit se définir comme science de la liberté. La philosophie est une « forme », comme la religion en est une. En chacune, la raison « essaie de se rendre compte de la vérité ». Mais c'est justement de leur forme propre que découle une limite nécessaire, juste condition d'expression de « la diversité et la richesse des facultés humaines, leurs besoins distincts et la portée légitime de ces besoins ». Or, parce qu'elle peut prétendre à la raison, il appartient à la philosophie éclectique de juger, en toute autonomie, de la valeur morale de la religion, même si celle-ci se révèle, justement par sa nature, impuissante à saisir sa propre condition de possibilité, l'indépendance relative de la pensée et de la foi. C'est pourquoi Cousin considère le christianisme comme philosophiquement incontournable. Seule « une philosophie bien superficielle » pourrait s'en trouver « embarrassée ». Justement en tant qu'il fait partie de l'histoire générale de la pensée, le christianisme s'intègre nécessairement dans l'étude éclectique. Si « le dernier problème que présentait la science du vrai est résolu », « si nous sommes en possession du fondement des vérités absolues »[3], c'est au christianisme, tout autant qu'à la « tradition des grandes philosophies », que nous le devons. Car la philosophie a nécessairement pour objet final, « la substance, la raison, la cause suprême, l'unité de toutes ces vérités », c'est-à-dire « Dieu, et Dieu seul ».

L'Avertissement qui accompagne la troisième édition des *Premiers essais de philosophie* insiste sur cette continuité du christianisme et de la philosophie spiritualiste[4]. En dépit de la différence d'orientation entre une investigation naturelle et une révélation surnaturelle, « la vraie religion et la vraie philosophie se touchent et s'accordent sur plusieurs points essentiels ». C'est que cette vraie philosophie ne réduit ni l'humanité à la seule existence

[1] *Fragments philosophiques, op. cit.*, 85.
[2] G.W.F. HEGEL, *La philosophie de l'histoire* (1822-1823), Paris, Librairie générale française, 2009, p. 522.
[3] *Du Vrai, du Beau, du Bien, op. cit.*, p. 102.
[4] *Premiers essais de philosophie, op. cit*., p. 9.

matérielle, ni non plus ne résout la divinité en une vague abstraction dont le déisme se suffit. La philosophie véritable laisse subsister les dogmes par lesquelles la religion trouve « ses prises sur l'humanité » et reconnaît en Dieu « une personne comme la personne humaine »[1]. Aussi, si la philosophie n'est point une religion, il n'en demeure pas moins que « le christianisme est sa religion ».

Mais fondamentalement, l'une et l'autre s'accordent sur ce point : le principe premier et invisible qui préside à l'ordre des choses et des êtres est « un être intelligent qui a conscience de lui-même, qui est une personne, qui se connaît et qui connaît ses actes, ainsi que leurs résultats »[2].

Voilà les points de départ et d'arrivée de la philosophie : la personne humaine et un Dieu personnel. De l'un à l'autre s'ouvre toute la distance qui sépare le fini de l'infini et pourtant tous deux communiquent au travers de leur position d'existence personnelle. Qu'est-ce à dire sinon que, causes de leur propre agir, l'homme et Dieu se définissent essentiellement par leur libre agence ? La personne ne laisse plus désormais place à l'équivoque, ni même à l'analogie. Elle constitue cette catégorie existentielle fondamentale au sein de laquelle Dieu et l'homme s'affirment dans leur être propre. En faisant sauter le verrou trinitaire, il semble que le spiritualisme cousinien résolve les difficultés posées par la théologie traditionnelle. Dieu-cause ou Dieu-puissance, contenant en son unique personne, et l'intelligence et le libre vouloir, est un agent autonome en lequel l'homme trouve l'image de sa propre constitution spirituelle. Et si la communication de l'un à l'autre peut faire l'économie de l'inspiration surnaturelle, c'est justement parce que cette constitution s'affirme et se découvre au plus profond de la nature humaine, dans ce fait primitif qu'est l'aperception spontanée.

Cette aperception elle-même suppose une activité spontanée qui prend la forme d'un acte de liberté, liberté « non réfléchie », mais présupposé nécessaire de cette liberté développée « accompagnée de préméditation et de délibération »[3]. C'est donc, au degré le plus primitif de notre nature, que se trouve ce principe à partir duquel s'ouvre ce « monde spirituel » qui « est donc déjà pour nous sur cette terre »[4]. Ni le raisonnement, ni la grâce surnaturelle, ne nous ouvrent le chemin de l'infini, mais l'activité libre. Et c'est à ce point que la résolution consciente et réfléchie, la volonté se voulant libre, prenant le relais de l'activité simplement spontanée,

[1] *Ibid.*, p. 10.
[2] *Ibid.*, p. 13.
[3] *Ibid.*, p. 218.
[4] *Ibid.*, p. 224.

découvre et déploie « la liberté, la responsabilité et la spiritualité de l'âme »[1]. C'est dans l'activité libre et volontaire que « paraît surtout la personne humaine »[2]. Et l'on comprend qu'une philosophie accomplie ne puisse ignorer la question des conditions et des fins de ce libre agir. Justement parce que l'agir libre se découvre, dans sa propre finité, lié à une réalité infinie, la liberté ne peut se penser autrement qu'appelée à dépasser l'extériorité purement matérielle. L'aspiration au Bien et à la vertu témoigne d'une destination morale infinie. Et c'est donc au cœur de la liberté que se manifeste cet ordre de valeur supérieur auquel nous répondons personnellement[3].

1.3. Morale du sens commun

La troisième partie *Du vrai, du Beau, du Bien* doit nous permettre justement d'éclaircir les données que le sens commun nous fournit quant à cette destination morale. Or, dès l'abord, cette dernière nous pousse à constater que tous les peuples ont une certaine idée de la vertu opposée à l'égoïsme. C'est même cette inclination à préférer le bien à l'utilité qui permet de mesurer les degrés de la vertu. La quête de la liberté semble elle aussi participer d'une aspiration universelle. Peut-on douter de cette idée de liberté ? Seul un être libre est en mesure de se représenter une telle idée contraire à l'ordre même de la nature[4].

Partout et toujours s'offre au regard la recherche d'un étalon commun sur lequel fonder l'appréciation de nos actes. Atteindre le fondement même de la morale suppose par conséquent de s'en remettre d'abord au sens commun. Ce sont des « lois éternelles » qui fondent l'existence des sociétés[5]. Hors la supposition de ces principes règne le pur arbitraire et l'anarchie. L'idée même du droit est la garantie qui sauve et conserve « la dignité humaine »[6]. Il suffit d'observer l'usage des langues les plus diverses pour y reconnaître partout cette distinction du droit et du fait. Défendre le droit, c'est en appeler à l'humanité même. Cette universalité morale n'a d'autre nom que le sens commun[7]. C'est lui qui « a fait, qui soutient et qui développe les langues, les croyances naturelles et permanentes, la société et ses institutions fondamentales ».

---

[1] *Ibid.*, p. 9.
[2] *Du Vrai, du Beau, du Bien, op. cit.*, p. 31.
[3] « La volonté infinie et éternelle se révèle à nous dans la conscience morale, dans ce commandement suprême : Veux le bien : et la volonté humaine s'allie à la volonté infinie en obéissant librement à sa voix » (*Premiers essais de philosophie, op. cit.*, p. 224).
[4] *Ibid.*, p. 264.
[5] *Ibid.*, p. 270.
[6] *Ibid.*, p. 272.
[7] *Ibid.*, p. 273.

Et c'est à ce point qu'il convient de mesurer la distance séparant l'idée et les faits. De même que les différents systèmes philosophiques n'épuisent pas l'idée de la philosophie, de même les institutions humaines cherchent à s'approcher d'une idée de la justice dont elles ne sont toutes qu'une réalisation imparfaite[1]. Reste qu'on ne peut négliger la part authentique de vérité que recèlent ces différents systèmes. Il ne s'agit pas de s'en tenir à une critique négative, mais il doit être possible de réunir les fragments de vérité contenus en chacun d'eux pour composer la vérité totale. Au-delà du seul sentiment du bien, nous disposons d'un principe universel sur lequel s'étaye notre jugement. Ce « jugement simple, primitif, indécomposable »[2] constitue l'assise de toute évaluation morale et s'inscrit au cœur même de la nature humaine. La conscience, qui m'expose à l'indignation et au remords, témoigne qu'en deçà du principe affectif se joue la reconnaissance inconditionnelle du bien et du mal. C'est cette connaissance intuitive des principes moraux fondamentaux qu'avec la théologie médiévale nous avons nommé *syndérèse* et qui permet de rattacher la perspective cousinienne à la conception thomasienne[3].

Une qualité particulière permet en réalité de reconnaître les vérités morales : sitôt qu'elles sont aperçues, elles emportent l'obligation. Leur nécessité rationnelle incline le vouloir. De ce point de vue, il n'y a pas de degrés dans l'obligation. Quelle que soit la diversité empirique des obligations, elles sont nécessaires ou ne sont pas et ne varient pas en fonction de la position subjective de l'acteur. Cousin fait mérite à Kant d'avoir su purifier l'idée du devoir jusqu'à lui rendre sa valeur inconditionnelle et ainsi dissiper les mirages de la morale de l'intérêt. Pourtant, lui-même n'a pas su apercevoir le fondement dernier du devoir. C'est la nature même du Bien qui nous oblige et non l'obligation qui constituerait en elle-même le principe de la moralité. Kant a certes raison d'apercevoir dans la liberté le principe suprême de l'obligation. C'est en effet l'empire de la volonté sur les désirs qui fait la dignité de l'homme. Mais encore faut-il que cette volonté s'accorde avec les principes de la raison et de la justice. Cousin semble reprocher au formalisme kantien de ne pas s'engager plus avant dans la détermination de la loi morale. Aucune mention n'est faite, au fil de la leçon quatorzième *Du Vrai, du Beau, du Bien,* de la formulation de l'impératif catégorique et de l'universalisation rationnelle qui s'attache à la forme de la loi pratique. Mais Cousin n'en reprend pas moins la définition kantienne de la personne comme « un être libre éclairé par la raison »[4]. De là découle

[1] *Ibid.*, p. 274.
[2] *Du Vrai, du Beau, du Bien, op. cit.*, p. 346.
[3] Voir Eric GAZIAUX, « La loi naturelle. Quelques repères historiques et interrogations contemporaines », *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 293, no. 1, 2017, pp. 53-66.
[4] *Du Vrai, du Beau, du Bien, op. cit.*, p. 355.

la responsabilité personnelle qui distingue l'homme de la simple chose. C'est l'inviolabilité de la personne qui lui interdit de déchoir d'elle-même en sacrifiant sa liberté à l'empire des passions. La propriété de la personne à son propre endroit fonde son inaliénabilité. Comme chez Locke, cette propriété de soi fonde « la sainteté » de la propriété en général. Ainsi peut-on reconnaître que « mon devoir est la mesure exacte de mon droit »[1]. A partir de là, il est possible d'établir une limite absolue au dévouement à une cause : aucune justification ne saurait être donnée à l'action qui prétend s'élever « contre l'essence même du droit, contre la liberté, contre la justice, contre la dignité de la personne humaine »[2].

L'aperception du vrai et du bien, la conscience de notre propre libre agence et les sentiments moraux[3] qui permettent d'opérer la communication affective des valeurs suffisent à inscrire la morale au sein de notre humanité sans qu'il soit nécessaire d'introduire un principe surnaturel d'Amour. Sans gommer la relation nécessaire à Dieu, Cousin se dispense d'en concevoir la transcendance comme une condition de notre existence personnelle. C'est par la raison que nous nous attachons au respect de l'autre et non par la volonté. Cette dernière, bien que centrale dans la définition de la personne, n'a de sens que rapportée à une faculté supérieure et finalement impersonnelle. La liberté déduite de l'obligation suppose en effet « la loi morale dans la raison de l'homme »[4]. Si grâce il y a, elle consiste dans l'éveil naturel et commun du sentiment « qui nous a été donné, soit pour suppléer à la lumière quelquefois incertaine de la raison, soit pour secourir la volonté chancelante en présence d'un devoir obscur ou pénible ». Mais ce secours n'apparaît aucunement comme une condition, encore moins surnaturelle. L'obéissance à la morale n'est donc finalement rien d'autre que l'obéissance à la raison. Reste dès lors à déterminer l'essentiel : quel critère nous assure qu'une action est conforme à la raison et est donc morale[5]?

Alors qu'il en avait critiqué l'insuffisance, Cousin fait retour, au début de la Quinzième leçon sur la *Morale privée et publique*, à l'impératif kantien. L'universalisation de la maxime de notre action nous permet d'estimer son accord avec la raison. Et le premier des devoirs humains est un devoir envers soi-même, celui, négatif, de ne pas dégrader son intelligence et sa liberté. L'obligation ici est absolue et non contractuelle. Ce n'est pas mon individualité

[1] *Ibid*., p. 356.
[2] *Ibid*., p. 357.
[3] Le sentiment, en tant qu'affection consciente, accompagne cette connaissance intuitive du juste et de l'injuste et en cela certains instincts nous portent justement au respect du Bien. Loin de contrarier le jugement moral, il en constitue à la fois la conséquence et l'indice. Le sentiment naturel de sympathie qui nous permet de nous mettre à la place de l'acteur nous offre de nous élever au sens de sa disposition intérieure.
[4] *Du Vrai, du Beau, du Bien, op. cit*., p. 366.
[5] *Ibid*., p. 374.

empirique qu'il s'agit ainsi de conserver, mais mon caractère proprement personnel : « C'est envers la liberté et l'intelligence qui font de moi une personne morale » que j'ai un devoir[1]. Cousin entend distinguer avec force l'individu et la personne. Le premier est particulier et variable, contingent et divers, la seconde seule constitue notre humanité propre : « La personne seule en nous est respectable et sacrée, parce qu'elle seule représente l'humanité »[2]. Pour autant le simple respect n'est pas suffisant s'il ne conduit au perfectionnement permanent de notre personne. La culture de l'intelligence est ainsi un devoir tout aussi impérieux que l'éducation de notre liberté dans la mesure où la première est la condition de la seconde. Mais ce respect dû à notre propre personnalité s'étend nécessairement aux autres personnes morales.

La liberté de l'autre est à ce point sacrée qu'il faut parfois lui laisser commettre la faute dont il saura assumer la libre responsabilité. Le respect de l'existence autonome et de ses conditions, l'intégrité corporelle et la jouissance des biens, la propriété finalement, fruit du travail libre et volontaire, apparaissent comme autant de bornes absolues. Ce respect des droits d'autrui n'a d'autre nom que celui de justice. Ce principe fonde tout entier la morale sociale. Le spiritualisme cousinien propose bel et bien une politique de la personne, mais une politique qui sera celle de la justice et non de l'amour[3]. L'amour, ou la charité, commence là où cesse la justice. L'amour suppose un libre dévouement, un sacrifice de soi qui ne peut être que le fruit d'un don et non d'une obligation : « La justice respecte ou elle restitue : la charité donne, et elle donne librement »[4]. La difficulté consiste à en circonscrire les justes limites. Dans son épanchement et le sacrifice en vue des autres, cette charité peut aller jusqu'à « attenter à leurs droits naturels »[5]. L'amour excède de trop les limites de la nature et par conséquent de la raison pour ne pas le rendre suspect aux yeux de la morale raisonnable. L'amour, fruit de la plus haute

[1] *Ibid*., p. 375.
[2] *Ibid*., p. 376.
[3] La personnalité morale, en son « caractère sacré » (*Ibid.*, p. 394) garantit à chacun une dignité égale à celle de tous les autres : « La limite de la liberté est dans la liberté même ». Mais la reconnaissance de cette dignité ne peut suffire si ne s'y ajoute la protection concrète des droits de chacun, ce que peut seule réaliser une autorité supérieure à toutes les forces individuelles. Le gouvernement, reconnu comme tiers impartial et assorti d'une puissance suffisante, peut seul garantir la liberté de tous. Et cela doit être affirmé à l'encontre de deux perspectives contraires : celle qui voudrait soumettre la société entière à la puissance du gouvernement ; celle qui voit dans le gouvernement même un ennemi de la société. Ces deux visions commettent l'erreur de concevoir l'autorité et la liberté comme deux principes radicalement opposés et émanant de sources différentes. En réalité, seule la loi est en mesure de fournir une règle publique capable de limiter le gouvernement tout en lui fournissant le moyen nécessaire à son action. La règle même du droit positif réside dans le droit naturel qui « lui sert tout ensemble de fondement, de mesure et de limite » (*Ibid.*, p. 399). Selon son principe, seul l'acte contraire à la justice et qui attaque la liberté peut se voir sanctionné : « Toute faute qui n'est pas contraire à la justice et porte pas atteinte à la liberté échappe donc à la vindicte sociale » (*Ibid.*, p. 400). Le libéralisme, dont Cousin devait payer le prix par son renvoi de l'Université, s'attache naturellement à une politique de la personne (Voir Voir Michel NARCY, « Le Platon libéral de Victor Cousin », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 37, no. 1, 2013, pp. 35-57).
[4] *Du Vrai, du Beau, du Bien, op. cit.*., p. 386.
[5] *Ibid*., p. 387.

liberté, celle-là même qui surpasse les strictes limites de notre nature personnelle, peut étouffer, chez celui envers qui il vient à s'exercer, le sentiment de sa propre autonomie, de sa responsabilité et finalement de sa personne et finir par substituer à « l'amour de la personne dominée (...) l'amour de la domination elle-même »[1].

Cette idée du Bien toutefois, pas plus que celle du Vrai ou du Beau, ne trouve sa pleine autonomie en elle-même et doit encore être rattachée à son fondement suprême. Privée de son principe constituant, une telle idée demeure une simple conception abstraite. Le Bien absolu, fondement de tous les devoirs, ne peut être lui-même qu'un attribut de l'Être absolu. Remarquons d'ailleurs que ces trois principes du Vrai, du Beau et du Bien ne constituent pas trois essences distinctes, « mais, dans l'être où ils résident, ils sont indivisiblement unis ; et cet être à la fois triple et un, qui résume en soi la parfaite beauté, la parfaite vérité et le bien suprême, n'est autre chose que Dieu »[2]. Si nous devons découvrir une forme de trinité cousinienne, nous l'atteignons ici davantage que dans la triade du moi, du non-moi et de l'impersonnel. Mais Cousin n'utilise pas le syntagme personnel pour traiter de « ces attributs fondamentaux ». Il réserve à Dieu, seul « principe de la vérité morale et du bien », la référence personnelle, « type de la personne que nous portons en nous ». Le Dieu de Cousin est Dieu-Puissance, Dieu-cause, principe unique et infini, mais non trinitaire. Et les vaines déductions « des scholastiques » ne nous apporteraient d'ailleurs rien, « sinon des abstractions ». Il nous faut « un Dieu réel et vivant ». Et cette agence ne se laisse circonscrire qu'en termes de puissance causale. C'est cette puissance qui nous fait éprouver nous-mêmes en tant qu'êtres finis et qui nous donne en même temps l'idée d'une puissance première et infinie. Nous ne connaissons Dieu qu'au travers de l'épreuve de la limite de notre propre action. Et par là-même nous concevons la possibilité d'une action sans limite. C'est un *cogito* pratique[3]. L'être s'atteste de la liberté, et de l'être de la liberté, Cousin conclut à la liberté de l'être. Mais il s'ensuit tout aussi bien qu'un Dieu libre et qui connaît la liberté doit respecter « les droits des êtres les plus infimes »[4]. Plus encore, Dieu connaît l'amour et le sacrifice de soi. Mais Cousin ne pénètre pas le domaine de la christologie et les modalités de ces « grâces dont elle comble sans cesse le monde et l'humanité » demeurent à la discrétion de « l'infinie toute puissance et charité infinie ». La nécessité de sauvegarder la

[1] *Ibid*., p. 388. En lieu et place d'une morale de la sainteté héroïque, Cousin rappelle que l'horizon nécessaire de la morale est social. Et tout ce qui peut contribuer à affaiblir la compétence sociale des acteurs, y compris le secours charitable, peut être considéré comme « le prétexte des usurpations ». C'est donc à la justice de fixer les limites de l'amour et non l'inverse.
[2] *Ibid.,* p. 406.
[3] *Ibid*., p. 407.
[4] *Ibid.*, p. 410.

simplicité de la personne n'influe-t-elle pas sur la conceptualisation unitarienne qui semble se dégager de la *Seizième leçon* ? « Je ne puis pas diviser ma personne »[1]. Et si Dieu, comme essence, est personne, ne paraît-il pas absurde de le diviser en trois Personnes distinctes ?

Cousin insiste sur l'indivisibilité de la personne, de ce « *moi* » dont on ressent qu'il ne subit aucune division. Avec cette unité indivisible de la personne humaine, nous ne sommes pas très éloignés de la définition de Boèce. C'est cette *subsistence* qui vient à constituer la « spiritualité » et l'essence même de la personne[2]. La tendance qui porte l'âme à l'infinité constitue un renfort non négligeable à la preuve métaphysique[3]. Or cet infini n'est pas une entité abstraite, mais une libre personnalité. Et à une personne infinie, nous devons un respect et un amour qui se résument finalement dans l'adoration de ce Dieu « qui nous a faits à son image ». Ainsi s'établit une définition réciproque de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme. La libre volonté humaine nous donne accès au concept de personne qui se voit appliqué tout aussi bien à Dieu, lequel constitue le modèle de la personnalité humaine. C'est en quoi il faut tenir ensemble ces deux points qui constituent les conséquences de cette personnalité du fini et de l'infini: « la dignité de l'homme » et « la bonté de Dieu »[4] garantissent que l'adoration de Dieu ne se résume pas à une institution extérieure, mais correspond à un véritable culte intérieur vécu en esprit. En cela s'unissent et se réconcilient la religion chrétienne et la philosophie qui toutes deux trouvent leur fondement dans l'idée de la valeur personnelle.

Ainsi cet effort de synthèse qu'accomplit l'éclectisme culmine finalement dans la démonstration d'une réalité absolue dont les attributs sont la vérité, la beauté et le bien. Ces principes, dont nous ne sommes pas les auteurs, ne sauraient demeurer sans sujet. Le principe moral, tout particulièrement, suppose un être en lequel il puise son fondement. C'est de ce Dieu que nous entretient la religion et dont la droite philosophie démontre la réalité agissante, un Dieu avec lequel nous entretenons un « lien vivant et sacré »[5]. Nous remontons à Dieu par les deux voies de la nature et de l'âme qui manifestent l'inépuisable richesse de cette personnalité infinie sans laquelle l'une et l'autre ne pourraient ni être ni demeurer.[6]

---

[1] *Ibid.*, p. 418.
[2] *Ibid.*, p. 419.
[3] *Ibid.*, p. 423.
[4] *Ibid.*, p. 426.
[5] *Ibid.*, p. 456.
[6] Pourquoi nous attarder si longtemps sur la figure de Victor Cousin dont on sait l'opposition qu'il rencontra dans les milieux catholiques, notamment au sujet de la question de l'enseignement universitaire ? C'est justement la récurrence de la référence personnelle qui doit nous frapper chez celui qui, de ses « courses philosophiques » en Allemagne, sut rapporter bon nombre d'inspirations déterminantes. L'enjeu pour nous ne consiste pourtant pas à attribuer à l'éclectisme la paternité d'une notion qui trouve déjà son emploi chez Maine de Biran, encore moins à reconstruire une généalogie illusoire de l'introduction du syntagme personnel dans la philosophie de langue

2. Le personnalisme de Renouvier

S'il est un penseur incontournable de la « personne » en ce dix-neuvième siècle français, c'est bien Renouvier. A ce dernier s'attache nécessairement la référence kantienne avec laquelle il entretiendra la relation critique que l'on sait. Aussi s'il faut pouvoir justifier d'une élaboration résolument séculière et non catholique de la personne moderne, c'est vers l'inventeur du fameux terme « personnalisme » qu'il faut se tourner[1]. A considérer la répugnance de Renouvier à l'égard de la religion catholique, on ne peut que s'étonner de la reprise de ce titre de « personnalisme » auquel Mounier fera explicitement référence[2]. Dans cet ouvrage qui marque sa dernière philosophie, Renouvier se propose la démonstration, à la fois logique et morale, du fait suivant : « la connaissance de la personne en tant que conscience et volonté est le fondement de toutes les connaissances humaines »[3]. Le néocriticisme doit ainsi nécessairement s'achever en un « personnalisme » qui, tout en satisfaisant sa dette à l'égard de la morale pratique de Kant, permet de résoudre les contradictions qui affectent cependant sa philosophie de la connaissance[4].

---

française. Mais dans les limites de notre recherche, nous ne pouvons pas ne pas nous étonner de l'usage de plus en plus central de cette notion chez des auteurs qui, tels Cousin et Jouffroy, mais encore Lamennais, placent leur réflexion à distance de la théologie catholique traditionnelle. Ou plutôt, notre étonnement ne porte pas tant sur l'emploi d'une notion dont l'héritage kantien ne fait pas grand mystère que sur le très large usage que sera amenée à en faire la pensée catholique du vingtième siècle. Car à ce point de notre enquête, la référence personnelle semble demeurer la grande absente de la réflexion philosophique et sociale catholique, si l'on excepte Lamennais qui, lorsqu'il en vient à cette référence, a déjà largement coupé les ponts avec Rome.

[1] Charles RENOUVIER, *Le personnalisme,* Paris*,* Félix Alcan, 1903.

[2] Jean LACROIX, « Mounier et la création d'*Esprit* », Colloque organisé par l'Association des amis d'Emmanuel Mounier, *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain,* Paris, Seuil, 1985, p. 47.

[3] C. RENOUVIER, *Le personnalisme, op. cit*.,p. II.

[4] La distinction entre néocriticisme et criticisme kantien tient à la nature des catégories *a priori* de l'entendement que le premier entend relativiser. Anti-substantialiste, la philosophie néocriticiste se présente comme une pensée de la relation. Le rejet du *noumène* et de la *chose en soi* conduit à considérer qu'il n'est d'objet possible qu'au sein d'une représentation dont la conscience subjective constitue le fondement. De ce point de vue, « l'Inconditionné, la Substance, les Noumènes sont des abstractions, de pures fictions intellectuelles » (*Ibid.*, p. VII). L'impossibilité logique de parvenir à une synthèse infinie des phénomènes dans l'espace et dans le temps suppose de laisser hors de la représentation la possibilité d'un fait premier de l'existence. Ainsi « la création est et doit être, ainsi que le commencement, hors de notre compréhension ». Paradoxalement, c'est justement parce qu'on ne peut atteindre aucune connaissance de l'Absolu que Renouvier fait l'hypothèse nécessaire de Dieu, c'est-à-dire d'un premier commencement libre et volontaire. Pourtant, si l'on tente de déterminer la nature d'une cause première et infinie des phénomènes, qu'elle soit « l'Unité, l'Infini, les Nombres, les Idées, la Substance, la Puissance, l'Intelligence, le Moi pur, ou l'Idée Pure, la Volonté pure, la Force, et enfin l'Inconditionné, ou Absolu », on s'aperçoit qu'elle n'est et ne peut être qu'une pure *hypostase*, c'est-à-dire une notion abstraite présupposée comme réalité. Ce faisant, nous ne faisons que considérer, hors de la relation qui les pose, des notions qui appellent nécessairement le lien de connaissance de l'esprit au monde. Ce sont des notions de l'entendement substantifiées. En réalité, c'est bel et bien la conscience qui constitue la condition de possibilité à partir de laquelle ces relations prennent sens et forme. Le seul fondement possible de l'unité des lois de la nature réside dans l'unité de conscience personnelle.

Le personnalisme de Renouvier considère le fait de la conscience comme origine première des termes de la relation. La conscience est un rapport et ce principe de relativité essentielle constitue le fond de la thèse personnaliste[1]. De la monade la plus élémentaire à Dieu lui-même, il faut supposer une conscience libre. Au commencement des phénomènes eux-mêmes doit être invoqué un acte premier émanant d'une volonté. Seule la volonté en effet peut expliquer le surgissement d'un ordre hors de la série causale des phénomènes. Mais cette volonté ne saurait, sans abstraction, être considérée hors de la pensée. A ces deux principes du vouloir et de la connaissance s'unit le désir, ou l'amour, comme synthèse nécessaire des deux premiers moments et en cela nous trouvons une image de Dieu au sein de notre propre personne. Doit-on y voir un aveu de la Trinité personnelle propre à la théologie chrétienne ? Ou plutôt, une façon de démontrer l'évidence naturelle sur laquelle se fonde cette dernière, mais qui ne saurait consister en l'affirmation d'une éternité ? Ici se joue toute l'ambiguïté de Renouvier[2]. Reste à déterminer si ces thèmes chrétiens, dégagés de leur enveloppe catholique, peuvent trouver à jouer au cœur de la morale sociale républicaine.

2.1. La personne absolue

Notre propre existence finie ne fournit qu'une idée limitée de la personnalité dont le modèle achevé doit se trouver dans une « personne suprême ». L'idée la plus parfaite de la personnalité se trouve, non en l'homme, mais en Dieu. Mais c'est nécessairement de la personnalité humaine qu'est tirée l'idée d'une « personne divine »[3]. L'idée de la personne absolue se fonde sur la représentation d'une totalité des qualités expérimentées à partir des personnes concrètes. Cette intelligence infinie recouvrirait la totalité du pensable et sa puissance atteindrait les limites du possible. C'est par cette personne que nous parvenons à concevoir l'idée de création et avec elle la position d'une réalité extérieure. Aussi sommes-nous conduits à remonter à l'idée de personne comme cause première du monde.

La nature, unissant la diversité des déterminations phénoménales, constitue l'accomplissement de cet acte de volonté qui suppose lui-même la conscience de soi personnelle. Au travers du désir et de l'amour, l'être parfait pose une réalité extérieure à lui-même. Ce terme premier ne peut être expliqué rationnellement puisque c'est au contraire la

[1] *Ibid.*, p. 10.
[2] L. FOUCHER, « La conversion de Renouvier au théisme », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 124, no. 11/12, 1937, pp. 189–214, p. 198.
[3] C. RENOUVIER, *Le personnalisme, op. cit*., p. 15.

raison qui doit en faire l'hypothèse nécessaire pour justifier l'origine de toute relation causale[1]. La Création doit être regardée comme un « fait rigoureusement primordial » et non pas un « mystère »[2]. Néanmoins, si l'on conçoit rationnellement l'idée de perfection, il devient acceptable de l'appliquer à la création comprise comme l'œuvre de Dieu. En considérant la perfection des fins agissant dans le monde, deux faits se présentent : la perfection intellectuelle que l'on peut dégager de la convenance des relations et la perfection morale qui assure le bien des différents êtres. De cette observation, l'induction nous conduit, de la création au Créateur, à attribuer à la personne de Dieu le concept de perfection que nous observons dans son œuvre[3].

Mais l'apport le plus original de Renouvier à la question de la divinité tient à sa conception finitiste, la seule compatible avec les présupposés logico-mathématiques de son criticisme, celle qui lui ouvre la voie d'une résolution des antinomies kantiennes. C'est en même temps cette hypothèse paradoxale d'une cause première et personnelle, à la fois finie et parfaite, surtout volontaire et libre, qui exclut toute réduction du phénomène à la seule détermination matérielle et justifie l'orientation idéaliste et spiritualiste de la pensée néo-critique. Cette postulation d'une intelligence libre et volontaire au fondement de l'ordre universel permet seule de résoudre la question du commencement, lui-même solution du double problème de l'infini et de la nécessité, condition finalement d'un acte libre au sein de la causalité actuelle[4].

---

[1] Renouvier insiste encore sur le principe de relation nécessaire au sein de nos représentations. « Nul objet de pensée ne saurait être connu et défini qu'en l'idée que nous en avons, et cette idée énonce toujours un rapport à l'idée de quelque autre chose, objet ou sujet de pensée également » (*Ibid.*, p. 21). Nous devons en conclure que l'idée de Dieu est nécessairement dérivée pour nous de notre relation à l'idée du monde. Il n'y a de connaissance possible qu'au sein d'un rapport. Il faut donc rejeter le principe réaliste qui recherche une réalité extérieure aux rapports que la pensée entretient à l'égard de ses représentations. Mais ne doit-on pas nécessairement supposer un terme final qui lui-même ne dépende pas de la relation ? On ne pourrait en fait trouver de terme échappant à la relation, l'ensemble des phénomènes du monde étant déterminé par des lois qui sont elles-mêmes relations. Finalement la conscience elle-même constitue l'ultime relation dont tout le reste dépend. Si donc idéalisme il y a, il se trouve dans l'affirmation de l'universalité des relations. Mais cet idéalisme ne suppose pas la seule réalité mentale des phénomènes. Il se rattache plutôt « au postulat moral qu'on pourrait nommer postulat de la *perfection* » et qui suppose « l'accord entre le témoignage de nos facultés et de l'ordre du monde » (*Ibid.*, p. 24).

[2] *Ibid.*, p. 16.

[3] On s'est toutefois mépris dans l'interprétation de l'idée de perfection en isolant cette dernière de « la synthèse réelle et sans défaut » des « éléments de la pensée objective et subjective » (*Ibid.*, p. 26). On en est venu à hypostasier l'idée d'un Absolu dont il a fallu ensuite concevoir les hypostases pour en définir les attributs. C'est ainsi que le christianisme donne à chacun de ces attributs la personnalité. On peut parler en cela « d'un culte anthropomorphique à tendance polythéiste » (*Ibid.*, p. 27). On ne peut plus clairement rejeter les termes de la théologie trinitaire : « cette perfection *personnelle* n'est pas à mesurer en termes de quantité mais doit au contraire être appréhendée comme puissance et ouvre ainsi sur la notion d'infini. Cette infinité n'échoit cependant pas au monde phénoménal lui-même, dans la mesure où, dans le cas d'une totalité causale, cette infinité serait non seulement contradictoire, mais encore indice d'inachèvement et donc d'imperfection. Si l'idée de perfection, comprise comme un rapport, peut être appliquée à la Création, ce n'est qu'en relation à l'idée de Création » (*Ibid.*, p. 28)

[4] La conviction idéaliste de Renouvier le conduit à en assumer toutes les conséquences : s'il n'y a de loi que pour la conscience, la légalité universelle suppose une conscience unique. Là où le second tome des *Essais de critique générale* (1864) refusait de conclure de la primauté de la conscience sur la chose à l'existence supposée d'une

L'hypothèse dont il faut partir pour éviter une régression à l'infini dans l'ordre des causes et des effets consiste donc à supposer l'existence d'un ordre premier créé parfait, un état initial où règne seul le bien[1]. Ayant rejeté l'hypothèse logiquement contradictoire de l'infini, Renouvier peut néanmoins conclure de l'existence quantitativement finie du créateur, du point de vue de l'espace et du temps, à l'attribution d'une perfection infinie sous un point de vue moral. Cette perfection n'est pas celle d'une nature substantielle, mais des relations qui unissent le créateur à la création. Et c'est en réfléchissant à la signification de ces relations que Renouvier se voit conduit au plus près de la théologie chrétienne. Le problème posé par le mal appelle en effet une théodicée comme complément nécessaire au théisme créationniste[2]. Supposer l'existence d'une conscience à la fois parfaite et morale exige une solution à la question du désordre moral induit par la liberté humaine. Ce qui, dans la *Science de la morale* de 1869, est figuré sous la forme de « l'état de guerre » et qui, en 1882, est encore rapporté aux « croyances religieuses qui s'appliquent à une conception de la divinité »[3] trouve dans le *Personnalisme* de 1903 son éclaircissement final avec la thèse d'une faute originelle émanant de la liberté personnelle[4]. Le *postulat du péché* vient ici achever la théologisation finitiste du criticisme[5].

---

conscience unique du monde, l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1886) franchit la distance qui sépare Renouvier du théisme. Mais supposer que la communauté des lois régissant le monde phénoménal, le principe de causalité, l'espace et le temps, les fonctions logiques, existent indépendamment de la conscience qui les unifie conduit à avouer la réalité de la chose en soi. L'unité structurale du monde suppose nécessairement une conscience unique et conduit donc à la thèse monothéiste : « Cette harmonie, en effet, implique l'unité d'une conscience qui la conçoit et la réalise, et pour laquelle toutes les choses qui en subissent comme *sujets* la loi puissent être dites des *objets* » (C. RENOUVIER, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques,* Tome Second, Paris, La critique philosophique, 1886*,* p. 349). Par là, Renouvier propose sous la forme d'une induction générale une démonstration de l'existence de Dieu qui rejoint l'antique preuve physico-téléologique (Voir L. FOUCHER, « La conversion de Renouvier au théisme », *art. cit.*, p. 193-196).

[1] *Le personnalisme, op. cit.*, p. 42.

[2] L. FOUCHER, « La conversion de Renouvier au théisme », *art. cit.*, p. 202.

[3] *Esquisse d'une classification systématique, T. II, op. cit*., p. 350.

[4] Contre Séailles qui, dans son ouvrage de 1905 sur *La philosophie de Charles Renouvier*, refuse de reconnaître dans la dernière étape de sa pensée autre chose « qu'un roman d'aventures cosmiques écrit par un polytechnicien pour des pasteurs protestants », il semble intéressant de supposer cohérente l'évolution de la réflexion de Renouvier qui, sans remettre en cause les principes dégagés dans les *Essais de critique générale* a poussé au plus loin la résolution des problèmes qu'il se refusait au départ d'affronter (Voir Louis FOUCHER, « Le Sens de La Dernière Philosophie de Renouvier. », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 134, no. 10/12, 1944, p. 317–328, p. 319).

[5] Le trajet dessiné par la réflexion de Renouvier conduit donc de la philosophie à la théologie, de la *personne* humaine à la *personne* divine. Sur ce chemin aucune place ne demeure ménagée à la compréhension surnaturelle et à l'hypothèse trinitaire. Si Renouvier trouve ainsi à se rapprocher du protestantisme libéral, il faut sans doute y voir une conséquence de sa maturation intellectuelle plutôt qu'un dessein délibéré. L'occasion certes est belle d'opposer à l'intransigeance catholique la valorisation du principe protestant de libre examen. Mais il s'agit plutôt de contribuer à proposer une morale rationnelle et laissant place au sentiment religieux pour fonder les principes d'une spiritualité proprement libérale et républicaine. Un passage de l'*Esquisse* mérite d'être cité ici tout du long : « On est forcé de constater, dans les efforts louables que les gouvernements libéraux font pour l'instruction du peuple, l'absence d'une doctrine capable de remplir le vide moral des esprits et des cœurs. La religion, en son état

L'idée même de justice, objectivement conçue, découle de l'ordre immanent à la nature. A ce point surgit la question que pose le problème de l'introduction du mal dans le monde[1]. S'il faut supposer que la liberté appartient à la nature de l'homme et, par là, à sa personnalisation, une hypothèse supplémentaire doit être ajoutée, celle d'une liberté pour le mal. Voilà ce qu'aucun panthéisme, pas davantage qu'un quelconque déterminisme, ne pourra véritablement résoudre[2].

Ainsi, si l'on veut découvrir l'origine du mal dans le monde, il faut commencer par faire retour à « une époque antérieure à l'état physique actuel du système solaire »[3]. La justice subjective elle-même devrait y apparaître comme une donnée de la conscience plutôt que comme un commandement divin. Étranger à toute norme morale transcendante à sa conscience, l'homme connaîtrait ainsi un état objectif de bonheur résidant dans le parfait accord avec soi. Cette situation suppose la pleine liberté de la volonté spontanément tournée vers son bien. C'est pourquoi il n'est pas possible, de ce point de vue, de se représenter la liberté du vouloir oscillant entre deux partis. La nature conduisant au bien, la spontanéité de la conscience naturelle s'oppose à la réflexion préméditant l'action. Si donc l'état originel de l'humanité, « cet état de la personne humaine », devait être « un état d'entière liberté de la volonté », il ne pouvait s'agir du « libre arbitre »[4] dans la mesure justement où cette volonté adhère dès l'abord au bien.

Pour remonter jusqu'à l'origine du mal, il faut revenir à l'individualité en laquelle se manifestent les oppositions particulières. Le principe de l'individualité réside dans « la conscience personnelle de ses actes en rapport avec les perceptions et les émotions qui lui viennent de l'ordre externe »[5]. Or, un désaccord peut advenir entre l'intérêt commun et celui des individus, notamment quand un bien ne peut être partagé[6]. Le mal consiste dès lors en l'opposition de deux biens exclusifs[7]. L'égal droit des individus à prétendre à un même bien inaugure un conflit au sujet de la justice : « Le péché originel est l'entrée de l'injustice dans la

actuel, peut fort peu de chose pour l'éducation, et, là où elle manque entièrement, les hommes qui restent au plus bas degré de culture ne reçoivent que l'éducation insuffisante et de hasard de leurs milieux. Les sociétés modernes, en somme, ne portent leur civilisation morale que sur une couche superficielle, dont l'instruction primaire, telle qu'on la comprend, n'augmentera pas beaucoup la profondeur » (*Esquisse d'une classification systématique, T. II, op. cit*., p. 332).

[1] *Le personnalisme, op. cit.*, p. 29.

[2] « Comment l'homme établi par le Créateur dans un milieu physique parfaitement adapté à ses besoins, l'homme en pleine possession de la raison et pourvu de toutes les connaissances requises pour diriger les forces naturelles confiées à son gouvernement a-t-il pu user de sa liberté pour faire le mal ? » (*Ibid.*, p. 62)

[3] *Ibid.*, p. 42.

[4] *Ibid.*, p. 46.

[5] *Ibid.*, p. 75.

[6] *Ibid.*, p. 76.

[7] *Ibid.*, p. 78.

société humaine par la volonté de l'homme »[1]. Dès lors, l'état de guerre est toujours présent, « en puissance », dans l'état de paix[2]. On peut en conclure que la finalité de l'existence humaine est « l'apprentissage de la justice » et ce but requiert, la personne ne pouvant y prétendre seule, l'existence sociale[3].

Il existe, de fait, une solidarité des actions humaines qui explique aussi bien l'altération des relations individuelles que la possibilité de promouvoir un ordre de justice fondé sur « le concours des personnes ». La question finalement se ramène à l'élucidation du devoir. Cette recherche constitue l'enjeu fondamental de toute discussion sur l'organisation sociale. L'institution d'un ordre commun présuppose « originairement » cette idée. Or l'humanité déchue laisse la contradiction s'instaurer entre les passions de l'homme individuel et les devoirs de l'homme social[4]. Les causes de la guerre sont au fond les mêmes lorsque l'on passe de l'individuel au collectif[5]: « Elles ne pourraient disparaître que dans une société où le sentiment et le respect de la personnalité vraie seraient plus communs »[6]. L'idéal d'une société juste apparaît là et fixe la finalité de l'œuvre civilisatrice : le développement de la personnalité libre[7]. Celle-ci assigne en même temps à la société les conditions de son existence : protéger la personne et son droit[8]. Plus une société se rapproche de ces conditions qui sont fixées par « la morale pure », plus les prescriptions de la justice se voient reconnues et plus s'étend le progrès social[9].

---

[1] *Ibid.*, p. 63.
[2] *Ibid.*, p. 132.
[3] *Ibid.*, p. 129.
[4] *Ibid.*, p. 131.
[5] *Ibid.*, p. 144.
[6] *Ibid.*, p. 148.
[7] *Ibid.*, p. 153.
[8] *Ibid.*, p. 155.
[9] *Ibid.*, p. 157. Toutefois, en lieu et place de cet esprit général de moralité, le conservatisme social exige de recourir à un autre principe d'intégration de l'individu à la totalité. L'éducation et la coutume remplissent cette fonction, mais avec cette conséquence de voir se développer « une sorte d'esclavage de l'individu et une suite de son infirmité morale » (*Ibid.*, p. 166). La domination religieuse et politique est une conséquence de cette aliénation. Revenant des principes aux faits, l'histoire nous montre notamment l'ascendant pris par l'Église et la corruption qu'elle introduit au sein des institutions politiques de la Rome antique. Substituant sa propre loi à la loi morale, l'Église détourna l'ordre des mœurs vers une finalité étrangère au monde laissant ce dernier succomber, en ce qui regarde ses fins proprement terrestres, « à la loi de la force » (*Ibid.*, p. 182) imposée par l'État. Plus grave encore, en refusant de reconnaître la justice comme une « loi pure de la raison, donnée dans la conscience », l'Église attaquait le principe personnel lui-même : « L'autonomie, fondement moral de tout droit et de toute liberté, est anéantie ». Deux reproches majeurs doivent être adressés de ce point de vue au christianisme catholique, quel que soit le mérite que l'on puisse reconnaître à l'affirmation d'un « pur monothéisme personnaliste » : l'irrationalité de sa doctrine surnaturelle et l'usurpation du pouvoir spirituel acquis par la domination des consciences. Au premier point de vue, cette irrationalité tient au déni permanent du principe de contradiction qui atteint la misologie. L'idée même d'inspiration surnaturelle sous l'égide de la grâce justifie le passage au second point. L'exercice du pouvoir sacerdotal témoigne de l'anti-personnalisme catholique. Que l'Église se prétende exercer un pouvoir quelconque témoigne du rejet de l'autonomie personnelle sur laquelle se fonde l'indépendance de l'État. L'abdication du « libre arbitre spirituel en faveur des successeurs des apôtres » constitue le germe de corruption le plus fatal porté au cœur de la civilisation antique finissante (*Ibid.*, p. 185).

Ce n'est qu'en revêtant la forme d'une morale rationnelle et philosophique que les institutions de solidarité ont pu connaître un réel développement[1]. On peut certes reconnaître à la morale chrétienne son aspiration à l'amour fraternel et à la charité, mais en promouvant des institutions elles-mêmes injustes, l'Église empêchait le progrès moral qu'elle cherchait par ailleurs à encourager. Aussi faut-il attendre l'époque moderne pour assister aux « recommencements de la civilisation libérale »[2]. Cette dernière suppose la revalorisation de la personne dont on comprend qu'elle constitue le point d'application de tout progrès moral. C'est jusqu'au niveau d'une théodicée que doit être exalté ce principe personnel. L'eschatologie de Renouvier culmine ainsi dans une reconnaissance absolue de la solidarité des personnes engagées dans la poursuite du « bien commun »[3].

La dernière philosophie de Renouvier ne constitue pas tant une rupture qu'un approfondissement des thèmes dégagés dans l'œuvre antérieure. En cela, le *Personnalisme* permet d'éclairer la philosophie sociale dont la *Science de la morale* constitue le sommet. Ce livre auquel Renouvier donnait, à en croire Paul Archambault, sa préférence[4], offre de mesurer la distance qui sépare la morale de la personne séculière de la conception catholique que dégagera la doctrine sociale de l'Église trente ans plus tard.

Le principe de l'autonomie personnelle doit, en effet, trouver à s'accorder à une morale rationnelle de la justice irréductible aux sentiments religieux de la charité et de l'amour[5]. L'investissement par la morale rationnelle de la notion classique de « bien commun » permet d'entrevoir ici une universalité concrète de l'ordre de justice, irréductible aux élans subjectifs de la volonté particulière, et pourtant ancrée dans la disposition morale de l'agent personnel. Ce bien commun ne se donne pourtant pas comme un idéal transcendant à la libre subjectivité, mais émerge des conditions même de la relation contractuelle à travers laquelle chacun des termes de la relation interpersonnelle est à même de reconnaître l'autre lui-même comme *personne* morale, libre et responsable[6]. Le principe d'obligation morale est fondé sous les deux auspices de la dette et de la réciprocité[7]. Ce n'est qu'à ce point que la « relation bilatérale » permet de comprendre le passage du devoir au droit, du « débit » au « crédit »[8].

---

[1] *Ibid.*, p. 186.
[2] *Ibid.*, p. 188.
[3] *Ibid.*, p. 221.
[4] Paul ARCHAMBAULT, *Renouvier*, Paris, Bloud, 1911, p. 31.
[5] *Ibid*., p. 33.
[6] *Ibid.*, p. 55.
[7] Marie-Claude BLAIS, *Au principe de la république*, Paris, Gallimard, 2000, p. 356.
[8] C. RENOUVIER, *Science de la morale* (1869), Tome I, Paris, Félix Alcan, 1908, *op. cit.*, p. 55.

Du devoir personnel et de l'association mutuelle nait l'idée de justice. Et par elle se voient reconnus la « dignité » et le « respect » inconditionnels de la personne valant comme fin. Bien commun et dignité personnelle se révèlent synonymes à titre de « principe pratique suprême »[1]. Le « devoir transcendant » ne se fonde par conséquent pas sur une condition surnaturelle, mais suppose seulement de reconnaître l'exigence rationnelle de réciprocité : « il faut dire alors que nous devons faire du devoir envers autrui le premier des devoirs envers nous-mêmes »[2]. Or, c'est justement en tant qu'elle exige le sacrifice d'un des deux partis, celui justement de notre propre intérêt, que la morale religieuse du renoncement et de l'amour, dépasse le cadre de la morale rationnelle et la philosophie de la personne[3]. Celle-ci implique la possibilité d'une généralisation qui maintienne les deux termes de la relation dans une stricte réciprocité[4]. Et si, contre le rigorisme rationnel de Kant, il convient d'ouvrir la loi morale à l'influence des « éléments généraux passionnels de la nature humaine », ces derniers ne sauraient fournir le critère déterminant du devoir[5].

Si un devoir de bonté peut être reconnu, il appartient à la sphère des devoirs élargis relevant de l'inclination. Tributaire de l'arbitre particulier, il ne mérite pas, à proprement parler, le nom de devoir[6]. Une distinction importante s'introduit d'ailleurs ici entre le respect que nous devons à la « personne » et celui que nous réservons à la « nature » de l'homme. Le devoir de bonté, dans la mesure où il se rapporte au premier chef à « la nature vivante et sensible », à la sensibilité de l'être souffrant, nous fait passer à un autre niveau que celui, purement rationnel, de la réciprocité morale. Le devoir à l'égard de la nature rentre dans la sphère des devoirs envers soi-même, en tant qu'être naturel intéressé à sa conservation, mais échappe à la logique du respect mutuel fondé sur l'association contractuelle[7]. Cette dernière, ayant pour moyen terme le bien commun, suppose un jugement qu'on ne peut faire dépendre de la contingence des élans de la sensibilité particulière : « L'amour n'exclut pas le contraire de l'amour, puisqu'il n'est la règle en aucune chose et que l'*esprit souffle où il veut*, en matière de passions »[8]. Le devoir de charité exige à la fois trop et trop peu pour assurer la reconnaissance universelle et inconditionnée de la dignité personnelle[9]. La personne nous introduit dans une sphère de justice nécessairement intersubjective et communautaire et, en cela, doit pouvoir se dégager de la seule

[1] *Ibid*., p. 58.
[2] *Ibid*., p. 59.
[3] *Ibid*., p. 61.
[4] *Ibid*., p. 69.
[5] *Ibid*., p. 82.
[6] *Ibid*., p. 97.
[7] *Ibid*., p. 98.
[8] *Ibid*., p. 206.
[9] *Ibid*., p. 103.

perspective du sentiment particulier. L'effet même de l'institution d'une solidarité sociale conduit à trouver dans la division du travail et dans le droit de propriété qui en résulte le moyen de satisfaire la recherche des biens particuliers sans avoir besoin, pour cela, de dépendre du bon vouloir d'autrui. Le travail induit une responsabilité personnelle qui exempte, grâce au principe de liberté, l'association d'avoir à veiller par elle-même à la répartition de ces biens[1].

Il ne s'agit toutefois pas d'éliminer tout principe de détermination passionnelle ou sentimentale, ni non plus de sacrifier la recherche du bonheur au nom de la justice, mais plutôt d'ajouter comme « complément de la science de la morale », un « *postulat des passions* » suffisant à se représenter l'harmonie possible entre l'ordre de la justice rationnelle et celui de la phénoménalité concrète[2]. Si donc, à l'encontre du formalisme kantien, il s'avère nécessaire de faire sa part à la sensibilité singulière, notamment sous les formes de la sympathie et de la bienveillance, il faudra conserver cette distinction entre l'amour de l'humanité et le respect de la personne tout en veillant à ne pas les isoler abstraitement[3]. C'est justement le propre du « sens moral » d'englober ces deux dimensions de l'amour et de la justice[4]. Mais la morale rationnelle exige de parvenir à fixer pour eux-mêmes les mobiles de la conduite plutôt que « de les tenir enfermés et dissimulés sous la rubrique d'un *sens* »[5]. La réflexion doit prendre le relais de l'impulsion aussi bien que de l'habitude[6]. C'est à cette condition seulement que pourra être envisagée une morale proprement indépendante, condition de la justice sociale et fondement de la loi positive[7].

De ce point de vue, la religion n'apporte qu'un soutien extérieur à la morale. La conscience religieuse est nécessairement dérivée. L'autorité extérieure y est reconnue à partir d'une détermination de la conscience qui suppose la certitude et en cela l'acquiescement moral. C'est parce que la conscience adhère moralement à la croyance religieuse que celle-ci peut se donner comme une autorité obligatoire pour cette conscience. « Pour la poser », l'homme doit « substituer à sa conscience, juge en dernier ressort et agent moral unique, les dictées que cette même conscience lui apporte sous une autre forme »[8]. C'est une adhésion volontaire et libre qui oriente la conscience vers la reconnaissance d'un certain ordre de sanctions morales extérieures.

---

[1] « L'opposition des devoirs, dans la sphère même de la justice, est entièrement levée par l'institution de la propriété qui, juste en soi, a pour effet de décharger chaque personne de la responsabilité du travail de chacun des autres dans la poursuite de la partie indispensable et fondamentale des fins individuelles » (*Ibid*., p. 109).
[2] « Le bonheur étant toujours une grande fin voulue pour elle-même, il n'est pas légitime d'interdire à l'agent la poursuite des fins qui le composent et qui se joignent à la fin rationnelle du devoir » (*Ibid.*, p. 124).
[3] *Ibid*., p. 130.
[4] *Ibid*., p. 131.
[5] *Ibid*., p. 132.
[6] *Ibid*., p. 133.
[7] *Ibid*., p. 160.
[8] *Ibid*., p. 208.

Ce que refuse toutefois Renouvier, c'est l'idée d'un engagement de la liberté qui la conduise à « abdiquer en faveur de quelque chose de plus haut qu'elle »[1]. La détermination morale, l'exigence du vouloir, est en cela absolue. Et puisqu'elle relève du vouloir, et donc de la raison, la morale peut soumettre à l'examen critique « la croyance en l'Homme-Dieu ».

Est-elle une forme rationnelle de la justice morale ? Renouvier, qui distingue la justice et l'amour, répond négativement. Il lie, à l'aune d'une interprétation historique de la « sanction mythologique »[2], christianisme et bouddhisme dans une commune morale du sacrifice. Sans chercher à questionner le mythème (la figure du Christ) qu'elle pointe pourtant, *La science de la morale* propose une démonstration historique du principe du sacrifice comme effet de la guerre qui trouble l'ordre de l'idée pure. Le problème se pose d'une morale qui oblige en l'état de péché que Renouvier évoque dans la conclusion des premiers livres de son ouvrage[3]. C'est

[1] *Ibid*., p. 209.
[2] *Ibid*., p. 211.
[3] L'idée de paix permet à Renouvier d'exprimer la vérité de la personnalité morale kantienne, elle n'est pas un état nouménal mais une *pétition de fait* (*Ibid.*, p. 220), la déduction des conditions de la liberté pure. Là où l'idée morale étend son empire, il n'est pas de contradiction entre la propriété et la responsabilité personnelle, pas davantage qu'entre l'autorité et la liberté, la première ne pouvant émaner d'une source extérieure à la solidarité mutuelle. Sous l'effet de l'habitude, la vertu se fait instinct, et, quoique la personne conserve indubitablement « la connaissance des possibles, la réflexion de ses actes et la conscience de son pouvoir », la liberté morale se rapprocherait asymptotiquement de la nécessité. Néanmoins, cette pétition de fait qui, sur un plan purement théorique, montre que le problème moral est d'emblée résolu en supposant son concept seul, ne peut être soutenu sur un plan pratique sans se muer en une *pétition de principe*, où ce qui est en question, la possibilité d'une moralité sociale universelle, devrait être résolu à partir de ce qui fait problème : la possibilité empirique du mal et de la guerre. Avec l'état de guerre sociale, c'est-à-dire précisément le triomphe des passions sur le principe de détermination rationnelle, « une autre espèce d'équilibre » doit être proposée que celle du « crédit » et du « débit moral ». Ne trouvant plus à se balancer mutuellement à partir de l'idée de la réciprocité personnelle pure, la justice doit trouver un nouveau renfort compatible avec « l'inobservation de la loi morale » (*Ibid.*, p. 229). Ce que le libre vouloir s'avère dès lors insuffisant à produire doit trouver un renfort dans une sanction matérielle et contraignante dont la force permette de « constituer des habitudes » de justice (*Ibid.* p. 231). Mais c'est alors contre la nuisance des gouvernants qu'il faut pouvoir garantir la sauvegarde « des droits individuels », d'où découle l'exigence d'accorder aux particuliers une garantie contre les excès du pouvoir. L'exigence morale sert ici de critère, en dépit des déviations auxquelles l'état de guerre la soumet, et permet d'en référer au principe de la juste réciprocité. Mais reste à préciser alors la modification que subissent, en conséquence, « les droits et les devoirs de celui qui voudrait demeurer juste pendant que la justice n'est pas en général observée par autrui » (*Ibid.*, p. 235). L'illusion n'est cependant guère possible. La situation à laquelle l'état de guerre expose les consciences ne contribue qu'à « l'établissement de ce pis-aller du juste ». L'institution d'un « gouvernement des personnes » suppose l'hétéronomie de la loi. Ce qui, du point de vue de l'idée morale, constituait un devoir de la personne envers elle-même, « principe de sa conservation et de son développement », devient, dans la situation d'injustice régnante, un droit à faire valoir contre les attaques dont la personne est l'objet. La poursuite des fins individuelles et la recherche du bonheur doivent toutefois être réintégrées dans la morale et par là dans le droit. Tout l'enjeu sera dès lors de faire correspondre l'ordre collectif aux principes de la morale individuelle. Il s'agit, selon Marie-Claude Blais, de fonder une morale républicaine (Voir M-C BLAIS, *Au principe de la République, op. cit*., p. 141-170). Partant du principe que le respect de sa propre personne implique celle des autres, Renouvier peut établir les droits et les devoirs envers nous-mêmes et autrui : droit au travail d'où découle la solidarité, droit de propriété d'où découle le devoir d'assistance, non pas fondé sur l'amour mais sur une exigence de justice non obligatoire pensée à partir de la mutualité et sans intervention de l'État, droits de la conscience, droits des femmes. La sauvegarde et l'épanouissement des droits personnels, dont l'usage est remis à la charge des agents sociaux, doit permettre d'entrevoir la possibilité d'un progrès de la morale sociale. Il s'agit d'un devoir qui n'existe qu'en raison de l'état de guerre et qui, en œuvrant « à faire entrer le droit dans la loi et à rendre la société de plus en plus conforme à la

au problème du mal que doit se confronter l'examen rationnel et par là expliquer la manière dont les passions sont capables de susciter, en elles-mêmes, un système de croyance, irrationnel et ennemi de la liberté[1]. L'assujettissement de la conscience par un prétendu pouvoir spirituel, comme celui de l'Église catholique, inquiète tout particulièrement Renouvier[2]. Ce magistère sacerdotal, loin d'être une condition de la vie morale, constitue en réalité une conséquence du dérèglement général des passions induit par l'état de guerre. Enfant de la guerre et de l'injustice, l'Église ne saurait être condition de la paix et de la reconnaissance de la dignité morale de la personne[3].

2.2. La dette de Renouvier

Il n'en demeure pas moins que la dernière philosophie de Renouvier dégage les linéaments d'une théologie d'inspiration théiste prenant la forme d'un « monothéisme personnaliste »[4]. Il s'en explique notamment dans un appendice ajouté à l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* publié en 1886 et intitulé « Comment je suis arrivé à cette conclusion ». Il y rappelle que tout système philosophique peut se concevoir comme « l'affirmation personnelle d'un penseur » [5]. Là où l'on invoque d'ordinaire la rationalité absolue qui doit seule guider l'investigation philosophique, Renouvier insiste sur la part de liberté qui entre en jeu dans les options intellectuelles qui sont celles du philosophe. Autrement dit, les considérations « d'ordre pratique » forment le plus souvent le mobile des

raison », conduit à envisager une réforme progressive et asymptotique de la société en vue de l'idée morale pure. L'état de guerre ne supprime pas la possibilité morale, mais suppose de la voir se présenter mêlée de déterminations empiriques contingentes et parfois contradictoires. C'est pourquoi une science de la morale est nécessaire pour discerner, au sein des habitudes collectives et des mœurs particulières, l'essentiel de l'accessoire. Et cet essentiel, qui fournit son critère à l'évaluation morale, n'est autre que la « personne ». Qu'il s'agisse de l'égalité des sexes ou des modalités de l'éducation, la perspective de Renouvier demeure attachée à ce principe que la personne ne peut jamais être prise en tant que moyen, mais doit toujours être reconnue comme fin propre (*Science de la morale, op. cit.*, p. 409). Dans le cas de l'enfant, notamment, la personnalité s'étend à la possibilité future et doit garantir une limitation de l'autorité parentale aux justes moyens de son développement : « L'application immédiate du principe de la personne future à respecter et de la raison à former dans l'enfant » doit justement conduire à la reconnaissance qu'il sera capable de témoigner à la personne, la sienne et celle d'autrui. L'égalité de l'enfant aux parents se conquiert par la liberté personnelle.

[1] *Ibid*., p. 216.

[2] *Ibid.*, p. 358.

[3] La possibilité d'une coexistence pacifique des différentes opinions religieuses en un même État s'accorde toutefois avec cette reconnaissance. Elle en est même une condition, dans la mesure où la religion peut offrir aux idées morales le renfort dont une méconnaissance des devoirs rationnels pourrait nous priver. La limite à l'articulation des différentes croyances religieuses se trouve cependant dans le fanatisme qui, au nom de la liberté de la conscience, ne peut être toléré (*Ibid.*, p. 361-363).

[4] Louis FOUCHER. « La Conversion de Renouvier Au Théisme. », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 124, no. 11/12, 1937, p. 189–214, p. 189

[5] Charles RENOUVIER, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Tome Second, *op. cit.*, p. 355.

décisions théoriques. Ainsi se comprennent d'autant mieux certaines évolutions de pensée que l'on voudrait considérer à la fois immuables et infaillibles, négligeant le facteur *personnel* face auquel on préfère invoquer « l'autorité d'une raison impersonnelle ». Cette observation témoigne de l'intérêt que l'historien de la philosophie peut trouver à déterminer les circonstances biographiques au sein desquelles une pensée est venue à se former. C'est justement à cet exercice que Renouvier entend ici se livrer.

Imbu des principes du saint-simonisme jusqu'à sa vingtième année, Renouvier doit à ses quatre années d'études mathématiques à l'Ecole polytechnique son intérêt pour la réflexion sur les méthodes de recherche du vrai. La découverte des *Principes de la philosophie* lui révèle la possibilité d'une application de la méthode mathématique aux idées. Dès le début, son odyssée métaphysique lui montre la part fondamentale qu'occupe « la croyance dans l'acte (où la suite d'actes) par où un homme s'attache à une doctrine »[1]. Ce point constitue un élément essentiel de la propre perspective de Renouvier dans la mesure où il permet de situer les notions de *personne* et d*'acte* au centre de la démarche intellectuelle. Les conséquences pratiques en sont considérables et retentissent sur la compréhension qu'il est possible d'atteindre de la constitution des sociétés humaines. D'abord enclin à considérer que ces dernières s'organisent nécessairement autour d'une « unité de croyance », elle-même dépendante de l'organisation « d'un vrai milieu moral », Renouvier en est finalement venu à juger, conformément au principe personnel, et contre le principe d'autorité, que les seules croyances véritablement morales sont « les croyances libres »[2].

La dimension incontournable de la croyance se justifie par l'indémontrabilité des fondements derniers de toute conception philosophique. Renouvier rattache cette intuition à la lecture de Kant[3] auprès duquel il apprend qu'au-delà du phénomène observable, et pour toutes « les décisions à prendre sur les hautes questions qui dépassent » la portée de notre entendement, il faut recourir « ouvertement » à la croyance. Le *Manuel de philosophie moderne* devait justement se proposer une « histoire de la vérité métaphysique », c'est-à-dire au fond une histoire des croyances raisonnables[4]. Dépassant Cousin, Renouvier ne cherche pas simplement dans l'accord des opinions le ressort d'un sens commun, mais pense les conditions de la vérité.

[1] *Esquisse,* T. II, *op. cit.*., p. 360.
[2] *Ibid.*, p. 361.
[3] *Ibid.*, p. 362.
[4] *Ibid.*, p. 368.

Le vrai ne peut être contradictoire. Pourtant, là où se présente la philosophie se manifeste la contradiction. Et c'est précisément la contradiction qui indique d'elle-même le critère du vrai.

C'est d'ailleurs ce que semble montrer encore l'exposition des antinomies kantiennes auxquelles peuvent être rattachées deux formes propres de dogmatisme, finalement tributaires d'une croyance fondamentale, le déterminisme d'un côté, la liberté morale de l'autre, la philosophie de la Chose ou la philosophie de la Conscience[1]. C'est par la voie rationnelle, par la résolution du problème de l'infini, que Renouvier cherche l'issue dont la liberté elle-même est la clé. Admettre le principe d'infinité actuel, c'est ouvrir la porte à « tant d'aberrations mystiques dont la métaphysique et les religions abondent »[2]. C'est en quoi une résolution intellectuelle du problème de l'infini, qui est « un problème de nature essentiellement mathématique », pourra démontrer, par ces effets pratiques, sa valeur de vérité. Il paraît donc bien que le chemin de l'action passe par la connaissance.

Le rejet de l'infini actuel motive une décision en faveur de l'idéalité du temps et de l'espace. L'appréhension philosophique de la quantité constitue en effet le préalable à toute investigation théologique ou ontologique. L'espace et le temps sont des quantités auxquelles s'est attachée l'idée d'une divisibilité indéfinie. Or, si cette divisibilité ne peut être donnée mais seulement représentée comme possible, il s'ensuit que l'idée d'une division indéfinie de l'espace et du temps s'affirme par une puissance infinie mais qui demeure « mentale »[3] et non concrète. C'est donc à l'idéalisme, qui affirme l'étendue et la durée comme « des formes de l'intuition des objets de la sensibilité », que se résout le jugement. Quant à la possibilité d'une infinité actuelle, elle demeure justement une possibilité ou plutôt une impossibilité, celle d'admettre une régression à l'infini des phénomènes : « Donc les phénomènes de l'univers ont eu un commencement »[4]. Si la thèse de l'infini est irrecevable, le mystère du commencement constitue la seule option possible qui permette d'entrevoir une synthèse réelle des phénomènes. C'est par cette idée que devient possible l'équation théologiquement contradictoire d'une subjectivité divine à la fois parfaite et finie. Cette idée de commencement, aussi incompréhensible soit elle, nous ouvre la possibilité de l'acte créateur et donc de la liberté. Seule la réalité d'un acte commençant, et donc libre, peut justifier la série finie des causes.

Renouvier rappelle néanmoins la difficulté que lui fit cette question de la liberté :

[1] L. FOUCHER, « La conversion de Renouvier au théisme », *art. cit.*, p. 193.
[2] *Esquisse*, T. II, *op. cit.*, p. 373.
[3] *Ibid.*, p. 375.
[4] *Ibid.*, p. 377.

> Mais j'étais si peu avancé dans la vue claire du problème, que je ne savais pas même, je m'en souviens, éviter, dans mes discussions sur ce sujet avec un camarade, les paralogismes auxquels se prêtent les futurs absolus de la grammaire : *sera*, *ne sera pas,* quand on applique sans réflexion le principe de contradiction aux futurs contingents[1].

Ce « camarade », qui devait lui ouvrir le chemin d'une philosophie de la liberté et de l'acte créateur, c'est Jules Lequier. Parmi les références à la pensée de celui que Renouvier nomme son « maître », prenons la note qu'il lui consacre lorsqu'au cœur du deuxième *des Essais de critique générale* il en vient à définir la certitude :

> J'emprunte l'idée principale de ce chapitre, et tout ce qui concerne d'une manière essentielle, dans mon livre, l'établissement de la liberté et de ses rapports avec la certitude, à un philosophe, M. Jules Lequier, ancien élève comme moi de l'école polytechnique, qu'il est d'autant plus nécessaire de citer qu'il a été retardé dans l'achèvement de son œuvre encore plus qu'il ne prévoyait[2].

L'hommage philosophique masque difficilement le regret d'avoir contemplé l'impuissance dramatique s'achever en une mort dont la cause elle-même demeure incertaine, ironisation géniale et pathétique de la liberté par la mort possible, à la fois nécessaire et accidentelle. La noyade au large des côtes bretonnes réalisait funestement pour Lequier cette nécessité qui admet à titre de possible son propre choix[3]. Cette pensée fiévreuse a paru sombrer avec l'existence tragique de son acteur. Renouvier a toutefois conservé cette pensée et nous en donne témoignage. Et s'il préfère la rigueur de l'exposition scientifique au lyrisme métaphysique de son ami, il reconnaît lui-même la dette fondamentale qu'il a contractée à l'égard de la philosophie de la liberté de Lequier et qu'on ne peut que constater après lui[4].

Un point répugne cependant à Renouvier, dont il s'explique : « il n'était pas possible que sur d'autres matières, ou même sur des questions étroitement liées à celle-ci, la religion de l'auteur, qui est la religion catholique, ne nous séparât profondément »[5]. Un tournant se joue ici. Renouvier, tout en reconnaissant sa dette à l'égard de son ami quant à l'apport philosophique fondamental de la notion de personne, récuse l'ancrage théologique auquel Lequier lie sa

---

[1] *Ibid.*, p. 381.
[2] Charles RENOUVIER, *Essais de critique générale. Deuxième essai. Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, Paris, Critique philosophique, 1875, p. 156.
[3] Voir la notice biographique de L. Degas dans l'édition de 1924 de *La recherche de la première vérité,* Paris, Armand Collin, 1924, p. 39.
[4] O. HAMELIN, « La volonté, la liberté et la certitude d'après Renouvier (fin) », *Revue de Métaphysique et de morale,* 27, n°4, 1920, p. 395-421, p. 418.
[5] Charles RENOUVIER, *Essais de critique générale. Deuxième essai, op. cit*., p. 157.

définition. Et paradoxalement, au moment où se cherche vraiment dans la philosophie française le vocabulaire personnel, dans ces années qui précèdent la révolution de 1848, ce que l'on pourra connaître de la pensée du catholique Lequier servira de levier au néocriticisme.

Avec Jules Lequier, Renouvier découvre l'un des fondements de sa propre architecture intellectuelle en même temps que ce mot désormais déterminant, la « personne ». Ravaisson nous rappelle, non seulement l'amitié, mais encore la communauté d'idée partagée par ces deux penseurs au sujet de l'affirmation de la liberté comme fondement de la personnalité[1].

Dans le second tome de l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Renouvier revient sur le projet de son ami :

> J'avais retrouvé, quelques années après notre sortie de l'école, un de nos plus chers camarades, dont la passion pour la philosophie n'était pas moindre que la mienne et s'appliquait avec une ardeur singulière et toutes les ressources d'un esprit extraordinairement subtil à cette unique question de la liberté. Il ramenait du moins toutes les autres à celle-là, en l'approfondissant et les approfondissant ; et celle-là, il se la rendait vivante et pratique jusqu'à en être possédé, jusqu'*au tragique*. Jules Lequier méditait jour et nuit le plan d'une reconstitution de la méthode, et d'une réforme entière de la philosophie et de la théologie, par le *simple et ferme vouloir* d'un penseur de mettre la liberté à sa place de « première vérité » dans l' « œuvre de la connaissance », et de faire droit, pour l'établissement de toutes celles qui en dépendent, c'est-à-dire absolument de toutes, aux exigences de cette vérité unique niée par presque tous les philosophes et mal comprise ou trahie par les autres[2].

Pourtant, Lequier est catholique et voit dans ce principe suprême un acquis du catholicisme. Louis Fouché, se faisant l'écho de l'avis commun, rappelle à ce sujet que Renouvier « n'a voulu s'intéresser dans l'œuvre de son ami qu'à la recherche ne mettant en jeu, comme il l'estimait, que les propres forces de l'esprit du chercheur, et, par la reconstruction qu'il en a faite sur des fragments choisis, il a voilé la philosophie chrétienne de Lequier »[3]. Aussi demeure-t-il une profonde ambiguïté dans la relation qui unit les deux pensées. Renouvier, qui a sauvé de l'oubli les fragments ébauchés par son ami de jeunesse, n'a-t-il pas,

[1] F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e^ siècle, op. cit*., p. 115.
[2] Charles RENOUVIER, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Tome Second, *op. cit.*, p. 381-382.
[3] Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France, op. cit.*, p. 136.

alors même qu'il nourrissait sa pensée aux sources de la méditation de Lequier, contribué à passer sous silence l'inspiration profondément religieuse de cette pensée[1] ?

3. Le passage secret : Lequier et la personne

Les réflexions de Lequier sur la liberté et la nécessité, l'éternité et le temps, l'homme et Dieu, devaient en effet ouvrir certaines perspectives insoupçonnées au néo-criticisme. La thèse centrale de l'ancien polytechnicien a pour point de départ le conflit incontournable de la liberté et de la nécessité. Or, seule la liberté peut donner une issue à cette contradiction qui, sans l'abolir, en offre le dépassement par la reconnaissance de la précellence du choix libre et originaire comme vérité première[2]. L'épisode d'enfance de « la feuille de charmille » ménage au principe du libre choix la causation première[3]. Le philosophe y reconnaît son pouvoir des contraires : « Faire ou ne pas faire ! Tous les deux si également en mon pouvoir ! »[4]. Mais c'est pour mieux ressentir en même temps la nécessité du déterminisme universel dont la nature extérieure se fait l'écho. Aucune des preuves alléguées en faveur du libre arbitre ne semble satisfaisante, ni le sentiment intérieur, ni l'effort réflexif. C'est pourquoi, devant l'impuissance à cerner le sens de cette liberté, la plupart préfèrent s'en tenir à l'idée d'une simple indifférence. L'arbitraire recouvrirait la liberté. A moins qu'on préfère purement et simplement lui substituer la clarté du principe de nécessité. Devant ce dernier, l'idée du possible ne semble que masquer notre propre ignorance des causes. La nécessité, pourtant, ne se laisse pas plus démontrer que son antithèse[5].

L'acte libre toutefois résout le conflit et laisse apercevoir dans la nécessité même le fruit d'une résolution irréductible au mécanisme causal. Reste, indéfectible, l'épreuve de notre propre décision intérieure. Recherchant, à la manière de Descartes, une première vérité de laquelle dériver l'édifice entier de la science, il la trouve là, non dans l'exercice immédiat de la pensée, mais dans la liberté. La mise en œuvre du doute universel révèle la vérité à elle-même, non celle d'un acte intellectuel, mais cet acte même qui nous fait préférer l'incertitude à la

[1] Adolphe LAZAREFF, « L'entreprise Philosophique de Jules Lequier. », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 126, no. 9/10, 1938, p. 161–182.
[2] Gabriel SEAILLES, « Un philosophe inconnu : Jules Lequier », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, T. 45 (Janvier-Juin 1898), p. 120-150 ; p. 129.
[3] Jules LEQUIER, *La recherche d'une première vérité* (1865), Paris, Armand Colin, édition posthume, 1924, p. 71.
[4] Gabriel SEAILLES, *art. cit.,* p. 130.
[5] *Ibid.*, p. 138.

prétendue évidence à laquelle peut toujours se voir opposer la certitude inverse. C'est dans sa démarche même que l'esprit trouve sa vérité[1]. Dans l'acte par lequel le *moi* pose son choix, il se découvre à lui-même son pouvoir de commencement. Liberté et commencement, le déterminisme psychique atteint ici sa limite essentielle. Il convient de rendre à la puissance d'opter pour un parti ou un autre sa pleine contingence.

3.1. Le chemin de la liberté

C'est d'un choix que doit procéder la thèse de la liberté aussi bien que celle de la nécessité. Mais cette dernière a contre elle ses propres conséquences, le scepticisme absolu. En effet, si deux jugements contradictoires sont posés et considérés finalement tout aussi bien comme nécessaires, comment encore penser la distinction du vrai et du faux, du bien et du mal[2] ? Or, ce que la nécessité se révèle impuissante à accomplir, à savoir rendre possible le refus décidé du faux et la décision en vue du vrai, la liberté elle le permet. C'est la liberté qui offre de justifier la diversité des jugements née de la différence des hommes qui jugent. La science elle-même est le fruit d'une option déterminée. Nous voulons le vrai. Mais quel système philosophique peut prétendre avoir déjà emporté une évidence universelle ? La possibilité du doute montre qu'il n'est de vérité qu'à partir d'une option non pas intellectuelle, mais pratique[3], un engagement de la volonté en acte. La quête de la vérité manifeste ainsi sa dimension morale. Nous voulons l'intelligence qui s'unit avec la vérité. Elle est un bien désiré et aimé, le fruit d'un effort volontaire[4].

Le chemin du *cogito* de Lequier, prenant pour guide ce désir ardent de la vérité, passe à la fois par saint Augustin et par Descartes, empruntant au second la démarche méthodique, mais

[1] *Ibid.,* p. 134.
[2] « L'absolue nécessité pour quoi que ce soit d'être à l'instant et de manière qu'il est, avec cette conséquence formidable : le bien et le mal confondus, égaux, fruits nés de la même sève sur la même tige » (Jules LEQUIER, *La recherche d'une première vérité, op. cit.*, p. 75).
[3] G. SEAILLES, « Un philosophe inconnu : Jules Lequier », *art. cit.*, p. 139.
[4] Offrant d'emblée un contre-poids à la compréhension sociocentrique de Bonald et Lamennais, Lequier part de l'expérience subjective, ou pour dire mieux, de l'épreuve subjective. Ce n'est pas une conception intellectualiste de la volonté qui le guide. Ce point le sépare du néo-criticisme de Renouvier. La première situation que convoque Lequier au début de sa *Recherche* n'est pas celle du dilemme logique, mais le fait du remords au travers duquel nous découvrons la contingence d'un choix accompli, choix qui s'est révélé erroné. Ce remords témoigne non seulement du sentiment que j'ai de ma liberté, liberté pour l'erreur aussi bien que pour le vrai, mais encore la conscience qu'une certaine valeur oriente mon acte et permet d'en éprouver la justesse. En effet, quelles que soient les circonstances qui ont pu précipiter cet acte, il n'en demeure pas moins le signe que « mon effort pour parvenir à la vérité a été moins bien dirigé qu'il ne pouvait être » (*La recherche d'une première vérité, op. cit.*, p. 76). Sitôt convaincus de la responsabilité qui nous incombe dans la réalisation de nos décisions, il convient d'interroger notre relation à la vérité. Ainsi se justifie la recherche de cette dernière.

au premier la préoccupation spirituelle[1]. C'est la volonté de « sortir de ce sommeil, de dépouiller le vieil homme » qui oriente la recherche et non la seule investigation métaphysique. Lequier appelle la Vérité de ses vœux comme « quelque chose qu'on peut prier et qui peut nous entendre »[2]. C'est cette inquiétude existentielle qui ne peut pas ne pas nous incliner à rapprocher Lequier de Kierkegaard, notamment le style de leur démarche philosophique, cette urgence à quêter le sens de l'acte authentique dont dépend l'accès à la vérité essentielle[3].

Encore faut-il cependant pouvoir atteindre une certitude véritable, « une vérité à l'égard de laquelle il me soit radicalement impossible de concevoir un doute, et qui une fois reçue dans mon esprit y reste inébranlable ». Le puissant instinct qui nous pousse dans la voie de cette recherche doit nous permettre d'introduire « une supposition » : cet amour de la vérité est l'indice de notre destination. La vérité semble se précéder elle-même dans l'appel qu'elle nous adresse : « Je suis fait pour posséder la vérité, puisque je me sens fait pour l'aimer »[4]. L'évidence est irrésistible. Cherchant une première vérité, je peux m'appuyer sur celle-ci : je cherche la vérité. En moi existe donc cette idée de la vérité. Cette proximité à l'égard du vrai ne nous révèle-t-elle pas notre destination originelle qui devient ainsi l'objet d'un vouloir sincère ? Ne suffirait-il pas dès lors de sincèrement « vouloir d'une volonté ferme s'arracher à l'empire des préjugés, pour cesser d'y être soumis »[5] ? Mais la sincérité ne peut-elle se tromper elle-même ? Toute la question revient à savoir « distinguer l'évidence véritable de la fausse évidence »[6]. La recherche commencera, à la suite de Descartes, par l'épreuve du doute. C'est en se mettant à l'épreuve de l'évidence par le doute que ce dernier permettra de déterminer si ma certitude est ou non de bonne foi. Mais ce doute est-il légitime si véritablement l'évidence est telle ? N'est-il justement pas possible de refuser l'évidence ? Le doute certes me permet de

---

[1] Jules LEQUIER, *La recherche d'une première vérité, op. cit.*, p. 96.
[2] *Ibid.*, p. 97.
[3] On a parfois voulu voir en Lequier un Kierkegaard français. C'est qu'effectivement l'un et l'autre font de la liberté, non seulement un point de départ philosophique, mais encore et surtout offrent, par leur engagement même dans l'œuvre de la pensée, une exemplification du sens proprement existentiel de cette liberté. Un point cependant nous met en garde contre la simple superposition de ces deux pensées profondément idiosyncrasiques. Là où le théologien danois luthérien s'ancre dans une perspective centrée autour de l'Individu, en quelque sorte dégagée de toute perspective communautaire, le philosophe français prend à son compte le vocabulaire personnel. Si l'on doit rapprocher les figures de Kierkegaard et Lequier, ce sera surtout par l'intime engagement de l'un et l'autre dans une œuvre impossible à circonscrire dans le cadre d'une simple théorie métaphysique. Tous deux ont le sentiment d'outrepasser la simple logique conceptuelle pour atteindre à une épreuve inquiète de l'âme même (Voir Frédéric ROGNON, « André Clair, *Kierkegaard et Lequier. Lectures croisées* », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 90e année n°1, Janvier-Mars 2010. p. 157-158 ; Xavier TILLIETTE, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, Paris, Editions de l'Eclat, 2022, p. 29 ; Gabriel SEAILLES, « Un philosophe inconnu : Jules Lequier », *art. cit.*, p. 123-124 ; sur la question de la liberté et du commencement chez le philosophe danois, voir notamment *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 1949, p. 76-77 et p. 125).
[4] *La recherche d'une première vérité, op. cit.*, p. 79.
[5] *Ibid.*, p. 84.
[6] *Ibid.*, p. 87.

rester libre de toute erreur, mais il ne me garantit finalement pas d'atteindre en elle-même la vérité. Ne faudrait-il d'ailleurs pas douter de la valeur du doute lui-même, à commencer par sa praticabilité ?

Certaines raisons d'ordre psychologique justifient en effet les hésitations à mener le doute jusqu'à son dernier degré. Le rejet de toute croyance, de tout principe, de toute morale fait éprouver « une peine mêlée d'épouvante et de honte »[1]. Lequier ne propose pas un jeu de l'esprit, mais met en exergue les conséquences vécues du doute et la place fondamentale qu'y joue l'affectivité. De l'extériorité certes, je n'ai certainement aucune assurance intérieure et pourtant suspendre la thèse du monde paraît le fruit d'un « doute forcé, je crois bien cela ; un doute contre nature »[2]. La « saine raison » pourrait-elle fixer une limite au doute légitime ? Lequier joue du paradoxe comme d'un fil d'Ariane et rencontre une contradiction supplémentaire dans ce doute à la fois possible et impossible. Pourtant chaque retour en arrière constitue en même temps un progrès qui nous révèle davantage encore l'urgence de proposer un dépassement de la solution cartésienne. Ne pouvant sérieusement engager une existence d'où la croyance serait totalement rejetée, reste à envisager la seule possibilité théorique du doute. Mais là encore la contradiction est patente. Comment mener la remise en cause spéculative du monde tout en ne s'autorisant qu' « une abdication seulement conditionnelle » des principes pratiques et des habitudes morales ? De quelle manière alors accorder ces deux perspectives : « chercher la vérité sans parti pris, et chercher sans courir le risque de rien changer à mes convictions » ?

Or, ce qu'il manque à cette morale provisoire, c'est justement le prix qu'exige de nous la recherche désintéressée du vrai : « le précipice et le vertige ». Pour être réellement sincère, la recherche de la vérité doit demeurer parfaitement « indépendante »[3] de l'intérêt, même moral, que recouvre la croyance. La science exige une subordination absolue de toutes les croyances à la vérité. La question même des rapports entre la croyance et la science, et celle de leurs limites réciproques, suppose déjà la science. C'est d'elle que nous apprendrons si véritablement la foi peut s'accorder ou co-exister avec la science. Le soupçon doit me conduire à cette possibilité que « mes croyances les plus vénérées » puissent être fausses. Quand viendra l'heure de savoir quel chemin il faut suivre « s'il y a contradiction entre la science et la croyance », je serai le maître de cette décision. Bien qu'il soit à espérer que la science et la foi, « ma raison et

[1] *Ibid.*, p. 94.
[2] *Ibid.*, p. 104.
[3] *Ibid.*, p. 95.

mon coeur eussent raison ensemble »[1], un choix devra être accompli qui montre déjà que la vérité engage la liberté.

La seule issue qui s'offre à nous, pour l'heure, consiste donc à déplacer le questionnement, à moins d'espérer que « la question, se rectifiant elle-même pour devenir la science qui se cherche, produisit toute seule la réponse, c'est-à-dire la science qui se trouve »[2]. Lequier toutefois n'est pas Hegel. Il ne s'agit pas d'entrer dans le cercle spéculatif où la vérité chemine au rythme de sa limite, se précédant toujours elle-même. Il faut « franchir ce cercle vicieux ». S'il y a une évidence, elle se trouve là, dans le franchissement du cercle. Ce n'est pourtant pas une évidence théorique ou spéculative. C'est l'action qui nous presse. L'impératif qui nous pousse à nous défaire de l'erreur pour chercher la vérité suppose une décision résolue et volontaire. Davantage, l'acte du doute lui-même est créateur. La performativité de l'acte dubitatif, à la fois œuvre du jugement suspendu et du vouloir résolu, atteste de l'agence subjective.

La définition même de la volonté lui permet de se suffire. Pouvoir de commencement, la volonté ne peut, sans contradiction, être rapportée à une cause antécédente qui la détermine. Et c'est l'effort volontaire qui permet à l'agent de se découvrir justement producteur de son propre effet :

> Agir, c'est commencer. Je le franchis donc en agissant, ce cercle vicieux, dans mon effort qui se produit lui-même ; cet effort qui l'instant d'avant n'était pas et qui tout à coup devenant, par lui-même à lui-même sa cause, est, c'est-à-dire s'est produit, s'est fait, s'est fait de rien. C'est là le vouloir[3].

Qu'est-ce, au final, que le commencement de l'acte ? L'acte qui commence et qui s'accomplit se résume en un acte antérieur dont je suis cause et un acte postérieur dont je suis l'effet. Agissant, je me sens produire un effort qui se déploie sous la forme d'une détermination conséquentielle où je me découvre cause et effet. Mais quelle est alors la position de ce moi qui se sent et se sait actif, qui se détermine lui-même comme un autre ? Ce moi qui se sent être, se voit être celui qui commence, cette subjectivité purement théorétique qui redouble le moi agissant, n'est-ce pas finalement une « ombre » de cet « autre moi qui s'éveille pour agir »[4] ?

[1] *Ibid.*, p. 96.
[2] *Ibid.*, p. 107.
[3] *Ibid.*, p. 107.
[4] *Ibid.*, p. 111.

Le vouloir ne renvoie à aucune réalité substantielle. Au contraire, dans la mesure où il fait advenir un commencement, le vouloir est principe d'un perpétuel devenir, « une suite continue de morts et de naissances » qui se doit, pour préserver sa primauté sur la nécessité naturelle, de s'accomplir « sans règle et sans loi, et indépendamment de sa nature, en une certaine manière ». Puissance d'engendrement, le vouloir excède nécessairement sa simple existence donnée. C'est en tant qu'il s'arrache à toute inscription relative que le moi *peut*, à proprement parler, sans se référer à une quelconque structuration subjective qui lui prescrirait l'ordre de sa manifestation[1].

Un certain vertige naît toutefois de la confrontation des existences possibles dont l'une s'atteint dans l'actualité quand les autres demeurent simplement possibles. Peut-on poser la question des raisons du choix sans présupposer qu'un motif a emporté la détermination sur un autre[2] ? Mais aurait-il été vraiment possible de se déterminer autrement ? Lequier rencontre ici l'antique question des futurs contingents qui le conduira plus tard à poser le problème de la prescience divine, point crucial de la réflexion sur la liberté de l'agent fini. Ce qui s'est accompli une fois pourrait-il ne pas s'accomplir une seconde fois ? Le refuser, c'est asseoir le principe de la nécessité. Mais admettre la possibilité d'un changement dans l'ordre des décisions, c'est reconnaître le bouleversement de l'ordre universel, démultiplié à l'aune de chacun des vouloirs qui concourent à l'édification du présent. Le fait même d'être tenté de se refuser à une telle conséquence montre bien que la question de la liberté n'échappe pas elle non plus au doute.

Un autre obstacle, psychologique celui-ci, se présente. Comment parvenir à faire la part des « conditions requises pour la production d'un acte de liberté » et cet acte lui-même ? Je me sais capable d'opérer un choix sans contrainte. J'ai le sentiment intérieur de ma décision volontaire. Mais le sentiment du libre exercice du vouloir a ceci d'imaginaire que, s'il permet d'assumer la liberté de mon choix, il ne m'offrira jamais la même certitude que l'autre objet du choix était réellement possible, étant demeuré justement seulement à l'état de possible, c'est-à-dire n'ayant pas donné lieu à la manifestation de mon vouloir. Entre le possible et l'effectif s'étend toute la distance qui sépare l'indétermination subjective de l'objectivation concrète[3]. Si

[1] La philosophie existentielle de Lequier semble diverger ici du tournant que lui donnera Renouvier pour qui la personnalité correspond, selon l'analyse de Hamelin, à « un certain cadre logique (…) dont l'application à un certain groupe de phénomènes convenablement hiérarchisés suffit pour constituer une conscience, un être qui se regarde comme un *soi* ». C'est sans doute en quoi, en dépit de la proximité essentielle des deux polytechniciens, la pensée de Renouvier ne montre pas ce caractère d'inquiétude et d'engagement fébrile à laquelle se confronte celle de Lequier. (Voir Olivier HAMELIN, « La volonté, la liberté et la certitude d'après Renouvier », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 26, n°6, 1919, p. 685-704, p. 703.)

[2] Jules LEQUIER, *La recherche d'une première vérité, op. cit.*, p. 113.

[3] Sur l'analyse de la notion du possible et de l'effectif, voir G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques,* Tome I, *La science de la logique*, Paris, Vrin, 1994, Add. §145, p. 577 ; §141-145, p. 393-395 ; Nous renvoyons à notre analyse du possible et de l'effectif en relation avec la philosophie du droit ; voir François PALACIO, *Hegel. La religion et le politique*, Paris, Ellipses, 2012, p. 109 et suivantes.

vraiment la liberté s'apparaît telle à elle-même, c'est en tant qu'elle se sait libre. Mais comment éprouver, et donc attester, la liberté d'un choix qui n'a pas été réalisé et dont l'existence paradoxale est en même temps le présupposé de la libre décision de me résoudre à un autre ?

C'est à ce point que surgit la « personne ». Lequier la rattache à ce pouvoir qui « s'attribue de mettre en jeu l'un ou l'autre »[1]. Mais la personne, s'il s'avérait que l'objet de son choix n'était finalement qu'imaginaire, fondé sur « l'ignorance aperçue du parti que l'on allait prendre, accompagnée de l'oubli que des futurs possibles un seul au fond était possible, à savoir celui-là qui était futur », se révélerait elle-même tout aussi imaginaire, n'ayant de sens que sa liberté. L'action manifeste son auteur. Lui présupposer l'indétermination, c'est faire du sujet une somme irrésolue de contradictions, un homme sans qualités[2]. Rompant ainsi la continuité d'une identité déployée dans la cohérence d'un caractère affirmé, chaque choix serait celui d'un être nouveau, délié de celui qui précédait. Et pourtant ne croyons-nous pas pouvoir juger de la valeur d'un acte à la hauteur des qualités morales ou psychologiques attribuées à son auteur ?

Incapables de nous résoudre à l'incompréhensible nécessité qui, effaçant la limite du vrai et du faux, nous réduit au plus complet scepticisme, impuissants par ailleurs à démontrer la réalité de la liberté, il ne reste comme voie possible qu'à s'engager résolument en vue du seul parti qui s'accorde avec notre conscience, « cette autre conscience plus clairvoyante qui ne confond jamais le bien avec le mal et nous crie sans hésiter de faire ou de ne pas faire »[3]. Autrement dit, mais ici c'est déjà Renouvier qui, au cœur des ébauches inachevées de son ami, ajoute cette conséquence : « affirmer la liberté à titre de *postulatum* ». Seule la liberté peut résoudre le problème de la liberté et poser le choix de la liberté contre la nécessité, c'est justement attester de la réalité qui est en question. Cette certitude, au moins, en suis-je l'auteur et partant la cause, cause libre dont la croyance me sauve.

C'est bien le terrain moral qui, quoi qu'en dise Renouvier dans sa note[4], semble constituer le lieu où doit se jouer la résolution de l'antinomie de la liberté et de la nécessité. C'est « dans l'ardeur du combat entre la passion et le devoir, que l'on contemple en face les deux termes de l'alternative qui en est l'essence »[5]. C'est la pratique qui résout le dilemme théorique car, confronté à l'urgence de se résoudre, il n'y a qu'un aveu possible : « le coup

[1] *La recherche d'une première vérité, op. cit.*, p. 118.
[2] Robert MUSIL, *L'homme sans qualités*, Tome 1, Paris, Seuil, 1995, p. 314-315.
[3] Jules LEQUIER, *La recherche d'une première vérité, op. cit*, p. 134.
[4] *Ibid.,* p. 134.
[5] *Ibid.,* p. 136.

victorieux de la liberté, qui s'appelle choisir »[1]. Cet abîme intérieur où se défont les rets de la nécessité naturelle nous révèle une dimension supérieure et qui constitue « la grandeur, la majesté, la divinité de l'homme ».

Si le catholique Lequier recourt à ce point au vocabulaire religieux, demeuré jusqu'ici absent, c'est qu'un passage a été franchi. La liberté s'est choisie, affirmant par là même sa positivité incontestable et manifestant ce pouvoir que possède l'homme de se faire l'auteur de son être actuel. Or, dans cette découverte, c'est pour la deuxième fois le terme de « personne » qui se voit convoqué : « Qui ne s'est senti avec un plaisir mêlé d'épouvante exercer en soi, sur soi, son pouvoir créateur et former sa personne ? »

La « personne » est bien davantage que l'humain attaché et retenu dans sa nature. Elle est cet « en soi » qui agit « sur soi » et se reconnaît dans cette double détermination sujet et objet, auteur et acteur, d'une même œuvre. L'étonnement de cette découverte n'est pas le simple fait d'un sentiment nouveau qui accompagne la connaissance de soi et que viendrait progressivement réduire l'habitude, plus encore l'explication. Cet étonnement est le sentiment vécu et actuel de mon être même. Il accompagne l'éveil par lequel nous échappons à ce songe dans lequel nous plonge l'idée que la nécessité régit notre existence[2]. L'action délibérée me rend contemporain de moi-même et me découvre consommant « mon existence en la voulant, en l'affirmant, en m'en faisant jouir, impatient toutefois d'en faire un usage meilleur »[3]. C'est déjà dire qu'en lui-même l'acte porte la valeur. Et cette valeur unit à la fois la personne et Dieu.

3.2. Le retrait de Dieu

Dans ces véritables fragments que sont les cinquième, sixième et septième parties de ce qui aurait dû constituer justement cette articulation de l'homme à Dieu, *La recherche* atteint la vérité qu'elle n'avait jusque-là qu'essayer d'effleurer et dans une sorte d'ivresse philosophique, Lequier goûte à la certitude dont l'aveu constitue la justification :

[1] *Ibid.,* p. 137.
[2] Retrouvant Calderón, Lequier nous confronte à l'abîme d'un rêve où l'on se croit éveillé. Tels sont ceux qui se flattent de leur science du nécessaire : « Et ceux-là qui rêvent qu'ils sont éveillés sont ceux qui déjà, autant qu'il est en eux, abdiquant la personnalité pour se livrer au courant des choses et des influences de la nature extérieure, se soutiennent à eux-mêmes que s'abandonner ainsi, c'est être éveillés, et que reconnaître l'empire de la nécessité, s'y soumettant par là autant que possible, est la science du vrai dans le vrai » (*Ibid.*, p. 139). « Abdiquant leur personnalité » : comment mieux reconnaître ici le lien intrinsèque qui unit l'affirmation de notre être libre et la conscience de notre être personnel ?
[3] *Ibid.,* p. 141.

> Je tiens désormais sous ma garde les plus certaines des vérités et les premières en ordre : je suis libre ; je suis par delà ma dépendance indépendant, et dépendant par delà mon indépendance ; je suis une indépendance dépendante ; je suis une personne responsable de moi qui suis mon œuvre, à Dieu qui m'a créé créateur de moi-même.

C'est par le paradoxe que Lequier résout la contradiction du nécessaire et du libre. Dépendance indépendante et indépendance dépendante, il faut admettre la « personne » comme cette exception d'un relatif absolu ou d'un absolu relatif. C'est alors sur le terrain théologique que peut être pensée la possibilité d'une liberté inscrite dans l'ordre de la nature créée. Cause dont elle est elle-même l'effet, la personne est libre choix. Mais s'ouvre alors justement la question de cette dépendance que Lequier juge nécessaire d'introduire, le vouloir divin. Et une autre forme de nécessité se donne alors à notre considération, non plus le simple déterminisme naturel, mais l'existence, dans la prescience divine, du futur des possibles.

En effet, même en prenant le parti de sa propre réalité contre le nécessaire, la liberté n'est rien si on lui oppose la toute-puissance divine. Les théologiens qui exigent le sacrifice de la liberté comme prix de la grâce, non seulement compromettent le sens du projet de Dieu à l'égard de l'homme, mais encore retirent à la puissance absolue la justice et la bonté[1]. C'est là un point qui intéresse directement notre recherche : comment le catholique philosophe entend-il ménager à la fois la possibilité d'une grâce surnaturelle, théologiquement et dogmatiquement attestée, et la liberté de la *personne* humaine ? L'enjeu concerne aussi bien la religion, qu'il faut pouvoir accorder avec la réalité de l'autonomie pratique subjective, que la morale elle-même puisqu'il y va de sa fondation.

Si la connaissance du présent pouvait se donner entièrement à nous, n'atteindrions-nous pas, en vertu de ce fait qu'une « rigoureuse égalité subsiste entre les effets et les causes », la connaissance nécessaire du futur ? A moins d'imaginer une cause sans effet ou un effet sans cause, « celui qui verrait parfaitement ce qui est verrait parfaitement aussi ce qui est futur ». A ce compte, on pourrait alors comprendre pourquoi ce qui était possible n'a pas été[2]. Mais, ignorants de la possibilité même des possibles, nous faisons correspondre à notre incertitude « une infirmité essentielle dans la nature des choses », une contingence qui rend une cause capable de plusieurs effets. Ce n'est que dans le futur accompli à présent que nous apprenons rétroactivement laquelle seule de nos décisions était finalement véritablement possible, « ces

[1] G. SAILLES, « Un philosophe inconnu : Jules Lequier », *art. cit.*, p. 140.
[2] Jules LEQUIER, *La recherche d'une première vérité, op. cit*, p. 126.

autres possibles qui n'étaient pas possibles » relégués quant à eux « parmi les fantaisies des songes »[1]. Nous y perdons cependant la liberté.

La difficulté se résout si l'on songe au principe même qu'implique le don de la liberté. Ce principe est le vouloir et l'amour. Voulant l'homme libre, « Dieu se retire, Dieu le laisse à ses réflexions solitaires »[2]. A considérer l'idée de possibilité qu'implique la liberté, seule la contingence permet d'exprimer la relation de la créature à son futur. Si la nécessité appartient à Dieu, c'est en tant qu'il la découvre présente à même l'avènement résolu que peut produire une créature libre. Dieu veut la liberté et par conséquent est en mesure de « restreindre l'exercice de sa puissance »[3] pour offrir à cette créature la possibilité d'exister justement comme libre, c'est-à-dire contingente. C'est en même temps un témoignage de l'amour de Dieu que la capacité de se défaire volontairement de l'un de ses attributs, la vision nécessaire des futurs contingents, pour permettre à la personne humaine de devenir, à son tour, cause créatrice[4]. La

[1] *Ibid.,* p. 127.
[2] *Ibid.,* p. 142.
[3] *Ibid.*, p. 144.
[4] C'est là tout l'enjeu de la dernière partie de la *Recherche* sous la forme des *Indications de l'idée du libre arbitre* mettant aux prises les deux thèses de la nécessité divine et des futurs contingents. Si le spectacle qu'offre à Dieu la secrète intériorité des consciences lui permet de discerner les motifs qui entraîneront immanquablement l'auteur de l'acte, il ne s'ensuit pas que les personnes humaines se confondent avec « des personnages qui viennent remplir un rôle arrêté d'avance » (*La recherche de la vérité*, « Première indication : Probus ou le principe de la science », *op. cit.*, p. 300). La métaphore théâtrale offre à Lequier de préciser sa définition de la personne : « Dieu a fait l'homme libre et capable de lui résister à lui-même ». La grâce elle-même, si elle offre la connaissance du bien, n'opère pas sans notre propre consentement : « Quand il agit sur nous, il l'a dit, c'est avec un grand respect ». La dignité humaine réside justement, avant même la reconnaissance morale et sociale de la personne par son prochain, dans le respect du Créateur à l'égard de la liberté de la créature. Celui qui refuse de reconnaître ce respect infini de Dieu pour la liberté humaine offense à la fois Dieu et l'homme. Il est « un monstre parmi les monstres » (*Ibid.*, p. 308) qui soumet Dieu à une hypocrite déférence pour l'imputabilité en vertu de laquelle peut s'appliquer en toute justice une condamnation fixée d'avance et qu'il se dissimule à lui-même : « Dieu semble avoir fait un pacte avec lui-même pour traiter comme un prédestiné celui-là qu'il sait de science certaine devoir mériter un jour l'enfer » (*Ibid.*, p. 313). Et celui qui, le sachant, continue de jouer son rôle comme l'acteur qui se confond avec son personnage, est bel et bien *hypocrytès* et non simple *prosopôn*. Cette ignorance des futurs est nécessaire, non seulement à l'amour de Dieu envers l'homme, mais encore à l'amour et au respect de l'homme envers Dieu. Quel serait le prix de la confiance d'Abraham à l'égard de Dieu s'il devait savoir que, de toute nécessité, Isaac serait ou ne serait pas épargné par le couteau du sacrifice ? C'est donc tout aussi bien la reconnaissance de la puissance divine qui se joue dans ce dialogue de deux libertés, humaine et divine. C'est le possible qui constitue la pierre de touche par laquelle apprécier la valeur de l'acte, moins d'ailleurs par celui que l'on choisit que par celui qu'on refuse : « Car tout ce qui se fait dans nos âmes à un certain instant, toutes les œuvres de l'homme, les bonnes et les mauvaises, les meilleures et les pires, n'ont aux yeux du Juge Souverain tel degré précis de mérite ou d'indignité qu'à cause de ce qui ne s'est pas fait et qui pouvait se faire à cet instant » (*Ibid.*, « Seconde indication : Abel et Abel », p. 326). Cette ignorance de la détermination finale de l'acte n'est pas l'effet d'une limitation, mais tout au contraire du don insatiable qui ne peut pas ne pas donner, et ce don est l'amour. Cet amour est principe de l'espérance qui conduit à la foi (*Ibid.*, p. 375). C'est parce qu'il est amour que Dieu peut supporter toutes les fautes dans l'espérance que la liberté se sauve d'elle-même. L'immutabilité de Dieu ne réside pas dans ses décrets absolus, mais dans son indéfectible patience : « La patience de l'amour est inébranlable comme le rocher, immobile comme la montagne. Lui qui devine tout, il a deviné que le meilleur est la réparation du pire ». C'est cet amour qui, dans la fable des deux Abel, révèle le nom propre de la créature : « Ce que tu as été dans l'épreuve » (*Ibid.*, p. 378). L'adresse de ce nom est un appel auquel répond la liberté. La vocation libre de l'homme est principe de sa responsabilité absolue. Mais seul celui qui a été appelé peut ainsi répondre. Il n'y a d'amour qu'à la condition

nature de la liberté, avec ce que l'expression possède de contradictions, suppose chez « la personne humaine », la libre croyance, le respect et par conséquent l'ignorance. Voilà définie la « personne » humaine : « un être qui peut quelque chose sans Dieu ! »[1]. Et dans une inspiration tout augustinienne, Lequier conclut à la liberté humaine pour le mal, qu'exprime le récit adamique. Ce que transmet le péché originel, c'est justement cette nature libre, mais libre par conséquent pour ce qui ne peut ni ne doit être, pour le mal[2].

Comment justifier ce passage à la théologie chrétienne que Renouvier réprouvera tout en partant des mêmes prémisses que son ami ? Xavier Tilliette pose la question et montre que la grâce permet d'opposer une réponse à la thèse de l'arbitraire du vouloir auquel Lequier refuse de se résoudre[3]. Se posant, la liberté s'expose et, tout en faisant et se faisant, découvre la valeur propre de l'acte auquel l'attache sa responsabilité personnelle. L'acte volontaire lui-même, en tant que fruit du libre vouloir, demeure confronté à la question du choix. Choisir ne suffit pas à attester la liberté si celle-ci conduit au néant. Ou en dérive, car c'est là, aux yeux de Lequier, la faute principielle de l'idée du vouloir arbitraire. Comment se déterminer à partir de rien ? Et s'il faut, pour être libre, se donner à soi-même le motif de son agir, on ne comprendrait pas que ce motif soit autre que le bien. La possibilité du mal est certes un témoignage de notre liberté, sous l'un de ses aspects, négatif, mais la résolution pour le bien, pour conforme qu'elle soit à

---

d'une communication qui s'articule en un tout autre langage que celui d'une nécessité impérative. Et c'est ce dialogue amoureux de la liberté que manifeste en son unique personne la double volonté du Christ : volonté de sauver l'homme envers et contre tout, volonté d'obéir fidèlement à l'ordre du Père, volonté qui cependant, jusqu'au moment où il remet l'esprit, demeure libre de ne pas consentir à l'unique nécessaire, seule la volonté libre pouvant sauver la libre volonté : « Cet holocauste dont la flamme était l'amour même » dira *Le cantique à la conscience* (*Ibid*., p. 412). Il faut parvenir jusqu'à ce point pour voir l'ordre moral, dont les ressemblances sont « si frappantes avec l'ordre physique même », concorder avec l'ordre surnaturel. La grâce n'efface pas la liberté, mais la restaure dans sa « plus pure lumière », celle qui permet non de vouloir infailliblement le bien, mais plutôt de reconnaître le bien comme cet amour même qui nous appelle à lui répondre. Sous la forme allégorique de la Vierge immaculée, les derniers fragments qui accompagnent la *Recherche* mettent en scène la conscience pure, c'est-à-dire telle qu'en son état originel, comme cette « prudence » qui conseille sans contraindre. Ainsi, si la liberté, en sa puissance de commencement, est bel et bien la première vérité si ardemment désirée, elle ne s'atteint qu'à la condition qu'une vérité supérieure encore l'éclaire, celle justement de l'amour surnaturel dont la connaissance octroie à l'acte son achèvement parfait. C'est dans cette syndérèse, cette fois non naturelle, que nous voyons se confondre, au moment de l'acte bon, la vérité et la liberté. C'est l'acte qui donne accès au vrai et non le vrai qui détermine l'acte. Et « la joie d'avoir fait son devoir » manifeste à la réflexion la certitude qu'accompli, il était véritablement voulu et par l'homme et par Dieu.

[1] Sur le retrait de Dieu, voir Shmuel TRIGANO, « D'une absence qui ouvre à la présence dans l'existence : la voie biblique », *Pardès*, vol. 45, no. 1, 2009, p. 185-188 ; voir aussi « l'impuissance paradoxale » du Dieu qui se retire selon l'expression de Olivier Clément, *Questions sur l'homme, op. cit*., p. 46.

[2] « Ils usèrent contre Dieu du plus magnifique de ses dons, et le péché entra dans le monde, menant à sa suite la mort et la peur de la mort. Les coupables transmirent à leurs descendants, non pas cette fleur de sainteté et de grâce qui couronna divinement en eux l'œuvre du créateur, mais une nature violée dans ses instincts les plus nobles, car pour devenir ingrats il avait bien fallu qu'ils fissent quelque effort » (*La recherche d'une première vérité, op. cit.*, p. 142).

[3]Xavier Tillliette, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, *op. cit.*, p. 162-163.

notre nature, n'est pas moins libre que cette première possibilité. C'est d'ailleurs ici, entre la question de la nature et de la liberté que se construit la rencontre de l'humanité et de la personne.

Lorsqu'il en vient à poser « la formule de la science », Lequier, qui poursuit sa recherche à l'horizon de la vérité, articule les termes d'une compréhension existentielle de l'homme sous la forme d'une ontologie de l'agence personnelle, une ontologie qui est en réalité dépassement, non seulement de l'être nécessaire, mais encore du devenir. L'idée d'action, ou de « faire », résout le problème de la première vérité. Cette dernière ne tient pas en une formule abstraite, mais se dévoile dans l'accomplissement concret de la résolution : « Non pas devenir, mais faire, et, en faisant, se faire ». Elle est sans doute la plus connue des formules énoncées par Lequier, avec cette concision que donne la véritable expérience, on pourrait dire performative, du philosophe se sachant faire à ce point ce qu'il fait, et le faisant, attestant par là davantage encore sa propre liberté personnelle, qui vaut pour tout homme[1].

Pourtant une limite se donne, celle justement de cette humanité, c'est-à-dire la nature, en tant qu'elle se distingue de la personne. Une nature libre est contradictoire. L'homme ne peut avoir reçu de la nature ce dont elle se distingue essentiellement, la liberté. C'est par une sorte de démonstration pratique de l'existence de Dieu que la liberté doit pouvoir s'attester d'une source qui n'est pas naturelle, et donc non humaine. L'homme est « auteur de ses actes par sa liberté » et c'est par là qu'il est une « personne », qu'il faut distinguer de l'être simplement homme, homme par nature, puisque la nature n'implique pas la libre possibilité. La liberté permet de dépasser la simple nature. Ce qui peut d'un être humain faire un non-humain, un inhumain, ce sont justement des actes personnels.

Cet être, qui s'affranchit de la nature tout en devant pouvoir se déterminer en vue d'une valeur dont il n'est pas l'auteur et en laquelle réside justement la raison de son être libre, se rapporte donc à une surnature :

> L'homme, auteur de ses actes par sa liberté, ne l'est pas de sa liberté.
> Distinction de la nature et de la personne, en Dieu et en l'homme.
> Liberté de Dieu, type de la liberté de l'homme. Création, Arbitraire.
> Problème de l'optimisme[2].

Au cœur de ces esquisses émerge le paradoxe d'une liberté définie par le possible et en même temps distincte de l'arbitraire. La liberté divine offre le modèle d'un vouloir créateur,

[1] Jules LEQUIER, *La recherche d'une première vérité, op. cit*., p. 47.
[2] *Ibid.*, p. 143.

pouvoir de commencement et donc cause de soi. La personne s'affirme là. Mais cette indépendance demeure suspendue à la possibilité même du possible, c'est-à-dire à une nature dotée de la puissance de n'être pas simple nature. La nature libre de l'homme doit s'être reçue d'un vouloir libre, permettant au possible d'émerger du sein de la nécessité. La distinction de la nature et de la personne est celle de la dépendance et de l'indépendance, mais la seconde, ne pouvant se réaliser qu'à la condition de la première, fait de la possibilité de la liberté le caractère propre de la nature humaine, tandis que la liberté pour le possible constitue la voie d'une réalisation proprement personnelle. La personnalité phénoménalise, en lui donnant son effectivité, la possibilité que revêt la nature humaine. Aussi, c'est bien dans sa propre résolution singulière que se réalise un advenir imprévisible de notre humanité dont la personne doit seule pouvoir répondre. Cette possibilité même d'un possible se faisant, si elle se découvre comme le postulat nécessaire à partir duquel échapper aux dilemmes de la nécessité, ne se comprend dès lors qu'à partir du don premier qui en manifeste la valeur absolue.

C'est le Dieu trinitaire, « Dieu trois fois Dieu », qui, aux yeux de Lequier, permet d'accorder « le changement » et « la permanence absolue »[1]. Dieu lui-même, tout en restant en soi nature unique et éternelle, jaillit hors de soi dans la communication réciproque et trine de la « force incompréhensible », du « glorieux miroir où resplendit la figure de sa substance » et de « son infinie jouissance de soi-même », qui le constitue à la fois aimant et aimé. Et dans cette surabondance, Dieu s'expose à la délivrance d'une réalité successive et changeante.

3.3. La philosophie chrétienne de Lequier

Si les considérations relatives à la Révélation n'apparaissent guère dans les réflexions que Lequier consacre au problème de la prescience divine au sein de *La recherche*, elles existent pourtant et il faut savoir gré à Jean Grenier de les avoir rassemblées et analysées. Déjà les *Dialogues du Prédestiné et du Réprouvé* font implicitement apparaître un dialogue entretenu avec les scolastiques, Duns Scot et Thomas d'Aquin notamment, témoignant de la familiarité de Lequier avec les questions léguées par la tradition. A l'encontre de nombre de représentants de la pensée catholique de l'époque, sa réflexion n'oppose pas de manière tranchée les données de la raison et de la foi. Plus encore, il considère qu'une alliance est possible, à la condition de reconnaître le domaine propre de chacune.

[1] *Ibid.*, p. 145.

La philosophie a pour objet les vérités éternelles. Ces dernières sont celles-là mêmes auxquelles pouvait prétendre la raison du premier homme avant la Chute. Mais l'introduction du mal dans le monde et la corruption de notre nature supposent un renfort supplémentaire, celui justement qu'offre la Révélation et que donne à connaître la foi chrétienne[1]. Pour autant ces deux ordres de connaissances tout distincts qu'ils soient ne s'opposent pas, mais recouvrent deux domaines qui constituent ensemble la vérité unique.

La philosophie, d'ailleurs, suppose elle-même un acte de foi que la foi religieuse permettra d'éclairer à son tour en s'accordant avec les vérités de la raison[2]. Ainsi ne s'agit-il pas simplement de considérer, à la manière de Cousin, la religion comme dispensatrice d'une vérité que seule une élite philosophique est à même de saisir dans sa positivité rationnelle. Foi et raison se complètent sans se confondre, ni se contredire. Une vraie et saine métaphysique serait même en mesure de conduire à une rénovation intérieure de la religion dont profiterait la masse des fidèles. C'est en quoi, l'on peut parler, selon Grenier, d'une « philosophie chrétienne » de Lequier[3].

Suivons la distinction des deux ordres de vérité, naturel et rationnel d'une part, surnaturel et révélé de l'autre. Concernant le premier, celui de la vérité philosophique, il convient de rappeler que l'existence de Dieu ne fait pas l'objet d'une connaissance immédiate, mais constitue une conséquence de l'acte de foi libre. C'est en partant du double sentiment de notre liberté et des limites de notre puissance que nous en arrivons à considérer un être qui peut me vouloir libre. Mais l'originalité de Lequier, qui rejoint en cela le Lamennais de *L'Esquisse*[4], est de considérer que la connaissance des attributs de la divinité, et notamment sa nature trinitaire, relève de la raison et appartient donc au domaine philosophique, tout comme l'idée de Création.

Puissance, Intelligence et Amour constituent non pas autant d'attributs exclusifs et distincts, sans quoi nous serions confrontés à trois substances, mais elles forment réellement trois Personnes concourant ensemble dans une réciprocité absolue. Chaque Personne existant par soi recouvre en même temps les deux autres en une unité parfaite. Or, c'est dans la mesure où l'homme possède lui aussi ces trois puissances qu'il est à l'image de Dieu, à ceci près que

[1] J. GRENIER, *La philosophie de Jules Lequier, op. cit*., p. 196.
[2] Comme le note Grenier, « la métaphysique projette de la lumière sur la religion et c'est sans doute l'œuvre de la théologie, et à son tour la religion confirme la métaphysique puisque les vérités prouvées péniblement par la raison sont rendues certaines par la révélation » (*Ibid.*, p. 197).
[3] *Ibid.*, p. 198.
[4] *Ibid.*, p. 203.

ces attributs qui communiquent simultanément en Dieu s'exposent successivement en l'homme. Du point de vue de l'être fini, la *subsistence* personnelle s'exprime par la puissance seulement, l'intelligence et l'amour intervenant à titre de déterminations secondes. C'est ainsi par la liberté que la personne humaine s'approche au plus près de son modèle divin[1].

Jusque-là toutefois, la compréhension de Lequier demeure somme toute assez classique. Pour éviter le trithéisme aussi bien que l'unitarisme, nous avons vu l'élaboration traditionnelle affirmer que chacune des Personnes de la Trinité, bien que rapportée à un attribut substantiel, exprimait tout aussi bien et unanimement chacune des perfections divines. Mais là où la théologie de Lequier innove, c'est dans la manière dont il se représente la Personne du Verbe. Le Fils est en effet conçu à partir de « *l'Idée de Faire* ». Bien que le Père se définisse comme Puissance, c'est par la médiation du Verbe, Acte parfait, qu'il se déploie effectivement comme liberté créatrice[2].

Le Fils, avant l'Incarnation et l'assomption de la double nature humano-divine, apparaît déjà comme principe d'articulation de l'homme et de Dieu. De ce point de vue, la condition de possibilité de l'agir, par lequel se qualifie moralement l'être humain, se découvre à partir de la communication intradivine. La métaphysique de Lequier n'est pas séparable ici de la théologie. Dans la liberté, Dieu et l'homme se rencontrent comme *personne*, c'est-à-dire comme possibilité libre. Le Fils, dans la relation qui l'unit au Père, manifeste l'institution ontologique de la liberté. Et c'est par cette liberté que l'homme s'unit à Dieu aussi bien que Dieu se donne à l'homme. De cette relation procède « l'Idée d'Amour », médiation substantielle qui unit le Père au Fils et le Fils au Père[3].

Plusieurs innovations sont ici en jeu qui contribuent à interroger la portée de la philosophie trinitaire de Lequier. D'une part, bien qu'il établisse un lien entre liberté de Dieu et liberté de l'homme, Lequier ne situe pas cette dernière au même niveau. En Dieu, la Puissance ne se manifeste véritablement comme agir qu'à partir du Verbe. C'est donc, d'un certain point de vue, la seconde Personne qui constitue la médiation personnalisante à partir de laquelle se

[1] *Ibid.*, p. 200.
[2] Pour Lequier, nous rappelle Grenier, c'est le Faire qui permet d'échapper à la conception panthéiste de la divinité. Tout autre attribut, comme l'immensité ou la perfection, serait finalement compatible avec l'existence d'une substance universelle. Mais l'acte libre appelle nécessairement la détermination personnelle. Et en donnant l'être au Verbe, la Puissance divine crée les conditions de son agence. Il semble que l'on puisse interpréter la pensée de Lequier dans le sens d'une théologie de la liberté, avant d'être une anthropologie, ou une science morale (Voir *ibid,* p. 206).
[3] « Mais Lequier s'intéresse moins à elle », note Grenier, « car elle ne concerne pas la théorie de la liberté » (*Ibid.*, p. 201).

donne à penser la position du Père aussi bien que l'Esprit-Saint. Mais chez l'homme, l'aséité personnelle se découvre, analogiquement, au travers de l'idée de Puissance. Celle-ci, en effet, permet de rapporter la personne humaine à la puissance créatrice du Père. D'autre part, si la tradition, notamment thomiste, associe au Verbe la pensée infinie au travers de laquelle la Création acquiert forme et figure, Lequier y substitue la détermination pratique du Faire. Enfin, on peut interroger la place et la fonction de l'Esprit-Saint auquel devrait échoir, mais cela relève du second ordre de vérités, celui de la Révélation, la dilection surnaturelle grâce à laquelle le libre vouloir se voit régénéré et dès lors capable d'une libre obéissance à la loi d'amour. Mais sans pour l'heure dépasser les bornes de la Trinité immanente, dont on peut se demander cependant s'il est possible d'y atteindre indépendamment de la Trinité économique, reste à constater que le principe d'une société des personnes divines semble relativisé au profit d'un modèle de l'être divin comme agir créateur.

Finalement, l'image de Dieu en l'homme se révèle moins par cette dynamique immanente des facultés que par le pouvoir créateur des commencements. L'homme n'est pas déterminé comme personne à partir de la communion à la Trinité divine, comme on pouvait le voir chez Augustin, mais par l'analogie qui le rattache à la deuxième Personne, le Fils, qui en sa seule nature divine, et avant l'union enhypostatique, semble déjà donner à connaître quelque chose de la nature humaine.

Arrêtons-nous à présent sur les vérités du deuxième ordre connues à travers la Révélation et supposant la foi religieuse. Lequier reprend le motif anselmien de l'expiation sacrificielle du Fils. Le péché est avant tout une offense faite au Père qui ne peut être rachetée par la créature finie. La kénose du Fils sauve en principe tous les hommes au nom desquels l'immolation de l'Agneau offre la réparation dont ils sont incapables. Pour autant, ce rachat ne saurait être inconditionnel sans réintroduire le problème posé par la nécessité. L'homme doit participer librement à son salut pour justement exister en tant que personne. Si communion il y a de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme, elle réside moins dans une communication de la personne humaine à la relation interpersonnelle intradivine que dans l'action par laquelle Dieu participe librement de notre salut au travers de l'Incarnation[1].

Qu'en est-il alors de la conversion accomplie sous la motion gracieuse de l'Esprit-Saint ? Le primat donné à une ontologie de la liberté semble conduire à négliger la part prise par la vertu surnaturelle d'Amour dans le projet salvifique, vertu qui ouvre pourtant la voie à

[1] *Ibid.*, p. 214.

une régénération sociale du monde post-peccamineux. La solidarité des personnes existe pourtant, mais sur le plan eschatologique d'une rédemption des damnés obtenue par la prière des bienheureux[1]. Il s'agit là d'une solidarité transcendante à l'expérience et sans conséquences immédiates sur le problème posé par l'injustice sociale. Il semble ici que la question de la liberté, si elle englobe bien la problématique personnelle, se pose avant tout sur un terrain métaphysique et n'ouvre pas de véritables voies à ce qui deviendra la doctrine sociale de l'Église. En dépit de ce que la biographie de Lequier nous apprend sur son souci à l'égard de la justice, il ne semble pas que sa philosophie théologique offre de modèle d'une action sociale visant à résoudre, sur le plan de l'action collective, le problème de l'inégalité[2]. *Paradoxalement, l'accent mis sur la liberté personnelle semble conduire à une individualisation de l'agir qui occulte son potentiel communautaire.* C'est peut-être sur ce point négatif que la méditation de Lequier croise celle de Kierkegaard[3].

En fin de compte, la « philosophie chrétienne de Lequier », si elle constitue bien une philosophie de la personne et de la liberté, ce qui constitue selon son auteur l'honneur de l'Église catholique[4], peine à rejoindre l'ambition réformatrice d'un Lamennais. Certes, Lequier partage avec le prêtre de La Chesnaie, ce même souci d'une théologie libérale, mais son existentialisme personnaliste semble l'écarter d'une réflexion sur les conditions de la justice sociale. Il n'en demeure pas moins que la réflexion à la fois théologique et philosophique de

[1] *Ibid.*, p. 216.

[2] Si, dans la solitude de sa retraite métaphysique, Lequier ne semble pas avoir consacré beaucoup de lignes au problème politique, il n'en demeure pas moins que son intérêt pour l'action ne pouvait pas ne pas revêtir la dimension d'un engagement pratique. Son biographe Degas rappelle ainsi son ambition de conquérir une députation dans son département des Côtes-du-Nord sous l'étiquette de républicain catholique. Son programme électoral est, sur ce point, on ne peut plus explicite : « Elevé dans la foi catholique et dans l'amour du peuple, je veux consacrer toutes mes forces à soutenir les vrais intérêts du peuple et ceux de cette religion, amie du peuple, qui, la première, la seule, fit retentir autrefois dans le monde, ces belles paroles aujourd'hui notre devise : Liberté, Égalité, Fraternité ». Ne nous arrêtons pas à l'hyperbole et à la prose rhétorique, mais contentons-nous de prendre ici acte d'un fait. Celui que certains voudraient voir influencé par Lamennais, dont on peut pourtant douter qu'il l'ait personnellement connu, semble effectivement marcher dans les pas du *Livre du Peuple*. Mais à la différence du prophète de La Chesnaie, il ne semble pas qu'il y ait chez l'auteur du *Dialogue du réprouvé et du prédestiné* de tension intellectuelle entre la foi très sincèrement catholique et l'ambition fondamentale d'offrir une apologie de la liberté personnelle. Lequier, de ce point de vue, aurait bien pu constituer la pièce manquante de notre recherche sur l'émergence d'une philosophie catholique de la personne. Et pourtant le rendez-vous semble avoir été manqué. Plus encore, par une étrange ruse de la raison historiographique, l'influence décisive de Lequier aura porté là où l'on ne l'attendait pas, ayant contribué de manière fondamentale à l'élaboration néo-critique et à la profession de foi personnaliste et anti-catholique de Renouvier. (Voir l'introduction biographique à *La Recherche*, *op. cit.*, p. 18 ; Jean Grenier, *op. cit.*, p. 270).

[3] C'est à un même repli subjectif que semble conduire une pensée proche par son souci existentielle de la démarche de Kierkegaard et Lequier, Miguel de Unamuno : « Mais étant donné que le chrétien est un homme en société, un homme civil, un citoyen, peut-il seulement se désintéresser de la vie sociale et civile ? Ah ! en réalité, la chrétienté requiert une complète solitude ; en réalité, l'idéal de la chrétienté, c'est un chartreux qui laisse père, mère et frères pour le Christ, et qui renonce à former une famille, à être mari et à être père » (Voir Miguel UNAMUNO, *L'agonie du christianisme*, Paris, Du rouge et du noir, 2016, p. 70-71).

[4] *Ibid.*, p. 223.

Lequier propose une définition catholique de la personne et parvient à articuler une philosophie de la liberté entée sur une perspective, sinon orthodoxe, du moins mue par une inspiration sincèrement catholique.

Est-ce toutefois suffisant pour faire de Lequier le véritable point de bascule à partir duquel considérer l'acclimatation catholique de la notion de personne ? En dépit de la richesse des vues du *philosophe inconnu*, plusieurs raisons doivent nous conduire à une réponse négative. En effet, comme nous venons d'y insister, l'investigation métaphysique de Lequier, peut-être victime en cela de son caractère largement inachevé, ne présente qu'un des aspects à nos yeux essentiels à la promotion moderne de la personne. Lequier, par la place architectonique qu'il accorde à la liberté, parvient certes à une valorisation positive de l'agence subjective. Mais ce qu'il gagne d'un côté, il semble le perdre de l'autre en ne tirant pas les conséquences possibles quant à la dynamique interpersonnelle mise en jeu par la communication sociale. La philosophie de Lequier dégage les prémisses fondamentales d'une réflexion personnaliste, mais laisse demeurer la personne dans une forme d'abstraction métaphysique qui ne permet pas d'en tirer tous les fruits.

Il serait néanmoins malvenu de reprocher à Lequier de ne pas s'être proposé un projet que n'impliquait pas son investigation fondamentale. Cela n'aurait pas beaucoup plus de sens que de regretter que Kierkegaard ait consacré son herméneutique existentielle à l'Individu détaché de tout ancrage communautaire et social[1]. Plus pertinent serait de déterminer

[1] Ce que s'autorise néanmoins Mounier. Voir *Feu la chrétienté, op. cit.*, p. 692-693. Le « chevalier de la foi » demeure dans une solitude absolument incommunicable dans sa réponse à l'appel de l'Unique, raison pour laquelle la philosophie de l'existence de Kierkegaard ne peut être rattachée sans difficultés à la perspective personnaliste qu'elle contribue néanmoins à éclairer. Voir *Introduction aux existentialismes*, *op. cit.*, p. 64. S'il ne s'agit certes pas de nier l'importance philosophique de l'herméneutique existentielle du penseur danois, ni non plus de lui faire reproche d'avoir prêché « l'individu » plutôt que « la personne », il n'en demeure pas moins que les différences d'approche sont suffisamment importantes, dans leurs présupposés comme dans leurs enjeux, pour ne pas les juxtaposer au prétexte de leur seule résonance chrétienne. Kierkegaard savait bien quelle reconnaissance infinie le christianisme avait apportée du sujet humain, mais, justement en ce qu'elle se concentre sur la relation de la subjectivité à elle-même dans l'instant de la décision, sa réflexion se refuse à interroger plus avant la nature communicationnelle de la personne divine et, partant, de la personne humaine. L'homme est dans un « devant Dieu » qui fait de lui un « *Isolé* » plutôt que le participant d'une communion (Sören KIERKEGAARD, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1949, p. 161). La question kierkegaardienne est celle du salut par la foi et de la béatitude éternelle et n'interroge pas, par son rejet de l'objectivisme, les théologoumènes trinitaires hérités de la Tradition, restant dès lors à distance des ressources conceptuelles d'une philosophie de la personne. Sur l'importance de « l'individu », voir Sören KIERKEGAARD, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques,* Paris, Gallimard, 1949, p. 9 ; sur la décision, *ibid.*, p. 65 et p. 246 ; pour une définition du « moi » : « Le moi est un rapport se rapportant à lui-même », *Traité du désespoir*, *op. cit.*, p. 57 ; sur l'approche kierkegaardienne de la philosophie, voir Jean-Yves LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu*, Paris, Cerf, 2008, p. 15-32).

l'influence que le philosophe théologien pourrait avoir eu sur l'évolution postérieure de la pensée catholique de la personne[1].

Et c'est ici que la réponse nous semble particulièrement intéressante en raison même du paradoxe qu'elle recouvre. Quant à déterminer une influence directe de la pensée de Lequier, les circonstances mêmes de son existence, sa maladie, son impuissance à achever une œuvre toujours remise à l'ouvrage et enfin sa disparition tragique, expliquent que sa réflexion n'ait pas trouvé à s'étendre au-delà d'un cercle très restreint d'amis du moins jusqu'au vingtième siècle[2]. Ainsi, au moment même où, à l'encontre des perspectives strictement séculières héritées de Locke et de Kant, semble s'affirmer la possibilité d'une philosophie catholique de la personne accordée avec les prémisses de la socialité moderne, à commencer par la valorisation d'une forme républicaine de gouvernement, nous voyons cette œuvre conceptuellement déterminante absolument ignorée des penseurs catholiques eux-mêmes. Autrement dit, la philosophie de Lequier ne paraît apporter aucun fruit à notre enquête.

Et pourtant, c'est justement parce que cette influence n'a pas trouvé à se faire sentir au sein de la pensée catholique qu'elle revêt pour nous une valeur particulière. Car, nous y avons suffisamment insisté, la philosophie de la liberté personnelle de Lequier trouve ailleurs son incontestable importance, non pas auprès des penseurs catholiques, mais au coeur du néo-criticisme de Renouvier.

En quelle mesure faut-il dès lors considérer la philosophie de la personne de Lequier comme une source d'influence envers celle de Renouvier ? La question est en réalité mal posée. La pensée de celui que Renouvier ne reniera jamais à titre de « maître » a-t-elle véritablement été accueillie dans toute l'étendue de son ambition ? Autrement dit, quelle que soit l'importance reconnue par Renouvier à l'action personnelle comme solution de l'antinomie de la nécessité et de la liberté, résolution qui lui permettra d'amorcer son véritable dépassement néo-critique, il convient d'insister sur l'indépassable présupposé de la foi catholique qui conduira à l'occultation d'une dimension essentielle de la réflexion de Lequier.

On ne peut reprocher à Renouvier de n'avoir pas cherché à rendre compte fidèlement de la pensée du maître lorsque trois ans après la mort de son ami, il publie *La recherche de la vérité*

[1] Remarquable est cette remarque de Mounier qui « imagine un Kiekegaard catholique qui eût, dans quelques « Sermon », symbolisé toute décision humaine dans le *Fiat* de la Vierge, ce *fiat* qui la fait mère d'un Dieu par influence directe du Verbe, sans communication humaine, tout en respectant extérieurement la situation causale de la maternité ». C'est bel et bien à un tel « sermon » que nous introduit Lequier dans son *Cantique à la conscience* où la Mère du Christ, « personne sacrée », est celle qui dit : « Ce sera ». Mounier ignorait-il Lequier ou lui préfère-t-il un hommage implicite ? Reste que le rapprochement est ici évocateur. Voir *Ibid.*, p. 142 ; Jules LEQUIER, *La recherche d'une première vérité*, *op. cit.*, p. 413-420.
[2] X. TILLIETTE, *op. cit.*, p. 39.

à partir d'une sélection des textes les plus propres à faire connaître sa pensée. Pourtant certains indices permettent de questionner l'angle sous lequel l'auteur de l'*Esquisse* entend sauver de l'oubli une œuvre sans cesse reprise et jamais achevée. La publication confidentielle d'un texte tiré à cent-vingt exemplaires seulement semble témoigner davantage du devoir posthume que d'une volonté explicite de donner à son auteur toute la reconnaissance dont une existence malheureuse l'avait privée ; plus important sans doute, le parti pris herméneutique à partir duquel Renouvier entendait donner écho à la philosophie de Lequier à partir de la sienne propre. C'est à la condition de « traduire les thèses de forme théologique en des thèses philosophiques »[1] que la doctrine de Lequier trouve à s'entendre. Le catholicisme de son ami, non seulement répugne aux vues finitistes de Renouvier, mais semble encore apparaître à ses yeux comme une somme d' « élucubrations » parfaitement séparables de l'œuvre scientifique[2]. Il n'est, par exemple, pas anodin de voir disparaître des fragments publiés en 1865 les notes relatives à la Trinité dont le thème, avoue Renouvier, l'« ennuyait »[3]. Ce que beaucoup de commentateurs ont reconnu après lui, c'est pourtant le caractère nettement théologique de cette pensée originale, théologie fondamentalement chrétienne et catholique[4].

En cette affaire, Xavier Tilliette s'accorde à reconnaître avec beaucoup de soin combien « Renouvier a estompé l'importance de la foi chrétienne dans la pensée de Lequier ». Philosophe, Lequier l'est autant que théologien[5] et si les considérations trinitaires et christologiques n'apparaissent pas dans *La recherche*, c'est tout simplement que Renouvier les a interprétées comme l'excroissance d'une conviction qui trahit la portée véritable d'une pensée

[1] Lettre du 24 août 1890 de Renouvier à Jacob. Voir Jean GRENIER, *La philosophie de Jules Lequier*, *op. cit.*, Appendice, p. 303-305.
[2] J. GRENIER, *La philosophie de Jules Lequier, op. cit*., p. 244.
[3] *Ibid.*, p. 245. Renouvier ne se plaisait guère aux spéculations trinitaires de son ami. Dans un article publié en 1856, il témoigne de l'inanité philosophique de la trinité qui ne reçoit, dans son application quantitative, d'autre signification que symbolique : « Devant les révélations imparfaites de la numéralité implicite des choses, l'esprit s'arrête, le vaste inconnu l'éblouit ; quelques nombres très simples, à propriété arithmétiques marquées, le frappent, s'emparent de lui ; il les applique à toutes choses, et aux moins nombrables » (Charles RENOUVIER, « De la trinité au point de vue philosophique », *La revue philosophie et religieuse,* Tome cinquième, Paris, 1856, p. 178-194 ; p. 179). Sans rentrer ici dans le détail de la justification que Renouvier donne de la fascination qu'exerce le nombre trois sur certains esprits mystiques, qu'il nous suffise de noter le désaveu philosophique qu'il y applique. On ne peut passer de la triade néo-platonicienne au mystère trinitaire chrétien. Cette dernière, se rattachant à la christologie, précipite la raison dans un abîme de contradictions que permet de résoudre seule la thèse modaliste qui saura distinguer entre deux acceptions du mot *Dieu*, « le sens substantif et le sens adjectif ou attributif » (*Ibid.*, p. 185). En rationalisant le principe trinitaire, on le détruit. C'est qu'à bien la considérer, la passion numérologique n'a d'autre sens qu'exprimer, par un formalisme simpliste, les préconceptions de ceux qui en usent : « La trinité ne produit pas ; elle est produite, et elle l'est par des préjugés » (*Ibid.*, p. 189). Ainsi donc de Lequier qui, sur ce point, aura laissé « sa foi ardente » et son « absence *totale* de sens critique en histoire et en exégèse » prendre le pas sur les considérations purement rationnelles (Lettre de Renouvier à Hémon du 22 septembre 1890. Voir J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier, op. cit.*, Appendice, p. 306)..
[4] Ainsi de Jean GRENIER citant lui-même, L. Dugas, le biographe de Lequier : « Sa philosophie est un approfondissement du dogme catholique ».
[5] X. TILLIETTE, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté, op. cit.* p. 63.

proprement philosophique. S'il avait cependant mieux apprécié la profondeur de la foi à laquelle demeura attaché sa vie entière son ami, Renouvier aurait dû en conclure à l'incompatibilité foncière de leurs perspectives respectives. Car si Lequier et Renouvier, lorsqu'ils évoquent Dieu, n'articulent pas la même notion, peut-on vraiment considérer qu'ils déploient la même signification de la *personne* ?

Notre conclusion provisoire révèle en cela tout son paradoxe. Nous nous sommes demandé en effet si la notion de personne pouvait recevoir un sens univoque dans sa définition séculière et dans son application catholique. Et là où nous cherchions une influence possible de la première sur la seconde, notamment au travers de la réflexion kantienne, nous arrivons, avec la rencontre de Lequier et de Renouvier, à ce résultat d'une possible influence inverse de la réflexion catholique sur l'élaboration spiritualiste et laïque[1]. Une influence qui, nous avons pu le constater, s'ignore elle-même justement dans la mesure où Renouvier, s'il s'inspire de Lequier, rejette comme inessentielle la dimension théologique de cette pensée.

Serait-il raisonnable de chercher à identifier, au sein même d'une tendance de pensée nettement anticléricale, la marque d'un certain cryptocatholicisme ? Faudrait-il en conclure que, sans en avoir une claire conscience, le spiritualisme républicain, et sa morale de la personne, boive à la source de la tradition évangélique ? Faudrait-il aller jusqu'à considérer que la personne catholique apparaît tout d'abord sous une forme séculière avant d'être investie pleinement par l'apologétique romaine ? Cette hypothèse permettrait de justifier le tournant libéral initié par la réflexion sociale de l'Église et son entrée dans la modernité. Finalement la pensée catholique trouverait son modèle au sein d'une pensée rivale, voire opposée, mais dont elle aurait elle-même fourni le cadre herméneutique. Cela expliquerait l'ambivalence de la notion de personne, revendiquée par les uns comme par les autres, et permettrait de conclure à un héritage commun, non pas conquis au fil d'une histoire millénaire, mais prenant source dans le contexte intellectuel de la modernité postrévolutionnaire.

Si l'hypothèse est alléchante, en dépit de son caractère contre-intuitif, elle suppose d'être étayée à partir d'un décryptage des motifs philosophiques et théologiques sous-tendant la morale républicaine de la personne. Parviendra-t-on, en interrogeant une fois encore la personne

[1] C'est-à-dire au sein d'une pensée qui se peut caractériser par quatre traits fondamentaux : l'affirmation spiritualiste d'une irréductibilité de la subjectivité raisonnable à la seule détermination matérielle ; la défense d'une morale de la liberté centrée sur la dignité de la personne humaine ; la recherche d'une morale sociale permettant de fonder un ordre de justice articulant principes républicains et socialisme libéral ; la critique du catholicisme comme religion oppressive de la conscience. Sans chercher à faire de Renouvier l'initiateur d'une sensibilité intellectuelle qui le précède et dont on aurait du mal à saisir une véritable unité doctrinale, il apparaît néanmoins possible de rattacher ce dernier à ce courant que Julien Pasteur identifie, dans son ouvrage *Les héritiers contrariés*, comme « spiritualisme républicain ».

séculière, à dégager les conditions d'une compatibilité de principe entre cette dernière et les présupposés de la théologie catholique ? Voilà l'enjeu à partir duquel doit se prolonger notre examen.

4. Fondements d'un spiritualisme républicain

Un point sur lequel se retrouvent nombre de ceux qui réfléchiront la possibilité d'une morale sociale, à l'heure de la République, Charles Renouvier et Jules Barni en tête, concerne le problème du « gouvernement des esprits », selon l'expression de Julien Pasteur dans son *Essai sur le spirituel républicain au dix-neuvième siècle*[1]. Comme le montre l'auteur, la philosophie du dix-neuvième siècle, héritière de Rousseau[2], est avertie du pouvoir structurant des mœurs et du rôle historique rempli par la religion pour leur donner une direction qu'il s'agit désormais de se réapproprier. Le spiritualisme républicain entend en cela saisir ce qu'a d'immaîtrisable le courant révolutionnaire conduisant à l'émergence du social[3]. Le dilemme républicain est celui d'une liberté individuelle valant comme absolue et son articulation à une communauté civique nécessaire à lui donner site, mais menaçant toujours de l'absorber. Ici se pose à nouveau frais la question théologico-politique dans la mesure même où l'appartenance communautaire suppose un acte de foi. Le péril individualiste, mis aussi en exergue par les contre-révolutionnaires, constitue le point d'accès à la question spirituelle chez les républicains. Il s'agit alors de fournir une base spirituelle qui ne doive rien à la tradition. Or, après la chute de la monarchie, comme système politique, et du catholicisme, comme système religieux, ne demeure en fait de croyance que les idées philosophiques. Tout le problème consiste dès lors à savoir si la réforme civile peut revêtir le sens d'une révolution religieuse ; si l'on peut transférer le sacré de l'ordre spirituel à l'ordre matériel. Au cœur de la tradition intellectuelle du spirituel républicain se trouve en jeu la réduction du religieux au civil.

Derrière la question spirituelle se joue donc la possibilité pour le social d'informer proprement la vie morale des individus, leurs habitudes et leurs mœurs[4]. Il ne s'agit cependant pas tant de fonder une religion dans son appareillage dogmatique et somptuaire que de restaurer

[1] Julien PASTEUR, *Les héritiers contrariés. Essai sur le spiritualisme républicain au XIX^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
[2] *Ibid.*, p. 49.
[3] *Ibid.*, p. 25 : « Dès lors qu'il ne repose plus ou ne relève d'aucune catégorie *héritée*, il s'agissait d'inventer une modalité de l'être ensemble susceptible d'épouser la forme de sociétés en perpétuelle recomposition ».
[4] *Ibid.*, p. 45-51.

un lien[1]. Et c'est 1789 qui joue ici le rôle « d'imaginaire transcendantal »[2]. La République et la Révolution finissent par nouer une « relation pédagogique »[3], d'où l'importance jouée par les histoires de la Révolution française avec ce que cela engage comme difficulté liée à l'appropriation de son héritage[4]. Le problème du gouvernement des esprits recouvre en réalité encore et toujours celui des mœurs[5].

Le spiritualisme républicain français n'est pas ignorant de cette détermination morale mise en œuvre dans la réforme démocratique et cherche justement à dégager les conditions de principe du fait social[6]. Or, ce souci fondamental pour la promotion d'un système de mœurs structurant la subjectivité des acteurs sociaux occupe tout aussi bien son rival contre-révolutionnaire. C'est à ce point que se joue la lutte pour la reconnaissance du facteur religieux, tout le problème étant d'établir la nature propre de ce dernier. L'opposition de la Révolution et du christianisme, pourrait-on dire, ne tient pas tant à leur différence qu'à leur affinité essentielle dans leur volonté de fonder le lien social[7]. Cette question sociale devient en effet cruciale à partir du moment où il s'agit de pouvoir faire consister un peuple[8].

Mais un hiatus demeure entre le moral et l'économique, faute d'un pouvoir religieux structurant. Avec le rejet de la tradition, la famille ne peut plus fournir ses racines à l'éthicité ; la démocratie cherche dans la société civile l'extension qui fait défaut désormais au principe familial. La propriété, comme l'ont vu les socialistes, en vient à jouer le rôle de facteur mystique. L'opinion publique comme « chose sociale » joue elle aussi un rôle primordial[9]. Mais le spirituel bourgeois se satisfait du droit de propriété individuel comme d'un absolu[10]. L'anomie sociale témoigne du vide laissé par le retrait du religieux comme garantie de la

[1] *Ibid.*, p. 66.
[2] *Ibid.*, p. 74.
[3] *Ibid.*, p. 78.
[4] Et qui perdure bien au-delà du dix-neuvième siècle. Voir sur ce point la célèbre mise au point de François FURET, *Penser la Révolution française,* Paris, Gallimard, 1978, p. 13-36.
[5] *Les héritiers contrariés, op. cit.*., p. 102.
[6] C'est ce même souci que l'on rencontre encore chez Jaurès au cœur de ce que certains n'hésitent pas à nommer « la religion du socialisme ». Voir Vincent PEILLON, *Jean Jaurès et la religion du socialisme,* Paris, Grasset, 2000, p. 21 et p. 202.
[7] *Les héritiers contrariés, op. cit.*, p. 271.
[8] *Ibid.*, p. 351. Le fait social doit remplir le rôle d'un schéma transcendantal au sens de Kant, en donnant une subsistance temporelle à l'idée de peuple. Le spirituel dont une société a besoin pour exister constitue cette sphère qui permet à la société de s'ouvrir une relation à elle-même faisant médiation entre l'individuel et le collectif. Par là le social se donne une représentation de lui-même. Mais en un régime sécularisé la seule façon pour le social d'apparaître comme esprit est de valoir comme esprit social même. L'individualisme comme tel se donne pour un social intériorisé. Ce sera l'objet de la sociologie de montrer la dette qui unit l'individu à la société (Voir Robert NISBET, *La tradition sociologique*, *op. cit.*, p. 22).
[9] Sur l'émergence de la sphère publique d'opinion, voir l'ouvrage incontournable de Jürgen HABERMAS, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978. Voir aussi Roger CHARTIER, *Les origines culturelles de la révolution française*, Paris, Seuil, 2000, p. 37-60.
[10] *Les héritiers contrariés*, *op. cit.*, p. 428.

continuité historique[1]. C'est en quoi la « personne » nous intéresse, en ce qu'elle semble répondre à la question du sens dernier de l'institution sociale et politique[2].

4.1. L'exception théologico-politique américaine

Après que la Révolution ait défait l'unité imaginaire de la France, le spiritualisme républicain s'attache à une recomposition des « mécanismes de la conscience collective »[3]. La difficulté tient à ce que la Révolution et le principe d'égalité semblent avoir brisé toute unité de mesure. Une fois la religion attaquée dans ses fondements, la clé du problème passe par la socialisation des individus sur un plan d'immanence. La catégorie religieuse n'en continue pas

[1] *Ibid.*, p. 438. Voir aussi le lien établi par Pierre Macherey entre l'analyse de l'anomie sociale chez Durkheim et la réponse de Jules Barni au défi de l'intégration normative au sein du système démocratique (P. MACHEREY, *Etudes de philosophie « française », op. cit.*, p. 372). Durkheim dans son cours sur l'éducation morale professé à la Sorbonne en 1902-1903 insistera sur l'importance jouée en cela par la pédagogie, « intermédiaire entre l'art et la science », dans la crise que traverse « la moralité publique ». Tout le problème consiste alors à donner « une éducation morale qui fût purement laïque », « purement rationaliste » mais qui possède, en même temps, la force structurante suffisante à pallier les insuffisances de l'individualisme. Voir Émile DURKHEIM, *L'éducation morale*, « Première leçon : La morale laïque », Paris, Félix Alcan, 1925, p. 1-16.

[2] Une réflexion mérite d'être engagée sur la relation qu'entretient la personne avec l'homme, le citoyen, l'individu. Dans les analyses qu'elles proposent des *Révolutions du sujet*, Elisabeth Sledziewski montre en quelle mesure l'individu constitue l'horizon problématique sur lequel la Révolution en est venue à penser la relation de l'homme et du citoyen (Elisabeth G. Sledziewski, *Révolutions du sujet*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989). C'est peut-être l'impuissance des Lumières finissantes à résoudre la relation dialectique de l'homme et du citoyen qui implique la défiance montagnarde à l'égard de l'individu en même temps que son ignorance de la personne. Suggestive est de ce point de vue l'exclamation que lance Robespierre contre « l'abjection du moi personnel » (*Ibid*. p. 20). La personne, confondue avec l'individu, est saisie dans les termes d'un égoïsme inconciliable avec la vertu civile. Cette confusion laisse justement demeurer en leur opposition contradictoire sphère privée et sphère publique dont le jeune Marx donnera la lecture que l'on sait dans son texte *Sur la question juive*. Peut-être pourrait-on supposer que la convocation de la personne par les auteurs républicains du dix-neuvième siècle, instruits de l'expérience de 93, répondra à cette nécessité de penser la relation immanente de l'homme au citoyen autrement que sur le plan d'une séparation abstraite (sur l'articulation problématique du citoyen et de la nation par la médiation de nature, voir Dominique COLAS, *Citoyenneté et nationalité*, Paris, Gallimard, 2004, p. 71-72). La personne fait communiquer l'homme et le citoyen en ce qu'elle est, de soi, *nature* originellement raisonnable, mais nature qui suppose l'existence sociale et civile comme condition de son advenir. Ce qui revient à dire que l'homme s'accomplit dans le citoyen en même temps que le citoyen rend effectif l'homme. En refusant l'individu, en lui préférant la « personne », les auteurs qu'on regroupe ici sous le titre de *spiritualisme républicain*, offrent peut-être de penser une alternative au développement bourgeois de l'individu, intéressé seulement à son bien-être particulier et atomistique. E. Sledziewski, faisant reproche à la critique marxiste d'en demeurer au « clivage » sans percevoir « l'articulation » (*Ibid.*, p. 30) de l'homme et du citoyen, présume peut-être trop de cet « individu » dont, les penseurs français, à l'exception notable de Benjamin Constant, ne savent finalement que faire. L' « individu » conduit, ou à la dictature de la vertu par laquelle on l'intègre à l'universalité civile, ou à l'éclatement d'une société en intérêts concurrents dont découle un nouveau rapport d'aliénation, celui du peuple ouvrier au capital. L'invention de la personne pourrait ainsi constituer une réponse, dont on pourrait certes questionner le coefficient idéologique, mais aussi véritable proposition pratique et prospective à ce problème d'une articulation du particulier et de l'universel. Et si, finalement, la République et l'Église s'entendent sur ce terme commun de « personne », peut-être est-ce que toutes deux y cherchent l'antithèse de l'individualité moderne, simple atome particulier. On regrettera pour cette raison que l'auteure des *Révolutions du sujet* n'ait pas fait jouer dans toute sa complexité la distinction de l'individu et de la personne (*Ibid*., p. 49-50), reproche que l'on pourrait tout aussi bien formuler à l'égard de certaines pages d'Émile Poulat (voir *Liberté, laïcité*, *op. cit.,* p. 55-56).

[3] *Les héritiers contrariés, op. cit.*, p. 216.

moins de jouer son rôle de déterminant anthropologique, mais sur un plan qui exclut la hiérarchie verticale[1].

En repoussant la temporalité comme centre de référence, il faut recourir à un principe d'analogie spatiale. C'est celle-ci que fournira l'étude des mœurs américaines[2]. Le cas exemplaire de l'Amérique tient aux fondements de son idée d'égalité. C'est sous la pression de la persécution religieuse que les pèlerins du Nouveau Monde ont institué un horizon où le droit de chacun à la libre conscience devient irrécusable, offrant ainsi le modèle d'une fondation républicaine du lien social[3]. L'expérience américaine fait ainsi émerger l'espace social sous la figure de la société civile[4].

On se plaît à lire dans la Déclaration française des droits de l'homme de 1789 une promotion des droits subjectifs individuels. Les droits naturels et civils y sont reconnus, protégés par la constitution qui n'a d'autre fin qu'assurer leur respect. C'est en général à Rousseau que paraît devoir être attribuée l'influence décisive de leur formation. Quant au modèle ayant servi à leur rédaction, il se trouverait dans la déclaration d'indépendance

[1] A ce point se joue l'analyse durkheimienne de la personne que la sociologie entend distinguer de l'individu spencerien appréhendé au travers des grilles simplificatrices de l'individualisme. Dans son article de 1898, « L'individualisme et les intellectuels », Durkheim voit dans cet autre « individualisme », cette pensée de la personne héritée de « Kant et de Rousseau », l'individualisme des « spiritualistes », la « base de notre catéchisme morale ». Eloignée du « culte égoïste du moi », la morale personnelle élève la « personne humaine » au rang de catégorie « sacrée » d'une « religion » paradoxale car centrée sur l'idée de la libre individualité. Toutefois une telle « religion de l'humanité », loin de contredire les principes de l'ancienne morale chrétienne, en épouse au contraire les conditions de possibilité, la promotion et la reconnaissance des droits de la personne élevée au rang d'absolu. Une telle religion de la personne doit se comprendre à partir de son « institution sociale » plutôt que d'une fin simplement politique (Émile DURKHEIM, « L'individualisme et les intellectuels », *Revue bleue,* 4e série, Tome X, 1898, p. 7-13). On peut ici mettre en relation la promotion de la personne et l'institution de la société moderne en lieu et place de la communauté traditionnelle comme y invite Ferdinand Tönnies dans son étude des fondements sociologiques du droit naturel (Ferdinand TÖNNIES, *Communauté et société*, Paris, PUF, 2010, p. 194).

[2] *Les héritiers contrariés, op. cit.*, p. 230.

[3] *Ibid.*, p. 259. On se reportera aux pages que Tocqueville consacre à la religion des américains et cette observation : « J'avais vu parmi nous l'esprit de religion et l'esprit de liberté marcher presque toujours en sens contraire. Ici, je les retrouvais intimement unis l'un à l'autre : ils régnaient ensemble sur le même sol » (Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique, Premier Tome*, Paris, Gallimard, 1986, p. 437). Pourtant, comprenant que cette coexistence pacifique tient à la complète séparation de l'Église et de l'État, l'auteur formule ce paradoxe essentiel à notre propre réflexion : « je me demandai comment il pouvait arriver qu'en diminuant la force apparente d'une religion, on en vient à augmenter la puissance réelle » ? (*Ibid.*, p. 439). La réponse de Tocqueville rejoint la démonstration que nous tâchons d'esquisser : c'est en découvrait sa puissance sociale que la religion, délestée de la politique, trouve son terrain propre de mission, celui que lui ménage l'espace social démocratique. La question que pose Tocqueville trouve, dans le cas du catholicisme du dix-neuvième siècle, sa réponse dans la promotion de la doctrine sociale de l'Église dont la personne est le sujet. Suggestive est en tout cas la présentation que propose Tocqueville du catholicisme américain et de ses ministres (*Ibid.*, p. 427-430) et le diagnostic qu'il présente quant à un éventuel réveil religieux européen : « En Europe, le christianisme a permis qu'on l'unit intimement aux puissances de la terre. Aujourd'hui ces puissances tombent, et il est comme enseveli sous leurs débris. C'est un vivant qu'on a voulu attacher à des morts : coupez les liens qui le retiennent, et il se relève » (*Ibid.*, p. 445).

[4] *Les héritiers contrariés, op. cit.*, p. 233.

américaine de 1776[1]. Doit-on dès lors chercher dans la Déclaration française une imitation des constitutions américaines ou peut-on y discerner une inspiration originale ? Qu'est-ce qui distingue ces deux types de déclarations ?

Georg Jellinek, dans sa *Contribution à l'histoire du droit constitutionnel moderne*[2]*,* note que la Déclaration française se caractérise par l'énonciation formelle des principes de liberté et d'égalité ainsi que la définition de la loi, là où les Américains peuvent se permettre de tenir comme *bien communautaire* ce que leur propre configuration sociale concrète leur a permis de déployer à titre d'horizon collectif. La Déclaration française se produit dans un contexte où les institutions ne répondent justement pas encore au modèle que celle-ci entend proposer. Les *bills of rights* américains apparaissent, par contre, au sein de sociétés déjà « bien ordonnées »[3].

Si l'on veut mettre au jour les racines de la conception universaliste des droits subjectifs contenue dans les déclarations américaines, il convient par conséquent de se rapporter au contexte intellectuel et social dans lequel celles-ci ont été pensées[4]. Et la clé de compréhension nous est offerte par la question de la liberté religieuse.

Dès la fin du seizième siècle une notable valorisation de la démocratie, née de l'organisation de l'Église réformée, imprègne les réflexions de certains courants britanniques, tout particulièrement celui de Robert Brown pour qui l'Église existe sous la forme de la communauté concrète des croyants ayant pactisé avec Dieu pour reconnaître Jésus-Christ comme leur Seigneur. Au sein de ces communautés, la règle de la majorité permet de reconnaître et faire valoir « la volonté de l'association »[5]. Ce mouvement finit par donner naissance au « Congrégationalisme » et à « l'Indépendantisme ». Ses principes consistent,

[1] De fait, le *bill of right* jouit déjà, chez certains futurs membres de l'Assemblée législative, d'un crédit certain. C'est notamment le cas de Lafayette qui propose dès le 11 juillet 1789 l'ajout d'une telle déclaration à la constitution. Néanmoins, Georg Jellinek, dans son texte sur *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, remarque qu'on ne trouvera, sinon en une proposition, de déclaration des droits au sein du texte de 1776. Ce n'est pas en fait dans la déclaration d'indépendance elle-même, mais dans les constitutions particulières de certains États membres, notamment celle de Virginie, que semble émerger la formulation des droits subjectifs considérés comme fondement de l'organisation légale.

[2] Georg JELLINEK, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Contribution à l'histoire du droit constitutionnel moderne*, Paris, Albert Fontemoing, 1902.

[3] *Ibid.*, p. 47.

[4] Si certains principes de la déclaration américaine peuvent effectivement sembler tirés de la *Magna Charta* ou du *bill of rights* anglais, c'est la différence d'inspiration entre ces différentes déclarations qui doit orienter la recherche. En effet, les déclarations américaines entendent se fonder à partir des « loi éternelles de l'humanité », là où les lois anglaises avouent leur origine circonstanciée et contextualisée. Non seulement, les lois britanniques ne prétendent pas incarner un idéal universel, mais elles ne sauraient être considérées non plus comme limites préexistantes et absolues pouvant être opposées à l'organe législatif. Les déclarations américaines semblent quant à elle définir un espace méta-juridique censé encadrer la législation ordinaire. Leur fondement même revêt un caractère transcendant et sacré permettant de « tracer la ligne de démarcation entre l'État et l'individu ». Voir *Ibid.*, pp. 48-56.

[5] *Ibid.*, p. 61.

d'une part, dans la séparation de l'Église et de l'État et, d'autre part, dans la libre organisation reconnue à chaque communauté de s'organiser selon le consentement général en une société spirituelle autonome. Le point central développé ici réside dans la liberté de conscience valant comme un droit divin.

Ce sont ces principes de l'indépendantisme qui vont se voir mis en œuvre concrètement dans la fondation des cités américaines. Dès la moitié du dix-septième siècle, note Jellinek, l'on voit les colonies américaines se référer à ces principes fondateurs du droit subjectif. Ainsi se reflète, au cœur même des institutions politiques américaines, cette idée d'un droit naturel antérieur à l'État et non octroyé par ce dernier. C'est ici que se découvre véritablement la naissance des droits de l'homme. Toutefois si cette question des droits de la libre conscience apparaît comme centrale au dix-septième siècle, l'intérêt se déplace au siècle suivant vers le domaine des affaires plus spécifiquement économiques et politiques. Grâce au dispositif dégagé un siècle plutôt, les institutions politiques trouvent ainsi à se transformer. Ce que les colonies britanniques continuaient de considérer comme les droits hérités de leurs ancêtres était appelé à se transformer en des droits octroyés par Dieu ou la Nature.

Si donc cette théorie des droits naturels de l'homme, déjà affirmée dans l'antiquité et au long du Moyen-âge, n'a pas su trouver de traduction ailleurs que dans les colonies britanniques d'Amérique, il faut y voir l'effet d'une inadéquation entre le système moral et religieux hérité du catholicisme d'une part et la théorie politique du droit divin du monarque[1]. Loin de se former au niveau de la réflexion purement abstraite des Lumières, la théorie des droits naturels de l'homme semble bel et bien issue de la configuration historique, particulière et concrète, des communautés dissidentes américaines[2].

Ce que les Américains ont pu élaborer à même la configuration spécifique de leur constitution socio-religieuse, les républicains français doivent pour leur part l'inventer à titre

[1] La guerre civile menée contre les Stuarts peut en effet être considérée comme l'opposition d'une conception proprement anglaise et d'une représentation du pouvoir importée de l'étranger sous la forme du droit divin. C'est le principe du droit germanique, et non celui du droit romain, qui semble avoir permis de penser, en Angleterre, les relations du pouvoir au peuple en termes contractuels. La *Magna Carta* constitue un aboutissement, plutôt qu'un point de départ, d'une expérience du pouvoir politique pensé sous la forme d'une sphère essentiellement limitée. Mais à cela s'ajoute la redéfinition des limites existant entre l'Église et l'État à partir de la Réforme et de l'esprit d'autonomie personnelle revendiqué par les communautés indépendantes. Alors que l'Église médiévale avait su trouver un terrain d'accommodement et de limitation réciproque avec l'État, la remise en cause de l'autorité de l'Église supposait d'ouvrir une discussion nouvelle sur la liberté des croyants face au pouvoir politique.

[2] Sur ce point les analyses d'Ernst Troeltsch apparaissent essentielles en ce qu'elles montrent le rôle fondamental joué par « les configurations historiques qui ont surgi parallèlement au protestantisme ancien ». Les communautés américaines issues du « néo-protestantisme », en renonçant à l'armature ecclésiale du luthérianisme et du calvinisme, ont su privilégier « la formation de communautés religieuses indépendantes ». Voir Ernst TROELTSCH, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, p. 48-49.

de solution à ce problème majeur qu'est l'héritage théologico-politique légué par la tradition catholique, celui d'une religiosité où la surnaturalité transcendante apparaît comme une condition de la promotion de la dignité personnelle. Si réellement la question du lien social doit pouvoir se résoudre à partir d'une morale proprement immanente dont la valeur soit fondée en nature, ne leur faut-il pas alors recourir à un schème théologique qui réponde à la configuration historique séculière ? Sous quelle forme pourrait se présenter un tel modèle ? C'est tout l'enjeu d'une réflexion sur la spiritualité démocratique qui se trouve ici concentré.

Or, un tel modèle existe, celui de la *personne* conçue non sous sa forme trinitaire, mais, comme nous l'ont montré Hobbes, Locke et Kant, déterminée sur un mode unitaire. Au travers de ce dernier, une morale religieuse peut trouver à s'accorder à la pleine autonomie des fins terrestres et participer ainsi à la fondation d'une anthropologie où la référence transcendante est moins niée que mise au service d'une réforme laïque de l'institution sociale.

4.2. La personne unitaire

Ayant évoqué le rôle joué par le modèle des déclarations américaines rédigées par les communautés de colons dissidents, c'est vers la figure d'un pasteur américain que nous entendons à présent nous tourner. Non qu'il s'agisse ici d'affirmer une inspiration immédiate de l'unitarisme évangélique chez les républicains français, mais il semble que la thématisation proposée par William Ellery Channing nous fournisse une sorte d'idéal-type du lien qui doit pouvoir trouver à s'établir entre la morale démocratique, la remise en cause du schème trinitaire et la substitution de la personne à la légitimation verticale induite par l'appareillage dogmatique de la foi catholique[1]. Ici peut se jouer une articulation de l'annonce évangélique et du spiritualisme républicain dont la personne constitue la référence centrale.

[1] Laurence LOEFFEL, « Aux sources de l'éducation laïque et libérale : spiritualisme et libéralisme en France au dix-neuvième siècle », *art. cit.*, p. 39. Instructive à cet égard est l'analyse que Tocqueville consacre aux « instincts démocratiques de la religion » (Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique, Tome deuxième,* Paris, Gallimard, 1961, pp. 36-47). Confirmant la fonction sociale dévolue à la religion, la réflexion tocquevillienne met en relation l'état d'esprit démocratique américain et sa conception de la divinité. Deux points sont à retenir qui vont dans le sens de notre détour par l'unitarisme de Channing : « l'idée de l'unité du genre humain les ramène sans cesse à l'idée de l'unité du Créateur » ; « les religions doivent moins se charger de pratiques extérieures dans les temps démocratiques que dans tous les autres ». La première affirmation témoigne en faveur d'une simplification ou d'un rejet du schème trinitaire. Quant à la seconde, la religion pratique professée par Chaning devrait suffire à en rendre l'écho.

Jules Barni l'évoque d'ailleurs dans l'Avant-propos de *La morale dans la démocratie*[1], faisant allusion à « une espèce de christianisme qui ne mérite que les sympathies des philosophes et les bénédictions du genre humain ». En 1884, un autre républicain fameux, Edouard de Laboulaye, publie en français les œuvres de Channing dont on peut raisonnablement penser qu'elles offrent d'éclairer certaines des inspirations de Ferdinand Buisson sur lesquelles nous aurons à revenir. Ce représentant de l'Église unitarienne nous permet de trouver l'articulation la plus claire et finalement achevée de ce que l'on n'oserait peut-être pas appeler *une théologie démocratique*.

L'expression est provocante, mais peut-être justement en ce qu'elle nous appelle à faire le constat d'une persistance du schème religieux dans la perspective d'un certain spiritualisme à la source duquel ont bu quelques-uns des pères fondateurs de la III^e^ République. Nous y trouverons de quoi éclairer l'analyse paradoxale d'une foi laïque. Mais plus déterminant encore paraît la place assignée à la notion de « personne » dans cette forme particulière de religiosité sociale. Car si nous avons cessé, pour l'heure, d'interroger la signification catholique de la personne, la convergence du sentiment religieux et de l'esprit républicain nous en révèle d'autant mieux, et par le négatif, l'originalité philosophique[2].

Comme le terme suffit à l'indiquer, la position unitarienne vise à insister sur l'unité absolue de l'être divin[3]. Ce sont les conséquences de cette remise en cause des définitions

[1] Jules BARNI, *La morale dans la démocratie*, Paris, Germer Baillière, 1868, p. VIII.

[2] Au moment de définir une anthropologie sociale de l'homme démocratique, l'affirmation de l'irréductibilité de l'esprit à la matière, le postulat de la liberté et surtout le recours à la notion de personne, rapprochent singulièrement spiritualisme républicain et catholicisme social. Mais la similitude doit pouvoir s'éclairer de la différence. En nous proposant de revenir sur certains traits fondamentaux de la doctrine unitarienne, nous espérons pouvoir achever l'un des tracés de cette définition moderne de la personne entrepris avec la lecture de Hobbes. Il ne s'agit certes pas de prétendre clore l'analyse dont on a vu se dessiner seulement quelques fragments. Mais dans les limites de cette réflexion archéologique, il nous semble suffisant de noter l'affinité essentielle qui lie le paradigme théologique unitarien et le modèle moderne de l'autonomie politique, sociale et morale, de la personne.

[3] La notion englobe différents courants ayant certes en commun le rejet de toute perspective trinitaire, mais faisant valoir cependant certaines différences essentielles. Sans nous perdre ici dans une histoire de l'hétérodoxie chrétienne, distinguons globalement l'unitarisme antique au sein duquel seront compris le modalisme de Sabélius aussi bien que le subordationisme d'Arius. Après la réforme, un courant antitrinitaire vient s'opposer au calvinisme, ce que Michel Servet paiera de sa vie. Ceux que Voltaire rangera sous le nom de *déistes* apparaîtraient naïvement comme des héritiers de l'arianisme dont douze siècles les séparent. Les initiateurs de cette tentative de relecture de l'Ecriture, Lelio Sozzini et, surtout, son neveu Fausto, fondateurs de l'ordre des *Frères polonais*, resteront comme les premiers représentants du *socinianisme*. S'ils se considèrent avant tout chrétiens, les *Frères* se proposent l'application d'une lecture rationnelle du texte sacré, supposant d'en discerner les passages essentiellement religieux et les séparer de ceux qui ne reflètent que les préjugés humains. D'emblée, le socinianisme exclut l'identification du Christ au Verbe créateur et par là même affirme sa rupture avec la christologie traditionnelle. La place déterminante donnée à la liberté et le refus d'enfermer l'homme dans l'expiation d'une faute transmise héréditairement bouleverse les schémas doctrinaux hérités de l'âge patristique. Le péché originel témoigne seulement d'un penchant au mal et c'est en quoi le Christ apparaît comme un simple modèle offrant pour règle de vie une morale excluant toute idée de rétribution de la faute. Quant au sens de cette

données par les conciles de Nicée et de Constantinople que Channing, dans un discours publié en 1819, entend exposer. Les considérations auxquelles nous introduisent ainsi *Le christianisme unitaire*[1] débordent largement la seule spéculation théologique.

4.2.1. Morale évangélique

Le propre de la conception unitarienne réside dans une religion intériorisée et irriguant la vie pratique de ses bienfaits[2]. Bien qu'il n'entende pas se couper des racines scripturaires de la Révélation, Channing insiste d'emblée sur le privilège accordé au Nouveau Testament[3]. C'est dans le Christ que se concentre l'enseignement divin. Parce que c'est là que se joue l'avènement d'une morale de la dignité universelle et de l'amour. C'est pourquoi il convient d'entendre droitement la mission qui a été assignée à Jésus-Christ. Tout au contraire d'une hétérogénéité spirituelle, le Christ accomplit sa mission au sein des âmes comme guide et modèle de notre humanité. Tous les soins doivent être apportés, de ce point de vue, au perfectionnement moral. Il ne s'agit pas d'ignorer le secours des grâces particulières offertes par l'Esprit, mais celles-ci visent à fortifier la détermination à l'action vertueuse. En cela, la responsabilité conditionne l'existence de la personne.

---

mission, c'est par élection, et l'on comprend en quoi l'accusation d'adoptationisme était suggestive, que le Christ, homme par sa seule et unique nature, a reçu le don d'une sagesse infinie. Très logiquement, le rejet de la double nature du Christ conduit au refus de la Trinité économique et par extension de la Trinité immanente. Le Christ se distingue de l'humanité commune par son caractère exceptionnel, mais non surnaturel, si bien que la distinction est seulement quantitative et non qualitative. Le Christ est pleinement homme, mais justement, il est simplement homme. Quant à l'Esprit Saint, il faut lui refuser toute existence personnelle. Il est seulement la force consolatrice qui donne la certitude intérieure du salut. Une troisième inspiration anti-trinitaire peut être isolée au sein des *Églises unitariennes d'Angleterre et d'Amérique*, celles qui nous intéressent ici. C'est à cette frange de l'unitarisme que peuvent être rattachés, selon Voltaire, Newton et Clarke, mais aussi, nous l'avons évoqué plus haut, John Locke, bien qu'en réalité le mouvement n'émerge véritablement qu'au cours de la deuxième partie du dix-huitième siècle avec les figures de Théodore Lindsey et Joseph Priestley. De son passage en Amérique, l'unitarisme reçoit son empreinte congrégationaliste. Son originalité théologique s'étaye, comme il se doit, du rejet de toute affirmation trinitaire. Mais c'est son positionnement doctrinal même qui doit surtout retenir notre attention, tout particulièrement en raison du libéralisme absolu qu'il prône en matière de foi dogmatique. Tolérance et libre croyance s'articulent ici à la proclamation d'un Évangile essentiellement ouvert en direction de la morale pratique. (Sur Michel Servet, voir Joseph LECLERC, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, op. cit.*, p. 312 et suivantes ; sur le jugement de Voltaire, voir VOLTAIRE, « Septième lettre sur les sociniens, ou ariens, ou antitrinitaires », *Lettres philosophiques*, Paris, Flammarion, 1964, p. 50-52 ; Sur Voltaire et les milieux unitariens britanniques, voir René POMEAU, *La religion de Voltaire, op. cit.*, p. 137-141 ; sur Lelio et Fausto Sozzini, voir Jean-Pierre OSIER, « Unitarisme/Antitrinitarisme », *Dictionnaire critique de théologie, op. cit.*, p. 1456a ; sur le socinianisme, voir Émile G. LEONARD, *Histoire générale du protestantisme*, T. III, Paris, PUF Quadrige, 1988, p. 46 ; sur l'influence des positions anti-trinitaires sur certains esprits du dix-huitième siècle, voir E. POULAT, *Liberté, laïcité*, *op. cit.*, p. 75 sq.).

[1] W. E. CHANNING, *Le christianisme unitaire. Suite des traités religieux* (trad. Paul Bataillard), Paris, Dentu, 1862.

[2] *Ibid.,* p. 84.

[3] *Ibid.,* p. 3.

En prétendant qu'un autre, celui-là serait-il Dieu lui-même, reçoit par délégation l'autorisation de représenter en sa seule personne l'intégralité du genre humain, on démoralise tout à fait le principe de l'agence. L'adoration, et non la simple vénération[1], de la Personne du Fils pousse en outre à des transports sensibles et affectifs susceptibles d'exciter davantage la passion humaine que de « spiritualiser l'âme »[2]. Ce sont les résultats du Concile de Chalcédoine que l'unitarisme attaque ainsi, voyant dans la doctrine de la double nature humaine et divine du Christ une contradiction insurmontable propre à égarer la raison et la foi[3]. Channing entend s'en tenir à une définition stricte de la « personne » comme un être unique doté d'une volonté propre. Que le Christ puisse être porteur de deux volontés manifeste une incohérence psychologique majeure. Channing, ici, opte pour une compréhension philosophique plutôt que théologique de la personne, en ignorant délibérément l'idée, pourtant énoncée au concile d'Ephèse, d'une unité hypostatique. Et l'intérêt se concentre justement sur l'idée de personne. C'est parce qu'il est pleinement « personne » que le Fils ne peut pas être Dieu. A cette condition seule, il peut exister en son humanité. La personne ne peut pas être deux, étant une[4].

Tout le problème tient finalement à cette tendance qui consiste à attribuer à Dieu des qualités qui contredisent sa nature tout en ignorant délibérément les textes sacrés où n'apparaît jamais cette doctrine trinitaire[5]. Il ne s'agit pourtant pas d'une simple querelle doctrinale. Les conséquences pratiques intéressant la foi ont tout particulièrement à pâtir de cette conception d'une divinité trine. Celle-ci se révèle en effet un obstacle majeur à la direction de la dévotion qui se perd en une multiplicité d'objets là où il s'agit d'une adoration unique[6]. Contre ces complications inutiles, Channing fait valoir la simplicité de la foi qui donne à reconnaître dans le Christ un homme souffrant tout entier et nous offrant le modèle de la plus parfaite obéissance. Sous l'inspiration de ce modèle doit suivre chez le fidèle une existence cohérente. Si le Christ est Fils de Dieu, c'est en ce sens qu'il jouit d'une ressemblance particulière avec le Père, « il

[1] Sur la distinction de l'adoration et de la vénération, notamment mise en jeu lors de la querelle iconoclaste du huitième siècle, on pourra se rapporter à la définition du Concile de Nicée II de 787. Sur ce point, on se tournera vers les *Discours contre ceux qui rejettent les images saintes,* textes incontournables de Jean Damascène où se trouve exposée la distinction entre le culte de *dulie* et le culte de *lâtrie*. Voir Jean DAMASCÈNE, *Le visage de l'invisible*, Paris, Migne, 1994, p. 84-85. Pour une analyse plus précise des enjeux de la question, voir Christoph SCHÖNBORN, *L'icône du Christ,* Paris, Cerf, 2003, p. 146-147.
[2] *Le christianisme unitaire, op.cit.*, p. 20.
[3] *Ibid.*, p. 21. Sur la définition dogmatique du Concile de Chalcédoine, voir Marie-Joseph le GUILLOU, *Le témoignage de Dieu*, *op. cit.*, p. 109-114.
[4] Finalement, Channing tire à son extrême limite les conséquences de la définition boécienne, tout en ignorant superbement Augustin (*Ibid.*, p. 25).
[5] *Ibid.*, p. 16.
[6] *Ibid.*, p. 18.

est le premier des Fils de Dieu, le *Fils* par une affinité et une ressemblance particulière avec le Père »[1], mais en aucune façon d'une identité d'essence.

Le Christ n'est pas Dieu, même s'il est divin. Le Christ correspond à l'image divine du Père. C'est par lui que Dieu a parlé et a enseigné la doctrine parfaite[2]. En cela, il est bien le Fils de Dieu, mais non Dieu lui-même. Si le Père et le Fils sont un, c'est dans la parfaite unité d'amour qui n'efface pas, mais suppose au contraire la distinction d'être[3]. Dieu est une personne unique et la distinction théologique produite entre l'être et la personne de Dieu doit être mise sur le compte des balbutiements de l'intelligence. C'est à ce point que la raison s'élève contre la doctrine trinitaire[4]. Nous en tenant à la définition simple de l'être personnel, doté d'une raison et d'une volonté propre, nous sommes contraints de conclure à la différence radicale du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint.

Le trinitarisme qui prétend enseigner la seule adoration véritable se prend au piège de l'imagination en matérialisant et substantialisant les conceptions proprement humaines[5]. En affirmant que Dieu s'est incarné, n'est-on pas conduit à croire en une divinité corporelle ? Il ne faut d'ailleurs pas s'étonner que les catholiques en soient venus au culte des images et des reliques. Or, un culte matériel s'oppose à l'élévation spirituelle[6]. L'unitarisme propose au contraire un objet digne de l'esprit et correspondant aux efforts de la raison. Le mystère que le trinitarisme prétend révérer n'est que le reflet d'une énigme qui choque la raison[7]. Et parmi ces dogmes nuisibles à la piété, la doctrine du péché originel et de la corruption radicale de l'homme apparait comme le plus néfaste car attaquant la bonté absolue de Dieu et son amour de l'humaine créature[8]. L'unitarisme entend au contraire respecter la dignité de l'homme et c'est la raison pour laquelle il honore avant tout dans le Christ le modèle d'une volonté humaine entièrement abandonnée à la confiance en Dieu. Lorsqu'on élève le Christ à la hauteur de la Personne divine, on amoindrit alors la vénération de son humanité[9]. La Personne divine éclipse la personne humaine[10].

---

[1] *Ibid.*, p. 111.
[2] *Ibid.*, p. 231.
[3] *Ibid.*, p. 58.
[4] *Ibid.*, p. 14.
[5] *Ibid.*, p. 90.
[6] *Ibid.*, p. 93.
[7] *Ibid.*, p. 96.
[8] *Ibid.*, p. 100.
[9] *Ibid.*, p. 109.
[10] Quant à la thèse de sa mort expiatoire et la rémission des péchés que celle-ci nous aurait value, Channing la refuse purement et simplement. Sans quoi, il faudrait considérer la mort du Christ comme cause d'un changement au cœur de la divinité immuable : « Nous repoussons avec force l'idée vulgaire que la mort du Christ a le pouvoir d'apaiser Dieu ou de le rendre miséricordieux, en réveillant sa bonté pour les hommes » (*Ibid.*, p. 36). Cette

L'amour du Christ ne dépend donc pas des vérités que la théologie dogmatique énonce. C'est en tant qu'il est un modèle vivant, partageant en toute chose notre condition, que le Christ fournit une image de Dieu et non parce que résideraient en lui les principes d'une participation ineffable et mystérieuse à l'être de Dieu. Être fils de Dieu n'a d'autre sens que tendre à cette perfection morale. Or, cette connaissance est naturelle et par conséquent accessible à chacun. Si communion il doit y avoir, elle ne peut signifier que la participation à cette vertu qui nous est donnée en exemple. Les vérités surnaturelles de l'inspiration mystique partagent au contraire l'humanité entre un petit nombre d'élus et une part immense du peuple de Dieu errant dans les ténèbres.

Au travers de la valorisation insistante de l'amour comme ressort de la vertu, l'unitarisme ménage une place fondamentale au sentiment et doit être distingué d'un froid rationalisme qui vient à prendre la place de la « religion pratique »[1]. Découvrir la personne de Jésus ne consiste pas en une simple réflexion extérieure sur les principes de sa doctrine. On ne peut détacher la personne du Christ et son enseignement car tous deux s'unissent en une unité spécifique qui fait du Christ le plus haut d'objet d'amour qui, après le Père, puisse être atteint. Le christianisme est en cela une religion concrète du cœur et de l'esprit. Mais encore faut-il que le sentiment soit justement éclairé par la raison. Le plat sentimentalisme qui naît de la seule contemplation de ses souffrances nous détourne du message vivant qu'il nous adresse. La contemplation de la Croix nous livre le sens de l'obéissance et de la plus haute vertu et non la communion à une souffrance rédemptrice. Le ritualisme suit d'ailleurs comme son ombre cette thèse du sacrifice compensatoire puisque le fidèle peut désormais croire que « des louanges

doctrine renverse en effet la cause et l'effet. Contre la conception anselmienne, l'unitarisme considère le Fils comme une grâce faite aux hommes et non comme une victime substitutive. Ce n'est pas la venue du Christ qui a entraîné la miséricorde du Père, c'est cette miséricorde qui a conduit à la mission du Christ parmi nous. Au-delà de l'erreur textuelle, cette doctrine de la satisfaction nous conduit en outre à faire dépendre notre salut, non de notre propre perfectionnement moral, mais d'une initiative divine, nous ôtant ainsi toute responsabilité. C'est un cas évident d'immoralisme religieux (*Ibid.*, p. 39), tout autant qu'une aberration logique (*Ibid.*, p. 61). Supposons que l'homme soit impuissant, en tant que créature finie, à œuvrer à son propre salut. Admettons que Dieu seul puisse, par sa puissance infinie, relever l'homme de sa faute. On ne comprend alors pas pourquoi le Père lui-même, divinité infinie, aurait eu recours à un autre que lui et tout aussi infini pour procurer ce salut à l'homme. En plus de nous confronter à une tâche impossible, le salut de notre âme, cette doctrine, qui contredit la nature aimante et miséricordieuse de Dieu, semble attenter encore à sa puissance. Inversement la personnalité infinie de Dieu suppose son unicité absolue : « Plus l'unité de Dieu est stricte et absolue, plus les émotions et les impressions de piété suivent aisément et intimement le même cours, et viennent se condenser dans une seule pensée ardente, dans un seul amour pénétrant » (*Ibid.*, p. 89). Sur l'interprétation catholique de la kénose dans le cadre des polémiques anti-ariennes, voir Hans Urs von BALTHASAR, *Pâques, le mystère*, Paris, Cerf, 1996, p. 29-38.

[1] *Le christianisme unitaire, op. cit.*, p. 241. Cette valorisation du sentiment trouve un écho singulier chez Benjamin Constant qui voit dans les sentiments religieux autant de dispositions « favorables au développement de la morale ». Voir Benjamin CONSTANT, *Principes de politique*, *op. cit.*, p. 141 ; *De la religion*, Arles, Actes Sud, 1999, p. 39-52.

pompeuses adressées à la croix du Christ » pourront faire oublier « le sentiment de l'importance infinie et de la nécessité indispensable du progrès personnel »[1].

Le rejet du fidéisme justifie ainsi la critique que Channing adresse au *credo*[2]. En instituant un symbole ecclésial, ce dernier introduit une distance d'avec Jésus-Christ dont l'exemple constitue la seule véritable doctrine. Les formules métaphysiques retenues par la tradition s'interposent ainsi comme un obstacle particulièrement nuisible entre le fidèle et son Dieu[3]. Qu'il soit catholique ou réformé, le *credo* s'emploie à donner un exposé théologique hermétique au simple croyant, tout en négligeant la dimension la plus fondamentale de l'enseignement chrétien, la morale, ainsi que le plus insondable des mystères : la liberté[4]. Les représentants de l'orthodoxie, non seulement catholique mais encore luthérienne et calviniste, voudraient écraser cette liberté sous le poids des formules dogmatiques avec « l'intention d'imposer un système d'exclusion, à l'égard des chrétiens libéraux »[5]. La foi prétendument « orthodoxe » revendique, avec une intransigeance absolue, le dépôt d'une vérité dont elle refuse le libre examen.

Or, en humiliant la raison, on prive la piété des lumières nécessaires à l'intelligence de la foi[6]. Certes, l'Être divin, en son essence pure, demeure voilé, mais les attributs qui président au déploiement de son œuvre créée sont accessibles dans l'image imparfaite dont nous sommes porteurs[7]. Ce n'est donc pas une faute que de chercher à s'enquérir de la nature des décrets divins. C'est bien sur cette connaissance que s'appuient les traités de théologie naturelle. Mais il importe de distinguer cette connaissance des opinions humaines changeantes fréquemment formulées au sujet de la divinité et c'est en quoi l'exercice de la raison et du jugement autonome est indispensable. Ce n'est pas que l'opinion soit à condamner en tant que telle, mais il convient d'apprécier justement ses avantages et ses inconvénients. Lorsqu'elle se sclérose en tradition, il est à craindre qu'elle ne fournisse ses armes à l'ignorance dogmatique. Et de ce point de vue,

[1] *Le christianisme unitaire, op. cit.*, p. 40.
[2] *Ibid.,* p. 131.
[3] *Ibid.,* p. 132.
[4] « Il y a dans la religion un grand mystère : je veux parler de la doctrine du libre arbitre ou de la liberté morale. Comment concilier cette liberté avec la prescience de Dieu et l'état de dépendance de l'homme ? C'est une question qui a embarrassé les plus grands esprits. Il est probable que l'obscurité qu'elle présente vient en grande partie de ce que nous appliquons à Dieu la même espèce de prescience que celle que les hommes doivent à leur connaissance des causes, et de ce que nous supposons que l'Être suprême est dans les mêmes rapports que l'homme avec le temps. Il est probable que des idées plus justes à cet égard feront disparaître quelques-unes des difficultés que présente le libre-arbitre » (*Ibid.,* p. 139). On retrouve ici la question centrale que posera Lequier.
[5] *Ibid.,* p. 141.
[6] *Ibid.,* p.175.
[7] Channing note qu'il est inutile pour conserver le mystère divin d'invoquer son invisibilité, car l'esprit de nos semblables nous sont pareillement invisibles tout en demeurant connaissables (*Ibid.,* p. 180).

les diverses sectes protestantes ne se distinguent pas nettement du catholicisme si ce n'est que ce dernier, ennemi du progrès, s'avère plus facile à vaincre dans un temps d'expansion des lumières[1]. C'est tout particulièrement le principe du libre examen qu'attaque la religion catholique et en cela cette dernière doit rentrer en lutte avec toutes les forces que lui oppose la modernité[2].

Alors que certains des plus fervents esprits de la cause catholique européenne s'attachent, déraisonnablement, à une époque révolue, « oubliant complètement que l'état social et les idées sur lesquels ces institutions reposaient sont depuis longtemps disparus »[3], l'esprit moderne réclame le régime républicain. Et les différentes « révolutions politiques » qu'a connues la nation américaine suffisent à montrer que la liberté de conscience et d'action est un droit personnel qu'aucune autorité ne peut restreindre en dehors de l'exercice d'une souveraineté légale et démocratique.

Mais l'esprit catholique se voit opposer un autre ennemi, plus irrésistible encore que celui de la révolution politique, et qui prend la forme d'une révolution spirituelle. Celle-ci dénoue l'alliance néfaste nouée par le catholicisme entre le dogme et l'esprit. La révolution spirituelle moderne conduit à reconnaître que la religion ne se réalise que sous la forme de l'esprit, c'est-à-dire dans l'action vertueuse et l'amour dont le Christ fournit le modèle[4]. Le catholicisme n'est dès lors pas à réfuter sur le plan doctrinal. Il suffit de laisser la nature humaine se conduire au libre développement d'elle-même. Autrement dit, et c'est l'un des points saillants de la querelle unitariste, en rejetant le principe de l'économie surnaturelle, Channing est d'emblée conduit à la reconnaissance d'une *perfectibilité* essentielle de la nature humaine[5]. Son

[1] *Ibid.,* p. 203.
[2] Channing remarque d'ailleurs la difficulté que rencontre le catholicisme dans une nation comme les États-Unis : « Dans ce pays en particulier, les circonstances, les passions, les institutions ne le soutiennent pas. Le catholicisme est immobile ; ici le mouvement et l'innovation sont à l'ordre du jour. Il repousse toute idée d'amélioration, ici la passion du progrès embrase tous les esprits. Il prend position dans le passé, notre peuple vit dans l'avenir. Il s'attache à des formes que l'esprit dans sa marche a laissées derrière lui. (…) Il proscrit le libre examen, le libre examen est l'esprit de notre âge ; rien n'arrête cette liberté hardie, qui envahit toutes les régions de la pensée. Le catholicisme enlève au peuple le droit de choisir ses ministres, le droit d'élection est l'essence même de nos institutions. Il établit un sacerdoce aristocratique, notre peuple tout entier est imprégné de républicanisme ».
[3] *Ibid.,* p. 204.
[4] « Nous sommes aujourd'hui arrivés à comprendre que le Christianisme n'est pas un dogme, mais un esprit, que son essence est l'esprit de son divin fondateur, que peu importe à quelle église un homme appartient, ou à quelle formule il souscrit, que rien n'est important que l'amour, l'adoption et la poursuite de la perfection morale qui éclate dans la vie et les enseignements du Christ. Voilà, la véritable doctrine catholique, voilà le symbole de la véritable église, qui réunit en une seule communion tous les hommes vertueux et saints de tous les temps et de tous les pays » (*Ibid.*, p. 204).
[5] On veillera cependant à ne pas confondre purement et simplement perfectibilité et progrès. La perfectibilité, telle que définie par Rousseau, témoigne d'une aptitude au changement et donc, éventuellement, d'un progrès mais tout aussi bien d'une ruine. Voir Bertrand BINOCHE, *« Écrasez l'infâme », op. cit.*, p. 117.

originalité, cependant, est de l'enter immédiatement sur la personne, plutôt qu'en une abstraction de l'intellect, l'humanité générique.

Cette idée de *progrès*, d'un principe progressif de perfectionnement inhérent à la personne humaine, n'est pas le fruit d'une innovation moderne, mais la reconnaissance des caractères mêmes qui forment l'humaine condition. Ce « qui a ébranlé le trône de Rome », « c'est le mouvement naturel de l'âme »[1]. Aussi loin que progresse la personne, aussi clairement se révèle la puissance d'une nature qui, dans son déploiement immanent, manifeste sa capacité à s'ordonner en un ordre de valeur suffisant à l'action, et, partant, à la connaissance de la vérité.

Le basculement est alors clair de la vérité à la morale. En comprenant que le lieu de son agence morale réside en ses propres potentialités subjectives, la personne révèle sa capacité d'autonomie sociale, sans qu'ait à intervenir le principe d'une communication *surnaturelle*[2]. Est-il si étonnant, par conséquent, que le progrès des droits personnels et sociaux portés par les revendications de la conscience individuelle corresponde historiquement à l'affaiblissement de la puissance catholique ? « Le catholicisme tombera devant le progrès »[3].

Channing semble ainsi montrer dans l'activité volontaire et donc proprement singulière et personnelle, le ressort du perfectionnement moral qu'il institue comme fin de la religion chrétienne. Channing lie étroitement ce principe moral, c'est-à-dire Dieu lui-même, et la compétence sociale. Entre les deux, du transcendant à l'immanent, du sacré au social, et de l'immanent à lui-même, du social au religieux, prend site la « personne ».

4.2.2. L'éducation personnelle

Un an après la publication du *Le livre du peuple* de Lamennais, Channing propose, en 1838, un discours tenu en assemblée à Boston et qui porte sur *L'éducation personnelle ou la*

[1] *Le christianisme unitaire*, *op. cit.,* p. 206.

[2] C'est pourtant cette insistance sur la finalité pratique de la révélation évangélique que certains reprochent à l'unitarisme, prétendant que ce dernier ne propose qu'une morale proprement humaine en lieu et place de l'adoration des saints mystères de la foi. Mais cette accusation ne porte-t-elle pas surtout contre le refus unitarien de recourir aux figures effrayantes et à la crainte superstitieuse qui ébranle les esprits et les rend dociles ? N'est-ce pas confondre la foi et la superstition ? Ne convient-il pas en la matière d'en appeler à l'esprit philosophique dont plusieurs représentants majeurs, tels que John Locke, ont su accorder les lumières de la raison et celle du christianisme en permettant à ce dernier de se dépouiller des ténèbres qu'une tradition ennemie de la raison avait répandus sur sa vérité ? Doit-on alors reprocher aux unitariens de prôner un culte humble et modeste, éloigné des grandes pompes publiques ? Leur comptera-t-on comme une faute de regarder l'Ecriture comme un maître intérieur et non comme un simple code de lois extérieures ? (Voir *ibid.*, p. 65-80)

[3] Cet énoncé, presque prophétique, ne dissimule néanmoins pas la possibilité d'une adaptation des principes catholiques à l'esprit du temps présent : « Comparez le catholicisme du dixième siècle avec le catholicisme que professe l'homme intelligent du dix-neuvième. Le nom, la lettre reste. Mais que l'esprit a changé ! La réforme qui s'opère silencieusement dans le sein même du catholicisme est aussi importante que la réforme du seizième siècle et elle est en vérité plus efficace » (*Ibid.*, p. 206).

culture de soi-même. Le souci spirituel y croise le vocabulaire personnel avec une netteté sur laquelle il convient d'insister. D'un point de vue général, Channing y dévoile l'anthropologie que déploie la perspective du « progrès personnel » en son sens naturel. Et ce point est inséparable du précédent : le pasteur unitarien adresse son propos aux classes laborieuses, celles-là même qui, plus qu'aucune autre, sont intéressées à la question sociale. C'est à ceux que l'on nomme « les pauvres » qu'il destine ses réflexions sur « la dignité de la nature humaine »[1].

Cette « dignité » constitue un attribut universel et indissociable de l'existence personnelle. Elle permet de récuser toute estimation de la valeur d'un être humain fondée sur les distinctions ou les conditions extérieures. Le seul étalon véritable de la grandeur humaine réside dans la disposition morale intérieure[2]. Cette puissance spirituelle, cette « force de la pensée »[3], constitue le levier par lequel l'agent atteint la maîtrise de ses passions et de ses tendances égoïstes. Parce qu'il est un être capable non seulement de se saisir par la conscience réfléchie, mais encore de se former par la libre volonté, l'homme est cet être responsable et perfectible[4] justement susceptible d'une éducation[5].

On peut donc concevoir la « culture personnelle »[6] comme l'effort permanent de conquête des puissances mises à notre disposition par la nature humaine. C'est en quoi nos différentes aptitudes composent une totalité unique et unie. Une éducation qui viendrait à segmenter les multiples composantes de notre être ou qui privilégierait l'une d'entre elles au détriment des autres contredirait sa fin même. Ce n'est donc qu'à titre d'hypothèse descriptive qu'il est possible d'abstraire chacune d'entre elle de sa liaison intime avec la totalité personnelle pour la considérer isolément et en saisir la spécificité propre. Et c'est en quoi la culture morale se prolonge nécessairement dans le développement de la faculté de sociabilité[7].

Néanmoins, la culture de ces facultés ne serait rien si ne s'y ajoutait le principe du vouloir, si la résolution libre et volontaire ne venait s'y adjoindre, « la détermination ferme et solennelle de tirer le plus grand et le meilleur parti des facultés que Dieu nous a données »[8]. La

---

[1] W. E. CHANNING, « De l'éducation personnelle ou de la culture de soi-même », *Œuvres sociales* (Edouard Loubalaye), Paris, Charpentier, 1855, p. 10.
[2] *Ibid.,* p. 12.
[3] *Ibid.,* p. 13.
[4] *Ibid.,* p. 15.
[5] « On ne peut cultiver que ce qui a un principe de vie, susceptible d'expansion. Celui donc qui fait tout ce qui est en son pouvoir pour développer ses facultés et ses capacités, surtout les plus nobles, de façon à devenir un être bien proportionné, vigoureux, excellent et heureux, celui-là pratique la culture de lui-même » (*Ibid.,* p. 19).
[6] *Ibid.*, p. 10.
[7] *Ibid.,* p. 27.
[8] *Ibid.,* p. 36.

progression dans l'appropriation de notre propre personne, et son lien premier à la faculté morale, aussi bien que pratique et esthétique, permet de comprendre que cette culture n'est pas un moyen mais une fin. « L'homme », rappelle Channing, « doit se cultiver lui-même parce qu'il est homme »[1]. Cette dignité propre de la personne, chacun la possède, mais doit tout aussi bien la conquérir. C'est en faisant l'effort d'entrevoir « ce qu'il y a en lui de raisonnable et de spirituel » que l'homme peut faire l'expérience d'une volonté véritable.

Or, il est à noter, entend montrer Channing, que cette grandeur morale n'est pas un principe de distinction aristocratique, mais « se trouve surtout chez la multitude, chez ceux dont le nom n'a jamais de retentissement »[2]. C'est en quoi le destinataire du discours intéresse particulièrement Channing, parce qu'il s'agit du peuple, des masses laborieuses et ouvrières, là où justement trouve à s'exercer le véritable dévouement, celui de l'amour qui sacrifie son intérêt au nom de la personne. Cette capacité de dépassement de la stricte individualité, l'amour du prochain, c'est là ce qui constitue la personne. Mais ce dévouement est moins l'effet d'un instinct que d'une éducation spécifique et sous-entend nécessairement la perspective d'un déploiement progressif. La maîtrise de la volonté personnelle, la volonté ferme « de s'élever soi-même », « c'est là ce qui fait la vie et la force de tous les moyens que nous employons pour notre propre éducation »[3]. On saisit ainsi une équation à trois termes où le progrès est fonction de l'éducation que se donne la personne. Mais l'on pourrait dire tout aussi bien que l'expression de la personnalité est fonction du progrès accompli par et au travers de l'éducation. Ou bien encore que l'éducation est fonction du progrès auquel se dispose la personne. *Personne*, *éducation* et *progrès* permettent à eux seuls de baliser la perspective formatrice et réformatrice de Channing. Chacun des termes peut être réciproquement donné comme point de départ, moyen terme et terme final. C'est qu'en réalité il n'est d'éducation proprement dite qu'en supposant un horizon de progrès indéfini dont le sujet est et ne peut être que la personne. Une individualité achevée en soi n'aurait pas à chercher en elle-même le principe d'un déploiement supérieur. Seul un être personnel, c'est-à-dire libre et ayant connaissance du bien moral, peut prétendre dépasser sa propre réalité actuelle. Cette dynamique d'avancement et de perfectionnement suppose, non pas un inachèvement de la nature, mais au contraire le don d'une nature appelée à croître à partir de ses propres possibilités. La perspective d'un progrès auquel

[1] *Ibid.,* p. 38.
[2] *Ibid.,* p. 14.
[3] *Ibid.,* p. 38.

s'attache « l'énergie de la volonté » appelle une décision résolue, l'intention du vouloir, en vue de ce qui n'est pas encore, et par conséquent une « foi véritable ».

Parce qu'elle est tout entière marquée du sceau d'une perfection grandissante, la nature humaine, détachée de la faute originelle, peut s'auto-constituer sans référence à d'autre surnature que celle de la puissance créatrice qui l'a dotée comme telle. Mais ce progrès est en lui-même le fruit d'un vouloir faisant effort pour « élever la nature morale et intellectuelle ». Et en cela la répression des « appétits brutaux »[1], des habitudes qui encouragent la paresse intellectuelle et le relâchement de la raison, convoque la responsabilité de l'agent[2].

Le moyen le plus sûr de préparer les esprits à emprunter le chemin de leur propre émancipation demeure donc l'éducation reçue dès l'enfance et cette matière, quoique concernant avant tout la responsabilité familiale, doit pouvoir trouver un appui majeur dans une politique éducative initiée par le gouvernement républicain. Les préoccupations de Channing en matière de morale sociale croisent directement celles que l'on trouvera développées au cœur du spiritualisme républicain. Parce qu'il n'est de république véritable qu'à la condition d'une communauté de personnes œuvrant à une réalisation commune, il faut regarder « l'éducation du peuple comme étant la grande fin de la société »[3]. C'est une des conquêtes les plus

[1] *Ibid.*, p. 50.

[2] Un élément néanmoins de la vie démocratique pourrait s'avérer un fort obstacle à cet élan en direction de l'universel, il s'agit de l'esprit de faction propre à la politique partisane. La logique même des partis conduit à réduire la dynamique vertueuse de l'association à une opposition systématique et stérile. Alors que la force de l'association mutuelle consiste à offrir un dépassement du seul intérêt, et ainsi endiguer les effets des passions égoïstes qui s'opposent au déploiement de la personnalité morale, la constitution du parti politique atteint ce résultat paradoxal d'unir des subjectivités en vue de la promotion d'un égoïsme partagé. L'institution des factions politiques apparaît dès lors contradictoire avec la perspective d'une politique de la personne : « Peu importe au fond ce qui divise les hommes, que ce soit un pied de terre, ou la préséance dans un cortège, une fois le combat engagé, l'entêtement, le mauvais vouloir, le désir frénétique de la victoire, la crainte de l'humiliation et de la défaite feront d'une niaiserie une question de vie ou de mort » (*Ibid.*, p. 57) . Si la condamnation de l'esprit de parti n'est pas particulièrement originale en ce début de dix-neuvième siècle (voir Maurice DUVERGER, *Les partis politiques*, Paris, Armand Colin, 1951, p. 220 ; Bernard MANIN, *Principes du gouvernement représentatif,* Paris, Flammarion, 1996, p. 248), l'intérêt de l'analyse de Channing est de ne pas seulement mettre en garde contre les difficultés institutionnelles que présente l'opposition partisane, mais d'en situer les effets surtout au niveau de la personnalité morale. Celle-ci se voit en effet entravée dans le progrès de son « indépendance morale ». La conformité des idées à celles du groupe, l'habitude de se laisser conduire par le jugement collectif, marquent finalement l'abdication du « droit d'user de sa propre pensée et de l'exprimer ». Loin d'encourager un individualisme absolu, la pensée de Channing vise au contraire à montrer comment l'emprise morale d'un groupe d'intérêt entrave le dépassement de la logique individualiste, celle qui consiste justement à s'enfermer dans l'ignorance du caractère inconditionnel de la dignité personnelle. De ce point de vue, Channing refuse de réduire la problématique sociale à une lutte des classes. « De tous les partis, ceux qui tiennent à la différence des conditions sont les plus funestes » (*Œuvres sociales, op. cit.*, p. 62). Finalement, ce que redoute Channing n'est autre que le règne despotique d'une opinion nivelante à laquelle la passion s'attache déraisonnablement : « La publicité constitue un ressort majeur de l'éducation intellectuelle et morale de la nation » (*Ibid.*, p. 64). Mais encore faut-il que la liberté de la presse ait pour résultat la communication des intelligences et non la flatterie des instincts qui s'opposent à l'épanouissement de la vertu personnelle.

[3] *Ibid.*, p. 81.

essentielles du régime démocratique d'avoir su étendre à tout être humain la possibilité d'un progrès moral et intellectuel[1].

Or, traitant de la situation particulière de la nation américaine, Channing met directement en rapport « la reconnaissance graduelle des droits » et la révolution religieuse qui a permis à cette dernière de commencer « à remplir sa mission de liberté ». En luttant pour leur propre émancipation spirituelle, les dissidents qui émigrèrent jusqu'au Nouveau Monde ont su découvrir les principes véritables de la liberté politique[2]. En cela, la religion n'est pas l'alliée naturelle du despotisme comme une corruption de son sens originel a pu nous habituer à le croire. Ancrée au plus profond de l'esprit et du cœur humain, elle délimite au contraire ce sanctuaire sacré au sein duquel croît le sentiment de la liberté spirituelle et par extension le lieu propre où commence la personne.

On pourrait certes reprocher à Channing de nourrir un idéalisme étranger aux véritables préoccupations du peuple. Que signifie cette « élévation de l'âme » ? Faut-il considérer, à la manière de Lamennais, que la réforme sociale demeure sous la dépendance du principe religieux ? Ce serait mal entendre le propos de Channing qui prend pour sujet, non la religion comme institution objective, mais « le sujet spirituel » lui-même[3]. Or, loin de nous arracher aux besoins de notre nature pour nous tourner vers un horizon supraterrestre, il s'agit tout au contraire de laisser agir ce principe qui « nous transporte dans les profondeurs de notre nature ». Et cet approfondissement des puissances naturelles dépend d'un double facteur fondamental : l'exercice du libre vouloir et la satisfaction du devoir moral présent à la conscience. L'activité extérieure n'est qu'un prolongement de cette détermination intérieure proprement subjective et singulière que doit guider l'intelligence tournée « vers l'acquisition de la vérité »[4]. La faculté de pensée, universellement partagée, doit, pour valoir comme telle, devenir un acte propre qui engage la personne. Par la réflexion, cette dernière atteint « un aperçu de l'ordre et de la perfection du divin système »[5] et se prépare ainsi, non à l'accueil d'une grâce surnaturelle, mais

[1] *Ibid.*, p. 82.
[2] « Ce fut la lutte engagée pour leurs droits religieux qui ouvrit les yeux des peuples sur leurs autres droits. Ce fut la résistance opposée à l'usurpation religieuse qui conduisit à résister à l'oppression politique. Ce fut la discussion religieuse qui fit naître partout la pensée libre et énergique. Ce fut la religion qui, en Angleterre, arma le martyr et le patriote contre le pouvoir arbitraire, qui endurcit nos pères contre les dangers de l'océan et du désert, et les envoya fonder ici l'État du monde où règne la plus grande liberté, la plus parfaite égalité » (*Ibid.*, p. 83).
[3] *Ibid.*, p. 118.
[4] *Ibid.*, p. 120.
[5] *Ibid.*, p. 122.

à la réalisation d'une vertu proprement humaine et justement divine car conforme à l'harmonie morale voulue par le « Père infini »[1].

Au-delà même de notre humanité, cette immanence subjective des attributs moraux ouvre à une connaissance de Celui dont nous sommes l'image, si bien qu'en s'étudiant elle-même, la personne « étudie véritablement Dieu »[2]. Cette connaissance de la nature de Dieu à partir de l'observation intérieure pourrait nous évoquer le chemin qui, chez saint Augustin, conduit à la découverte de la trinité intérieure, condition pour lui de notre reconnaissance personnelle. Mais, pour Channing, ce mouvement de l'âme, ne supposant que l'exercice des facultés naturelles, n'implique aucunement une participation de l'Esprit divin qui nous ferait pénétrer la communication trinitaire. C'est immédiatement, et sur le plan de la seule nature créée, que se découvre en l'âme l'image d'un Dieu dont la personne est absolument une. C'est d'ailleurs cette capacité même à saisir en sa juste conception « l'idée de Dieu » qui mesure l'élévation intérieure[3]. Quelle que soit la transcendance du « Père de notre esprit », ce dernier demeure immanent à l'âme, non en ce sens d'une inspiration ponctuelle qui descendrait sur elle, mais en ce que nos facultés naturelles, destinées à croître en perfection, sont le don reçu par lequel cette idée peut « se communiquer éternellement en nous »[4]. Cette présence intime et connexe à la vie spirituelle nous ouvre ainsi à la connaissance de la nature humaine et sa dignité intrinsèque puisque cette idée universelle doit être présupposée chez chacun[5].

Cette dignité n'est finalement pas autre chose que la « valeur personnelle »[6], celle d'un être libre de ne pas se soumettre à la nature à laquelle il est pourtant attaché, libre aussi de ne pas se soumettre à Dieu dont il dépend pourtant, libre surtout de refuser la réduction de son être à une simple fonction sociale. Quoiqu'elle contribue nécessairement au bien général de la communauté dont elle est membre, la personne ne saurait en effet se négliger comme fin propre. C'est en quoi l'éducation traditionnelle, fondée sur un enregistrement mécanique des principes de la religion et de la morale, suppose une réformation qui corresponde au sens de cette valeur.

---

[1] *Ibid.*, p. 123.
[2] *Ibid.*, p. 130.
[3] *Ibid.*, p. 132.
[4] *Ibid.*, p. 133.
[5] C'est ce principe « qui me dit avec autorité que mon prochain vaut autant que moi-même, et que ses droits sont aussi sacrés que les miens ; qui me commande de recevoir toute la vérité, quoiqu'elle combatte mon orgueil, et de faire justice à tous, quel que soit mon intérêt ; qui me fait aimer avec joie tout ce qui est beau, bon et saint, quel que soit l'être en qui se trouve ces qualités. Ce principe est en nous un rayon de la divinité. Nous ne pouvons pas connaître ce qu'est l'homme avant d'avoir distingué dans notre âme quelque chose de la grandeur céleste de ce principe » (*Ibid.*, p. 134).
[6] *Ibid.*, p. 136.

« Il est temps qu'une éducation nationale remplace cette éducation mécanique »[1]. Channing récuse d'ailleurs l'idée d'une supériorité naturelle qui donnerait à certains le droit d'enseigner une masse ignorante[2]. Penser est non seulement un droit, mais un devoir qui répond à notre nature spirituelle. Si certains sont cependant mieux disposés que d'autres à l'acquisition des lumières, leur rôle n'est pas de se substituer à l'intelligence de leurs semblables, mais de les aider à développer leur propre jugement. « Les grands esprits ont pour mission de faire grandir les autres »[3]. La personne, justement parce qu'elle constitue la possibilité naturelle de notre humanité, se déploie sur un horizon communicationnel essentiel.

Or, dans la mesure où c'est au sein de son propre esprit que la personne atteint la connaissance des principes moraux fondamentaux et parce que ces motifs spirituels concernent au premier titre la religion, il convient de convenir que cette dernière « est un sujet ouvert à tous les esprits »[4]. Comprenons, tout homme est intéressé par la religion, non au sens d'un attrait théorique, mais en tant que cette dernière a, non pour objet, mais pour sujet, la personne elle-même. C'est en quoi chaque homme a accès au témoignage de l'existence de Dieu. « Ces grandes vérités ont leur fondement dans l'âme même, et leurs preuves nous entourent de toutes parts ». Elles ne consistent pas en l'autorité d'une parole extérieure. « Une foi ainsi reçue me semble de peu de prix »[5].

Voilà donnée la clé qui permet d'articuler chez Channing la religion, la personne et la morale sociale. Parce qu'il n'est de religion véritable qu'à la condition de l'activité morale personnelle, cette dernière s'inscrivant d'emblée sous un horizon communautaire et social, la personne est cet agent qui, dans l'immanence de son action, fait l'expérience d'un ordre transcendant de valeur. Cette transcendance exprime seulement le progrès permanent en vue d'un au-delà qui est en même temps à la fois elle-même et Dieu, le Bien. Ainsi, en naturalisant l'expérience du bien moral, justement effectif dans l'horizon social, Channing, non seulement se dispense de recourir aux articles dogmatiques de la théologie surnaturelle, mais surtout déplace le lieu même de la vérité religieuse qui consiste, non plus dans le *credo* d'une église, mais dans l'agence morale elle-même, la reconnaissance de la liberté subjective et des institutions sociales soutenant sa croissance.

[1] *Ibid.*, p. 137.
[2] *Ibid.*, p. 148.
[3] *Ibid.*, p. 149.
[4] *Ibid.*, p. 151.
[5] *Ibid.*, p. 152.

4.3. Jules Barni et la morale sociale

Ce détour par l'unitarisme américain semble nous écarter de notre propos, essentiellement consacré, pour l'heure, au développement d'un spiritualisme républicain en France. Nous l'avons cependant rappelé, il ne s'agit pas de chercher une influence directe du premier sur le second. Attentifs à une certaine architecture herméneutique, il y va bien plutôt de l'identification de certains traits communs à la valorisation du principe personnel comme solution au problème d'une morale sociale séculière. La place centrale réservée par Channing au principe du « progrès personnel » et son rejet absolu de la médiation surnaturelle nous semble en cela témoigner d'une communauté de vue qui éclaire la recherche, chez les républicains français, d'un fondement principiel à partir duquel concevoir la réforme morale nécessaire à la mise en œuvre d'une éducation démocratique. C'est bel et bien ce souci que nous trouvons chez un Jules Barni qui, nous l'avons noté, n'hésite d'ailleurs pas à faire référence à l'enseignement du pasteur américain[1]. Les présupposés du personnalisme de Renouvier s'en trouvent d'autant mieux éclairer. Si le traducteur fameux de l'oeuvre de Kant ne partage pas les prémisses néo-criticistes de l'auteur de la *Science de la morale*, il n'empêche que tous deux se trouvent confrontés à un même problème, fourbis des mêmes armes : le principe d'indépendance personnelle[2].

Dans son ouvrage de 1868, *La morale dans la démocratie*, qui reprend les cours donnés durant son exil genevois, Jules Barni se propose, non une réflexion sur les principes abstraits de l'ordre politique, mais une « morale appliquée »[3]. Comme pour Renouvier, il s'agit de proposer une « morale indépendante », celle-ci ne pouvant d'emblée valoir qu'en son autonomie essentielle. C'est en s'appuyant sur « la nature même de l'homme » connue et manifestée à la raison que Barni entend exposer les conséquences de cette autonomie[4].

L'attestation du fait de la liberté intérieure nous délivre de tout recours aux principes métaphysiques comme à « toute hypothèse transcendante »[5] ou surnaturelle. « Il suffit de

[1] Jules Barni, *La morale dans la démocratie*, Paris, Germer Baillière, 1868, p. VIII et p. 25.
[2] Marie-Claude Blais, *Au principe de la République*, op. cit., p. 268.
[3] Jules BARNI, *op. cit.*, p. V.
[4] S'il ne s'agit pas de refuser toute considération à la métaphysique et à la religion, celle-ci doit néanmoins pouvoir faire la démonstration de sa compatibilité avec les conditions d'une saine sociabilité. C'est pourquoi Barni rejette les dogmes d'un catholicisme « intolérant, fanatique, persécuteur, avide de richesses et de pouvoir » (*Ibid.*, p. VIII).
[5] *Ibid.*, p. 7

descendre en soi-même et de se reconnaître »[1]. Le recours à la divinité, si elle constitue un auxiliaire non négligeable ne doit pas masquer les méfaits que la religion peut occasionner. Aussi une morale rationnelle doit-elle pouvoir s'en rendre indépendante. En son sein se donnent conjointement les devoirs mais aussi les droits qui correspondent à la position d'une subjectivité raisonnable et libre, « une personne en un mot »[2].

Le principe de la liberté personnelle constitue l'un des traits fondamentaux de la démocratie moderne et son fondement absolu : « La démocratie moderne doit se fonder sur le respect du droit individuel et laisser à chacun le plein exercice de toutes ses facultés, en un mot toute sa liberté »[3]. Toutefois, la réalisation de cet idéal politique suppose lui-même le renfort d'un système des mœurs apte à soutenir ces exigences. L'égale liberté proclamée dans la démocratie appelle justement une maîtrise de soi rationnelle : « La démocratie a donc sa condition dans la morale. En ce sens, on peut dire que le problème démocratique se résout dans le problème moral »[4]. En effet, si la démocratie a cette vertu de donner à la personne le sentiment de sa propre dignité et responsabilité, il est néanmoins nécessaire que les subjectivités soient disposées à cette indépendance morale[5]. Cette valorisation de la morale se veut donc une garantie de la liberté et non pas un relais de l'autorité. Un équilibre subtil doit ainsi pouvoir être ménagé qui garantisse à la fois l'autonomie de la morale à l'égard du droit public et son efficacité dans le développement d'institutions justes.

S'inspirant directement de la métaphysique des mœurs kantienne, Barni considère le point d'application de la morale personnelle : culture de notre humanité, respect de notre propre dignité personnelle et perfectionnement moral de soi. Ces trois points constituent autant de chemins permettant d'entrevoir la destination morale de l'homme et son point de convergence avec sa définition comme personne. Parce qu'il est un être moral, l'homme doit être en mesure de lutter contre les tendances spontanées de sa nature et ainsi se conquérir lui-même. C'est à cette maîtrise de soi que s'attache le sentiment de notre propre dignité[6]. On comprend dès lors l'importance que revêt l'éducation, tout particulièrement, au sein d'un régime démocratique qui en appelle, plus qu'aucun autre, à la faculté d'autogouvernement moral.

---

[1] *Ibid.*, p. VIII.
[2] *Ibid.*, p. 9.
[3] *Ibid.*, p. 3.
[4] *Ibid.*, p. 10.
[5] « Pour élever un édifice démocratique qui ne soit ni la démagogie, ni l'anarchie, ni la tyrannie, en un mot aucune espèce de despotisme, il faut construire sur un terrain moral » (*Ibid.*, p. 13).
[6] « Je ne saurais négliger les devoirs que la raison me prescrit envers ma propre personne sans ébranler en moi les fondements de la moralité sociale elle-même. Les vertus individuelles sont comme les racines des vertus sociales : des vertus de famille et des vertus publiques ; cultiver les premières, c'est aussi préparer et assurer le développement des autres » (*Ibid.*, p. 18).

L'un des fondements principaux de cette éducation réside dans la vertu attachée à la « personne » en tant que telle, abstraction faite des conditions contingentes de sa naissance et de sa fortune[1]. La culture d'un amour respectueux de soi et des autres apparaît essentielle à cette fin. L'épanouissement de vertus proprement sociales, telles que la justice, la fraternité, l'amour de l'humanité préviendront les préférences que l'amour-propre attache aux supériorités artificielles qui séparent les hommes au lieu de les unir[2]. Une condition s'avère par conséquent nécessaire au progrès de l'indépendance sociale : le développement d'une instruction suffisante des masses populaires. Par là, Barni entend mettre en garde contre le préjugé, et tout particulièrement le préjugé religieux, obstacle principal à une valorisation de l'esprit de liberté. Ce n'est cependant pas à l'esprit de religion que s'en prend ici Barni, mais à la religiosité dogmatique dont l'Église, tout particulièrement catholique, se sert pour maintenir les foules dans l'ignorance de leurs droits véritables.

La possibilité d'une instruction émancipée des préjugés et dont la finalité est, au contraire, l'indépendance spirituelle constitue un enjeu décisif, non seulement sur le plan individuel, mais encore collectif. En effet, l'une des limites les plus essentielles qui s'oppose au despotisme religieux aussi bien que politique tient dans la reconnaissance de la liberté de conscience. S'ensuit la liberté d'opinion, de culte et d'expression qu'aucune entrave ne saurait justifier. De ce point de vue, l'État n'a pas à montrer de préférence pour un culte particulier, encore moins ériger une confession donnée en religion d'État. La vérité constitue l'objet d'une démarche personnelle et n'appartient pas à la juridiction des pouvoirs publics[3].

On retrouve ici l'argument libéral et lockéen selon lequel le bien public est l'unique mesure de la légalité. Barni prend ici fait et cause pour l'absolue séparation de l'Église et de l'État. La recherche personnelle est un droit et ne peut être entravée qu'à la condition de l'ordre collectif. Il s'ensuit, comme une extension naturelle, la liberté de publier et d'imprimer et partant la liberté de la presse. Il serait toutefois contradictoire d'attendre du gouvernement qu'il garantisse l'expression de la libre pensée puisque celle-ci appartient de droit à la liberté naturelle de l'homme, la menace venant de l'État lui-même[4].

---

[1] Pierre MACHEREY, *Etudes de philosophie « française », op. cit*., p. 371.
[2] J. BARNI, *La morale dans la démocratie, op. cit*., p. 60.
[3] « La vérité ici, c'est que la société civile ou l'État est absolument incompétent en matière de dogmes et de culte, qu'il ne doit intervenir dans les choses de la religion, qui sont de la sphère de la conscience, non de la sienne, que pour maintenir le droit de chacun et empêcher que l'ordre public ne soit troublé » (*Ibid.*, p. 155).
[4] Reprenant la leçon kantienne, Barni rappelle que cette liberté constitue « le palladium de toutes les autres » (p. 162). L'un des traits les plus prégnants du despotisme est justement le refus d'accorder cette liberté de

L'indépendance individuelle revêt un intérêt supérieur non seulement pour l'épanouissement moral de la personne, mais encore pour la prospérité publique. Aussi tâchera-t-on dans toute la mesure du possible de réduire au strict nécessaire l'intervention de l'État. Finalement, l'expression même de gouvernement induit une fausse idée de la puissance publique. Il ne s'agit en effet pas tant de gouverner directement les hommes que de les mettre en position de « se gouverner eux-mêmes »[1]. Ainsi Barni peut-il conclure que « la vraie démocratie n'est pas celle où chacun peut devenir le maître de tous les autres, mais où tous sont leurs propres maîtres ». Ce n'est que pour suppléer au défaut de l'autogouvernement que l'État se voit attribuer un pouvoir d'intervention actif[2].

Parce qu'il constitue une association fondée sur la protection des droits essentiels de la personne, l'État ne peut se présenter comme la propriété d'une volonté privée. Quel que soit le mode de gouvernement adopté par un autocrate, qu'il serve l'intérêt commun ou non, la seule prétention à disposer des pouvoirs publics comme d'un bien privé rend cette direction illégitime. Et c'est un devoir fondamental du citoyen de participer de toutes ses forces à la résistance au tyran ainsi que le proclame « la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, cet évangile de la société moderne rédigé, sous l'inspiration de la philosophie du dix-huitième siècle, par la première *Assemblée nationale* de la Révolution française »[3]. C'est là le « courage civique » qui doit offrir à la démocratie son plus sûr rempart contre le despotisme d'un seul ou d'une majorité.

Barni refuse ainsi d'envisager le gouvernement comme une sphère transcendante au corps social qu'il administre. Expression du peuple, il doit être considéré sur un mode d'immanence[4]. Bien que les citoyens ne puissent exercer directement l'administration générale, celle-ci demeure une fonction soumise au principe de la représentation. Dans une perspective libérale, il n'y a donc pas ici à conférer un statut spécial aux gouvernants qui ne se distinguent

communiquer librement son opinion. Par extension, on accordera aussi à la liberté d'enseignement le droit de n'être pas entravée, exception faite de l'immoralité patente qui s'attache à certaines doctrines et qui menace ainsi l'équilibre moral du peuple.

[1] *Ibid.*, p. 176. Tout le paradoxe, que Barni ne relève pas, tient cependant à ce qu'une politique éducative participant de l'émancipation intellectuelle des personnes doive en même temps être placée sous la protection du gouvernement. Parmi les tâches qui incombent à ce dernier, Barni juge nécessaire de fournir l'instruction publique grâce à laquelle se fortifie la raison individuelle. La question de la juste limite entre compétence gouvernementale et compétence personnelle n'est pas ici clairement résolue. Barni s'en tient aux principes généraux : toute délégation non nécessaire d'un pouvoir à l'État constitue un attentat contre la liberté.

[2] On retrouve d'ailleurs ici comme un écho du principe de subsidiarité que développera plus tard la doctrine sociale de l'Église: « *tout besoin doit arriver à la puissance suprême affaibli de tous les efforts que les intéressés ont faits afin d'y subvenir* » (*Ibid.*, p. 168).

[3] *La morale dans la démocratie, op. cit.*., p. 116.

[4] *Ibid.*, p. 139.

du reste du peuple que par la mission particulière qui leur est confiée, faisant d'eux les mandataires de la société dont ils ont à charge d'assurer la conservation. C'est ainsi la finalité même de l'exercice du gouvernement qui en fixe et assigne les limites. Son œuvre principale et qui résume toutes les autres tient dans ce même terme auquel Renouvier assignait la vertu suprême : la justice.

Un danger propre à la démocratie réside toutefois dans son principe même, celui d'un pouvoir quasi absolu concentré dans ce qui porte le nom de volonté générale. Cette dernière, pour être l'expression d'une majorité, n'en demeure pas moins aussi redoutable que le despotisme d'un monarque absolu. La formation d'un gouvernement démocratique n'abroge toutefois en aucune façon l'indépendance des volontés personnelles porteuses de droits inaliénables. Finalement ce sont ces droits fondés dans la nature même de l'homme qui permettent de déterminer les limites et partant les devoirs de l'État à l'égard des citoyens. Cette méthode « se déduit de la nature même de la personne humaine placée en face de l'État »[1].

S'ensuit le droit pour les citoyens de jouir de leur propriété et ne pas être inquiétés de l'intrusion du pouvoir, au sein de leur domicile aussi bien que dans les correspondances privées. Le droit d'exercer une activité laborieuse, le droit de travailler, ne peut non plus se voir entravé par l'ingérence des pouvoirs publics. A ce titre, les travailleurs doivent demeurer libres de pouvoir former les associations nécessaires à la protection de leurs droits. Le résultat du labeur, prolongement de l'activité corporelle, est tout aussi sacré que la personnalité physique. Par là est fondé le droit d'appropriation individuelle de la terre et refusé le principe de la propriété collective. Si le droit encadre et protège la propriété, il ne l'institue pas, cette dernière relevant de la liberté naturelle de l'homme.

Cette question de la propriété conduit directement à interroger la condition faite aux travailleurs. À celle-ci s'attache nécessairement l'idée du libre travail. La liberté du travailleur fonde la dignité du travail. C'est pourquoi les conditions mêmes du travail sont l'objet d'une préoccupation particulière. C'est là, selon Barni, « le grand problème pour la société démocratique »[2].

L'une des solutions qu'il est possible d'envisager pour résoudre le problème de l'aliénation économique du travailleur réside dans la formation d'associations corporatives. C'est en tant qu'ils s'assemblent, qu'ils forment une communauté véritable que les travailleurs

[1] *Ibid.*, p. 143.
[2] *Ibid.*, p. 72.

peuvent faire valoir leur droit contre les abus dont ils sont les victimes. Il est fondamental ici de faire jouer des moyens de liberté pour favoriser la liberté[1]. Le principe d'association, mobilisant l'agir volontaire et responsable de chacun, conduit nécessairement à la définition de la personne. Mais l'ouvrier doit pour cela, comme dans le reste de la vie sociale, mettre en œuvre les vertus morales exigées par cette liberté. Ainsi l'effort, la persévérance, la modération, l'économie sauront garantir l'élévation morale de l'ouvrier et le développement de son sens des responsabilités.

Mais qu'en est-il de ceux qui se voient exclus de la sphère industrieuse et relégués dans la misère ? L'avènement de la société industrielle a apporté avec lui le fléau du « paupérisme »[2]. Ni le libre échange libéral ni l'assistance de l'État ne sont à même de répondre à cet enjeu fondamental. Quant à la philanthropie, elle doit s'efforcer de valoriser la dignité personnelle du nécessiteux sans l'enfermer dans son statut misérable. Là encore, la solution doit provenir des principes de la libre association grâce à laquelle on peut non seulement compenser les difficultés des plus modestes, mais encore tenter de prévenir les maux qui conduisent à la misère[3]. Et c'est encore une fois l'instruction qui doit permettre cette convergence de la liberté personnelle et de l'esprit de solidarité.

Ce rôle central accordé à l'éducation, problème capital pour les fondateurs de la Troisième République, témoigne, comme le montre Pierre Macherey, d'une modification profonde dans la manière d'envisager la formation sociale démocratique. C'est par l'intégration des normes immanentes à son déploiement que l'individu se découvre acteur véritable d'une structure qui lui offre, par là même, la reconnaissance de sa valeur personnelle. Pour n'être pas simple fonction d'une totalité qui le détermine, comme cela peut être le cas dans la perspective

[1] A cette indépendance qui fait l'objet de ses voeux, Barni oppose violemment, comme le fait Renouvier dans la *Science de la morale,* le « socialisme gouvernemental » qui confie à l'État le soin de prendre en charge l'organisation du travail au nom de la justice sociale, mais qui menace cette indépendance individuelle, condition de toute vie démocratique. Sous couvert de défendre les intérêts sociaux, c'est le despotisme qui s'annonce. C'est pourquoi, contre ce risque représenté par un gouvernement centralisateur et paternaliste, doit prévaloir le principe de la libre association reposant sur l'initiative et la responsabilité personnelle des acteurs sociaux : « L'esprit d'association enté sur l'énergie individuelle, voilà, en deux mots, le grand principe qui doit servir ici de levier » (*Ibid.*, p. 86). Sur la base de cette liberté sociale pourra dès lors s'épanouir « la liberté politique ». La compétence morale, par conséquent sociale, joue le rôle d'une garantie politique en régime démocratique (Voir Pierre MACHEREY, *Etudes de philosophie « française », op. cit*., p. 370).

[2] *La morale dans la démocratie, op. cit.*, p. 93.

[3] « Il faut donc enter sur la liberté et l'énergie individuelles l'esprit d'association et de solidarité. Là est le secret de la conciliation de ce que l'on a nommé dans ces derniers temps l'*individualisme* et le *socialisme* ; là est la solution de ce que l'on appelle le *problème social* » (*Ibid.*, p. 104).

de Bonald où la fonction épuise la personne, une « discipline rationnelle » s'avère nécessaire qui élève les acteurs sociaux au rang de sujets de leur propre vouloir social[1].

La socialité républicaine suppose une immanence réciproque de l'individuel et du collectif et c'est ce point de convergence qui permet de penser la fondation d'une morale sociale. Il ne s'agit cependant pas tant d'étendre la responsabilité civique à tous les domaines de l'existence sociale, point de vue qui nous ramènerait à la fameuse liberté des anciens[2], mais au contraire d'amener à se rencontrer les institutions collectives et l'expression de la liberté personnelle dans un processus que l'on pourrait désigner comme une « personnalisation » de l'existence communautaire. Cette personnalisation, à la différence du modèle contractualiste, ne consiste pas en l'autorisation donnée à une personne naturelle de se faire personnalité artificielle de l'État, mais vise bien plutôt à désamorcer toute identification du pouvoir politique à une instance séparée et personnelle pour maximiser les possibilités d'agence de chaque personne participant de la communication sociale[3].

Ce n'est donc pas à l'État qu'il revient de *faire* la personne, mais il a pour tâche de veiller à ce que la personne *puisse* se faire. En cela, l'État perd sa dimension d'autorité extérieure pour s'accomplir comme immanence sociale. La démocratie de Barni semble ainsi consister dans la réconciliation simple de l'intérieur et de l'extérieur, de la disposition subjective et du devoir objectif. C'est en quoi une société démocratique suppose un effort pédagogique particulier. On comprend dès lors l'importance d'une réflexion sur les principes d'une éducation démocratique, soucieuse d'offrir à chacun la possibilité de sa définition personnelle.

---

[1] Voir Pierre MACHEREY, *Etudes de philosophie « française », op. cit*., p. 373 : « Il n'y a donc nulle contradiction entre le fait que la morale concerne prioritairement l'individu et le principe qui fait de la cohésion la valeur sociale par excellence, puisque c'est l'individu qui est amené à faire rentrer l'affirmation de ses propres droits dans le cadre des devoirs imposés collectivement par les exigences de la vie communautaire ».

[2] Benjamin CONSTANT, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » dans Pierre MANENT, *Les libéraux,* Paris, Gallimard, 2001, p. 438-460. Sur la définition libérale que donne Constant de cette liberté des modernes, voir Bertrand BINOCHE, *Critiques des droits de l'homme, op. cit.*, p. 59-63.

[3] Avec Barni, il semble que les notions d'*humanité* et de *personne* achèvent de s'identifier. L'individu humain, parce qu'il est humain et unique, est une personne et constitue *a priori,* par son existence même, une borne posée à l'exercice de l'autorité extérieure ou, du moins, le critère absolu à partir duquel celle-ci définit son champ légitime d'intervention. La disjonction que l'on continuait d'apercevoir encore chez Renouvier entre la nature générique de l'humanité et la singularité personnelle semble se résoudre dans la définition démocratique de l'individualité sociale.

4.4. La foi laïque

Le préjugé religieux représente pour Barni l'un des obstacles qui, avec le péril du despotisme dont il n'est que la variante spirituelle, menace au premier chef l'existence personnelle[1]. C'est pourquoi l'enseignement laïc apparaît comme le complément nécessaire de l'autonomie personnelle. Or, s'il est un point qui mérite l'attention, il s'agit de celui-ci : le terme de « personne » ne semble jamais mieux convoqué que lorsqu'il s'agit d'évoquer le problème religieux. Et il n'est pas anodin de croiser sur ce chemin un compagnon intellectuel de Jules Barni, Ferdinand Buisson.

4.4.1. Personne et esprit

Dans un article publié dans *La foi laïque*[2], « La Liberté de la personne humaine », Buisson rappelle « la grande nouveauté caractéristique » de la Révolution française, comme de la Révolution américaine s'empresse-t-il d'ajouter : la « personne », « un ayant-droit que tous les autres ensemble ne peuvent supprimer »[3]. Mais ce droit se définit aussitôt par un devoir, non pas à l'égard de l'autorité extérieure, mais de la personne elle-même, dans ce rapport de maîtrise morale dont Barni et Renouvier ont montré l'importance. L'homme, en tant qu'il est une personne, ne peut accepter, sous aucun prétexte, l'aliénation volontaire ou involontaire qui ruinerait sa condition personnelle[4].

Ce n'est pas seulement son intelligence qui constitue la personne, mais la liberté de l'esprit. Celle-ci englobe non seulement la raison, mais encore les différentes facultés qui concourent à l'expression de sa nature morale, sa volonté aussi bien que son affectivité. Or cette liberté spirituelle constitue « la première forme de la liberté humaine », c'est-à-dire, fondamentalement, la plus menacée. Le plus grand obstacle qui se présente à l'égard de cette

[1] Jacqueline LALOUETTE, « Jules Barni et la démocratie. Combats pour l'instruction, la morale et la liberté (1871) », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, 2014/3 (n° 22), p. 125-132.
[2] Ferdinand BUISSON, *La foi laïque. Extraits de discours et d'écrits (1878-1911)*, Paris, Hachette, 1918.
[3] *Ibid.*, p. 192.
[4] « L'homme est fait pour penser, pour aimer, pour vouloir. Si on le force à ne pas penser, à ne pas aimer, à ne pas vouloir ou à ne le faire que par procuration et sur l'ordre d'autrui, c'est une personne humaine mutilée ; ce n'est plus l'homme s'épanouissant selon sa nature, c'est l'homme réduit à la passivité animale » (*Ibid*., p. 192).

liberté provient de l'agent lui-même qui craint de s'en approprier l'usage. Mais ce refus de l'autonomie n'est que la contre-partie d'une soumission à l'autorité spirituelle d'un magistère qui le dispense d'en jouir[1]. Derrière l'âpreté de l'attaque se joue un renversement particulièrement significatif. Nous avions pu remarquer avec Augustin, et cela constituait justement le problème de l'articulation de la nature humaine et de la personne, que le processus de personnalisation dépendait de l'élévation gracieuse de l'âme. Autrement dit, la *personnalité*, ce que nous avions appelé la *possibilité personnelle*, ne pouvait être appréhendée comme une condition de nature, mais supposait l'orientation singulière du vouloir et de l'intelligence sous la motion d'une communication surnaturelle. Se faire personne avait un prix, la transfiguration spirituelle de la nature. Nous approchant du terme historique à l'issue duquel la notion de personne se constitue comme un critère du jugement moral, *nous voyons la perspective s'inverser radicalement*. Dans la conception strictement séculière de Ferdinand Buisson[2], la possibilité personnelle constitue la nature propre de l'homme, mais une nature qui, sans cesser de valoir à titre de puissance, peut se voir entravée, voire ruinée, par l'aspiration surnaturelle. Le problème ne tient dès lors pas tant à la foi religieuse en elle-même qu'à une certaine modalité de cette croyance qui attache la subjectivité libre à un appareil doctrinal empêchant justement la réalisation de sa nature proprement personnelle.

C'est pourquoi la conception laïque de la personne ne suppose pas le renoncement à la dimension spirituelle, tout au contraire, mais assigne à celle-ci un horizon proprement naturel : « L'esprit laïque, la libre pensée : voilà donc le point de départ de toute doctrine affirmant la liberté de la personne humaine »[3]. On peut donc à bon droit opposer à la tendance matérialiste d'un certain socialisme un véritable spiritualisme républicain et laïc, un spiritualisme qui place au centre de son dispositif la personne appelée à l'expression de sa nature à la fois intellectuelle,

[1] « Qui a peur d'en user avoue qu'il a peur d'être homme. Il peut décorer cette disposition du nom qu'il voudra, l'appeler foi, piété, dévotion, sentiment religieux, lumière surnaturelle, grâce divine, peu importe. Le fait est là : il n'ose pas être homme, être libre, être soi, c'est-à-dire un être pensant et voulant, prêt à dire ce qu'il pense et ce qu'il veut, pourquoi il le pense et pourquoi il le veut. Il nous déclare qu'il s'en rapporte à une autorité supérieure, infaillible, qui le dispense et au besoin lui défend d'agir par lui-même : elle se charge de tout pour lui, pourvu qu'il croie, qu'il obéisse et qu'il paie » (*Ibid*., p. 193).

[2] Conception non indemne d'ambiguïté, la libre-pensée elle-même n'étant pas à l'abri, dans son désir de supplanter l'Église, de se constituer, en une rivalité mimétique, elle-même en contre-Église. Sur ce point et sur Ferdinand Buisson président d'honneur de l'Association nationale des libres penseurs de France, voir Georges MINOIS, *Histoire de l'athéisme*, Paris, Fayard, 1998, p. 453 et suivantes. Sur son appréciation de la Séparation comme arme anti-catholique, voir Alec MELLOR, *Histoire de l'anticléricalisme français*, Paris, Henri Veyrier, 1978, p. 356-357.

[3] *La foi laïque, op. cit*., p. 193.

morale et sociale[1]. Le « libre penseur » n'est pas « le catholique à rebours qui fait de l'athéisme un *credo* », mais celui qui sait reconnaître un « même Évangile » dans l'affirmation de ces trois libertés : spirituelle, politique et sociale.

4.4.2. Apologie laïque de la religion

Le spiritualisme républicain n'est donc pas un adversaire de la religion. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter au texte de Jules Simon sur *La religion naturelle*. Le suppléant de Victor Cousin à La Sorbonne, qui deviendra président d'honneur de la Ligue nationale contre l'athéisme, reconnaît le besoin religieux propre à l'esprit humain[2]. A ce besoin répond l'écho d'un Dieu personnel, certes incompréhensible, mais irréductible à la substance universelle du panthéisme[3]. Nous ne rentrerons pas dans le détail de cet exposé, somme toute assez classique avec ses preuves fondées sur la nécessité d'un principe créateur et d'un gouvernement du monde[4], mais qui a cette valeur de témoigner de la compatibilité de principe entre la religion raisonnable et la « personne » en son acception séculière. Si contradiction il y a, elle réside manifestement dans l'idée de personne catholique. Et en cela, ce n'est pas le christianisme qui se voit mis en accusation, mais le principe d'une révélation surnaturelle fondant l'autorité dogmatique de l'Église[5].

Il est frappant de voir l'intérêt pris à la question de Dieu dans la réflexion d'un des initiateurs de la libre pensée, au point que Louis Liard dans sa nécrologie de 1898 pourra dire que sa méditation « fut une philosophie religieuse »[6]. L'agence libre, principe de l'être social, démontre que « la vraie liberté, celle qui fait de l'homme une image de Dieu, c'est la liberté réglée, dominée, sanctifiée, réalisée par la loi morale ». Et la possibilité d'offrir à Dieu le

---

[1] C'est justement le respect de cette nature et de ses expressions positives qui appelle, comme un complément nécessaire, la promotion de l'égalité démocratique et avec elle « le suffrage universel » et « l'instruction universelle ». Mais à cette garantie politique doit encore être ajoutée une garantie sociale, celle qui assure que l'inégalité économique n'atteigne pas, jusqu'à la rendre impossible, le développement de la personnalité morale. Le véritable socialisme se situe là, non dans l'attente de « je ne sais quelle révolution sociale », mais dans son lien congénital aux principes républicains et au premier d'entre eux, « l'autonomie de la conscience ».
[2] Jules SIMON, *La religion naturelle*, Paris, Hachette, 1856, p. 5.
[3] Félix RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e^ siècle, op. cit.*, p. 148.
[4] Mis au goût du jour cependant par une discussion sur l'infini qui nous ramène à Renouvier et Lequier. Voir *La religion naturelle, op. cit.,* p. 32.
[5] *Ibid.*, p. 234. Jules Simon considère le mystère, opposé à la raison, comme un « aveu de notre faiblesse ». L'exemple pris de la Trinité, exprimant une simple « opinion », est en cela significatif pour notre propos.
[6] Louis LIARD, « Jules Simon », *La revue pédagogique*, tome 32, Janvier-Juin 1898. p. 193-214. ; p. 198

sacrifice qu'implique toute institution du sacré ne peut résider que dans le sacrifice des passions égoïstes au profit de la satisfaction des justes aspirations de tous. Cet effort cependant n'a de valeur qu'à la condition d'engager justement tout l'être personnel, excluant par là toute coopération divine[1].

C'est la nature elle-même qui, ayant inscrit en nous l'amour du bien, nous montre le chemin d'une foi conforme à notre nature[2]. La liberté constitue une preuve de notre destination morale[3]. Elle n'est pas cette tare originelle qui nous éloigne du bien, mais au contraire, nous portant à l'action, nous manifeste notre nature personnelle[4]. De ce point de vue, la thèse du péché originel contredit la reconnaissance de la valeur absolue de la liberté. En se référant à cette thèse, l'Église, « et en particulier l'Église catholique », fait surgir l'idée de Rédemption et avec elle tout l'appareil de la communication surnaturelle. Substituer au thème de la chute celui du progrès, c'est libérer la liberté elle-même et lui permettre de s'accomplir sur un plan de stricte immanence naturelle et ainsi moraliser son idée dans la mesure où ce progrès incombe à la créature[5]. Et c'est par le devoir que lui assigne sa nature d'œuvrer au progrès de sa propre humanité que la personne déploie justement sa destination morale[6].

La reconnaissance de notre nature spirituelle ne saurait signifier la mise sous tutelle de la conscience intérieure. « L'intolérance ecclésiastique » découle justement de cette double prétention contradictoire : affirmer la destination spirituelle de la personne ; orienter la personne vers un ordre de croyances extérieures fondées sur l'autorité[7]. C'est en quoi la religion naturelle, fondée sur les seules forces de la raison humaine, échappe nécessairement au problème de l'adhésion dogmatique et prépare le terrain à la reconnaissance de la liberté de conscience[8]. Ainsi, dépourvue de « corps sacerdotal », « de révélation dont il faille conserver le dépôt et interpréter les termes », la religion naturelle entend « subordonner le culte extérieur aux prescriptions de la morale ordinaire, peut-être même à le supprimer tout à fait »[9]. Ou plus précisément, le culte véritable qu'une religion raisonnable peut rendre à la divinité bienveillante

[1] « Disons hautement que la liberté de l'homme est entière, que la volonté de l'homme est efficace, et que Dieu ne coopère pas à nos actes » (*La religion naturelle, op. cit.*, p. 280).
[2] *Ibid.*, p. 171.
[3] *Ibid.*, p. 178.
[4] Sur la convergence essentielle des droits personnels et de la nature dans la philosophie moderne, voir Pierre MANENT, *La loi naturelle et les droits de l'homme,* Paris, PUF, 2018, p. 9.
[5] *La religion naturelle, op. cit.*, p. 192.
[6] *Ibid.*, p. 217.
[7] *Ibid.*, p. 395.
[8] *Ibid.,* p. 398.
[9] *Ibid.,* p. 402.

doit avant tout consister en l'engagement résolue pour le bien social[1]. C'est en toute conscience que le spiritualisme laïque entend proposer « une dynamique inédite de réarticulation du visible et de l'invisible »[2], dynamique épousant le souci de fournir au principe de la libre personnalité son fondement subjectif[3].

La République ne signe dès lors pas la fin de la religion, mais son interprétation morale. Il y a du sacré à l'œuvre au sein de la société et cette sacralité s'attache à la personne[4]. Que fait d'ailleurs la religion, sinon élever à la hauteur de la *personne* les idées qu'elle hypostasie ? Ainsi Ferdinand Buisson pourra-t-il considérer l'idée de Dieu même comme « une personnification de l'esprit »[5]. Or, si on ne reconnaît pas derrière cette idée le fond moral qui conditionne la reconnaissance de la dignité personnelle, on esquive du même coup la rencontre véritable qui doit s'accomplir non entre l'homme et Dieu, mais entre l'homme et l'homme par la médiation de la valeur morale[6]. Il ne peut plus, à l'âge démocratique, exister que des

[1] « Dieu permet qu'on lui bâtisse des temples ; mais une école, un hôpital, une fabrique, sont aussi des temples élevés à sa gloire. On lui adressera des prières ; mais il n'y a pas de prière qui vaille à ses yeux une bonne action. La nature ne met rien sur nos lèvres, que ces paroles : O Dieu, puissé-je vivre suivant ta loi et suivant ton cœur ! Ainsi l'action est le premier précepte et la meilleure prière » (*Ibid.,* p. 421).

[2] Laurence LOEFFEL, « Aux sources de l'éducation laïque et libérale », *art. cit.*, p. 32.

[3] Jules Simon refuse la perspective d'un État athée. Non sacerdotal, l'État est religieux en ce sens qu'il garantit justement le développement de la personne libre et raisonnable dont la religion naturelle manifeste la valeur irréductible. Le pouvoir spirituel de l'État possède donc une fin unique : promouvoir la liberté personnelle. Cette ambition sera partagée tout aussi bien par ceux qui, comme Jules Ferry, optent pour la voie du positivisme et rejettent les croyances spiritualistes. Pour ce dernier, l'État n'est pas moralement neutre. Une éducation républicaine suppose plus que tout autre une « morale du devoir et du dévouement ». La substitution de l'instruction morale et civique à l'instruction morale et religieuse montre, au travers de la loi du 28 mars 1882, le lien essentiel qu'il s'agit de conserver entre la morale sociale et le principe archétypal, quasi-transcendantal, qu'incarne la « personne ». Cette dernière peut dès lors apparaître comme la norme transcendante à partir de laquelle envisager l'articulation des droits et des devoirs. Cette transcendance, toutefois, n'est pas à chercher ailleurs qu'au sein de l'agent moral lui-même. C'est relativement à soi-même que la personne est en position d'absolu et qu'en cela il lui faut avant tout parvenir à l'appropriation de soi par la maîtrise raisonnable de ses passions et penchants égoïstes.

[4] On ne saurait sous-estimer le rôle joué en cela par la référence aux droits de l'homme comme fondement de légitimation. Comme le note Hans JOAS, « l'avènement des droits de l'homme comme une sacralisation de la personne » oblige ceux-là mêmes qui les refusent à adopter une position herméneutique les faisant participer de leur reconnaissance. Parce que nécessaire et incontournable, cette référence vaut lieu d'absolu. Le catholicisme lui-même s'y résout, si bien qu'il peut prétendre « à l'invention d'une tradition qui fait apparaître cette dernière comme le véritable auteur de la nouveauté ». Voir Hans Joas, *Comment la personne est devenue sacrée, op. cit.*, p. 212-214. Pour une analyse spécifique de la sacralité que s'attachent les droits de l'homme, on se reportera avec intérêt à l'étude de Valentine Zuber prenant pour objet « le culte des droits de l'homme » et notamment la présentation des enjeux qu'appelle le « catéchisme » républicain. Voir Valentine ZUBER, *Le culte des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 2014, p. 230-231. Voir aussi Claude Nicolet *L'idée républicaine en France*, *op. cit.*, p. 105.

[5] J. LALOUETTE, *La république anticléricale, op. cit.*, p. 54.

[6] Une morale fondée sur Dieu s'oppose à la dignité de l'homme. Le croyant qui demeure intéressé à son seul salut personnel témoigne en effet de son penchant asocial. Inversement, la morale véritable se fonde sur la solidarité humaine et non sur l'intérêt égoïste. Ainsi peut-on reconnaître la religion comme un besoin humain, l'ouverture au sentiment de l'infini comme le témoignage de la conscience rendant honneur à la dignité suréminente de la *personne* humaine mais un sentiment qu'il convient de laïciser en l'arrachant à l'hétéronomie dogmatique, c'est-à-dire finalement au cléricalisme. (Voir *Ibid.,* p. 143-147)

« religions éthiques »[1] pour lesquelles le culte véritable consiste en l'exercice de la justice sociale. C'est en quoi l'altruisme des républicains s'associe avec « le maintien de la qualité de personne humaine, avec l'exercice des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen »[2].

On ne peut certes ignorer les différences de sensibilité excitées par la question du besoin religieux, ni rabattre purement et simplement la description que tente Jules Simon de la religion naturelle sur la défense par Buisson de la foi laïque[3]. Mais l'usage du vocabulaire religieux appliqué à la morale sociale démocratique témoigne d'un effort partagé pour donner au politique de trouver le principe de son auto-fondation à même l'immanence des rapports interpersonnels. Reste alors à donner la connaissance de ce principe et tâcher ainsi de dégager le contenu explicite de cette foi démocratique afin d'initier les subjectivités sociales à la connaissance de « la doctrine politique de la démocratie ». C'est l'objet du petit texte éponyme de Henry Michel publié en 1901[4] et qui offre une forme de synthèse théorique des principes devant informer la conscience de l'homme démocratique.

4.4.3. Catéchisme démocratique

Quels seront les articles de cette doctrine[5] ? Pour en trouver l'épure, Michel propose de se tourner vers la philosophie des Lumières à laquelle, selon lui, deux notions firent cependant défaut et que le mûrissement de l'idée libérale a rendues indiscutables : la liberté politique et la détermination des justes moyens d'une politique démocratique. Or, nombreux sont les maîtres qui, au dix-neuvième siècle, de Tocqueville à Proudhon en passant par Michelet et Quinet, ont

[1] *Ibid.*, p. 61.
[2] *Ibid.*, p. 68.
[3] C. NICOLET, *L'idée républicaine en France, op. cit.*, p. 50.
[4] Henry MICHEL, *La doctrine politique de la démocratie,* Paris, Armand Colin, 1901.
[5] Une objection doit tout d'abord être écartée. On pourrait en effet reprocher à ce projet de « doctrine politique de la démocratie républicaine » de promouvoir une doctrine d'État, venue se substituer à l'ancienne religion d'État, et ainsi employer les armes mêmes dont l'alliance du trône et de l'autel avait su faire un si large usage. Ce serait pourtant se tromper sur la nature de cette doctrine. Là où la religion suppose une emprise sur la totalité de la personne humaine, non seulement dans la pratique, mais encore dans celui de l'intimité subjective, une doctrine républicaine suppose nécessairement de laisser « le citoyen libre, absolument libre de penser, de croire » (*Ibid.*, p. 9). En réalité, le contenu même de cette doctrine offre un préservatif contre toute tentative d'emprise sur les consciences puisqu'il s'agit justement de proclamer et promouvoir l'indépendance de ces dernières. Mais surtout, cette doctrine politique ne doit ni ne peut prendre la forme qu'on lui reproche d'adopter. Elle n'est justement pas une doctrine imposée de l'extérieur, « subie plutôt que consentie, obéie, non aimée » (*Ibid.*, p. 10). Seule la persuasion et la force de l'évidence peuvent donner une force positive à ses principes qui, supposant la rationalité des agents sociaux, s'adresse seulement à leur jugement raisonnable. Une condition cependant est requise : la publicité des principes trop largement méconnus ou recouverts par l'obscurité de la tradition ou la mauvaise foi des publicistes modernes. Autrement dit, il faut « un enseignement actif, une prédication continue de cette doctrine » et par conséquent une éducation démocratique qui soit en même temps une éducation à la démocratie.

œuvré à dégager les éléments nécessaires à une définition de la socialité démocratique. Mais c'est à Renouvier et sa *Science de la morale* que Henry Michel entend réserver la place d'honneur, lui qui a su proposer « un des plus beaux livres de philosophie morale et de philosophie politique qui aient jamais été écrits », « celui où les solutions sont le plus élaborées »[1]. La *Critique philosophique*, à qui sait la lire, offre « un catéchisme politique à l'usage des démocraties ». « Catéchisme », le mot ne revêt pas un sens simplement métaphorique, mais souligne l'enjeu que recouvre l'instruction morale au sein de la société démocratique[2].

Henry Michel peut dès lors justifier la supériorité de la formation démocratique sur toute autre constitution politique : « C'est qu'elle suppose tout ensemble et favorise, chez tous les citoyens, le plus complet développement de la personne humaine »[3]. Introduit au centre du texte à la manière d'un pivot, le syntagme personnel constitue à partir de là le leitmotiv de *La doctrine politique*. Et chaque fois qu'il en use, Michel veille à lui adjoindre son adjectif. La « personne humaine » unit tout à la fois une nature commune et une singularité indépassable. Or, si la démocratie peut faire de la personne sa matrice herméneutique, ce n'est pas tant parce que la personne dépend de la démocratie que l'inverse[4]. La personne est moins l'objet d'une technique politique que le sujet d'une communication sociale et, en cela, c'est l'avènement de la personne qui conditionne la possibilité démocratique. De ce point de vue, la démocratie est davantage un résultat qu'un point de départ. Néanmoins, et le paradoxe démocratique est là, seul un régime démocratique, c'est-à-dire une communauté personnelle, est à même de favoriser le développement intégral de la personne. On comprend en ce sens que la démocratie doive être entendue comme une tâche sans cesse reprise et un idéal régulateur plutôt que comme un simple appareil administratif[5].

---

[1] *Ibid*., p. 22.

[2] L'idée d'un catéchisme philosophique, présentant sous la forme d'une « morale profane », un système des idées nécessaires à la diffusion des principes de la raison, n'est pas une originalité du dix-neuvième siècle puisque nous en trouvons trace chez D'Alembert aussi bien qu'Helvétius, Volney ou Kant. Voir Bertrand BINOCHE, « *Écrasez l'infâme ». Philosopher à l'âge des Lumières*, Paris, La Fabrique, 2018, p. 32-33. Sur le *Catéchisme* de Volney, voir aussi E. G. Sledziewski, *Révolutions du sujet, op. cit*., p. 150-160. Sur Kant, voir Bernard BOURGEOIS, *Philosophie et droits de l'homme*, Paris, PUF, 1990, p. 23 et p. 43.

[3] *La doctrine politique de la démocratie, op. cit*., p. 32.

[4] « La démocratie suppose chez tous ses membres le développement complet des attributs de la personne humaine » (*Ibid*., p. 33).

[5] C'est en quoi il faut pouvoir distinguer « le fait démocratique » du « droit démocratique ». Le premier, par la réforme institutionnelle et l'instruction morale et sociale, doit permettre « que chaque citoyen ait acquis, soit par son effort propre, soit à l'aide d'institutions tournées vers cet objet son maximum de valeur humaine, par où il faut entendre à la fois la valeur économique et la valeur morale » (*Ibid.*, p. 33). Parvenant à la promotion et à la reconnaissance de la valeur *personnelle* de chacun, la configuration sociale peut dès lors atteindre la forme

En réalité, le lien entre personne et autonomie est si essentiel que la seule prise de conscience de sa nature personnelle ouvrira à l'agent le sentiment de sa liberté. Mais inversement, c'est en se découvrant libre que la personne parvient à l'authentique conscience d'elle-même. En cela, « la liberté est l'atmosphère nécessaire à l'éclosion des consciences »[1]. C'est à la sauvegarde de cette liberté que doivent œuvrer les institutions politiques démocratiques en permettant à l'acteur social d'exercer et d'éprouver, sous des formes diverses, son sens de la responsabilité sociale et de l'auto-détermination. On comprend dès lors qu'il faille rattacher à la liberté de conscience la valeur propre de la personne humaine, cette conscience constituant la médiation nécessaire entre l'intériorité subjective et l'extériorité communautaire. Mais cette affirmation du primat de la conscience témoigne d'un autre intérêt, proprement spirituel celui-ci. En effet, si c'est la liberté de conscience qui conditionne le développement d'institutions justes, on ne saurait attendre d'une simple organisation matérielle des ordres sociaux et d'une détermination purement extérieure la mise en œuvre d'une réforme proprement démocratique[2]. Ainsi Henry Michel peut-il conclure : « On le voit : la doctrine politique de la démocratie suppose une éducation, et se termine à une morale, à une religion même, à la religion de la justice »[3].

4.5. Les deux personnes

Sans chercher à dissimuler les divergences, parfois profondes, qui touchent à la nature de leur réflexion fondamentale, nous pouvons du moins constater un trait commun à la philosophie éclectique de Cousin ou de Jouffroy aussi bien qu'au criticisme de Renouvier, un point d'accord que manifeste aussi bien la religion naturelle de Jules Simon et l'unitarisme de Channing comme la morale démocratique de Barni ou la politique de Henry Michel. Chez tous, la notion de personne permet d'articuler l'autonomie de l'agence subjective et la référence à un ordre de valeurs à la fois naturel et transcendant. Si l'expression semble paradoxale, c'est qu'il nous est familier d'entendre l'idée de transcendance à partir de la révélation surnaturelle. Cette

effective et vivante que revêt la dynamique démocratique. C'est pourquoi, ainsi que Tocqueville a su le dégager, la démocratie ne doit pas être d'emblée appréhendée comme une structure donnée, mais plutôt considérée sous l'angle de la processualité historique. Or l'expression doctrinale du projet démocratique témoigne justement d'une étape nouvelle dans la réalisation de son principe. Le cap est donné à partir duquel s'indique la voie à parcourir. Et cette voie ne consiste en rien autre chose que « devenir homme, personne humaine, et ensuite, plus homme, et davantage personne humaine » (*Ibid.*, p. 35).

[1] *Ibid*., p. 42.
[2] *Ibid*., p. 45.
[3] *Ibid*., p. 56.

dernière suppose la communication mystérieuse à un principe extérieur à la nature humaine, don offert aussi bien au genre humain par le biais de l'économie salvifique qu'à l'âme singulière au travers de la grâce.

C'est cette perspective surnaturelle qui se voit évacuée de la synthèse spiritualiste que nous avons tenté de proposer. Et s'il nous a semblé pertinent de convoquer la perspective unitarienne, la raison s'en trouvait déjà indiquée dès notre analyse de la référence personnelle chez Hobbes, Locke et Kant. Là encore, le point commun résidait dans l'élaboration d'une morale chrétienne dépourvue de référence à la trinité des Personnes divines. *Devrait-on aller jusqu'à considérer que le déploiement de la notion moderne de personne est proportionnel au recul de son sens trinitaire traditionnel ?* L'hypothèse n'aurait rien de très original, à s'en tenir à ce que Charles Taylor nomme *histoire soustractive* si, l'on ne constatait, par ailleurs, *la persistance du schème personnel utilisé pour penser l'être même de Dieu*. Dieu est *personne*, cela les auteurs modernes de Hobbes à Renouvier, pourront en convenir. Mais il est Dieu personnel au sens où nous sommes nous-même personne et connaître Dieu, c'est avant tout le connaître comme personne, c'est-à-dire libre agence morale.

Il semble finalement que la notion de personne, élaborée dans un contexte théologique particulier, celui de la définition des attributs essentiels de la divinité, *en soit venue à désigner, non par un transfert direct, mais par la mise à distance du modèle trinitaire originel, un mode d'être à la fois naturel et appelé au dépassement de lui-même, en une forme de transcendance horizontale.* Le recours moderne à cette notion classique semble répondre à une question nouvelle. Il ne s'agit pas tant de savoir ce qu'est Dieu en tant qu'agent effectif, mais bien plutôt ce que *peut* l'homme en tant qu'être libre. La personne est une fin. C'est en vue de sa propre réalisation de personne que l'agent moral doit pouvoir librement s'orienter. L'homme se veut libre. Et cette liberté suppose une réalisation collective et donc interpersonnelle[1].

Si l'on considère à présent l'élaboration catholique, celle-ci semble, de fait, ignorer le principe personnel. Lorsqu'il commence à poindre chez Lamennais, ce dernier a déjà rompu avec l'Église catholique et la notion ne revêt pas encore sa signification pleinement positive.

[1] A ce point se rencontre la question sociale. Ou plutôt, la question sociale n'est pas séparable de la question morale. La personne constitue justement ce lieu d'articulation du *soi-même* et de l'autre. A la différence de l'individu, la personne, supposant une reconnaissance universelle, ne peut se définir à partir de soi seule. Si tous sont des personnes, et si la personne se découvre avant tout comme agent volontaire et libre, d'emblée la possibilité personnelle prend la forme d'un problème politique et social auquel nos auteurs républicains ont consacré une part fondamentale de leur réflexion.

Quant à la philosophie de la liberté de Lequier, si elle manifeste bien la possibilité conceptuelle d'un accord de la foi catholique avec les prémisses de la conception personnelle moderne, l'histoire même de sa diffusion interdit d'en faire ce point de bascule qui aurait scellé l'entrée de la personne humaine dans le lexique catholique. Paradoxalement, si Lequier joue un rôle dans notre histoire, sa contribution appartient à l'héritage républicain.

Il semble qu'en cette matière, l'articulation traditionnelle de la notion de personne et de la théologie trinitaire constitue, non un point de rencontre possible avec la modernité philosophique, mais bien plutôt un obstacle épistémologique quant à la fondation d'une anthropologie personnelle. Le motif surnaturel, celui-là même que rejette Lamennais lorsqu'il en vient à la constitution de son ontologie trinitaire, conserve à la personne le sens d'une exception théologique, celle qui se manifeste dans la personne du Dieu-homme, Jésus-Christ, et qui empêche de réaliser l'accord de la nature humaine et de la vocation personnelle. De l'une à l'autre se joue l'intervention d'une grâce dont l'ordre sacramentel du magistère ecclésial constitue la clé, justifiant par là même la disjonction du spirituel et du temporel, opposition résolue par le spiritualisme républicain grâce aux principes d'une réforme des institutions par le biais de la morale sociale immédiatement liée à la caractérisation de l'agent subjectif comme personne.

Que la paternité de la notion moderne de personne humaine ne revienne dès lors pas à la pensée catholique, la chose semble claire. Mais c'est à ce point que notre recherche atteint son point critique. *Comment le syntagme personnel en est-il dès lors venu à s'imposer dans le cadre de la doctrine sociale de l'Église encore à naître ?* La question peut à présent être précisée. Si l'émergence de cette notion centrale de l'éthique moderne suppose que soit rompu le lien traditionnel entre les fins de l'agent subjectif et l'ordre surnaturel de la grâce, s'il faut à la personne humaine un horizon d'initiative, irréductible au déterminisme matériel, mais fondé à partir de la seule nature, comment la pensée catholique pourra-t-elle accorder ses prémisses théologiques à la valorisation de la libre agence ? Comment penser la possibilité d'un ordre des fins et des valeurs personnelles qui, tout en demeurant attaché à la communion transcendante des Personnes divines, puisse être reconnu universellement, dans sa propre sphère d'immanence ?

Le problème ici ne relève pas de la pure spéculation théologique, mais recouvre bel et bien la question d'un ordre commun, fondé, non sur la primauté d'une *personne* élevée en dignité et sanctifiée par une légitimité surnaturelle, Roi ou Pape, mais sur la libre agence subjective, la personne. Or, nous avons commencé de l'apercevoir. La nécessité pour la pensée catholique postrévolutionnaire de penser son inscription dans la reconfiguration générale des

ordres sociaux conduit une part de ses représentants à chercher dans les ressorts de la socialité moderne les conditions d'une articulation nouvelle du temporel et du spirituel. Le développement du libéralisme catholique aussi bien que l'émergence d'un catholicisme social pousseront certains à la reconnaissance des structures démocratiques comme condition de la liberté religieuse en même temps qu'une réponse au problème de la question ouvrière[1]. En ce sens, la découverte du social constitue pour la pensée catholique du dix-neuvième siècle un nouveau terrain de mission où, par la force des choses, se voit remise en cause l'équation millénaire d'un principe de légitimité verticale et d'un ordre structuré autour de la puissance monarchique. Mais reste justement à dégager ce sujet personnel qui, tout en s'inscrivant dans les cadres herméneutiques de l'orthodoxie catholique, permette à cette dernière d'entrer en dialogue avec le régime de socialité moderne[2].

Que manque-t-il à la personne pour parvenir à franchir la distance qui sépare la théologie de l'anthropologie ? La réponse catholique traditionnelle appelle la figure d'une double nature contenue en une Personne qui constitue un *hapax* absolu. Comment ouvrir dès lors la définition catholique de la personne à cette universalité que le spiritualisme républicain atteint au travers du rejet de la condition surnaturelle et à partir de l'identification de la nature humaine à un principe personnel de progressivité morale ?

A ce point de notre réflexion, la disjonction du théologique et du philosophique semble invalider non seulement la possibilité d'une « philosophie chrétienne », mais rend surtout difficilement compréhensible l'inflation personnaliste du siècle suivant. La thèse familière d'un *aggiornamento* de l'Église catholique ne nous fournira en la matière aucune solution puisque

[1] Jean-Noël DUMONT, « Ozanam, Lacordaire, Montalembert, autour de la question : la démocratie est-elle une idée chrétienne », *Les catholiques et la démocratie* (dir. Jacques BARROT), *op. cit.*, p. 53-64.

[2] Trois tentatives nous sont déjà apparues qui, tout en se révélant chacune impuissantes à apporter une solution satisfaisante à ce problème, semblent nous mettre néanmoins sur la voie d'une réponse. Bonald, d'abord, avec toute la véhémence de la réaction conservatrice, nous a présenté ce paradoxe d'un dispositif intellectuel foncièrement moderne, prenant justement pour objet le social en lui-même et, posant certaines des bases essentielles à une théorie sociologique, se signalant à notre enquête par le recours à la catégorie fonctionnelle de personne. Si cette dernière, toute absorbée dans la perspective légitimiste de son auteur, demeure très éloignée de la définition républicaine, elle n'en constitue pas moins l'indice d'une convergence essentielle de l'analyse sociale et du vocabulaire personnel. Lamennais, ensuite, nous est apparu comme l'initiateur d'un basculement de la visée conservatrice vers la promotion d'un libéralisme qui s'achève en défense passionnée des droits du peuple. Là encore, la proximité d'une réflexion prenant pour objet la différenciation du social et du politique à partir d'une considération nouvelle de la *personne* est évidente. Mais, nous l'avons vu, le républicanisme mennaisien se paie du prix d'un rejet de la vocation surnaturelle du sujet *personnel*. La rupture de Lamennais avec l'Église viendrait bien plutôt témoigner de l'impossibilité pour cette dernière d'accueillir en son sein les réquisits d'une définition moderne de la libre agence. Lequier, enfin, a ce mérite incomparable de dégager, dans un esprit à la fois sincèrement catholique et résolument républicain, la perspective d'un accord dont la condition de possibilité repose sur la personne, perspective demeurée cependant inaudible dans le cadre de la reprise qu'en opère le théisme de Renouvier.

c'est cette possibilité d'une conciliation de la pensée catholique avec la modernité qui est justement en question. L'issue, d'une certaine manière, nous la connaissons déjà et c'est la raison pour laquelle nous avons tenu à introduire notre recherche par une mise en perspective de la référence centrale à la personne qui devient récurrente dans les encycliques de Jean XXIII et les textes fondamentaux de Vatican II, jusqu'à atteindre avec Jean-Paul II une dimension proprement incontournable. Mais par quel biais la personne en est-elle venue à compter comme un terme central de la pensée catholique, cette question pour l'instant, au point où nous la considérons, c'est-à-dire à la veille de 1848, ne semble pas trouver de solution. Alors même que le catholicisme social atteint une formulation assez claire[1], la référence *personnelle* semble tout sauf évidente. Et l'on ne peut comprendre l'influence des réflexions personnalistes du vingtième siècle, d'Emmanuel Mounier à Jacques Maritain, de Maurice Nédoncelle à Gabriel Marcel et René Le Senne, sans en saisir d'abord la condition de possibilité.

[1] J-B DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, op. cit*., p. 291.

Chapitre six. L'apostolat des laïcs

Dans son *Journal,* Michelet constate, en novembre 1846, la désaffection des élites intellectuelles pour le catholicisme. Vidée de sa substance originelle, son action s'étendrait désormais sur les seules masses populaires imbues de pratiques superstitieuses[1]. Un complément doit toutefois accompagner cette observation. Dans les années qui précèdent 1848, l'apostolat populaire de Lamennais n'y étant sans doute pas étranger, une estime particulière accompagne la figure de Jésus-Christ chez nombre de défenseurs de la démocratie. Une certaine forme de « populisme chrétien » semble en effet naître au cœur des vœux humanitaires d'une frange non négligeable des démocrates, jusqu'aux socialistes[2]. Si cette reprise de la tradition évangélique s'accomplit sur le fond d'un rejet du cléricalisme, elle témoigne cependant d'une porosité des limites séparant républicanisme et christianisme[3]. Dans le même temps, les catholiques conservateurs se tournent vers la question sociale[4].

Une autre question complique toutefois singulièrement la possibilité d'une action coordonnée des catholiques autour du problème de la liberté : la fameuse question romaine qui, de 1852 à 1870, oppose les partisans de la souveraineté temporelle du pape et ceux qui considèrent que l'unité de la république italienne doit pouvoir s'accommoder de la seule

---

[1] « Le christianisme ne vit plus qu'en ce qu'il a de non chrétien, dans la partie qu'il emprunte au paganisme en le modifiant un peu, dans le culte de la Vierge et des saints (…). Il se perpétue uniquement par son action sur les faibles » (cité par G. CHOLVY et Y-M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France 1800-1880*, *op. cit.*, p. 177).

[2] *Ibid.*, p. 193.

[3] Sur le terrain proprement politique, les catholiques libéraux, groupés autour de Montalembert et Lacordaire, cherchent dans la formation d'un parti catholique le moyen d'obtenir du Parlement la résolution de la question du monopole universitaire. Ce sont les laïcs catholiques qui sont appelés à prendre une part active dans la défense de la liberté religieuse. Usant des ressources fournies par l'opinion publique, les publications catholiques (parmi les plus influentes, *L'Univers, Le Correspondant, La Gazette de Lyon, L'ami de la religion*) et les pétitions permettent d'envisager un dépassement des divergences opposant les différentes sensibilités en présence. On sait ce qu'il en fut. Après l'enthousiasme de février 1848 et l'élection du dominicain Lacordaire faisant son entrée à l'Assemblée en froc blanc, les tensions demeurées vives entre l'intransigeant Louis Veuillot, le conciliateur Dupanloup et le ministre Falloux conduiront à l'échec du parti catholique. Falloux notamment n'hésitera pas à remettre en cause son existence même. La difficulté d'accorder les vues de la frange légitimiste, dont l'*Univers* de Veuillot se fait l'écho, et les tendances libérales et démocratiques des anciens compagnons de Lamennais fait échouer la possibilité d'une unité doctrinale aussi bien que politique. (Voir J. BARROT, *Les catholiques et la démocratie*, *op. cit.*, p. 33 et p. 46 ; M. PRELOT, *Le libéralisme catholique*, *op. cit*,, p. 187).

[4] Si l'on doit y voir, selon Duroselle, une occasion pour les légitimistes d'attaquer le gouvernement de Louis-Philippe, incapable d'endiguer la misère toujours plus visible des masses ouvrières, on ne peut douter d'un sincère désir, chez un Armand de Melun ou un Villeneuve-Bargemont, de répondre aux souffrances des classes laborieuses. Mais les solutions proposées par les conservateurs ont en commun l'idéalisation des anciennes formations corporatives et le déplacement de la question sociale de l'économie vers la morale. Le paternalisme social qu'ils encouragent a ce très net désavantage de confondre le domaine du charitable et celui de l'action sociale (Voir J-B DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, op. cit*., p. 209).

prééminence spirituelle du souverain pontife[1]. Lorsque dans son fameux discours de Malines d'août 1863, Montalembert, qui refuse pourtant de se considérer démocrate, propose de désolidariser l'Église « d'un pouvoir quelconque »[2] et de mettre en relation liberté démocratique et religion chrétienne pour inaugurer « l'ère de la liberté de l'Église » [3], il ne se sait pas encore mettre ses pas dans ceux du Lamennais de 1832. La publication de l'encyclique *Quanta Cura* accompagnée du fameux *Syllabus*, le 8 décembre 1864, témoigne que le magistère ecclésial refuse obstinément toute compromission avec la modernité[4]. La condamnation de la liberté religieuse ne laisse planer aucun doute[5].

Comment dès lors prétendre voir dans la religion catholique la promotion d'un esprit de liberté ? La tentative proposée par l'évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup, de distinguer entre « la thèse » et « l'hypothèse » et qui le conduit à considérer « qu'il n'y a pas à cet égard d'esprit plus libéral »[6] que celui de Pie IX, pénétrera difficilement les rangs de l'antilibéralisme catholique aussi bien que ceux des libéraux anticléricaux. Comment croire encore désormais à la possibilité d'une promotion de la dignité naturelle de la personne humaine au sein du système de pensée catholique ?

Un élément nouveau pourtant se dessine qui permet de faire le lien entre le libéralisme de Montalembert et l'intransigeance pontificale : le rôle des laïcs[7]. Cette importance que sont

[1] Sur les États de l'Église et la question romaine, voir René REMOND, *Religion et société en Europe, op. cit.*, p. 133-142.
[2] M. PRELOT, *Le libéralisme catholique, op. cit.*, p. 231.
[3] *Ibid.*, p. 232.
[4] PIE IX, *L'encyclique «* Quanta cura *» et le* Syllabus, Montréal, Chapleau, 1882.
[5] Sous le terme de « naturalisme », le Souverain Pontife entend condamner les positions théoriques aussi bien que pratiques de ceux qui pensent possible de fonder un ordre social autonome et consistant à partir de la libre subjectivité morale de ses agents. L'idée même d'une liberté de conscience constitue, à ses yeux, le complément nécessaire de l'anarchie morale et sociale : « Là où la religion a été mise à l'écart de la société civile, la doctrine et l'autorité de la révélation divine répudiées, la pure notion même de la justice et du droit humain s'obscurcit et se perd, et la force matérielle prend la place de la véritable justice et du droit légitime » (*Ibid.*, p. 6).
[6] M. PRELOT, *Le libéralisme catholique, op. cit.*, p. 256.
[7] Dans un article consacré à la question de « la laïcité des laïcs catholiques », Vincent Aubin, dans la continuité des recherches d'Émile Perreau-Saussine sur le catholicisme et la démocratie, entend proposer un retour à l'origine propre du terme « laïc » qui, « avant d'être un anticlérical ou un partisan de la séparation de l'Église et de l'État, est d'abord un fidèle de l'Église du Christ n'appartenant pas à l'état clérical ». Nous est rappelé que la notion de laïcat correspond à une opposition « interne au monde chrétien » (Voir Vincent AUBIN, « Y a-t-il un esprit laïque ? », *Les catholiques et la démocratie*, *op. cit.*, p. 164). Le laïc n'est pas celui qui demeure étranger à la question religieuse, mais qui, tout en rapportant son existence à la foi évangélique, demeure, par son insertion dans la réalité intramondaine, extérieur à l'engagement dans un état de vie consacré. Très classiquement, le laïc s'oppose au clerc. Pour autant, il apparaît difficile de simplement restreindre la sphère d'existence laïque au seul domaine des affaires profanes. Si, conformément à son étymologie, le laïc, dérivé du grec *laïos* (le peuple), renvoie au monde des affaires communes, civiles, non-officielles, valant comme autant de fins privées, ayant leur valeur et leur consistance propre, le terme porte davantage vers la sociologie religieuse que l'expérience de la foi et doit donc s'apprécier avant tout du point de vue de l'ecclésiologie et sa relation aux structures modernes de socialité

appelés à prendre les membres de la société civile, les simples laïcs, mérite notre attention, justement dans la mesure où elle semble participer de ce vaste mouvement de reconfiguration des termes dans lesquels l'Église est amenée à penser sa position dans l'horizon de la modernité politique et sociale[1].

Le problème d'une définition de la personne catholique pourrait bien trouver à se résoudre ici. Si, dans le champ de la théologie dogmatique et morale, la notion de personne comme libre agence subjective ne fait pas encore sens pour le magistère ecclésial, il n'est pas impossible que cette notion émerge sur un autre terrain, celui justement de la réflexion catholique laïque. Devant circonscrire elle-même son sens et sa place dans l'économie générale de la période postrévolutionnaire, ne se pourrait-il qu'en raison même de son statut, celui de simple agent social, cette personne laïque ne se mette à penser pour elle-même, et sur un terrain directement pratique, la signification fondamentale de sa *mission* ?

(Voir Laurent VILLEMIN, « D'une Église centralisée à une Église communion », *Les grandes révolutions de la théologie moderne* (dir. François BOUSQUET), Paris, Bayard, 2003, p. 168). Le domaine spécifique de l'existence laïque ne se conçoit pas à partir de la disjonction du spirituel et du temporel, mais plutôt de l'opposition interne à cette société spirituelle qu'est l'Église. Le *laïkos* est avant tout ce « peuple de Dieu » (*Lumen gentium*, IV, 31, *Concile Œcuménique Vatican II*, *op. cit*., p. 66), c'est-à-dire l'assemblée même de ceux qui forment le corps dont « le Christ est la tête » (*Col*., 1, 18). Le laïc se définit donc, originellement, par son inscription dans cette totalité surnaturelle qu'est l'Église. De ce point de vue, *laïc* s'opposerait bien plutôt à *profane*, ce dernier désignant l'existence à la fois sociale et naturelle du genre humain. L'opposition du laïc et du clérical correspond à une évolution ecclésiologique ultérieure, justement lorsque l'Église en vient à assurer, au sortir de l'Antiquité, les charges essentielles de la société, à la fois spirituelle et séculière (voir Catherine KÖNIG-PRALONG et Ruedi IMBACH, *Le défi laïque, op. cit.*, p. 36-40). Mais cette évolution même ne peut faire du laïc le pur et simple négatif du clerc justement en tant que tous deux sont ordonnés à une même grâce baptismale. Il faut attendre l'impulsion de Grégoire VII pour voir l'institution ecclésiale accoucher d'une conscience d'elle-même propre à lui donner le sentiment de sa propre autonomie à l'égard de la puissance civile. Ce n'est qu'à ce moment que devient efficiente la distinction des puissances et non plus simplement des fins du spirituel et du temporel. L'urgence de définir, d'un point de vue juridique, la situation des tenants du pouvoir princier, précipite, sur un plan canonique, la répartition différenciée des offices spirituels et de la puissance temporelle. Cette dernière, se voyant rattachée à la sphère naturelle de subsistance et d'existence, met en perspective le statut d'une humanité dans sa seule naturalité. La finalité surnaturelle, faisant signe vers l'invisibilité actuelle de la Cité de Dieu, appelle quant à elle une socialité spécifique, celle-là même qui tombe sous l'ordre d'une puissance spirituelle, correspondant ni plus ni moins qu'au pouvoir des clercs. On sait les problèmes que poseront dès lors l'articulation du *sacerdotium* et de l'*imperium*, le tout se compliquant de la revendication des États de la Papauté, et donc de l'indépendance temporelle, par les bénéficiaires de la fausse *donation* de Constantin. La réponse apportée à la thèse luthérienne d'un sacerdoce des fidèles conduit l'Église de Trente à un raidissement de l'opposition des clercs consacrés et des simples laïcs baptisés, entre l'Église enseignante et l'Église enseignée. Pour une analyse plus spécifique du laïc comme *illitteratus,* voir Catherine KÖNIG-PRALONG, *Le défi laïque*, *op. cit.,* p. 41-45 ; sur l'articulation de la distinction clerc/laïc en relation à la dualité spirituel/corporel, voir J. BASCHET, *Corps et âmes*, *op. cit.*, p. 62.

[1] Paradoxalement, c'est au nom d'une conception intégraliste qui récuse la distinction entre vie privée et vie publique de l'existence chrétienne que le successeur de Pie IX, Léon XIII, appelle les catholiques à participer pleinement à la vie des institutions modernes dans son encyclique du 1er novembre 1885, « Immortale Dei », *Actes de Léon XIII,* Paris, Maison de la Bonne Presse, t. II, p. 17-53. C'est de cette initiative, que viendra renforcer l'appel au Ralliement de 1892, que découlent les prémisses de l'Action catholique appelée par Pie X et Pie XI. Voir Jean-Hugues Soret, *Philosophies de l'Action catholique*, *op. cit.*, p. 39-43 et sur l'apostolat des laïcs, *ibid.*, p. 102-103.

L'un des penseurs pour lequel la question personnelle ne pouvait rester indifférente et qui, dans le même temps, sut toujours se faire reconnaître et autorisé par le clergé catholique[1], Frédéric Ozanam, nous intéressera dès lors moins par une originalité philosophique qu'il ne revendiquait guère que par le sens même qu'il fut capable d'assigner à la notion de « personne » dans une œuvre qui continua d'inspirer longtemps après lui.

1. Frédéric Ozanam et son œuvre

Il paraît difficile de séparer l'œuvre d'Ozanam, en tout cas cette part de l'œuvre qui intéresse directement notre propos, de sa biographie[2]. L'historien Gérard Cholvy, dans l'imposante monographie qu'il lui consacre, nous montre un jeune intellectuel au carrefour des rencontres et des influences centrales de la vie politique et scientifique de son temps, plus particulièrement, il va sans dire, catholique[3].

Dès avant son arrivée dans la capitale, le jeune Lyonnais est un lecteur assidu de *l'Avenir*[4] et témoigne d'une profonde admiration pour Lacordaire et Lamennais. Lorsqu'il publie, âgé de dix-huit ans seulement, en deux articles[5], ses *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon*, il en adresse la brochure à Chateaubriand, Lamennais, Ballanche, Ampère, Cousin. Si le désir d'attirer à lui l'attention de certains grands noms est indéniable, cet inventaire nous révèle la proximité intellectuelle qui attache le jeune polémiste à ceux qu'il juge susceptible d'y trouver un intérêt[6]. Le 24 août 1831, Lamennais rend d'ailleurs compte de la brochure dans l'*Avenir*. Peu après son arrivée à Paris, c'est chez André-Marie Ampère que Frédéric Ozanam est logé. Nous verrons plus loin ce que cette circonstance peut avoir d'intéressant pour notre sujet[7].

[1] Alors même, la querelle du monopole universitaire atteignant son point culminant, qu'il exerçait les fonctions de professeur à l'Université de la Sorbonne et demeurant sa vie durant un simple laïc.
[2] André de LABOULAYE, « Frédéric Ozanam : homme d'étude et homme d'action », *Revue Des Deux Mondes (1829-1971)*, 1953, 28–34, p. 34 : « Nous n'avons pas deux vies, l'une pour chercher la vérité et l'autre pour la pratiquer. Il faut pratiquer la vérité toute sa vie, même quand sur certains points on a encore à chercher ».
[3] Cholvy n'hésite pas à faire se croiser le destin du jeune professeur et certains des moments cruciaux de l'histoire du dix-neuvième siècle : « Les années que Frédéric Ozanam va passer à Paris appartiennent pour une bonne part à l'histoire culturelle de la France et à celle du catholicisme, dans une dimension au demeurant plus large encore » (Gérard CHOLVY, *Frédéric Ozanam. L'engagement d'un intellectuel catholique au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 143).
[4] *Ibid.*, p. 128.
[5] Bulletin historique des archives du Rhône du 28 avril 1831.
[6] G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 139.
[7] *Ibid*., p. 173.

Publiant divers articles, notamment au sein de l'*Univers* dont la propriété passe de l'Abbé Migne à Emmanuel Bailly et auquel Veuillot ne prête pas encore sa plume agressive, le journal permet à Ozanam de montrer l'irréductibilité des intérêts chrétiens aux seules questions politiques[1]. La condamnation des *Paroles d'un croyant* et la réponse véhémente de Lamennais à l'adresse du clergé poussent Ozanam à montrer l'importance, non seulement morale, mais encore intellectuelle et matérielle de l'Église dans l'histoire[2]. Ce qu'entend avant tout défendre Ozanam, c'est finalement la « mission sociale » de l'Église[3]. Sur le plan des idées politiques, le jeune Ozanam, dans ces années qui suivent les Journées de juillet, est encore légitimiste, partisan d'une monarchie constitutionnelle, mais l'intérêt de ses vues, marquées là encore par Lamennais, le pousse à subordonner la politique à la religion et tout aussi bien, et le fait est d'importance, au social[4]. Reconnaissant dans la révolution de 1789 un fait « providentiel »[5], le jeune Ozanam croit à l'avenir de la République. Cette prise de conscience l'oriente à partir des années 1835-1836 vers la question de la misère ouvrière.

Tout en nourrissant le souhait d'apporter une apologétique éclairée, le désir s'affirme de joindre l'action à la parole et mettre en œuvre une pratique effective des principes évangéliques[6]. Ozanam n'ignore pas les propositions de réforme économique professées au sein du courant socialiste, notamment au travers du journal *Le Phalanstère*. Il écoute avec attention Victor Considérant prendre la parole lors d'une rencontre chez Montalembert. Mais il manque

[1] C'est dans ce contexte qu'en juin 1833 est adressée une lettre à l'archevêque de Paris pour obtenir la fondation d'une nouvelle conférence destinée à prendre pied dans les controverses agitées autour de la question religieuse et préparer une prédication permettant de répondre aux objections présentées notamment au sein du monde universitaire. Ozanam est délégué pour présenter la pétition au prélat. Parmi les noms proposés pour l'enseignement, nous retrouvons Lacordaire. C'est l'origine des fameuses conférences de Carême à Notre Dame. (Voir G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 217-222 ; sur l'admiration réciproque de Lacordaire et Ozanam, voir Henri-Dominique LACORDAIRE, *Frédéric Ozanam*, Paris, Ambroise Bray, 1856).

[2] Destiné à l'enseignement du droit, Ozanam fréquente néanmoins les cours de littérature. Au sein d'un groupe de jeunes étudiants soucieux d'une apologie philosophique de la foi chrétienne, Ozanam se lie aux conférences d'histoire dispensées par l'aumônier du lycée Henri IV, l'abbé Gerbet, ancien compagnon de Lamennais. C'est dans cette ambiance intellectuelle qu'il suit le cours de Jouffroy auquel le groupe de jeunes catholiques adresse une critique respectueuse mais ferme. Dans ce cadre, le jeune homme rencontre Bailly avec lequel se dessine une nouvelle entreprise, les conférences d'histoire (Voir Bruno DUMONT, « Elites catholiques et engagement social. Frédéric Ozanam et les premières conférences Saint-Vincent-de-Paul à Lyon (1836-1840) » dans Faculté de théologie de Lyon, *Frédéric Ozanam*, Paris, Bayard, 2001, p. 28). C'est l'occasion de vifs échanges au sujet des doctrines et des œuvres du catholicisme. Ozanam y voit une belle occasion d'établir « sur des bases solides l'immortelle union de la vraie philosophie avec la foi ». Au sein de la conférence initiée par Bailly, Ozanam côtoie saint-simoniens et déistes et témoigne qu'un dialogue est possible au-delà des clivages intellectuels. La mention de ces conférences, dont Ozanam devient l'un des vice-présidents à la fin de l'année 1832, demeurerait cependant anecdotique si celles-ci s'étaient limitées au seul horizon de l'érudition. Mais rapidement les conférences littéraires sont appelées à céder la place à une initiative nouvelle, les conférences de charité (Voir G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 194-195).

[3] G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam, op. cit*., p. 202.

[4] *Ibid*., p. 234 ; J-B DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, op. cit*., p. 165.

[5] J-B DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, op. cit*., p. 166.

[6] G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam*, *op. cit.*, p. 239.

au petit groupe d'Ozanam, un guide en la matière. Ce sera Emmanuel Bailly, ancien congrégationniste de la *Société des Bonnes Études,* déjà rôdé à l'exercice des œuvres sociales[1].

L'idée centrale qui allait émerger peut sembler anecdotique, mais marque un tournant dans la pratique ordinaire des œuvres catholiques[2]. La visite des pauvres à leur domicile prend en effet le contre-pied des pratiques courantes de l'aumône où les pauvres avaient coutume de se rendre à date fixe chez leurs bienfaiteurs[3]. Duroselle hésite cependant à ranger la Société de Saint-Vincent-de-Paul dans les entreprises relevant à proprement parler du catholicisme social[4]. Les articles du *Manuel* de la Société semblent mettre en avant une fin surtout religieuse : « Lorsque dans une ville, plusieurs jeunes gens font partie de la Société, ils se réunissent, afin de s'exciter mutuellement à la pratique du bien »[5]. Le titre de Conférence, qui désigne alors les réunions d'étude de jeunes gens, ne doit pourtant pas tromper. Il ne s'agit pas de proposer de simples discours édifiants sur la charité. Le patronage de Saint-Vincent-de-Paul, dont l'action

[1] Si la conférence d'histoire est l'occasion de confronter, parfois avec ardeur, les points de vue les plus opposés quant à la place et au sens réel de la mission historique de l'Église catholique, le souci grandit d'offrir davantage que des mots à la promotion de la foi. Dans le discours prononcé à Florence en janvier 1853, l'année même de sa mort, Ozanam revient sur l'esprit qui présida à la naissance de cette nouvelle conférence : « Nous étions alors envahis par un déluge de doctrines philosophiques et hétérodoxes qui s'agitaient autour de nous, et nous éprouvions le désir de fortifier notre foi au milieu des assauts que lui livraient les systèmes divers de la fausse science. Quelques-uns de nos jeunes compagnons d'études étaient matérialistes ; quelques-uns saint-simoniens, d'autres fouriéristes; d'autres encore déistes. Lorsque nous, catholiques, nous nous efforcions de rappeler à ces frères égarés les merveilles du christianisme, ils nous disaient tous : vous avez raison, si vous parlez du passé ; le christianisme a fait autrefois des prodiges ; mais aujourd'hui, le christianisme est mort. Et, en effet, vous qui vous vantez d'être catholiques, que faites-vous ? Où sont les œuvres qui démontrent votre foi, et qui peuvent la faire respecter et admettre ? Ils avaient raison, ce reproche n'était que trop mérité. Ce fut alors que nous nous dîmes : Eh bien, à l'œuvre ! Et que nos actes soient d'accord avec votre foi ! Mais que faire ? Que faire pour être vraiment catholiques, sinon ce qui plaît à Dieu ? Secourons notre prochain comme le faisait Jésus-Christ, et mettons notre foi sous la protection de la charité » (Frédéric OZANAM, « Discours prononcé à la Conférence de Saint-Vincent-de-Paul à Florence dans la séance du 30 janviers 1853 », *Œuvres complètes,* Tome huitième, Paris, Jacques Lecoffre, 1859, p. 45-47).

[2] Bien qu'il soit difficile, comme le note Cholvy, de retracer les commencements exacts de la Conférence, on peut considérer d'égale importance la part prise par Bailly et par Ozanam, le premier sachant donner les directions concrètes à une idée née de l'esprit du second. *L'Univers* de Louis Veuillot sera à l'origine d'une polémique initiée en 1856 et visant à remettre en cause le rôle joué par Ozanam dans la fondation de la Société (Voir G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 296-297 ; sur Louis Veuillot, voir Michel WINOCK, *Les voix de la liberté, op.cit.*, p. 388-401).

[3] Faculté de théologie de Lyon, *Frédéric Ozanam*, *op. cit.*, p. 94.

[4] J-B DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, op. cit.*, p. 173.

[5] On peut en effet légitimement se demander si la Société a pour finalité essentielle la réponse au problème de la misère ou l'approfondissement de la foi de ses membres par la pratique effective de la charité, le premier servant de moyen au second. Présentée sous ce biais, l'entreprise perd largement en crédit. Mais sans doute faut-il considérer les deux objectifs moins en termes de dispositif technique que de détermination réciproque. Certes, la pratique du bien fortifie la foi mais cette foi doit servir au bien. Il s'agit d'un bien commun qui n'entend pas séparer le bien des membres du bien des pauvres (*Ibid.*, p. 174).

était reconnue jusque dans les milieux hostiles à l'Église, témoigne à la fois d'un désir d'action et de consensus[1].

Il faut cependant attendre l'année suivante pour voir la Conférence acquérir un véritable statut, alors que les rangs s'épaississent[2]. Deux conditions étaient posées à l'intégration de nouveaux membres : la participation active aux œuvres et un probe souci de l'apologie. L'œuvre, en l'occurrence, ne se limite pas au seul secours matériel. Il s'agit d'offrir un soutien moral à ceux que la société moderne avait déclassés. Pour Ozanam, l'utilité de la société de Saint-Vincent est claire : prendre acte du nouveau terrain de lutte qui s'ouvre et qui excède le seul cadre politique. C'est la « question sociale » qui doit aujourd'hui mobiliser les forces[3]. Cette relativisation de la politique est patente chez Ozanam avant 1848[4]. La politique demeure un simple instrument au service des intérêts sociaux et ces derniers concernent proprement les individus qui, faute d'atteindre à la mise en œuvre du bien public, s'avèrent, grâce à leur association, capables de participer au bien particulier des plus exposés. Mais ce n'est pas tant la science économique, encore moins le conflit, qui résoudra le problème social[5].

---

[1] La première réunion se tient le jour anniversaire des vingt ans d'Ozanam, le 23 avril 1833. Autour de Bailly, ils ne sont que six. Par l'intermédiaire de la Sœur Rosalie Rendu de l'ordre séculier des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul, le groupe trouve un terrain d'action, notamment dans les quartiers Saint-Marcel et Saint-Jacques, zones surpeuplées et très largement abandonnées à leur misère. S'étant rendue incontournable lors de l'épidémie de choléra de 1832, Rosalie part d'une idée simple : les pauvres évangélisent les riches. Sa médiation fut le point de départ de l'œuvre.

[2] La situation à l'égard des autorités ecclésiastiques n'est pourtant pas simple à dénouer. Le principe même de l'association pouvait paraître suspect aux yeux d'une Église fortement marquée par le gallicanisme du Concordat. Quant à l'apostolat des laïcs, expression que Cholvy rapporte au frère d'Ozanam, il n'en pouvait être encore explicitement question (*Ibid.*, p. 267). L'autorité diocésaine semble enfermer les initiatives dans une structure verticale peu favorable aux efforts qui échappent au contrôle des paroisses. Les aventures libérales de Lamennais n'ont rien fait pour attirer la sympathie de la hiérarchie ecclésiale sur les menées non réglementées. Si la conférence voulait pouvoir s'étendre en direction de la province, il lui fallait obtenir une reconnaissance officielle, d'autant que son accroissement rapide exigeait la division de la société en plusieurs sections. Fin 1835, un règlement est rédigé qui insiste sur la dimension proprement laïque de l'œuvre, tout en demeurant en communication avec le clergé. Lors de l'assemblée générale de février 1836, Lacordaire propose d'ailleurs d'informer le Souverain Pontife des effets positifs de l'initiative. Voir Voir Jacques-Olivier BOUDON, « Les catholiques sociaux parisiens au milieu du XIXe siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 85, n°214, 1999, pp. 55-73.

[3] Lettre du 13 novembre 1836 à Louis Janmot cité par G. CHOLVY*, Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 271.

[4] J-B DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, op. cit*., p. 166.

[5] Le *Cours de droit commercial*, qu'il propose à Lyon en 1839-1840, montre l'accord d'Ozanam avec les principes du catholicisme social dont Charles de Coux nous a donné un aperçu : réforme morale par le biais de l'éducation, associations de travailleurs, exigence du juste prix du travail. Toutefois, comme le remarque Duroselle, chez Ozanam, le sentiment l'emporte sur la solidité argumentative. Il est vrai qu'on ne peut attendre de la Société de Saint-Vincent-de-Paul un programme de réforme social à proprement parler, encore moins une philosophie sociale. Ozanam, dont on soupçonnerait difficilement la misologie, entend, pour ce qui concerne la Société, en appeler davantage « à l'inspiration du cœur qu'aux calculs de l'esprit » (*Ibid.*, p. 31). Peut-être faut-il moins considérer ici la perspective d'une action collective qu'une conversion de la subjectivité singulière, celle de chaque membre aussi bien que de chacune des personnes visitées. Voir Louis MADELIN, « Un centenaire : la société de Saint-Vincent-de-Paul », *Revue Des Deux Mondes (1829-1971)* 15, no. 1 (1933), p. 186 : « Avant de régénérer la France, nous pouvons soulager quelques-uns de ses pauvres ».

Il n'est pas dans notre propos de retracer l'histoire de la Société, mais d'insister sur la nature de l'engagement pris par Ozanam et qui permet d'éclairer la signification de son œuvre[1]. Celle-ci témoigne d'un effort indépendant de l'action gouvernementale aussi bien que des initiatives du clergé. La Société de Saint-Vincent-de-Paul permet ainsi de faire converger la puissance de l'association non politique et la volonté des laïcs de contribuer activement à la promotion des vertus évangéliques. Au-delà de la bipolarité Église/État, l'action entreprise par Bailly, Ozanam et leurs compagnons permet de faire jouer un troisième terme : la société civile[2].

[1] Duroselle donne les chiffres suivants : en 1843, soit dix ans après la fondation de la première Conférence, 127 conférences existent en France, dont 38 à Paris, regroupant ainsi près de 3500 membres actifs pour 10000 familles visitées (*Les débuts du catholicisme social en France, op. cit.*, p. 179). La société de Saint-Vincent de Paul regroupe aujourd'hui 800000 bénévoles réunis en près de 45000 conférences ; elle est présente dans 150 pays. https://www.ssvp.fr/la-ssvp/organisation-mondiale/

2. La politique relative

Revenons un instant sur ce petit texte de 1831 consacré aux *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon*[1]. Si les épanchements romantiques de ces pages rédigées par un jeune homme de dix-huit ans peuvent nous paraître exagérés, il n'en demeure pas moins que les *Réflexions* constituent une intéressante introduction à la visée apologétique de leur auteur[2]. Dans un style influencé par *Le génie du christianisme* de Chateaubriand, Ozanam entend insister sur la fonction civilisatrice et sociale de la religion chrétienne. Ses travaux historiques ultérieurs viseront justement à mettre en lumière l'importance cruciale prise par la foi chrétienne au moment de la chute de l'Empire romain[3].

2.1. Critique de Saint-Simon

Marqué encore par l'idée bonaldienne et surtout mennaisienne d'une révélation primitive, Ozanam déploie toutes les ressources d'une érudition assez pesante pour justifier le caractère universel de la foi chrétienne. Creutzer et Schlegel sont notamment convoqués pour démontrer la récurrence du schéma trinitaire chez les peuples indo-européens aussi bien que dans l'Egypte et la Chine ancienne. Quelle que soit la valeur de l'essai, ce dernier n'en témoigne pas moins d'une convergence de vue avec les perspectives traditionalistes[4].

[1] Toujours soucieux de questionner les doctrines sans chercher à attaquer directement les personnes, Ozanam entend traiter de la doctrine de Saint-Simon telle que comprise et accueillie par ses « disciples ». La fin du texte rappelle d'ailleurs dans une longue note la critique adressée par un saint-simonien aux « religionnaires prétendus saint-simoniens ». Autrement dit, Ozanam semble surtout ici s'en prendre à certains développements excessifs apportés à l'intention originale du précurseur (Frédéric OZANAM, *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon* (1831), *Œuvres complètes*, Tome Septième, Paris, Lecoffre, 1872, p. 291 et p. 379).
[2] Marcel VINCENT, *Ozanam, une jeunesse romantique*, Paris, Médiaspaul, 1994, p. 159-162.
[3] Ozanam semble en effet l'un des premiers à insister sur le rôle civilisateur du christianisme au moment des invasions barbares (Voir Marco BARTOLI, « Ozanam, historien du Moyen-âge », Faculté de théologie de Lyon, *Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 247-248).
[4] « Tous les travaux historiques s'accordent donc à prouver que la religion originelle de l'humanité ne fut point un fétichisme grossier, mais un monothéisme pur, une sorte de christianisme primitif » (*Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon, op. cit.*, p. 308).

En la matière, Ozanam ne semble faire guère preuve d'originalité si ne s'ajoutait, chez cet esprit encore enfant, une singulière inclination pour la notion de progrès qu'il tente d'accorder à la persistance du besoin religieux inscrit au cœur de l'humanité. Compte tenu de cette référence traditionaliste, la chose peut sembler paradoxale et elle n'échappera d'ailleurs pas à Lamennais lui-même qui la juge un effet de l'immaturité philosophique de son jeune émule[1]. En effet, à la thèse du *sens commun* par laquelle il fait de la foi en un principe moral universel la constante du genre humain, principe dont le mystère est célébré dans le culte[2] et que le christianisme finit d'articuler dans sa perfection, Ozanam ajoute un principe de progressivité qui semble relativiser et contrebalancer celui de l'autorité par laquelle la croyance se perpétue[3]. La conscience trouve l'assurance de ce progrès en se comprenant appelée par une « lumière intelligible », « un ensemble d'idées absolues qui l'éclairent »[4]. L'insatisfaction sociale et les maux présents sont bel et bien le signe qu'une aspiration intime au progrès est présente et agissante au sein de l'humanité sous la forme d'une « loi de perfectibilité »[5]. Mais cet élan vers un état supérieur se justifie par un appel transcendant. Elle suppose qu'une « puissance d'amour » mette en branle la volonté et la porte à s'assimiler, non à une idée abstraite, mais à un être aimant et aimable : « le progrès, dans son acception la plus haute, est donc l'essor spontané de l'homme vers un être qui vaut mieux que lui ».

Or la perspective de Saint-Simon, son identification de l'univers visible à l'unité du principe divin de l'amour, conduit à confondre l'ordre matériel et l'ordre spirituel et négliger les aspirations propres de ce dernier. Dans ce déplacement de la valeur ultime qui assigne à l'humanité sa fin, Ozanam voit un abaissement funeste du sens donné à l'idée de progrès. Ozanam loue certes l'intention du réformisme social qui prêche l'association universelle des hommes sous l'étendard de la justice et de l'amour, mais, aux prophètes de « l'Homme-Dieu », il reproche de ne prendre en vue que la satisfaction des intérêts matériels de l'humanité,

[1] Dans le compte rendu qu'il consacre à la brochure et en dépit de l'éloge qu'il décerne à ce « jeune écrivain, dont nous sommes heureux d'encourager en ce moment les premiers pas », le fondateur de l'*Avenir* note que « ses idées sur les lois générales de l'intelligence ont besoin d'être modifiées et complétées sur quelques points » (*L'Avenir*, 2e année, n°312, mercredi 24 août 1831, cité par G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 140).
[2] *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon, op. cit*., p. 315.
[3] Dans un texte ultérieur, *Du progrès par le christianisme*, daté de 1835, Ozanam proposera une réflexion plus précise sur la relation unissant foi chrétienne et progrès historique. Le jeune lyonnais a conscience d'en appeler à une notion qui constitue justement le fer de lance du rationalisme. Mais il entend déplacer le fondement même de cette progressivité. Les doctrines rangées sous le nom de « philosophie rationaliste » situent toutes ce principe de développement au sein de l'humanité que la raison pousserait à la recherche du « progrès social ». En cela, la perfectibilité humaine trouverait à s'éclairer à partir de la seule nature de l'homme (Voir Frédéric OZANAM, *Du progrès par le christinianisme* (1835)*, Œuvres, Tome septième, op. cit.*, p. 105).
[4] *Ibid.*, p. 106.
[5] *Ibid.*, p. 101.

contrefaisant ainsi les promesses évangéliques[1]. En absolutisant ainsi le relatif, la doctrine saint-simonienne relativise l'absolu et prépare une anthropologie mutilée qui affecte la dignité propre de la créature humaine[2]. Ozanam regrette surtout la mécompréhension de la force d'amour qui, dans la doctrine de Saint-Simon, doit assurer l'union de l'esprit et de la matière. Or l'amour est une puissance spirituelle qui suppose l'existence d'une subjectivité pensante et voulante. La cohésion matérielle relève d'un principe substantiellement différent. Prétendre faire de l'amour le moyen terme entre l'esprit et la matière signale une contradiction flagrante dans la mesure où l'amour commence là où s'achève la simple matérialité[3]. La distinction de la matière et de l'esprit peut ainsi être ramenée à l'opposition d'un principe de passivité et d'un principe d'activité[4]. C'est justement la spontanéité du sujet, c'est-à-dire sa liberté, qui témoigne de la possibilité d'un élan d'amour. S'il faut donc chercher en l'homme un principe de détermination personnelle, c'est-à-dire une autonomie morale véritable, c'est à sa dimension spirituelle qu'il faut s'attacher[5].

On ne saurait cependant dénier à la sphère des besoins matériels sa reconnaissance spécifique. Celle-ci s'atteint au travers du travail qui « suppose l'exercice des trois facultés d'intelligence, d'amour et de puissance », celles-là mêmes qui animent toute subjectivité spirituelle[6]. C'est en quoi le travail participe de la dignité humaine et doit se donner comme un instrument de croissance et non d'asservissement. Il faut dès lors œuvrer « jusqu'à la réalisation complète de la loi évangélique dans l'état social »[7]. Le fondement de la vie sociale se trouve, de ce point de vue, non dans l'utilité, mais dans l'amour qui rapproche les hommes[8].

2.2. Le ferment chrétien

Au-delà de cette puissance sociale, la religion chrétienne ne permet-elle pas d'envisager un mode de gouvernement servant de modèle à toute constitution politique ? Ozanam ne

[1] « Saint-Simon n'apporte point de nouvelles paroles ; il prétend seulement déplacer nos antiques espérances. Il transporte l'idée du bonheur hors de la sphère spirituelle ; c'est une félicité palpable, pour ainsi dire, qu'il veut préparer à l'homme, c'est ici-bas qu'il pense lui faire placer son trésor » (*Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon, op. cit*., p. 341).
[2] *Ibid.*, p. 351.
[3] *Ibid.*, p. 344.
[4] « Les *formes* de l'*activité* sont l'intelligence et la volonté ; de l'autre, les formes de la *réceptivité* sont la divisibilité ou l'étendue » (*Ibid.*, p. 345).
[5] Faculté théologique de Lyon, *Frédéric Ozanam*, *op. cit.*, p. 265.
[6] *Du progrès par le christianisme, op. cit.,* p. 119 : « L'homme est le représentant du Créateur : fait à son image, il porte en lui les trois attributs d'intelligence, d'amour et de puissance ».
[7] *Ibid.*, p. 134.
[8] *Ibid.*, p. 123.

prépare-t-il pas un retour à la sociologie théocratique bonaldienne ? En réalité, l'originalité de l'analyse sociale d'Ozanam consiste à promouvoir un lien social hors de l'institution verticale[1]. Nous retrouvons dans ce texte de jeunesse un trait distinctif qui parcourt l'œuvre entière : le refus d'élever la politique au rang d'absolu. Ozanam relativise l'office gouvernemental au nom justement du devenir historique des peuples. De ce point de vue, parce que « la religion *catholique* doit comme telle s'étendre à tous les peuples et à tous les lieux », elle ne saurait s'attacher à aucune formation politique particulière. Invariable dans sa fonction sociale, la religion, tout en s'accordant selon les circonstances à tel ou tel régime temporel, n'en privilégie aucun[2].

Déconnectant ainsi l'ordre social d'avec l'ordre politique, les vues d'Ozanam dépassent largement les considérations légitimistes du traditionalisme et semblent anticiper certaines des positions futures de la doctrine sociale de l'Église. Dès 1831, Ozanam atteint cette claire conscience d'une bivalence du social et de la politique. Cette dernière, relative par essence, ne s'en trouve pas moins soumise à une normativité essentielle qui lui assigne structure et sens sans en fixer le contenu. « Seuls au milieu de ces révolutions et de ces ruines, les *grands principes* moraux que l'Evangile a promulgués demeurent inébranlables, destinés à servir de base à tout édifice politique ». N'est-ce pas là chasser l'Empire pour préparer le triomphe du Sacerdoce ? Nous avons pu voir le catholicisme intransigeant chercher, dès Bonald, à placer la société entière sous l'autorité de la religion[3]. Telle n'est pourtant pas l'intention d'Ozanam. La doctrine de la liberté commence certes par l'annonce évangélique[4]. Mais il ne s'ensuit pas la mise sous tutelle de la société par le clergé. C'est en fécondant les relations morales immanentes au *cosmos* social que le christianisme sème les germes du progrès.

Cette identification du moral et du social, irréductible à la nature donnée d'un gouvernement, permet de comprendre l'action civilisatrice du christianisme et l'office qui a pu être le sien à l'heure de la décomposition de l'Empire romain. Si, dans l'effondrement général des institutions antiques, une continuité culturelle a pu s'établir de Rome aux Barbares, c'est justement en raison de l'indépendance de la religion à l'égard de l'ordre politique[5]. Cette affirmation constitue le fil directeur des réflexions d'Ozanam sur l'émergence de la société

[1] Faculté théologique de Lyon, *Frédéric Ozanam*, *op. cit.*, p. 163.
[2] *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon, op. cit.*, p. 318.
[3] Daniel MOULINET, « Le catholicisme social à Lyon », Faculté théologique de Lyon, *Frédéric Ozanam*, *op. cit.*, p. 55.
[4] Isabelle CHAREIRE, « Ozanam, lecteur de Dante », *Ibid.*, p. 236.
[5] *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon, op. cit.,* p. 322.

médiévale. Et c'est cette même dynamique constituante qu'il proposera de mettre au service de la civilisation industrielle en lançant son fameux appel à la reconnaissance du peuple ouvrier.

Dans le cours qu'il consacre vingt ans plus tard à *La civilisation au cinquième siècle*, Ozanam insiste sur les ressorts par lesquels le christianisme a su fertiliser le champ de « ruines » laissé par l'antiquité finissante et créer une société nouvelle capable du vrai, du bien et du beau[1]. En assumant une double fonction de médiation et de spiritualisation des institutions, le christianisme a permis de conserver l'héritage antique tout en préparant l'avènement d'une société nouvelle[2].

La thèse d'Ozanam est simple : le développement de la civilisation européenne est proportionné au progrès du christianisme[3]. L'intérêt du propos, au-delà d'une reprise du *Génie du christianisme* consiste, bien plus qu'en une simple anthropologie culturelle, à montrer dans le ferment social du christianisme un effet de sa dynamique surnaturelle[4]. Dans son dessein apologétique, Ozanam cherche ainsi dans l'histoire de la civilisation en voie de christianisation une manifestation des vertus spirituelles. Ces dernières, supposant une participation à la foi, à l'amour et à l'espérance, ne peuvent toutefois être simplement comptées comme dispositions immanentes à la nature humaine. Celle-ci renvoie bien plutôt à « un paganisme impérissable qui se réveille à tous les siècles »[5], celui des appétits matériels et d'une logique de la pure puissance.

Comment cependant accorder ce principe de progressivité avec l'idée d'une vérité éternelle et divine ? En réalité, la loi éternelle de l'Évangile révèle une dynamique de perfectibilité indéfinie, le but assigné à l'humanité n'étant autre que de s'approcher asymptotiquement du modèle de perfection divin[6]. Ce progrès appelant l'homme à un renouvellement permanent de son agir s'étend par continuité à l'ensemble de l'ordre social. Le christianisme applique aux structures sociales « un effort par lequel l'homme s'arrache à son

[1] Frédéric OZANAM, *La civilisation au cinquième siècle* (1850), *Œuvres complètes,* Tome Premier, Paris, Lecoffre, 1862, p. 2.
[2] Alors que Gibbon voit dans l'avènement du christianisme une corruption de l'esprit antique, Ozanam veut y chercher « la victoire de l'amour sur la force » et un principe de progrès ayant conduit à l'élévation de l'humanité (*Ibid.*, p. 5). Ce qu'ignorait les barbares qui déferlaient sur l'Empire en voie de décomposition, c'est qu'ils travaillaient secrètement à élever l'héritage antique à la dignité d'un nouveau commencement. « Quand les barbares renversaient les temples de la vieille Rome, ils ne faisaient que dégager les marbres dont la Rome des papes a bâti ses églises » (*Ibid.*, p. 8).
[3] *Ibid.*, p. 16.
[4] « Je ne connais rien de plus surnaturel, ni qui prouve mieux la divinité du christianisme, que d'avoir sauvé l'esprit humain » (*Ibid.*, p. 5).
[5] *Ibid.*, p. 6.
[6] *Ibid.*, p. 19.

imperfection présente pour chercher la perfection, au réel pour s'approcher de l'idéal, à lui-même pour s'élever à ce qui vaut mieux que lui »[1]. Ainsi le principe du progrès social se trouve dans la foi en un ordre surnaturel qui « domine l'ordre naturel », qui « l'éclaire, le féconde et le règle »[2]. La raison naturelle, appelée à participer de ce progrès, ne saurait à elle seule former sa condition. Ce principe de progrès, ni nécessaire, ni automatique, suppose la mise en œuvre d'un vouloir libre. En éprouvant sa puissance d'agir, l'homme découvre à la fois lui-même et le Dieu qui éclaire son vouloir : « Pendant que l'homme s'empare de la création, il prend aussi possession de lui-même et de Dieu »[3]. C'est dire que chaque génération contribue par ses efforts à l'éducation générale du genre humain en vue d'une fin qui se révèle toujours plus clairement. L'humanité prend ainsi peu à peu conscience de son unité fondamentale et apprend à voir en chaque personne un reflet de la divinité[4] : « Le respect de la liberté et le respect de la vie humaine » sont des conquêtes du christianisme que la justice antique, « admirable quand elle réglait les contrats », s'avérait impuissante à promouvoir dans l'ordre « des personnes »[5].

Le paradoxe tient à ceci que l'humanité, suivant un processus de développement nécessaire sous l'égide de sa fin surnaturelle, est en même temps composée « de personnes libres »[6]. A la différence du spiritualisme de Renouvier ou de Simon, Ozanam ne considère pas simplement la personne comme une puissance de mise en œuvre des facultés inhérentes à la nature humaine. L'articulation est ici plus complexe. L'humanité est moins un point de départ qu'un horizon final où le genre humain parvient à l'expression de sa destination proprement surnaturelle. La personne constitue le terrain de réalisation de cette fin universelle, mais qui suppose la mise en œuvre d'une volonté libre et singulière. On s'explique mieux le « détour pénible et ténébreux » que peut prendre ce chemin d'accomplissement[7]. Ainsi se justifie la responsabilité de la *«* personne » à œuvrer au bien commun de l'humanité, bien qui est en même temps le sien, mais auquel elle peut toujours librement refuser son adhésion. La loi du progrès prend ainsi la forme d'un devoir moral et non d'une nécessité mécanique[8].

---

[1] *Ibid.*, p. 20.
[2] *Ibid.*, p. 23.
[3] *Ibid.*, p. 26.
[4] *Ibid.*, p. 30.
[5] *Ibid.*, p. 51.
[6] *Ibid.*, p. 37.
[7] « Tandis que l'humanité accomplit une destinée inévitable, l'homme reste libre. Il peut résister à la loi du progrès, toujours obligatoire, mais non plus nécessaire pour lui. Il peut se refuser à l'attrait intérieur qui le sollicite, à l'entraînement de la société qui le pousse vers le mieux » (*Ibid.*, p. 38).
[8] Quelle que soit sa position dans l'histoire, chaque personne est appelée à répondre à cet appel intérieur qui lui donne de participer à l'affermissement de la justice et de l'amour. De ce seul point de vue, il n'y a pas de supériorité d'un âge sur un autre. Mais en ajoutant à la somme des biens moraux dont une génération hérite de la précédente,

l'accomplissement de la vertu devient « plus facile » (*Ibid.*, p. 39) et la possibilité d'un progrès de la justice sociale s'affirme d'autant.

On mesure le chemin parcouru entre les *Réflexions* de 1831 et le cours d'histoire de 1850. Si les intuitions essentielles centrées autour de la notion de progrès social et du rôle civilisateur du christianisme ne varient pas, Ozanam a précisé le point d'application de ses méditations notamment en intégrant progressivement la notion de « personne ». En réalité, il s'agit moins d'une évolution qu'une extension de la pensée dans les deux directions de l'histoire et de l'actualité. Et de ce point de vue les cours professés du haut de la chaire de littérature comparée ne se séparent pas des articles du publiciste. Celui qui considère que « la révélation du monde invisible, donnée par le christianisme, va devenir le principe générateur et régulateur du progrès dans le monde visible »[1] propose une apologie avant tout guidée par la préoccupation de la justice sociale et la défense de la liberté personnelle[2].

3. L'ère nouvelle

Cet esprit social[1], Ozanam le trouve dans le modèle de société démocratique que propose la communauté de l'Église primitive fondée sur la libre volonté et le don de soi ou l'esprit de sacrifice[2]. Mais il n'en demeure pas moins particulièrement attentif au mouvement de l'histoire, au sein duquel il discerne la manifestation d'un processus providentiel. Ainsi fait-il sien les principes de 1789[3]. Fidèle à ce que l'on pourrait appeler une « théologie politique démocratique »[4], il considère les monarchies médiévales comme contenant en puissance les démocraties qui devaient un jour en jaillir. Ses études historiques le montrent néanmoins clairement averti que la véritable civilisation chrétienne se rencontre sur le terrain social et non dans cette confusion du théologique et du politique qui en constitue bien plutôt la corruption[5]. Cherchant l'alliance du catholicisme et de la liberté, il récuse l'alliance du trône et de l'autel[6]. Ozanam propose ainsi une conception providentialiste de l'histoire dont la démocratie chrétienne fournit l'horizon final.

[1] *Ibid.*, p. 119.

[2] Cette intense activité intellectuelle ne se sépare pas d'une mise en œuvre effective des principes qu'il entend défendre. C'est une même intention qu'on voit à l'œuvre dans la recherche historique d'Ozanam et dans son engagement social. Son souci apologétique croise ainsi l'urgence à réfléchir les fondements de l'organisation collective en vue d'une régénération qu'il attend, non d'un bouleversement général des institutions, mais de l'accomplissement de la loi de progrès que le christianisme a inscrit dans l'histoire. Cette foi dans la progressivité historique empêche absolument de ranger Ozanam dans le camp conservateur ou traditionaliste (Voir Jean

3.1. La démocratie chrétienne

Cette idée de démocratie chrétienne peut se laisser très exactement dater du lancement du journal *L'Ere nouvelle* au lendemain de la révolution de 1848[7]. L'expression ne doit cependant pas tromper et c'est en quoi Ozanam a réussi là où Lamennais a échoué. Sous ce titre de *démocratie chrétienne*, il s'agit d'entendre non un système politique confessionnel, encore moins un gouvernement théocratique, mais une vision chrétienne de la démocratie[8].

LABBENS, « Le christianisme, matrice de la civilisation européenne selon Frédéric Ozanam », Faculté théologique de Lyon, *Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 151-152).

[1] Si les années 1830 le voient peu enclin à s'intéresser à la politique, on peut y lire un effet du désaveu de la monarchie de Juillet. Dans une lettre de 1830 adressée à son cousin Falconnet, Ozanam dénie à cette dernière toute légitimité de « droit ». Elle est un pouvoir « de fait » que ne légitiment ni les lois fondamentales du Royaume, ni la volonté du peuple (« Lettre à Ernest Falconnet », 19 septembre 1830, cité dans Charles VAUGIRARD, *La pensée politique de Frédéric Ozanam*, Paris, Pierre Téqui, 2021, p. 36). La répression sanglante de la révolte des canuts en 1831 et 1834 lui donne peu à espérer d'un régime surtout soucieux de défendre les intérêts de la bourgeoisie d'affaire. Ces évènements, au moment où il initie les Conférences de la Société Saint-Vincent-de-Paul, le poussent à porter ses attentes vers un autre terrain. Toujours au même Falconnet, il confie en 1834 : « Quant aux opinions politiques, là aussi, nous sommes d'accord, c'est-à-dire que, comme toi, je voudrais l'anéantissement de l'esprit politique au profit de l'esprit social » (« Lettre à Ernest Falconnet », 21 juillet 1834, *Ibid.*, p. 37).

[2] Charles VAUGIRARD, *op. cit.*, p. 40.

[3] « Lettre à Ernest Havet », 22 mai 1849, *Ibid.*, p. 45.

[4] *Ibid.*, p. 88.

[5] « Je crois en la liberté, et je la crois forte, parce que je la crois vieille ; parce que je lui vois des racines jusqu'au fond de l'histoire et, ce qui est plus, jusqu'au fond de l'Évangile ; car l'histoire est du temps, l'Évangile est de l'éternité » (Frédéric OZANAM, *Le purgatoire de Dante* (1847-1850)*, Œuvres complètes*, Tome neuvième, Paris, Lecoffre, 1873, p. 315).

[6] Pour cette raison, il accueille avec enthousiasme l'élection de Pie IX qui, au début de son pontificat, de 1846 à 1848, apparaît comme un pape libéral (« Lettre à Dom Prosper Guéranger » 29 janvier 1847. Ozanam parle du pape comme de « l'envoyé de Dieu pour conclure l'alliance de la religion et de la liberté », *La pensée politique de Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 49).

[7] Pierre LETAMENDIA, *La démocratie chrétienne*, Paris, PUF, 1977, p. 16-17. A l'origine de l'*Ère nouvelle*, nous trouvons l'abbé Maret et Ozanam qui parviennent à convaincre Lacordaire de prendre la direction du journal. Ce dernier quittera rapidement le quotidien qui échoit à l'abbé Maret le 1er septembre 1848. En un an de publication, Ozanam rédigera soixante-cinq articles. Les objectifs du journal tiennent en cinq points (*L'Ère nouvelle,* 1er mai 1848, Première année, numéro 16) : 1/ Reconnaître dans la Révolution de février « l'avènement de ce peuple nouveau, de ces hommes laborieux qu'on traitait de barbares » ; 2/ Manifester le lien intrinsèque des principes républicains de la liberté, de l'égalité et de la fraternité avec l'annonce évangélique ; 3/ Défendre la République comme l'expression des progrès de la démocratie véritable ; 4/ Rejeter les appels à la suprématie d'un gouvernement révolutionnaire répétant le drame de 1793 ; 5/ Garantir le respect de toutes les libertés et de l'égalité des droits, tout particulièrement dans le domaine du travail et participer ainsi à la résolution du problème social (voir Claude BRESSOLETTE. « Frédéric Ozanam et l' Ère nouvelle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 85, n°214, 1999, p. 75-88 ; sur l'abbé Maret, voir Claude BRESSOLETTE, *L'abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne. 1830-1851*, Paris, Beauchesne, 1977. Voir aussi notre présentation de l'abbé Maret dans l'édition des articles publiés dans l'ère nouvelle au lendemain de la révolution de février, articles du 28 avril, 11 et 22 mai et 2 juin 1848. Henry MARET, *Le catholicisme et la démocratie*, Paris, Le Centurion, 2016).

[8] C. VAUGIRARD, *La pensée politique de Frédéric Ozanam*, *op. cit.*, p. 9 . Ce sera finalement l'attitude quasi constante de la pensée catholique d'Ozanam à Maritain et, au-delà, du magistère lui-même à partir de l'encyclique *Graves de communi* de Léon XIII jusqu'à Pie XII. Le 18 janvier 1901, le Souverain Pontife distingue « démocratie sociale » et « démocratie chrétienne » et réserve cette dernière expression à « une bienfaisante action chrétienne parmi le peuple » tout en refusant l'assimilation de la démocratie à un simple « régime populaire ». Voir Jean-Marie MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne, op. cit.*, p. 70 et p. 113-123.

Arrêtons-nous un instant sur le sens qu'Ozanam attribue à la notion de République[1]. L'article du 23 avril 1848[2] permet de distinguer *Les deux républiques* qu'il est possible de concevoir. Une première forme ne connaît aucune limite à l'autorité du peuple souverain. Fondée sur le principe de la majorité, elle « a le pouvoir de contraindre et d'étouffer » les opinions dissidentes et partant les libertés personnelles. C'est là le modèle de la liberté des Anciens décrit par Benjamin Constant[3] et dont la démocratie rousseauiste donne la version moderne sous une forme que l'on peut rapprocher d'une « démocratie totalitaire » selon l'expression de Talmon. Cette république, dont 93 fournit le modèle, est d'emblée récusée[4]. A cette république totale, Ozanam oppose « une autre doctrine » qui « reconnaît la souveraineté du peuple comme la plus imposante manifestation temporelle de la souveraineté de Dieu. Au-dessus des peuples, elle voit une justice éternelle qui les juge ». Cette république ne crée pas le droit, mais sanctifie cette justice qui règne au sein de la conscience et dont l'effectivité institutionnelle, prenant forme dans les gouvernements, a pour sens de défendre les « personnes immortelles dont ils se composent, et dont ils doivent assurer la liberté dans cette épreuve de la terre ». La limite absolue qui permet de définir la légitimité républicaine réside donc bien dans le principe personnel : « Comme toutes les personnes humaines sont égales dans leur destinée, la société leur doit égalité de protection, avec une préférence manifeste pour les plus menacées et les plus faibles ».

Ce principe personnel doit féconder « la démocratie véritable », « la démocratie de l'avenir » déjà « toute vivante dans l'Évangile ». La démocratie chrétienne, qui voit se conjuguer les trois principes de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, fraie la voie à

---

[1] Jusqu'à 1848, Ozanam, nous l'avons dit, ne semble pas accorder de crédit à l'action politique. Mais la Révolution de février va prendre pour lui le sens d'une action providentielle, justement en ce qu'il perçoit derrière la révolution politique une révolution sociale qui marque « l'avènement de cette classe ouvrière qu'on ne connaissait pas assez ». Dans un article du *Correspondant* du 10 mars 1848, il peut ainsi écrire : « Nous n'avons qu'à montrer à ce peuple vainqueur qu'il a eu raison de nous respecter, de respecter en nous les héritiers, les gardiens depuis dix-huit cents ans de cette devise inscrite aujourd'hui sur tous les monuments publics, et qui ne sied à aucun mieux qu'à nos églises : *Liberté, égalité, fraternité*. Il faut qu'on sache qu'on ne peut déchirer une page de notre Évangile, de notre constitution divine, sans déchirer un de ces trois mots » (C. VAUGIRARD, *op. cit.*, p. 54). L'adhésion à la République oblige Ozanam à reconsidérer son désintérêt pour les affaires publiques. Il se présente aux élections de l'Assemblée constituante du 23 avril 1848. Il n'est pas élu mais obtient tout de même 18000 voix sans avoir fait campagne. Il fréquente alors certains clubs politiques sans chercher à fonder un parti spécifiquement catholique (G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 601). Il préfère l'alliance avec des militants aux idées proches des siennes, non nécessairement catholiques, mais attentifs à la question sociale. Il s'était d'ailleurs opposé à la formation d'un parti catholique tel que celui appelé de ses vœux par Montalembert.

[2] *L'Ère nouvelle*, 23 avril 1848, Première année, numéro 9. Voir document numérique : https://www.retronews.fr/journal/l-ere-nouvelle-1848-1849/23-avril-1848/3152/47038969/1

[3] Voir Bertrand BINOCHE, *Critiques des droits de l'homme, op. cit.*, p. 59-63 ; Bernard BOURDIN, *Le christianisme et la question du théologico-politique, op. cit.*, pp. 90-97.

[4] « Nous ne voulons pas d'une démocratie dont le premier ouvrage serait de supprimer la liberté dans ce for intérieur où Dieu lui a ménagé son dernier asile, et d'où elle sort de siècle en siècle pour l'effroi de toutes les espèces de tyran ».

« l'avènement temporel de l'Évangile »[1]. Cet idéal n'est finalement rien autre chose que le principe du bien commun que reprendra la formule conciliaire de Vatican II[2]. Il s'agit de l'articulation concrète du bien collectif et du bien de chacun, l'un ne pouvant être sacrifié à l'autre[3]. La démocratie n'est cependant pas un régime surnaturel, mais une configuration qui permet à la nature humaine de s'accomplir sous l'égide d'un mouvement providentiel lui-même enté sur une motion surnaturelle. C'est par là que se réalise le procès de civilisation qui doit conduire à la régénération des éléments de barbarie.

3.2. La barbarie moderne

Cette opposition de la civilisation et de la barbarie joue chez Ozanam un rôle opératoire majeur puisqu'elle constitue non seulement l'objet de la plupart de ses enquêtes historiques, notamment dans les *Etudes germaniques*, mais encore circonscrit le thème de son analyse de la question ouvrière. On peut même penser que la réflexion sur la conversion des peuples barbares du Haut Moyen Âge fournit son paradigme à la résolution du problème social à l'heure de la révolution industrielle.

On ne retient d'ailleurs bien souvent d'Ozanam que cette brève locution : « Passons aux barbares ». Encore faut-il cependant comprendre ce que désigne le terme. Dans *La civilisation au cinquième siècle,* Ozanam peut définir la barbarie comme l'ensemble des forces qui s'opposent au principe de perfectionnement de la civilisation[4]. Et ce perfectionnement consiste

[1] « Aux électeurs du département du Rhône », 15 avril 1848, *La pensée politique de Frédéric Ozanam, op. cit.,* p. 61 et p. 217.
[2] « Gaudium et spes », *Concile œcuménique Vatican II, op. cit*., 26, 1, p. 241.
[3] On le voit, et son adresse aux électeurs du département du Rhône datée du 15 avril 1848 le confirme, Ozanam était favorable à un régime constitutionnel qui inscrirait « au-dessus de l'incertitude des majorités parlementaires, « la liberté des personnes ». Finalement, le modèle promu par Ozanam répond à la définition chrétienne du droit naturel tout en s'en tenant à une définition non théocratique de la souveraineté émanant de Dieu. La démocratie qu'il propose est laïque et si elle réclame la liberté religieuse, il n'attribue aucune compétence politique au clergé. En fait, républicain, Ozanam demeure paradoxalement légitimiste, en ce sens que la légitimité du pouvoir se tire de Dieu. Encore convient-il d'entendre adéquatement ce principe du droit divin. Ozanam fait sienne la formule paulinienne : « Tout pouvoir vient de Dieu ». Mais il récuse en même temps l'idée d'une inamissibilité du pouvoir monarchique. La souveraineté vient de Dieu en tant qu'auteur de la sociabilité humaine. Il renoue ainsi avec les principes de la politique thomasienne dont il tire les conséquences démocratiques. Le pouvoir vient de Dieu mais a été remis aux hommes pour qu'ils décident de leur propre forme régime politique et désignent leurs gouvernants. La souveraineté est donc déléguée par Dieu au peuple. L'historien Ozanam entendait déjà revenir sur la confusion induite par les légistes modernes entre droit divin et monarchie absolue : « Ainsi, le droit divin, tel que l'entendaient ces siècles reculés, n'avait rien de commun avec le dogme politique des légistes et des courtisans modernes. Au lieu d'attribuer aux princes une puissance illimitée, le droit divin pesait sur eux comme le mandat de Dieu conféré par la volonté des nations, et leur donnait deux juges : l'un au ciel, qu'ils ne trompaient jamais ; l'autre en ce monde, qui ne les épargnait pas toujours » (Frédéric OZANAM, *La civilisation chrétienne chez les Francs* (1849), *Œuvres*, Tome Quatrième, Paris, Lecoffre, 1861, p. 351).
[4] *La civilisation du cinquième siècle, op. cit.*, p. 41.

avant tout dans la spiritualisation progressive des fins collectives sous l'égide du vrai, du bien et du beau. Or, c'est justement en offrant à la conscience des barbares le sens de leur propre intériorité morale, en les détournant de la seule satisfaction matérielle, qu'est venue fleurir la civilisation sur les ruines de l'antiquité romaine[1]. Le discours d'ouverture du cours de droit commercial de 1840 proposera comme l'un des critères distinctifs de la barbarie et de la civilisation la présence au cœur de la seconde d'un droit public ayant valeur obligatoire et offrant aux agents sociaux de se connaître comme libres. Le principe de la justice sociale repose sur la connaissance de la loi par les citoyens qui y découvrent ainsi leur responsabilité. C'est en se donnant une législation claire et définie qu'une société connaît sa liberté. Cette loi n'est finalement rien d'autre que « la conscience de la société »[2]. Or, c'est non seulement de cette liberté, de cette reconnaissance légale, mais encore de la possibilité de bénéficier de la prospérité commune et finalement de sa dignité d'agent personnel que se voit frustré ce peuple que les conservateurs soucieux de leurs privilèges nomment « barbares »[3]. Ainsi la fameuse interpellation d'Ozanam, dont il convient de relativiser l'originalité[4], consiste à reconnaître la situation concrète faite au peuple ouvrier et à articuler, avec lui et pour lui, les fondements d'une nouvelle civilisation fondée dans l'annonce évangélique. La barbarie des temps modernes n'est autre que le refus de reconnaître la dignité positive des classes populaires. Le peuple ouvrier

[1] *Ibid.*, p. 44.

[2] Frédéric OZANAM, *Discours prononcé à l'ouverture du cours de droit commercial, Œuvres complètes, Tome huitième* (1840), Paris, Lecoffre, 1859, p. 388.

[3] L'appel qu'il lance se comprend mieux ressaisi dans son contexte. *Les dangers de Rome et ses espérances,* publié dans le *Correspondant* le 10 février 1848, entend revenir sur la situation de l'Italie contemporaine soumise au joug de l'Empire autrichien. Ozanam y place son espérance en « la personne même du Pape », en s'attachant cependant aux seules considérations temporelles, sans pénétrer le domaine de la théologie (Frédéric OZANAM, *Les dangers de Rome et ses espérances*, Paris, Lecoffre, 1848, p. 13). Pie IX, que Ozanam décrit comme le « Pape des pauvres » et que les partisans de l'absolutisme raillent sous le titre de « Louis XVI de la Papauté » (*Ibid.*, p. 7), représente à ses yeux un défenseur du peuple qui prend fait et cause pour son indépendance à l'égard de l'Autriche impériale. Ozanam loue notamment « l'œuvre réformatrice de Pie IX » qui a su se préserver des excès des partis qui l'entourent : de ceux qui refusent le changement et de ceux qui aspirent à une révolution violente (*Ibid.*, p. 2). Contre cette Autriche qui, à la suite de Joseph II, a fait de la religion « un moyen de gouvernement », il montre le rôle providentiel appelé à jouer par ce pape qui, en travaillant pour son peuple, œuvre en même pour temps pour l'avenir du genre humain (*Ibid.*, p. 23). Comme les papes du haut moyen-âge se tournant vers les carolingiens, « la Papauté se tourne du côté de la démocratie, du côté de ces Barbares des temps nouveaux » (*Ibid.,* p. 24). Elle y voit le nombre des âmes et la pauvreté que Dieu aime. « Voilà pourquoi la papauté passe du côté des Barbares ». Ozanam tire ainsi des événements qui agitent la péninsule italienne une leçon applicable à la politique française. Le Pape fait confiance au peuple qu'il jugeait digne de participer aux affaires politiques. Derrière l'expression qu'il convient de citer en son entier : « Passons aux barbares, et suivons Pie IX » (*Ibid.*, p. 24), se joue donc la reconnaissance de la dignité des classes populaires et laborieuses et leur droit légitime à être pleinement intégrées à la vie politique et sociale du pays. Il s'en explique dans une lettre du 22 février 1848, le jour même où la France bascule dans la révolution : « En disant : passons aux barbares, je demande que (…) nous nous occupions du peuple qui a trop de besoins et pas assez de droits, qui réclame avec raison une part plus complète aux affaires publiques, des garanties pour le travail et contre la misère » (C. VAUGIRARD, *La pensée politique de Frédéric Ozanam, op. cit*., p. 51).

[4] On trouve déjà l'idée chez le Père Ventura en 1847 lors de l'éloge de O'Connell prononcé à Rome ; voir Faculté de théologie de Lyon, *Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 267.

n'est pas en lui-même barbare. Mais laissé volontairement sur les bas-côtés de l'histoire, il se voit condamné à demeurer hors du progrès social jusqu'à ce que le développement d'une société proprement démocratique lui donne d'assumer sa mission historique[1]. Par cette espérance et cette aspiration en vue de l'avenir, Ozanam semble se démarquer de la plupart des catholiques sociaux avant tout fascinés par le passé[2]. Plus encore, Ozanam accepte les conditions économiques de la modernité, mais en les inscrivant dans la perspective du principe de dignité personnelle.

Déjà, dans le *Discours d'ouverture du cours de droit commercial* qu'il donne à Lyon en 1839-1840, Ozanam propose une analyse des relations unissant patron et salarié sous l'égide de la loi naturelle[3]. Il y rappelle que le commerce ne participe pas seulement de la prospérité matérielle d'une société, mais pourvoit aussi des effets moraux que l'on devine au travers des échanges qui s'y déploient. En cela, le commerce accompagne le développement et la mise en commun des idées. Il enseigne la prévision et habitue à réfléchir les limites du juste et de

[1] Préconisant la propriété privée des moyens de production par les salariés, il propose en même temps la mise en œuvre d'une imposition progressive fondée sur la fortune (« Lettre à Dufieux », 31 mai-2 juin 1848, *Ibid.*, p. 158 ; « Aux électeurs du département du Rhône », *Ibid.*, p., p. 217).

[2] Pour autant, la pensée d'Ozanam s'écarte-t-elle, à la manière du libéralisme de Lamennais, des positions de la tradition catholique ? Comment comprendre qu'une même volonté de promouvoir les droits du peuple ait pu trouver un écho qui fut refusé au prêtre de La Chesnaie ? Certes, les circonstances qui entourent la double condamnation pontificale de 1831 et 1834 ne permettent pas d'identifier la position du laïc Ozanam à celle du clerc Lamennais. Faut-il y voir un effet du profond respect que le premier témoigna sa vie durant à l'égard d'une autorité spirituelle qu'il ne chercha jamais à remettre en question ? Qu'a cependant de différent l'appel à l'union de la liberté et du catholicisme promu par l'un et par l'autre ? Il est en tout cas patent que le modèle d'action sociale proposé par la Société de Saint-Vincent-de-Paul constitue un exemple pour l'Europe catholique du dix-neuvième siècle, ce que viendra consacrer Grégoire XVI en 1845. Ne nous trompons cependant pas sur le sens de cette activité charitable. Le catholicisme social d'Ozanam n'entend pas apporter un simple réconfort aux plus fragiles, mais véritablement proposer « un projet global de société » (*Ibid.*, p. 52). Il prend pour objet, non seulement le problème ouvrier, mais plus globalement l'homme tout entier. Peut-être faut-il prendre acte du statut particulier du professeur laïc enseignant au sein de l'Université pris dans la tourmente de la question de l'enseignement. Mais n'est-ce justement pas cette situation spécifique, celle d'un acteur de la société temporelle, qui offre à Frédéric Ozanam la latitude dont ne put jouir l'auteur des *Paroles d'un croyant* ? A quoi, il conviendra d'ajouter la grande prudence de l'historien qui, tout en proposant une apologie de la religion chrétienne, se garde bien de pénétrer sur le domaine de la théologie. Le spiritualisme d'Ozanam pouvait ainsi trouver à s'exercer sur un domaine qui constituait dès lors le terrain propre d'un nouvel apostolat, ni religieux, ni politique, mais spécifiquement social. L'activité d'Ozanam se déploie en un lieu que l'Église traditionnelle ne peut accepter que comme une réalité de fait sans pouvoir y revendiquer un droit particulier, celui d'un ordre temporel émergeant en sa propre autonomie et doté d'une consistance propre. Ce lieu de l'initiative privée où la liberté individuelle joue le rôle d'un absolu constitutif, cette sphère économique prenant conscience de sa dynamique propre d'autoconstitution, échappe aux cadres traditionnels dans lesquels l'Église de Trente avait jusqu'alors réfléchi son action. Et cette reconfiguration réclame une réponse inédite à laquelle Ozanam semble apporter une contribution décisive. Justement en tant qu'il comprend que le terrain social constitue le lieu propre de la mission de l'Église postrévolutionnaire, le fondateur de la Société Saint-Vincent-de-Paul prend acte des aspirations d'un temps nouveau appelant une solution nouvelle, celle justement de la démocratie chrétienne (Sur la question du monopole de l'Université et la liberté de l'enseignement sous la monarchie de Juillet, voir J-O BOUDON, *Religion et politique en France depuis 1789, op. cit.*, p. 60-66 ; voir aussi Paul GERBOD, « La vie universitaire à Paris sous la Restauration, de 1820 à 1830 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 13 N°1, Janvier-mars 1966. pp. 5-48).

[3] Frédéric OZANAM, *Discours prononcé à l'ouverture du cours de droit commercial*, *op. cit.*, p. 387.

l'injuste. Le commerce est ainsi créateur de droits et implique tout autant de devoirs. Le droit commercial est de ce fait gros d'une reconnaissance universelle de la justice[1]. Cette idée du juste doit être considérée comme intangible. Elle fournit la norme suprême par laquelle la morale présente au cœur de la conscience trouve à accompagner le développement de la civilisation[2].

Le travail participe ainsi de la reconnaissance moderne des agents sociaux « en réveillant dans la personne du travailleur le sentiment de sa dignité individuelle »[3]. Encore faut-il cependant reconnaître cette juste valeur du travail. Si le devoir de l'ouvrier consiste dans le travail, son droit réside dans le salaire. Ce dernier constitue donc la mesure de la reconnaissance morale et sociale du travailleur. Or, c'est sur la relation unissant ces deux matières que naissent les conflits opposant le maître et l'ouvrier[4]. Tout le problème tient à la situation d'exploitation à laquelle l'industrie moderne soumet la personne de l'ouvrier[5]. Cette exploitation a pour effet de ramener cette personne à l'animal. La « recherche de l'entretien le plus économique » conduit à abaisser même ses besoins physiques, tout en éliminant ses « besoins moraux et intellectuels ». C'est une façon d'attenter, non seulement à son intégrité matérielle, mais encore à sa liberté spirituelle et religieuse. On peut ainsi définir l'exploitation « quand le maître considère l'ouvrier non comme un associé, un auxiliaire, mais comme un instrument, dont il faut tirer le plus de service possible au moindre prix qu'il se pourra »[6]. Cette instrumentalisation remet en cause la distinction classique du droit des choses et des personnes[7]. Or, la définition

[1] On pourrait certes reprocher à Ozanam de tenir une perspective trop éloignée des conditions concrètes représentées par la question ouvrière. Toutefois les notes renvoyant au chapitre vingt-quatre de son cours de droit commercial préviennent l'objection. Le domaine du droit est justement l'idéal, insiste Ozanam. Il se prononce au sujet de ce qui doit être, non de ce qui est (Frédéric OZANAM, *Notes d'un cours de droit commercial* (1839-1840)*, Œuvres complète, Tome huitième, op. cit.*, p. 505).

[2] *Discours*, *op. cit.,* p. 408.

[3] *Notes d'un cours de droit commercial, op. cit.*., p. 506.

[4] Ozanam distingue entre le taux naturel du salaire, d'une part, au sein duquel doivent être compris non seulement les frais d'existence du travailleur, mais encore le prix de son éducation et celle de ses proches et encore sa retraire, et le taux réel du salaire, d'autre part. Mais l'un des points cruciaux du problème social tient au déséquilibre existant entre taux naturel et taux réel du salaire. L'explication s'en donne simplement : « l'entrepreneur se fait sa part » (*Ibid.*, p. 508). Or, s'il est légitime que le salaire entre dans la valeur des choses produites, il convient de rétablir l'assiette entre taux naturel et taux réel. Pour cela doit être envisagée « une conciliation plus impartiale des intérêts de l'entrepreneur et de l'ouvrier » (*Ibid.*, p. 509).

[5] « Les hauts seigneurs de l'industrie sont, comme nos anciens rois, portés sur le pavois par des épaules d'hommes » (*Ibid.*, p. 510).

[6] *Ibid.*, p. 515.

[7] Dès 1840, Ozanam entend définir ces « personnes » au-delà de la stricte compétence juridique par un vocabulaire typique du spiritualisme : « Ce sont des êtres doués d'une activité dont ils ont conscience : par conséquent, ayant en eux-mêmes une force individuelle, inviolable, dont on ne peut prévoir les déterminations, mais, par conséquent aussi, libres de soutenir entre eux ou de rompre des relations morales qu'ils reconnaissent pour obligatoires » (*Ibid.*, p. 516).

juste de la personne fournit le critère d'appréciation de la justice sociale. Et ce critère apparaît avec la valorisation chrétienne de l'existence subjective[1].

Au cœur de son dispositif, Ozanam inscrit ainsi l'égalité foncière et la réciprocité essentielle qui lient la personne de l'ouvrier et celle du patron. Les contester, c'est nier la positivité du mouvement historique et laisser la barbarie l'emporter sur la civilisation. C'est à une telle régression qu'expose pourtant le système industriel moderne. Dans cette « exploitation de l'homme par l'homme », l'ouvrier-machine n'est plus qu'une partie du capital comme « l'esclave des anciens »[2]. Reste dès lors à envisager les moyens permettant d'éviter que le travail ne dégénère en « exploitation » et « esclavage ».

Sur ce point, l'analyse d'Ozanam n'a pas varié depuis les *Réflexions* de 1831 jusqu'aux articles de l'*Ère nouvelle* traitant de la question sociale. Il refuse purement et simplement les deux moyens habituellement proposés : celui d'une « intervention dictatoriale du gouvernement » aussi bien que le principe de « la liberté absolue » ou du laissez-faire[3]. A l'opposé d'une logique qui deviendra celle de l'antagonisme des classes, Ozanam cherche avant tout les conditions d'une harmonie sociale donnant à la liberté personnelle la valeur d'un principe constitutif. Le cours de 1840 propose ainsi un « système de conciliation » basé sur l'éducation du peuple ouvrier, la fondation de caisses d'épargne et l'association des travailleurs sous le principe d'une « intervention officieuse du gouvernement »[4]. C'est à ce point que la question sociale croise la question politique et la nécessité d'une réforme démocratique.

Ozanam entend ainsi dégager une troisième voie qui ne se satisfasse ni du libre-échange ni du socialisme dont le point commun réside dans le matérialisme, une voie qui est celle du « spiritualisme » reconnaissant en chaque homme autant de « personnes immortelles »[5]. La résolution du problème social ne passe pas seulement par une meilleure distribution des profits du travail, mais encore et surtout par la considération des « richesses morales » qui sont la condition de toutes les autres. La pauvreté est un effet d'une liberté qui ignore délibérément la fin qu'elle doit servir[6]. Deux leviers doivent ainsi être activés : celui de la justice collective et celui de l'initiative personnelle. Ozanam n'ignore certes pas le procès que l'on fait à l'aumône,

[1] « Il était réservé à la foi chrétienne de réhabiliter un jour les travailleurs, comme elle réhabilita toutes les classes souffrantes de l'humanité, en faisant descendre parmi eux les dogmes consolateurs, des vertus civilisatrices, et l'impérissable sentiment de la dignité personnelle » (*Ibid.*, p. 511).
[2] *Ibid.*, p. 515.
[3] *Ibid.*, p. 509.
[4] Cette intervention officieuse ne consiste en rien d'autre qu'en la possibilité pour les classes ouvrières de défendre leurs propres intérêts suivant le principe de compétence que définira un siècle plus tard le principe de subsidiarité.
[5] « Des causes de la misère », *Extraits de* l'Ere nouvelle, Œuvres complètes, Tome septième, Paris, Lecoffre, 1859, p. 246.
[6] *Ibid.*, p. 248.

conspuée par le socialisme « comme un des détestables abus de la société chrétienne »[1]. C'est pourquoi il appelle les membres du peuple ouvrier à recouvrer leur dignité par la voie de « l'assistance mutuelle »[2]. C'est cette idée qui doit guider le « programme des réformes que réclamera la démocratie chrétienne »[3].

4. La découverte catholique de la personne

Un dernier texte d'Ozanam permettra de conclure sur la place accordée par ce dernier à la notion de « personne » comme outil conceptuel nécessaire à l'analyse de la question sociale, un texte qui constitue, à nos yeux, l'un des plus essentiels pour mettre en relation la perspective à la fois évangélique et laïque du fondateur de la Société Saint-Vincent-de-Paul. Il s'agit d'une série de quatre articles publiés entre le 17 juillet et le 11 septembre 1848 et cherchant à éclairer *Les origines du socialisme*[4].

La première question d'Ozanam vise à déterminer ce qu'il faut entendre derrière ce terme de *socialisme* qui réunit les perspectives les plus opposées. Suivant une certaine méthode éclectique maintenant éprouvée, Ozanam cherche derrière la nouveauté du vocabulaire socialiste un point d'accord commun qui, pour lui, se résume « aux traditions chrétiennes »[5]. Tout au long de l'enquête, Ozanam entend donc mettre le lecteur en présence des contradictions et des paradoxes du socialisme qui masquent, sous couvert de son originalité absolue, les éléments reçus de l'histoire de la civilisation[6]. En réalité, le socialisme constitue même la norme archétypale des sociétés anciennes. Le trait distinctif des civilisations antiques réside en effet dans cette tendance à l'absolue centralisation qui soumet les arbitres particuliers à la domination

[1] « De l'aumône », *Extraits de* l'Ere nouvelle, *Œuvres complètes*, Tome septième, Paris, Lecoffre, 1859, p. 260. Dans un article d'octobre 1848 intitulé *De l'assistance qui humilie et de celle qui honore*, Ozanam propose par conséquent de distinguer deux manières de secourir la détresse humaine. La première suscite en effet l'humiliation en tant qu'elle ne suppose aucune réciprocité ; la seconde, cependant, « prend l'homme par en haut » en s'adressant à son être moral et en lui donnant, notamment par le biais de l'éducation, la possibilité de prendre une part active au devenir social. C'est à la condition d'être « mutuelle » que l'assistance honore celui vers qui elle se porte. On ne peut dès lors attendre de simples mesures de police sociale la résolution du problème posé par la misère. C'est en s'adressant à cette part supérieure de l'homme, cette part spirituelle, que l'on sauve le pauvre en lui permettant d'être simplement homme. Or cette adresse ne peut prendre d'autre forme que celle d'une relation réciproque.
[2] « Aux gens de biens » (septembre 1848), *Extraits de* l'Ere nouvelle, *Œuvres complètes*, Tome septième, Paris, Lecoffre, 1859, p. 244.
[3] *Ibid.*, p. 255.
[4] Le texte des *Origines du socialisme* est proposé dans les numéros de l'*Ère nouvelle* du 17 juillet, 12 août, 26 août et 11 septembre 1848.
[5] Frédéric OZANAM, *Les origines du socialisme* (1848)*, Œuvre Complètes,* Tome Septième*, op. cit.*, p. 185.
[6] « Le socialisme se propose comme un progrès, et jamais peut-être on ne tenta un plus hardi retour au passé le plus reculé » (*Ibid.*, p. 186).

d'une administration universelle. Deux conséquences immédiates s'ensuivent : le socialisme, en même temps qu'il s'oppose au développement et à l'exercice de la « liberté personnelle »[1], détruit la possibilité d'instituer une propriété privée. D'emblée, Ozanam recourt au vocabulaire personnel pour articuler sa critique. Ce que craint Ozanam, tout comme Renouvier, c'est une emprise du social identifié à la puissance étatique. Et pour offrir un étayage nécessaire à sa défense de la liberté individuelle, Ozanam appelle la « personne ». Cette dernière constitue dès lors la frontière sacrée à l'indépendance existentielle à laquelle il ne peut être question d'attenter.

Deux obstacles importants se sont pourtant opposés à cet affranchissement et cette promotion de la personne valant pour elle-même. Tant que fut entretenue la confusion du règne spirituel et temporel, aucune latitude ne pouvait être ménagée à l'éclosion d'une liberté de conscience. D'autre part, conformément à l'institution antique de l'esclavage, le travail, systématiquement dévalorisé, attaquait en profondeur le sens même de la notion de propriété. En cela, le christianisme constitue, pour Ozanam, une véritable révolution, préparant d'une part la séparation du temporel et du spirituel, introduisant d'autre part l'idée d'une fraternité humaine fondée en nature. D'emblée, la promotion chrétienne de la liberté humaine parvient à s'articuler avec le rejet d'un individualisme égocentré[2].

Mais à cette identité de nature s'ajoute une communion surnaturelle. La participation à la vie divine par la médiation du Fils octroie au genre humain la condition d'une unité supérieure : « Ils devenaient les membres d'un même corps », ainsi que le montre « l'église primitive de Jérusalem »[3]. A ceux qui reprocheront toutefois à la religion chrétienne de n'être pas parvenue à maintenir et réaliser les promesses de la vie communautaire originelle, Ozanam répond par le concept qui, selon lui, constitue l'œuvre propre et fondamentale de la révélation chrétienne : « le respect de la liberté humaine »[4]. Il convient en effet de maintenir la distance qui sépare ces deux niveaux d'existence, naturel et surnaturel. Le premier garantit la liberté de propriété comme un « droit commun » ; le second niveau, qui conduit à la constitution parfaite de la communion surnaturelle, constitue « le partage du petit nombre » et institue la communauté des biens sur la base d'un libre sacrifice. Ici se situe le point de divergence entre l'idéal communautaire chrétien et la perspective collective du socialisme. Tout en se refusant à exercer d'autre action qu'intérieure, décidée à agir sur les consciences par le biais de la

[1] *Ibid.*, p. 187.
[2] « Leur théologie n'avait pas d'expression trop forte pour exprimer l'unité, la solidarité, la responsabilité mutuelle de la famille humaine » (*Ibid.*, p. 190).
[3] *Ibid.*, p. 191.
[4] *Ibid.*, p. 192.

persuasion, la morale chrétienne se veut donc tout aussi bien une « doctrine sociale »[1]. Ainsi y a-t-il continuité et non rupture de l'ordre de la nature à celui de la grâce, de la société temporelle à la société spirituelle, la seconde amenant à sa perfection la première[2].

C'est de l'alliance de la liberté et de la fraternité que devait émerger le modèle social que la législation ecclésiale allait tenter d'inspirer à la cité terrestre. Dans les luttes qui secouent le bas Moyen Âge au sujet du droit à la domination qu'offre la propriété, l'Église fait valoir un modèle communautaire. C'est en apprenant les vertus de la défense des prérogatives collectives, c'est-à-dire sociales, que les communes parviendront à s'organiser[3]. Le propre de l'Église est en cela d'avoir œuvré au développement d'un « esprit d'association »[4] avec lequel l'individualisme moderne et la suprématie de l'État viennent rompre. La communauté chrétienne est en cela une communauté de communautés. La règle centrale qui fournit à ces communautés leur sens propre réside dans le principe de « l'association libre »[5]. S'engageant volontairement dans une association dont elle est, en tant que membre, la bénéficiaire autant que la servante, la personne fournit la clé herméneutique en même temps que la norme efficace mettant une limite à la subordination mécanisée des foules aux règlements de l'État moderne.

Quelle que soit la justesse de ce diagnostic historique, remarquons simplement l'usage des termes dans lesquels Ozanam entrevoit la possibilité d'une politique chrétienne de la personne[6]. Il convient certes de ne pas exagérer l'influence de l'*Ère nouvelle* sur l'esprit de

[1] *Ibid.*, p. 195.
[2] C'est ainsi par le droit reconnu sur les biens qui lui sont dévolus que l'Église assure, tout au long du Moyen Âge, la mission sociale et civilisatrice que l'État est incapable de prendre encore à sa charge. « Ainsi l'Église arrachait une partie des choses terrestres à l'égoïsme de la propriété individuelle, pour les mettre au service du bien public » (*Ibid.*, p. 202).
[3] La formation même des corporations témoigne des ressorts qu'offre l'autonomie des groupes sociaux œuvrant à la poursuite du bien commun. C'est ainsi que « la liberté inquiétée par les ordonnances des princes se réfugia surtout dans la discipline secrète du compagnonnage » (*Ibid.*, p. 211). Au cœur des règlements corporatifs apparaît l'image de la charité chrétienne. Pour Ozanam, la traduction médiévale du principe de libre association trouve sa réalité dans la liberté communale. Il n'apprécie pas le principe de féodalité qu'il considère comme une survivance des mœurs inégalitaires des Germains et qui s'oppose au principe d'unité chrétien. C'est plutôt dans les communes qu'il faut chercher la traduction politique de l'égalité naturelle proclamée par l'évangile. La limite que devait rencontrer ce principe de libre association se trouve dans les prérogatives sans cesse plus envahissantes de l'État centralisateur jusqu'à la loi Le Chapelier qui, abolissant le droit d'association, laisse l'individu seul face à l'autorité gouvernementale. De là la corruption fatale qu'entraîne une « autorité dans un domaine qui n'était pas le sien » et que seule peut balancer l'autonomie recouvrée des corps intermédiaires. (Voir J. LABBENS, « Le christianisme, matrice de la civilisation européenne pour selon Frédéric Ozanam », *Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 157).
[4] *Les origines du socialisme*, *op. cit.*, p. 215.
[5] *Ibid.*, p. 216.
[6] Nous comprenons mieux en quelle mesure Jean-Paul II, dans l'homélie qu'il lui consacre lors de sa béatification le 22 août 1997, peut faire de Frédéric Ozanam « un précurseur de la doctrine sociale de l'Église, que le pape Léon XIII développera quelques années plus tard dans l'encyclique *Rerum Novarum* » (Voir *La pensée politique de Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 10).

l'Église[1]. Mais on ne peut ignorer cette figure qui, durant les journées de juin 1848, cherchera une médiation entre les insurgés et les troupes de Cavaignac auprès de l'Église[2]. Pourtant, s'il a gagné le respect des milieux ouvriers aussi bien que de l'autorité pontificale, Ozanam n'est pas représentatif des milieux catholiques français de son temps qui demeurent essentiellement conservateurs. Ce sont ces derniers qui obtiendront d'ailleurs, par une ruse perfide, la cessation de l'*Ère nouvelle*[3]. Toutefois, les inspirations du professeur de la Sorbonne imprégneront l'appel de Paul VI à une « civilisation de l'amour »[4]. Ozanam, qui voyait dans la Révolution de 1848 une station nécessaire sur le chemin du progrès providentiel menant à l'union du catholicisme et de la liberté moderne, aura su ensemencer le champ d'où devait naître la doctrine sociale de l'Église. En rejetant l'intervention directe de l'État dans la résolution de la question sociale, en appelant au développement des corps sociaux intermédiaires tel que le proposera un siècle plus tard le principe de subsidiarité[5], en insistant surtout sur la nécessité d'un développement intégral des potentialités humaines, l'apostolat laïc de Frédéric Ozanam semble, bien mieux que celui de l'apostat Lamennais, camper la figure de ce prophète de l'avenir que le catholicisme du dix-neuvième siècle appelait secrètement de ses vœux. Et au centre de ce dispositif intellectuel surgi hors des cadres traditionnels de la hiérarchie spirituelle catholique, nous trouvons cette notion de « personne » appelée à servir de boussole aux développements de la doctrine sociale de l'Église.

Mais une dernière question reste alors à poser. D'où Ozanam a-t-il tiré cette notion ? La lecture du *Livre du peuple* aurait-elle orienté le lexique du futur républicain ? La chose est possible, mais l'usage qu'en fait Lamennais semble conduire, nous l'avons vu, à un refus de la considération surnaturelle à laquelle Ozanam demeure toujours attaché. Faut-il y voir une réminiscence de la fréquentation des œuvres de Victor Cousin chez lequel Ozanam retrouve la

[1] On sait néanmoins que Pie IX sera un lecteur du quotidien qu'il fera paradoxalement traduire et diffuser en dépit de son rejet ultérieur des principes libéraux modernes (G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam, op. cit.* p. 627).
[2] C'est vraisemblablement sur sa proposition que l'archevêque de Paris, Monseigneur Affre, montera sur une barricade du faubourg Saint-Antoine le 25 juin d'où il reçut la blessure qui devait lui coûter la vie (*Ibid.*, p. 608-609 ; *La pensée politique de Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 102).
[3] En dépit de son succès, Maret et Ozanam ne tinrent le journal qu'une année avant que ce dernier soit secrètement racheté par madame de la Rochejacquelein, légitimiste convaincue, qui, opposée à la démocratie chrétienne, voulait voir cesser sa publication, ce à quoi elle parvint. Ozanam lui-même ne devait d'ailleurs survivre que peu de temps à la disparition du journal, sa santé fragile le menant à une mort précoce à l'âge de quarante ans. Quelques années après sa mort, en 1856, l'*Univers* de Louis Veuillot lancera une polémique au sujet du rôle effectif d'Ozanam dans la création de la Société Saint-Vincent-de-Paul. Derrière l'attaque se devine aisément le rejet du républicanisme démocratique affiché dans l'*Ère nouvelle.* (G. CHOLVY, *Frédéric Ozanam,* p. 196-203 ; Faculté de théologie de Lyon, *Frédéric Ozanam*, *op.cit*, p. 213).
[4] Homélie de clôture de l'année sainte, 25 décembre 1975 ; l'expression sera très largement reprise par Jean-Paul II. Voir Ronan GUELLEC, *Jean-Paul II, pape personnaliste, op. cit.*, p. 146.
[5] Faculté de théologie de Lyon, *Frédéric Ozanam, op. cit.*, p. 97.

fameuse triade du Vrai, du Beau, du Bien ? Le spiritualisme éclectique, par son rejet de la détermination surnaturelle, semble là aussi faire obstacle. La méfiance affichée à l'égard du romantisme allemand semble exclure une influence directe de la philosophie kantienne plus que suspecte à l'intellectuel catholique[1].

Ne suffirait-il pas d'y discerner un retour impensé à la théologie trinitaire, hypothèse qui permettrait de rétablir le lien entre la tradition théologique antique et la pensée catholique moderne ? Mais Ozanam ne se hasarde guère sur ce terrain proprement théologique. L'analogie grossière qu'il propose dans son texte de 1831 entre les différents systèmes trinitaires paraît devoir être mise sur le compte d'une philosophie du sens commun mal digérée et qui ne trouvera pas de suite dans l'œuvre ultérieure. Tout aussi difficile à suivre semble être la voie d'une influence de la réflexion unitarienne, si déterminante pour le spiritualisme républicain, mais à peu près inenvisageable chez un penseur ayant toujours argué de sa fidélité à l'orthodoxie catholique.

Reste une dernière hypothèse, celle d'une influence demeurée implicite et qui attacherait le lexique d'Ozanam à une autre source que nous n'avons pas évoquée jusqu'ici et dont pourtant une réflexion sur la notion de personne ne peut faire l'économie tant son usage est récurrent. Cette pensée absolument originale, véritable *hapax* philosophique, pourrait bien nous livrer la clé d'une influence irriguant, par des voies différentes et séparées, aussi bien le spiritualisme laïque que le personnalisme chrétien et nous permettrait de justifier cette référence commune à une même notion pouvant satisfaire aussi bien la raison philosophique que la foi surnaturelle sans supposer de l'une à l'autre d'influence réciproque. Cette pensée singulière nous oblige à remonter le fil de la chronologie et revenir à ce moment où la pensée française, philosophique ou catholique, ne semble pas encore avoir mis au jour le potentiel sémantique de la notion de personne.

[1] *Du progrès par le christianisme, op. cit.*, p. 111.

Chapitre sept. La croisée des chemins : les vies de Maine de Biran

Le rôle joué par Maine de Biran dans le développement d'un spiritualisme personnaliste catholique ne semble pas être une simple vue de l'esprit. Lorsqu'en 1936, Nicolas Berdiaev cherche à montrer, en accord avec le P. Laberthonnière, que l'on doit tenir « le personnalisme pour la seule philosophie chrétienne », il n'hésite pas à affirmer, dans ses *Cinq méditations sur l'existence*, que « la philosophie personnaliste sort de Maine de Biran »[1].

La notion de « personne » trouve en effet très tôt une place chez le philosophe de Bergerac et la signification paradigmatique de ce terme tout au long de son œuvre mérite l'attention. En ce qui concerne la philosophie française, il semble en effet que le terme ne trouve pas d'extension sérieuse avant lui. Certes, Maine de Biran a lu et médité Locke et a pu s'habituer assez tôt à la référence personnelle. Il n'en demeure pas moins que la philosophie de l'effort volontaire devait porter le solitaire de Grateloup à une élaboration originale dont l'éclectisme cousinien et le néo-criticisme de Renouvier sauront profiter dans leur propre philosophie de la liberté personnelle[2]. Pourtant, au terme de son œuvre, à partir de 1818, Maine de Biran incline la notion de personne dans une direction non seulement spiritualiste, mais encore surnaturelle. Méditant une signification chrétienne de la personne, Maine de Biran semble dès lors nous faire approcher la résolution de ce problème : la possibilité d'accorder le vocable philosophique et le réinvestissement à la fois social, catholique et démocratique qu'en fera Ozanam autour de 1848.

Les deux voies demeurent pourtant contradictoires : ou bien la personne s'accomplit pleinement en la seule nature humaine ou bien la personne humaine est appelée, à partir de sa nature, à un advenir surnaturel. Imaginer alors que la convergence séculière et catholique d'une notion si fondamentale dans le champ de la réflexion sociale et éthique moderne s'opère de manière accidentelle, pour la simple raison que le terme, déjà disponible et accessible dans le répertoire sémantique et *encyclopédique*[3], offrirait une *étiquette* commode à l'intelligibilité philosophique, voilà qui semble masquer un problème autrement plus profond. Tout l'enjeu

[1] N. BERDIAEV, *Cinq méditations sur l'existence, op. cit.*, p. 174.
[2] On relèvera encore l'influence de Maine de Biran sur les prémisses philosophiques de la réflexion de Jean Jaurès. Voir Vincent PEILLON, *Jean-Jaurès et la religion du socialisme*, *op. cit.*, p. 61.
[3] Sur la notion d' « Encyclopédie » comme « Système Sémantique Global », voir Umberto ECO, *Le signe*, Bruxelles, Labor, 1988, p. 144 et p. 159 et Umberto ECO, *Kant et l'ornithorynque*, Paris, Grasset, 1994, p. 317.

d'un retour à Maine de Biran consiste dès lors à déterminer si un ressort commun anime la double valorisation, naturelle et surnaturelle, de la personne et permet de justifier ainsi cette convergence discursive.

Certes, le terme de « personne » et son application sociale sont effectivement repérables chez Bonald. Mais le fonctionnalisme sociologique du conservateur Bonald et l'approche démocratique et évangélique du républicain Ozanam semblent difficiles à accorder. Si le lexique les rapproche, l'intention est profondément différente. Et c'est à une philosophie de la liberté que nous ramène l'analyse historico-philosophique, en même temps que l'activité sociale, du fondateur de la société Saint-Vincent-de-Paul. L'inspiration que nous n'avons pas pu trouver à partir de la postérité de Jules Lequier nous oblige en cela à remonter plus haut pour saisir ce point d'inflexion qui conduira la doctrine sociale catholique à faire un si large usage du syntagme personnel. Mais peut-on véritablement repérer une accommodation catholique des philosophèmes biraniens ? Y a-t-il un point de passage de la doctrine biranienne à la réflexion d'Ozanam ?

Les références à d'éventuelles inspirations sont rares dans l'œuvre de ce dernier, dont on peut seulement souligner la curiosité et la culture philosophique. Reste qu'une médiation apparaît, au travers d'un génie scientifique et en perpétuelle quête intellectuelle : André Ampère. Le point de rapprochement apparaît purement factuel[1]. Frédéric Ozanam, peu de temps après son arrivée et son installation à Paris, quitte sa primitive pension et prend résidence chez M. André Ampère, grâce à la bibliothèque duquel le jeune professeur trouvera largement de quoi satisfaire son appétit historique et philosophique. On peut légitimement penser que la fréquentation quotidienne du savant a su trouver un écho chez le jeune Frédéric Ozanam[2].

[1] Avant même leur rencontre à Paris, Ozanam connaît la réputation d'Ampère et son implication dans la vie philosophique de son temps, notamment à Lyon (G. CHOLVY, Frédéric Ozanam, op. cit., p. 104). Parmi les figures intellectuelles auxquelles Ozanam adresse sa brochure sur *La doctrine de Saint-Simon* en 1831 figure, au côté de Victor Cousin et Lamennais, André-Marie Ampère (*Ibid.*, p. 139). Le 12 novembre 1832, alors qu'il s'installe à Paris pour poursuivre ses études, Ozanam rencontre « M. Ampère, membre de l'Institut » (*Ibid.*, p. 146). Ce dernier offre au jeune homme de prendre pension chez lui, le confiant à la bienveillance de son fils, Jean-Jacques, qui deviendra rapidement son ami proche, et lui ouvrant les portes de sa bibliothèque. Dans l'intimité du savant et de son fils, Ozanam trouve à la fois des interlocuteurs fameux, mais encore un milieu favorable à l'exercice de sa piété chrétienne. Le « grand Ampère » ne pouvait qu'avoir de l'amitié pour ce jeune lyonnais qui lui rappelait peut-être comment lui-même s'était, durant sa jeunesse, livré à quelques tentatives d'apologétique (*Ibid.*, p. 173). Si la vie mondaine l'avait écarté pour un moment « des choses du ciel », il n'en était pas moins revenu à la foi en 1815, à l'heure même où s'établit cette société philosophique au sein de laquelle Maine de Biran occupe une place centrale. Notons d'ailleurs que c'est par la médiation d'Ampère qu'Ozanam rencontrera aussi Dégerando, l'un des proches interlocuteurs de Maine de Biran.

[2] En 1836, Ozanam rédige la notice nécrologique consacrée à André-Marie Ampère. Celle-ci permet de montrer qu'Ozanam est parfaitement informé des liens qui unissent Ampère et Biran alors même que « c'était là ce qu'ignorait la foule ». Parmi les « confidents choisis » pour partager « ses études de psychologie et de métaphysique », Ozanam ne cite que « le célèbre Maine de Biran » (Voir Frédéric OZANAM, « M. Ampère », *Mélanges*, II, Paris, Lecoffre, 1859, p. 76).

Depuis la fin des années dix-huit cent, Ampère et Biran entretenaient une correspondance privée, animant ensemble à Paris une société philosophique à laquelle se joignaient Royer-Collard ou encore « le jeune professeur de philosophie Cousin »[1]. Comment ne pas imaginer qu'une conversation philosophique à laquelle, au fil des années, s'attachèrent le membre de l'Académie des sciences et le fondateur de la société Saint-Vincent-de-Paul, n'ait pas conduit non seulement à évoquer Maine de Biran, mais surtout aussi à convoquer les termes dans lesquels s'articulait sa philosophie ? Les deux hommes, foncièrement intéressés à la question du vrai, auront trouvé, six ans après la mort de Maine de Biran, l'occasion d'un dialogue dont on ne peut que supposer certains motifs[2]. Frédéric Ozanam note d'ailleurs lui-même, dans la nécrologie qu'il réserve au « grand Ampère », la proximité qui liait ces témoins de la révolution et acteur géniaux de l'enquête intellectuelle et scientifique[3]. L'hypothèse qu'il serait possible de suggérer irait donc dans le sens d'un passage lexical de la « personne » de Maine de Biran à Frédéric Ozanam.

Ravaisson, dans la présentation qu'il donne du solitaire de Grateloup, associe d'emblée André Ampère à la réaction qui, chez Maine de Biran, conduit à refuser l'alignement de la psychologie sur la physiologie[4]. A la passivité des sensations, tous deux opposent l'activité intérieure du moi. Ainsi peut-on faire de la pensée l'effet du vouloir[5]. De cette recherche qui le conduit à trouver le fondement de la science des principes psychologiques dans la spontanéité de l'action volontaire, Maine de Biran tire ce principe qui demeurera l'un de ses concepts les plus familiers avec celui de *moi* et d'*âme* : la « personne »[6].

Si l'on garde à l'esprit que Locke fondait l'identité personnelle sur la continuité de la mémoire, on s'aperçoit d'un retournement essentiel dans la possibilité d'une définition du sujet

[1] Maine de BIRAN, *Journal,* I, Neuchâtel, La Baconnière, 1954, p. 126.
[2] « Lettre de M. André-Marie Ampère à Frédéric Ozanam », 19 septembre 1835, *Œuvres complètes*, Paris, Lecoffre, 1873, p. 161-162.
[3] « M. Ampère » (1836), *Œuvres complètes*, Tome huitième, *op. cit.*, p. 73-81.
[4] Victor Delbos a noté combien le sensualisme de Condillac ou la psychologie de Charles Bonnet ont très tôt, dès 1794 vraisemblablement, laissé Maine de Biran insatisfait de la seule élucidation physiologique des manifestations de la vie intérieure. A connaître « les ressorts de la machine », y gagnons-nous véritablement la compréhension de « la force motrice » en elle-même ? (Voir Victor DELBOS, « Sur les premières conceptions philosophiques de Maine de Biran », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 20, no. 6, 1912, pp. 751–776, p. 753).
[5] F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e^ siècle, op. cit.,* p. 15.
[6] Si ces deux premiers termes semblent pour la plupart des commentaires concentrer l'originalité philosophique du biranisme, la notion de *personne* demeure, quant à elle, passée sous silence ou, peut-être plus proprement, acceptée comme une évidence et par là rendue invisible dans la récurrence de son usage même. Le cas est particulièrement frappant chez Henri Gouhier qui, dans sa fameuse lecture de l'œuvre biranienne, ne s'arrête pas une fois sur la notion (Henri GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1948; sur la confusion de l'individu et de la personne chez Maine de Biran, voir E. G.Sledzwieski, *Sujets de la Révolution,* p. 184-207).

personnel[1]. Ce n'est pas la mémoire qui fait la personnalité, mais le lieu même où se joue l'appropriation de ce vécu intérieur et ce lieu n'est finalement rien d'autre que le « fait primitif » dont la découverte s'accomplit progressivement dans les deux premiers mémoires[2]. Le fait du « sens intime » doit, justement en tant que fait, ouvrir la possibilité d'une psychologie positive. A l'étude physiologique, Maine de Biran apporte ainsi un point de vue nouveau, celui de « l'homme intérieur », irréductible à la causalité organique et supposant une méthode d'analyse subjective[3]. L'objet de l'étude biranienne est le « moi » sous lequel doit s'entendre, selon Henri Gouhier, « la trinité : personnalité, conscience de soi, volonté »[4].

Se prenant lui-même pour terrain d'expérience, observateur méticuleux de son « thermomètre journalier »[5], Maine de Biran propose une voie de recherche absolument personnelle[6]. Certains, comme Taine, y verront justement un motif de désaveu. Mais reprocher la dimension idiosyncrasique d'une telle réflexion, c'est justement perdre de vue tout l'écart qui sépare le sujet cartésien de la personne au sens biranien[7]. C'est en quoi Maine de Biran nous semble fournir le point d'articulation possible entre différents courants pouvant s'abreuver aux sources d'un renouvellement radical des termes dans lesquels viendra se poser la question

---

[1] Maine de Biran connaît l'*Essai sur l'entendement humain* de John Locke et y fait de multiples références. Pourtant, à aucun moment, il ne nous apparaît que la paternité de la notion de personne lui soit reconnue ou même discutée. Maine de Biran n'est pourtant pas homme à dissimuler ses influences. Une note du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* rapporte explicitement le terme « aperception » à Leibniz et celui de « conscience » à Descartes (Maine de BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1802), T. I, Paris, PUF, 1952, édition électronique, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2004, p. 147). Pourquoi alors ne pas référer la personne, dispositif central du dispositif lockéen, à son auteur si ce n'est à supposer que Maine de Biran considère son propre usage du terme comme une nouveauté philosophique ? Peut-être Locke n'est-il pas, à ses yeux, parvenu à articuler de manière satisfaisante les conditions à partir desquelles l'identité subjective vient à se constituer.

[2] « Nous sommes donc fondés à dire que le fait primitif n'est point la sensation toute seule, mais l'*idée* de la sensation, qui n'a lieu qu'autant que l'impression sensible concourt avec l'individualité personnelle du *moi »* (Maine de BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature* (1812)*, Œuvres inédites de Maine de Biran*, Tome I, Paris, Dezobry, 1859, p. 39).

[3] Ravaisson, en 1867, proposera de poursuivre la voie ouverte par le dépassement de l'opposition du *subjectif* et du *positif* en élevant à la considération positive le spiritualisme lui-même (Voir F. RAVAISSON, *La philosophie en France, op. cit.*, p. 275).

[4] Henri GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran, op. cit*., p. 12.

[5] Maine de BIRAN, *Journal*, III, Neuchâtel, La Baconnière, 1957, p. 27.

[6] Le constat qui commande la rédaction du *Journal* porte sur la variabilité essentielle du caractère. En tenant registre de ses sentiments, Maine de Biran ne se propose rien moins qu'accomplir le projet rousseauiste d'une « morale sensitive » (*Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 47). Davantage qu'une « confession écrite », il s'agit d'un « cahier d'expériences ». Il y remarque combien le sentiment témoigne de notre passivité à l'égard de causes que nous ne maîtrisons pas et qui nous placent sous leur dépendance (*Ibid.*, p. 50).

[7] *Les philosophes français du dix-neuvième siècle* note ainsi que cette « philosophie personnelle » de Biran le ramène à ceux qui « inventent pour eux-mêmes ». Il est en effet difficile de rattacher Biran à une école et, si ses influences apparaissent clairement au fil de son œuvre, l'enseignement qu'il en tire le conduit à une articulation parfaitement originale. La psychologie positive que se propose Maine de Biran est en cela, non une philosophie de la subjectivité abstraite, non une ontologie de la substance pensante, mais bel et bien une exposition de la personne dans son effectivité concrète, une phénoménologie du *moi* existant (Voir Hippolyte TAINE, *Les philosophes français du XIX^e^ siècle,* Paris, Hachette, 1860, p. 57 ; Anne DEVARIEUX**,** « Maine de Biran philosophe et diariste », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* , 52 | 2015, pp. 113-130).

psychologique, existentielle, morale et spirituelle[1]. Au-delà des concepts, c'est un geste qu'inaugure Maine de Biran, celui qui consiste à faire porter l'intérêt philosophique sur l'existant lui-même et non pas seulement sur le sujet connaissant, *sur l'acte et non la substance*[2]. Sans aller jusqu'à faire de cet homme nourri aux mamelles du dix-huitième siècle, un précurseur du romantisme existentiel d'un Sören Kierkegaard ou d'un Jules Lequier[3], il est légitime de se demander si, à l'orée de ce dix-neuvième siècle dont nous avons convoqué plusieurs représentants, Biran ne montre pas la direction que baliseront, par des sentiers divers, nos différents penseurs français de la personne.

1. Philosophie de la personne

Qu'est-ce dès lors que la « personne » selon Maine de Biran[4] ? Au sein de la réalité psychique, on a généralement reconnu la différence séparant « l'activité sensitive », en laquelle se groupent les impressions reçues passivement, et « l'activité motrice »[5] où le *moi* est lui-même à l'origine du mouvement, où la conscience se double d'un effort volontaire. Plongée dans les sensations *affectives*, la conscience se confond avec le sentir. Dans l'acte volontaire, au contraire, le *moi* se dédouble en un moi-moteur et un moi-mû contemporain de la détermination effective de l'organe. Ce n'est qu'à ce point, au cœur de ce sentir-moteur intérieur, que « je me sépare en quelque sorte de ma modification, je reconnais mon *moi* comme existant hors d'elle ». La conscience de soi advient là, par le sentiment intime de sa force motrice. Afin que le moi ne reste pas confondu avec les modifications qu'entraîne la variabilité des sensations, il faut ajouter au jugement sur l'existence des objets « un jugement de personnalité »[6] qui atteste la conscience

[1] Émile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, t. III, *op. cit.*, p. 543.
[2] Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 371.
[3] *Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 14-15.
[4] Pour en dessiner les contours, sans doute convient-il de peindre noir sur blanc et dégager ses lignes par contraste de ce qu'elle repousse, à commencer par l'idée de substance. Si Biran est un homme des Lumières, héritier du sensualisme de Condillac, c'est très certainement par son refus de toute considération métaphysique des causes substantielles. A la manière de Newton qui dégage la force universelle d'attraction de toute investigation sur la cause supposée l'engendrer, Biran refuse l'idée d'un moi-substance considéré en dehors de toute relation. A la recherche des causes, la science substitue la connaissance des relations et des lois. Le *Mémoire sur l'influence de l'habitude* de 1799 enjoint ainsi son lecteur à renoncer à la recherche des causes premières pour s'en tenir à l'analyse des effets dans leurs rapports et leur succession. De la nature des forces en elles-mêmes, nous ne pouvons rien savoir et une étude positive doit se satisfaire de « transporter le physique dans la métaphysique » (Maine de BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, PUF, 1954, p. 11-12 ; voir aussi *Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 27 et p. 72).
[5] *Influence de l'habitude sur la faculté de penser, op. cit*., p. 14.
[6] *Ibid.*, p. 15.

de la sensation. Pour savoir qu'il éprouve, le *je* doit se distinguer de ce qu'il éprouve[1]. Le sentiment continu de l'existence de soi que produit l'activité volontaire suppose donc la relation aux organes au travers desquels se donne à sentir la résistance. Les leçons de la physiologie demeurent sources de justes appréciations. Mais encore convient-il de distinguer « ce jugement de personnalité » de la « sensation » elle-même et c'est à ce point que l'étude positive des conditions organiques s'avère insuffisante[2]. Refusant la seule subjectivité aussi bien que la seule objectivité, Maine de Biran substitue une métaphysique de la relation à la métaphysique de la substance.

1.1. Substance et existence

Le problème de la définition boécienne tient en effet dans son imprécision sur le donné d'existence. Il s'agit certes de savoir ce qu'est la substance, mais aussi et surtout ce qui la fait être, peut-être plus encore devenir. Or, dans ses termes, la définition de Boèce, bien qu'elle suppose une individuation, n'implique pas nécessairement l'existence. Ce qui définit la personne boécienne, c'est sans doute avant tout la dimension raisonnable telle qu'elle se donne à la nature de tout agent subjectif. Et c'est là qu'est la question : comment l'agent parvient-il à l'affirmation de soi comme « personne » ?

Dans l'effort exercé sur un muscle, le sujet s'éprouve cause d'un effet. L'erreur consiste à vouloir considérer séparément la cause de son effet[3]. Mais dans le cas de l'aperception

[1] Déjà Destutt de Tracy avait rattaché le jugement d'existence portant sur la réalité extérieure à la « motilité volontaire » (*Les conversions de Maine de Biran, op. cit*., p. 136). Mais si le maître de l'idéologie s'intéresse surtout à la production objective de l'effet découlant de l'effort musculaire, l'intérêt de Maine de Biran l'oriente moins vers l'objet qui résiste que sur l'existence même du sujet qui éprouve la résistance de l'objet (*Ibid.*, p. 151). Cette résistance manifeste le point d'articulation entre le moi et la réalité extérieure. Sans cette résistance, il n'y a pas d'effort, partant nulle volonté et ainsi nul sentiment de soi (*Influence de l'habitude sur la faculté de penser, op. cit*, p. 19). C'est donc l'action qui révèle le sujet à lui-même.

[2] *Ibid.*, p. 30.

[3] Considérer la personne en soi, détachée de toute relation à la réalité organique et objective, c'est en concevoir le *concept*, moyen commode mis au service d'une analyse qui se propose de distinguer les différentes facultés concourant à la possibilité de l'expérience. Mais passer de ce *concept* à la position d'une subjectivité absolue, séparée de toute médiation à l'égard de l'objet, c'est retomber dans les absurdités de la métaphysique substantielle. La personne est sujet concret d'existence et, en tant que telle, ne s'atteint que par l'aperception de ses propres opérations dont elle a conscience par le sentiment effectif d'un effort sollicitant au-delà d'elle-même. Autrement dit, la personne se sait comme cause de son agir dans la mesure où elle peut mesurer l'effet de ce dernier sur le donné, d'abord organique, ensuite extérieur. D'un point de vue concret, il ne peut être question de personne sans relation à l'impersonnel. Qu'il soit donc possible de considérer la personne en dehors de ses relations concrètes d'existence ne doit pas conduire à postuler la réalité de cette subjectivité close sur elle-même. Supposer, inversement, l'existence d'un donné sensible extérieur, indépendant de la subjectivité active revient à disjoindre absolument l'objectif et le subjectif et supposer que l'un peut être conçu sans l'autre, finalement se retrouver exposé aux dilemmes du dualisme cartésien (Voir Bruce BEGOUT « De l'existant à l'existence. Maine de Biran face au "grand problème des existences", *Les Études Philosophiques*, no. 2, 2000, pp. 221–242). Dans la

subjective, le risque est d'emblée écarté dans la mesure où le *moi* se sait force agissante au moment même de la mise en œuvre effective d'un effet dont il est l'objet en même temps que la cause. Il ne s'agit donc pas d'une essence occulte, mais d'une force déployée dans « l'ordre des existants »[1]. Cette causalité n'est pas, comme le rappelle Henri Gouhier, essentielle mais existentielle[2]. Il ne s'agit pas davantage d'une causalité universelle, mais d'une cause absolument circonscrite dans l'horizon existentiel d'une subjectivité singulière. Voilà en quoi le terme générique de *«* personne » est ambigu et pouvait faire hésiter encore l'auteur du *Mémoire sur l'influence de l'habitude*[3]. En son extension universelle, et partant abstraite, il

perspective sensualiste de Locke, on peut se demander si la personne ne cache pas la statue de Condillac. A considérer que l'origine de toute idée se trouve dans la sensation, parvient-on véritablement à dégager de l'affection passive un élément moteur suffisant à penser la force active ? La conscience n'est-elle pas un simple miroir où viennent à se déposer, avant de s'associer dans l'intériorité psychologique, les idées simples issues de la sensation ? Et, en ce cas, le privilège donné à l'objet ne laisse-t-il pas demeurer irrésolu le problème subjectif ? Est-ce que, finalement, nous ne retrouverions pas ici l'erreur corrélative de la métaphysique substantialiste qui commence par isoler un terme du rapport pour l'élever à la hauteur d'un absolu subsistant par lui-même. Si l'abstraction est un moyen nécessaire de la considération scientifique, l'erreur commence là où cette abstraction se détache des conditions concrètes de l'expérience. Une remarque postérieure de 1819, donnée dans le *Journal,* peut nous permettre de situer la distance de ces deux modalités abstractives : « Abstraire ou séparer le sujet de l'objet, l'esprit de la matière, les choses divines des choses terrestres, voilà la condition de toute bonne philosophie, soit spéculative, soit pratique : mais l'abstraction se fait en sens inverse pour les sensualistes qui prennent le monde visible pour le tout, l'ombre pour la réalité » (Maine de BIRAN, *Journal*, II, Neuchâtel, La Baconnière, 1955, p. 226). Pourquoi l'abstraction conduisant à la position d'un *moi* séparée du *non-moi* serait-elle plus légitime que l'inverse ? En réalité la première option n'est pas plus réaliste que la seconde. Le *Mémoire* de 1802 est sans ambiguïté : « en commençant au contraire par l'élément personnel, séparé de toute matière et cherchant à l'atteindre par le mode d'observation qui lui est propre, il faudrait se garder de supposer, *ex abrupto*, une *égoïté* substantielle sans conditions, comme une pensée sans objet, une réflexion sans point d'appui ; car ce serait poser un *antécédent* sans conséquent, une *cause* sans effet ; une *force* agissante ou un *sujet* d'action sans *terme*, et tomber ainsi en contradiction avec soi-même, en voulant réaliser comme *absolu* dans un ordre abstrait de *possibles*, ce qui ne peut être donné ou conçu que par *relation* dans l'ordre des *existants* » (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*, T. I, op. cit., p. 163).

[1] *Ibid*.., p. 183.

[2] *Les conversions de Maine de Biran, op. cit*., p. 195.

[3] Un progrès notable s'accomplit ainsi entre le *Mémoire sur l'influence de l'habitude* de 1799 et le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* de 1802. Le premier texte n'utilise le vocabulaire personnel qu'en une forme adjectivale ou bien en son acception commune. L'adjectif « personnel » est utilisé en complément des termes « aperception » (*Influence de l'habitude, op. cit.* p. 78 ; 82n), « réminiscence » (*Ibid*., p. 89, 89n) et « identité » (*Ibid*., p. 147). Employé comme substantif en son sens commun de simple particulier, nous trouvons par contre un large usage (*Ibid*., p. 82, p. 83, p. 144, p. 146, p. 150, p. 161, p. 170, p. 174, p. 213). Jusque-là, le qualificatif personnel vise à insister sur la dynamique subjective à l'œuvre au sein de l'intimité psychique et doit servir à montrer la relation nécessaire entre conscience du moi et continuité d'existence. On relève aussi l'usage fréquent du terme « personnalité » (*Ibid*., p. 89, p. 89n, p. 90, p. 106n, p. 113n, p. 239) qui désigne la qualité attachée au moi d'unir en une identité la diversité des vécus subjectifs. Mais à cette heure, aucune mention spécifique de la personne comme sujet véritablement concret de l'actualité existentielle n'émerge. L'autre acception qui peut cependant nous retenir est celle du « jugement de personnalité » grâce à laquelle Biran double le cogito cartésien (*Ibid*., p. 72n, p. 73, p. 87n, p. 89, p. 89n). Une expression néanmoins nous semble assez remarquable. Biran emploie, dans une note du chapitre V consacré aux habitudes du langage, le terme de « personnaliser ». Dans ce chapitre où s'ébauche une critique de la métaphysique naturelle inhérente aux habitudes du langage et à l'usage des signes conventionnels, Maine de Biran attire l'attention sur le mécanisme par lequel les significations abstraites, qui n'atteignent pas la possibilité d'une désignation immédiatement sensible, se voient comme réalisées par une figuration qui fait d'elles autant d' « êtres personnels existants » (*Ibid*., p. 213). Biran en parle comme de « l'habitude de personnaliser tant d'êtres qui n'existent point comme la mort, l'amour, la fortune et tant d'autres

convient de veiller à ce que la « personne » ne vienne se substituer à la substance pensante, autrement dit à l'âme. Cette dernière, prise en elle-même, indépendamment de ses conditions concrètes d'inhérence, ne peut que nous renvoyer au domaine de l'inconnaissable et nous faire pencher dans la direction de l'ancienne métaphysique[1]. Mais comment concevoir que le sentiment du moi se distingue des sensations sinon à admettre qu'une force étrangère à la sensibilité intervienne ici à titre de cause et demeure comme un *substratum* que l'on assimilera sans peine à une âme-substance ? C'est le reproche que lui adresse Destutt de Tracy et que Maine de Biran entend d'autant mieux qu'il cherche justement à s'éloigner de ce péril d'une métaphysique idéaliste[2].

Dans une lettre à son ami Degérando[3], que fréquentera Ozanam, Biran offre un éclaircissement capital sur la formation de la notion de causalité. Renversant l'ordre des déterminations métaphysiques habituelles, il montre que c'est à partir de l'expérience de la causalité intérieure du vouloir que se constitue l'idée de cause ensuite appliquée à la réalité extérieure[4]. Ainsi peut-on considérer le *moi,* non comme une substance immuable, mais comme une *force* agissante, « force moi ». Le *moi* est une cause, mais une cause relative, autrement dit tout sauf une entité absolue[5]. Et cette cause se donne comme « un fait de conscience », entièrement assimilable par la psychologie positive. Une « idéologie subjective » est dès lors possible[6], une science du sujet incarné, homme double vivant actuellement comme vouloir causant et comme organisation corporelle. Ce n'est qu'à la condition de la résistance et de l'effort musculaire que le *moi* se découvre puissance motrice. Mais si cette organisation corporelle relève de l'organisme animal, la puissance motrice du moi révèle une nature

relatifs ». Cette définition pourrait peut-être justifiée l'apparente prudence que Maine de Biran témoigne à l'égard de la notion de personne. Mais un changement notable surgit à partir du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* de 1802. Maine de Biran fait désormais un usage fréquent et technique du terme personne. Dans le même temps, l'acception commune disparaît presque complètement alors que « personnalité » et « personnel » sont toujours autant mobilisés (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*, T. I, Paris, PUF, 1952, édition électronique, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2004 : p. 152, p. 174, p. 185, p. 192n, p. 209, p. 212, p. 214n, p. 215, p. 249, p. 251, p. 254 ; T. II : p. 9, p. 10, p. 12, p. 18, p. 19n, p. 23, p. 27, p. 27n, p. 52, p. 55, p. 59, p. 64, p. 82, p. 97. La seule occurrence relevée du terme en son sens commun apparaît à la p. 37). A plusieurs reprises, Maine de Biran précise néanmoins l'emploi de la notion en y ajoutant l'adjectif « individuel » (*Ibid*., T. I, p. 152 ; T. II, p. 27) qui, sous peine d'introduire une redondance inutile, signale que la notion doit nécessairement être rattachée à l'existant concret, le sujet incarné voulant et agissant. Il n'est pas rare non plus que la personne soit immédiatement rapportée à la notion de moi qui laisse immédiatement entendre la dimension de singularité subjective (*Ibid*., T. I, p. 174, p. 209 ; T. II, p. 27n).

[1] *Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 197.

[2] Maine de BIRAN, « Lettre à Destutt de Tracy », 15 juin 1804, *Correspondance philosophique (1766-1804),* Paris, Vrin, 1996, p. 383 ; *Les conversions de Maine de Biran, op. cit.* , p. 201.

[3] « Lettre à Degérando », 22 juillet 1804.

[4] *Les conversions de Maine de Biran, op. cit*., p. 179.

[5] *Ibid.*, p. 180.

[6] *Ibid.*, p. 181.

différente et irréductible aux organes, une réalité « hyper-organique »[1]. C'est elle qui donne naissance à la « *personne* »[2]. Et cette personne n'est pas le fruit d'une déduction métaphysique ; elle est le témoignage même de l'existant découvrant son existence.

Lorsque Maine de Biran considère l'effort volontaire, le *moi* qu'il identifie à la conscience est donné dans l'expérience à titre de *cause*. Si l'on sépare maintenant cette activité hyper-organique de la résistance organique sur laquelle elle s'applique, alors nous obtenons une réalité posée en dehors de tout rapport, une âme sans *moi*, une pure idée qui nous fait passer de la psychologie à la métaphysique[3]. Pour autant, comment ce *moi* en vient-il à se déterminer comme cause active ? Faudrait-il aller jusqu'à considérer que le *moi* est, c'est-à-dire agit, alors même que l'être demeure plongé dans les déterminations de l'instinct et de la vie organique ? L'hypothèse est contradictoire. Mais en ce cas, comment vient à naître une conscience du *moi* là où ce dernier n'existe point encore ? Il faut considérer, juge Maine de Biran, que les « mouvements qui sont *actuellement* volontaires, ne sont pas *nés* tels, mais ils le *deviennent* »[4]. Il est donc possible de concevoir, par hypothèse, une *puissance motrice* non encore effective mais qui, au fur et à mesure des sollicitations extérieures, découvrira progressivement sa capacité d'exercer à leur encontre un mouvement volontaire. A ce moment-là, il sera possible de parler du *moi* ou de la *personne*. L'acte volontaire est un *fait*[5].

A partir de cette causalité subjective, le sujet en vient à se représenter le *non-moi* au travers de l' « impression passive, sentie comme opposée à cet effort, ou indépendante de tout exercice de la volonté »[6]. De la même manière qu'il se sait cause d'une modification organique et, partant, de la réalité extérieure, le sujet s'habitue ainsi « à croire à l'existence de causes ou

---

[1] *Ibid.*, p. 193.
[2] Maine de BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée, T. I, op. cit.*, p. 249.
[3] *Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 202.
[4] *Mémoire sur la décomposition de la pensée, T. I, op. cit*., p. 224.
[5] Locke qui, tout en postulant « l'existence absolue d'une force *innée à elle-même*, d'une volonté ou puissance d'action antérieure au *moi* qui s'attribue l'acte et le vouloir dans l'existence réelle », considère la volonté comme une idée de réflexion, commet une pétition de principe. Comment expliquer la genèse du vouloir si celle-ci suppose dès l'abord la position d'un moi exerçant sa réflexion à partir d'un libre vouloir essentiel ? C'est que la volonté n'est pas une idée mais un « fait primitif ». Et l'erreur de Locke est d'avoir fait dériver la condition du conditionné, enfermant la définition de la volonté dans une phénoménalité qui est en réalité la conséquence d'une relation plus fondamentale entre le moi-mouvant et le moi-mû. Aussi, bien que le vouloir agissant ne se déploie toujours qu'à l'occasion d'une causalité effective le mettant en rapport avec l'ordre organique, l'hypothèse d'une *âme* comprise comme cette même volonté considérée simplement en puissance, une « force qui préexiste au sentiment d'elle-même », peut être pensée, à cette condition expresse de ne la point prendre comme « une notion ontologique » (*Ibid.*, p. 243). Mais la science ne commence véritablement qu'avec le remplissement de cette notion d'*âme*, c'est-à-dire, à partir du moment où « elle a commencé d'agir avec le sentiment d'elle-même ». Parler de l'âme, c'est donc évoquer la virtualité d'un acte en attente de son effectuation par le *moi* existant. C'est dire fondamentalement qu'il n'existe d'âme qu'incarnée, en relation nécessaire au corps objectif qu'elle détermine et dont elle reçoit la détermination.
[6] *Essai sur les fondements de la psychologie, T. II,* Paris, Dezobry, 1859, p. 67.

de forces qu'il ne connaît pas, mais qu'il suppose capables de modifier ou d'agir sur lui »[1]. De cette extension pré-réflexive de l'idée de causalité, ce que Maine de Biran appelle une « induction d'analogie », on peut conclure que le sentiment de passivité à l'égard de la réalité extérieure dépend en premier lieu du sentiment de l'activité du moi. En réalité, l'idée d'une causalité extérieure au *moi* doit être distinguée de la résistance occasionnée par un objet extérieur et opposé à l'effort. Dans ce dernier cas, l'on peut bien parler de « connaissance ». Mais dans le cas d'une causalité effective présente au sein de la réalité extérieure, il s'agit d'une « croyance »[2].

La *volonté* s'éprouve « lorsque nous sentons qu'une action est en notre pouvoir ». Suit alors l'exécution immédiate de l'effort. Le *moi* se ressent cause active d'un effet perceptible. Mais lorsque nous nous portons vers ce qui n'est pas en notre pouvoir de détermination et, par conséquent, que nous ne saurions vouloir, alors commence le *désir*. Il n'y a de vouloir véritable qu'à la condition de sa possibilité effective. Le vouloir est facteur de réalité et en cela ne se définit qu'à partir de lui-même. « Fait primitif de notre existence intellectuelle et morale », il ne saurait dépendre d'autre chose. Le vouloir est essentiellement autonome et se rattache à la connaissance qui en procède et non l'inverse. C'est dire que l'intelligence est, d'une part, fondamentalement différente du système de la sensibilité passive, bien qu'elle ne naisse qu'à l'occasion des sollicitations éprouvées au travers de cette dernière, et, d'autre part, que la personne est une volonté intelligente plutôt qu'un intellect désirant.

Gardons-nous cependant de séparer entièrement, du point de vue du composé humain (*duplex in humanitae*), autrement que pour les besoins de l'analyse, le système des facultés actives qui caractérisent « l'être intelligent et moral » et celui des facultés « affectives ou passives de l'être purement sensitif »[3]. D'où la difficulté d'articuler ici les principes d'une morale prescriptive. Le *Journal* de Maine de Biran ne pourra guère de ce point de vue

[1] *Ibid*., p. 68.
[2] Lorsqu'il désire ou répugne, l'homme *croit* que l'objet extérieur qu'il convoite est cause de l'affection qu'il conçoit comme favorable ou nuisible à son existence. Le désir est ainsi « le besoin uni à la croyance » qui pousse à se rapprocher « des causes favorables ou amies » et s'éloigner « des causes ennemies de l'existence ». La part prise par l'imagination y est en cela prépondérante (*Ibid.*, p. 73-74). Cette analyse proposée dans *L'Essai sur les fondements de la psychologie* peut dès lors conclure que, dans la soumission à cette influence qu'il ne reconnaît pas à partir de lui-même, le sujet « n'est plus une personne morale ». Formule rarement usitée dans les essais précédents et qui marque le passage de la psychologie à la morale par le détour de la métaphysique, ou plutôt d'une fausse métaphysique, une métaphysique spontanée propre à la croyance en une causalité extérieure et absolue. Construire une analyse morale de la personne suppose en cela de redresser cette croyance métaphysique pour la faire correspondre aux faits de la psychologie. C'est ce que la critique de la substance a justement permis d'entrevoir.
[3] *Ibid*., p. 4.

qu'enregistrer les variations continuelles de cette assiette intérieure qui, la plupart du temps, voit justement s'affirmer la prédominance des habitudes passives et des affections extérieures au détriment de la volonté raisonnable[1]. Si c'est dans la vie intérieure et « dans l'exercice des facultés actives » que se découvre notre être moral, que l'on éprouve « sa dignité »[2], si le sentiment du moi n'est rien d'autre que le sentiment de notre propre liberté ou pouvoir d'agir résidant dans la volonté[3], une part purement sensitive échappe néanmoins nécessairement à notre pouvoir et constitue notre « tempérament organique »[4]. Dans cet effort continu, qui mesure la distance d'un idéal de maîtrise stoïcienne et la réalité positive des limites l'asservissant, le *moi* se sait exister, mais l'on peut se demander encore si la personne peut atteindre à la pleine affirmation d'elle-même dans cet échec à se constituer en sa véritable autonomie.

1.2. De la psychologie à la morale

En 1812, alors qu'il rédige l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, Maine de Biran peut croire posséder l'œuvre dont les mémoires précédents ont fourni la matière suffisante. Le texte demeurera néanmoins inachevé et non publié. En 1813, une dissertation sur les *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* entend approfondir la question de la croyance et de l'absolu, signe que la préoccupation métaphysique manifeste l'inachèvement de la psychologie du *moi* intime[5].

A ce point de son itinéraire, Maine de Biran semble tenir deux points de vue opposés. D'une part, nous n'avons connaissance que du *relatif* ; d'autre part, nous ne pouvons pas ne pas supposer « un absolu préexistant »[6]. C'est à la résolution de ce dilemme que doit servir la théorie de la croyance. Mais l'absolu dont il est question n'atteint pas la notion théologique de Dieu. Il s'agit bien plutôt de mesurer la nécessité qui nous pousse à supposer l'existence hors

[1] L'attention donnée aux mouvements de la vie intérieure et leur relevé quotidien justifie l'importance du *Journal* qui dépasse le cadre de la simple auto-biographie et joue le rôle d'un « psychomètre » selon l'expression que Biran emprunte à Bonnet (Maine de BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie, Œuvres choisies,* Paris, Aubier-Montaigne, 1942, p. 136).
[2] *Journal*, T. I, p. 36.
[3] *Ibid*., p. 125.
[4] *Journal*, T. II, p. 89.
[5] Henri Gouhier hésite cependant à introduire une rupture entre les deux textes, le second offrant un approfondissement du premier (*Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 328).
[6] « Notre faculté de croire est liée par sa nature à *l'absolu* ; c'est comme une face de l'esprit humain, qui se trouve naturellement tournée vers la réalité absolue des choses ou des êtres » (*Rapports des sciences naturelles avec la psychologie, Œuvres choisies,* Paris, Aubier-Montaigne, 1942, p. 187).

de nous d'une réalité indépendante et l'enjeu de la discussion consiste à en découvrir l'origine[1]. Le problème n'est pas ici de pure spéculation, mais emporte avec lui une conséquence morale majeure : l'impossibilité de situer le lieu véritable de la liberté. En effet, en plaçant la totalité de l'homme sous la dépendance du phénomène matériel, on l'astreint à une nécessité qui correspond aux lois du monde physique. Que ces dernières s'appliquent effectivement à cette part de notre nature organique dont la résistance nous fait éprouver le *hors de soi* du vouloir s'efforçant, cela demeure hors de question.

Mais dans ce cercle de la nécessité, aucune issue ne permet de comprendre la possibilité d'un acte échappant à la fatalité et au déterminisme. C'est pourquoi, il convient de reconnaître, au-dessus de cette vie purement végétative et animale, une autre sphère où « l'homme se place lui-même en dehors et au-dessus de cette nature qui lui est donnée comme objet de son intuition »[2]. Si par la première, « il vit de la vie commune à tous les êtres sentants », par la seconde « il vit de plus d'une vie de relation et de conscience ». Cette seconde vie qui, du point de vue d'une psychologie bien comprise, constitue en réalité le fondement existentiel à partir duquel nous apparaît la première, consiste « en l'exercice d'une puissance, d'une force agissante qui l'affranchit des liens du *fatum* et le constitue individu, personne morale, intellectuelle et libre ». Reste cependant à déterminer la finalité même de cette volonté libre « où l'homme se dirige lui-même vers un but qu'il prévoit »[3].

Or la réponse semble être aisée, il s'agit du bonheur que, dès les réflexions de sa jeunesse, Maine de Biran place au centre de ses préoccupations personnelles comme en attestera, vingt ans plus tard encore, son *Journal*. Adhérant à la *Profession de foi du Vicaire savoyard* et au volontarisme stoïcien qu'il découvre à travers Montaigne, le jeune Maine de Biran peut faire preuve d'un certain optimisme. Le rejet de la thèse de la faute originelle le

[1] Maine de Biran cherche avant tout à critiquer le préjugé substantialiste qui, projetant à partir d'une « résistance ou inertie *absolue* », l'existence d'une réalité matérielle indépendante en fait le principe premier d'une science de l'homme sans apercevoir que la supposition de cette réalité est elle-même dérivée de la croyance en « l'activité absolue d'une substance ou force que nous sommes obligés d'admettre sans la concevoir, sous le nom d'âme ou tout autre quel qu'il soit » (*Ibid.*, p. 179). L'erreur du sensualisme, et plus largement du matérialisme, consiste à commencer par poser l'existence d'une réalité purement extérieure en faisant abstraction de la condition subjective qui en rend possible la supposition : « Il pourra méconnaître longtemps et peut-être toujours ce qu'il met du sien propre dans les faits qu'il perçoit et tout ce que les lois de son intelligence, de son activité propre ajoutent à ce qu'il appelle lois physiques de la nature » (*Ibid.*, p. 172). L'erreur se prolonge alors en une méconnaissance radicale de la nature propre de la subjectivité qui se voit considérée à partir du phénomène extérieur conçu comme une réalité absolue et originaire : « Vient-il à tourner ses regards sur lui-même ? L'homme ne se considère d'abord que comme objet de cette nature phénoménique dont il fait partie dans le point de vue extérieur où il se trouve placé. Il n'est encore pour lui-même, en effet, qu'une combinaison organisée qui vit, sent et meut, ou se meut en vertu de certaines impressions communiquées par divers agents physiques auxquels il attribue le *pouvoir* efficace d'entretenir sa vie, d'exciter sa sensibilité, de mettre en jeu son imagination, sa pensée et sa volonté même ».
[2] *Ibid.*, p. 173.
[3] *Ibid.*, p. 174.

laisse libre de considérer que l'accès au Bien dépend de la maîtrise du vouloir à l'égard des passions[1]. Nul besoin en la matière de recourir au surnaturel ni même à l'idée d'un Dieu dont l'existence n'ajoute ni ne retranche rien à la possibilité de l'action vertueuse. Pourtant, cette considération de la supériorité du vouloir sur l'ordre passionnel semble bien plus théorique que pratique. Au soir de sa vie, Maine de Biran parlera, en connaissance de cause, de ce « fatalisme pratique » qui l'asservit à ses dispositions affectives[2]. Nul besoin de multiplier les références à cette perte permanente dans le *hors de soi* vers lequel nous jettent les occupations mondaines[3].

Henri Gouhier, notamment, a fortement insisté sur l'ébranlement intérieur provoqué chez Maine de Biran par l'épisode des Cent-Jours. Les pages qui occupent le *Journal* au mois de mars 1815 témoignent de la déception occasionnée par « la génération actuelle, née au sein des orages de la Révolution, dépravée et profondément immorale »[4]. Sur la route de l'exil, un désir intense de goûter à cette « tranquillité de la vie » s'impose au philosophe. Dans sa retraite forcée, il jouira de ce repos que lui imposent les circonstances :

> Je date de ce jour, 2 avril 1815, la ferme résolution, prise par nécessité autant que par choix, de me consacrer entièrement à la solitude et de reprendre mes études abandonnées[5].

Cette solitude est la condition d'exercer la véritable liberté intérieure, grâce à cette distance qui permet de juger de la vanité des occupations civiles[6]. Pourtant, même dans le silence de cette retraite, l'esprit trouve encore l'occasion de se projeter dans l'extériorité qui l'absorbe et demeurer ainsi « aussi loin de *soi* qu'on l'est au milieu du monde »[7]. Aux « impressions frivoles » se substituent les « idées frivoles et légères ». Mais c'est bien toujours cette même expérience de l'impuissance à demeurer au plus proche « des *réalités* immuables et des vrais et solides biens qui sont au dedans de nous ». Comment dès lors concevoir la possibilité d'une véritable maîtrise de soi ?

---

[1] Henri GOUHIER, « Psychologie et théologie dans la philosophie de Maine de Biran », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 135, no. 10/12, 1945, pp. 289–309 ; p. 290.
[2] *Journal*, T. II, p. 347.
[3] « Séparer tout ce qui vient du principe charnel et le soumettre, c'est l'exercice de toute la vie intellectuelle et morale : bien juger et bien agir tiennent à la même condition. C'est toujours s'élever au-dessus des sens. Mais tous les devoirs, toutes les circonstances de la vie civile nous ramènent au monde sensible, et la difficulté c'est de vivre habituellement dans ce monde ou pour lui, sans en être prédominé » (*Journal*, T. III, op. cit., p. 207).
[4] *Journal*, T. I, *op. cit.*, p. 49.
[5] *Ibid.*, p. 52.
[6] « L'homme solitaire a besoin de trouver en lui et dans le sentiment intime tout ce qui tient lieu du mouvement extérieur qui lui manque. Dans le silence de la retraite, rien ne me semble plus triste et plus misérable que l'esprit du monde et toutes ses vives agitations » (*Ibid.*, p. 73).
[7] *Ibid.*, p. 74.

C'est à ce point que la préoccupation morale peut reconduire à la métaphysique. Ne s'agit-il pas en effet de déterminer ce lieu intérieur où subsisterait comme un principe permanent fournissant sa mesure aux variations indéfinies du sentiment ? Il ne s'agit pas là d'une idée, mais d'un « sentiment fixe » qui offre un « principe d'action unique »[1], « cette unité qui *juge* de tous les phénomènes en restant invariable »[2]. Progressivement, Maine de Biran en vient à considérer que la conscience de son « être *phénoménique* » ne peut suffire à fournir l'échelle d'une progression véritable si ne s'y ajoute « l'absolu de mon être *durable* ». Il semble que cette « âme », censée constituer une simple croyance dérivée de l'expérience intime du *moi* volontaire, s'impose désormais comme une réalité primitive. Jusqu'à présent, Maine de Biran s'en tenait à une considération de l'absolu au sein du relatif. Il paraît maintenant prêt à faire dériver la relation de cet absolu pris comme fondement. Le domaine de la religion s'ouvre alors à la considération du métaphysicien déçu[3].

Ce que l'on pourrait prendre pour un reniement ménage dès lors une direction inattendue à l'exploration du philosophe toujours davantage soucieux de la question morale et qui le conduit nécessairement à interroger cet absolu auquel il s'était jusque-là refusé. Il ne s'agit pourtant nullement de refuser sa réalité à cette « conscience *personnelle* » à laquelle vingt ans de travaux l'ont attaché, mais de constater qu'à sa considération purement psychologique s'ajoute encore d'autres points de vue « ou comme trois faces de l'âme humaine »[4] : « par l'une, elle est toute en elle-même », « par l'autre, la conscience morale, elle se tourne vers les autres âmes qui se manifestent par une organisation comme la sienne », « enfin par la troisième face, la conscience rationnelle, l'âme est tournée vers la réalité, la vérité absolue qui est Dieu ». C'est par cette dernière qu'elle parvient à s'élever « au-dessus des lois de la sensibilité pour se juger comme elle est »[5]. Approfondissement donc plutôt que renoncement qui devrait nous prévenir de cette formule ambiguë de *dernière philosophie* de Maine de Biran[6].

---

[1] *Ibid.*, p. 87
[2] *Journal*, T. II, p. 95.
[3] « Ne trouvant rien en moi ni hors de moi, dans le monde de mes idées ni dans celui des objets, rien qui me satisfasse, rien sur qui je puisse m'appuyer ni qui me procure quelque satisfaction, je suis plus enclin depuis quelque temps à chercher dans les notions de l'être absolu, infini, immuable, ce point d'appui fixe qui est devenu le besoin de mon esprit et de mon âme. (…) Ce que je prenais pour la réalité, pour le propre objet de la science n'a plus à mes yeux qu'une valeur purement phénoménique » (*Ibid*., p. 127).
[4] *Ibid.*, p. 122.
[5] *Ibid.*, p. 123.
[6] Peut-être pourra-t-on effectivement parler de « conversion » mais en mesurant toute l'étendue d'une découverte qui ne défait rien de l'édifice intellectuel qui la précède. Derrière les rivages aperçus par celui qui se rêvait en Christophe Colomb se découvre un continent nouveau. Reste dès lors à en dresser la cartographie (Voir Ernest NAVILLE, « Maine de Biran. Nouveaux documents sur sa vie intime et ses écrits », *Revue Des Deux Mondes (1829-1971)*, vol. 11, no. 2, 1851, p. 229–275 ; p. 260).

1.3. Le vouloir impuissant

Revenons de quelques pas en arrière, jusqu'à cette époque où le psychologue croit pouvoir trouver dans les ressorts de l'héroïsme stoïcien un idéal suffisant à nourrir l'espérance d'un équilibre intérieur. Critiquant la perspective purement physiologique de Cabanis[1], Maine de Biran reconnaît bien l'influence pathologique des motifs organiques sur la disposition morale. Mais ce serait, selon lui, une erreur d'identifier l'humanité à cette part proprement animale de notre être sensible :

> Nous savons en effet tout aussi bien par l'expérience ou le sentiment intime, qu'il y a en nous un autre principe de vie ou d'action que les affections, les passions ou les goûts sensibles, et que ce qui se fait ou se passe en vertu de ce principe supérieur n'est pas sujet aux anomalies ou aux vicissitudes de l'organisme ; ainsi nous pouvons persévérer dans le bien moral, alors que toutes nos dispositions sensibles y répugnent, et que nous sommes entraînés en sens inverse ; nous faisons encore le bien par devoir, pour obéir à la loi, sans l'aimer, sans être heureux par lui, peut-être même en le haïssant[2].

Ce texte que l'on doit pouvoir situer entre 1812 et 1815[3], soit entre l'*Essai sur les fondements de la psychologie* et la « résolution » d'avril 1815, peut encore faire l'économie de toute considération religieuse. La théorie de l'homme *duplex* suffit ici à justifier l'hypothèse d'une progressivité morale fondée sur la seule volonté intérieure. Cette dualité de nature permet de rendre compte des tendances du *moi* à se perdre hors de lui sans pour autant nécessiter l'introduction d'un schème surnaturel tel qu'une corruption originelle de notre être. Si Pascal a su dresser un tableau si juste des contradictions de l'existence humaine, il eût pu se dispenser d'en appeler au péché pour éclairer ce qui s'explique par la seule considération d'une disharmonie entre la sensibilité et la raison[4].

---

[1] MAINE DE BIRAN, « Critique d'une opinion de Cabanis sur le bonheur », *Œuvres philosophiques de Maine de Biran,* Paris, Librairie de Ladrange, 1841, p. 317.
[2] *Ibid*., p. 318.
[3] Georges MICHELET, *Maine de Biran*, Paris, Bloud, 1906, p. 48.
[4] « Pascal se place trop en dehors de la nature humaine, et donne une raison chimérique de la misère sentie par l'homme à qui tous les mobiles d'activité extérieure viendraient à manquer. Il veut que ce sentiment de misère naisse de la réflexion que fait sur lui-même un être dégénéré ; tandis qu'il vient simplement de ce que cet être mixte n'est pas purement intellectuel, et qu'il a des besoins physiques qui demandent impérieusement à être satisfaits » (*Journal*, T. I, *op. cit.*, p. 62).

C'est donc sur le fond d'une perspective d'activité intégrative de l'être sensible que se déploie la possibilité d'une victoire de la volonté sur les passions[1]. Le spiritualisme biranien peut à ce point faire l'économie d'une détermination surnaturelle. Parler d'ailleurs de dualité de nature paraît exagéré dans la mesure où « il y a bien certainement *identité* de sujet sentant et voulant et agissant »[2]. C'est bien la même âme qui se conçoit active ou passive selon qu'elle s'aperçoit elle-même comme cause d'un effet dont elle est en même temps l'objet ou se ressent simplement soumise à une impression passive dont la cause est projetée dans l'extériorité. Reste toutefois une troisième possibilité, celle d'une détermination passive que l'on ne peut situer hors du sujet et qui en même temps ne relève pas du moi-cause. C'est le cas de l'influence organique qui tout en se manifestant au sein de l'intériorité ne se produit pas comme effet d'une force dont la volonté serait l'auteur.

Subissant les aléas d'une santé toujours plus chancelante, Maine de Biran, entre 1815 et 1818, entend justement resserrer le lieu de l'indépendance du vouloir là où ce dernier trouve proprement à s'exercer. Le corps, obéissant à un ensemble de motifs inaccessibles à la conscience, doit voir son influence contrebalancée par cet « art de vivre » consistant « à affaiblir sans cesse l'empire ou l'influence de ces impressions spontanées par lesquelles nous sommes immédiatement heureux ou malheureux, à ne pas les consulter ou n'en rien attendre, et à placer nos jouissances dans l'exercice des facultés qui dépendent de nous »[3]. Cette « forteresse où il est imprenable »[4], cette volonté se concentrant sur ce qui dépend d'elle de faire ou de ne pas faire, c'est au stoïcisme qu'il faut savoir gré de nous la découvrir : « Aucun autre système n'est aussi conforme à notre nature ».

Quelle que soit la puissance de l'idéal, Maine de Biran est pourtant contraint de reconnaître l'inadéquation du modèle stoïcien et de sa propre philosophie du moi incarné. Au fur et à mesure, sa pensée gagne en réalisme ce qu'elle perd en espérance. En 1817, Maine de Biran tire la conclusion qui doit conduire l'homme à désespérer de lui-même[5]. Paradoxalement, il semble que ce soit la propre cohérence interne des principes de la philosophie biranienne qui pousse cette dernière à s'élever à un niveau supérieur d'expérience où, en apparence, paraît

[1] B. BAERTSCHI, « Les fondements de la morale de Maine de Biran », *art. cit.*, p. 456 : « Ce bonheur consiste donc dans le libre déploiement de l'activité de l'ego ; c'est pourquoi il implique l'intégration du sensible, des passions, par l'activité : la résistance de la sensibilité doit être vaincue ».
[2] *Journal*, T. I, *op. cit.*, p. 150.
[3] *Ibid.*, p. 151.
[4] MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, Paris, Flammarion, 1992, VIII, 48, p. 123.
[5] « Cette morale stoïcienne, toute sublime qu'elle est, est contraire à la nature de l'homme en ce qu'elle tend à faire rentrer sous l'empire de la volonté des affections, des sentiments ou des causes d'excitations qui n'en dépendent en aucune manière, en ce qu'elle anéantit une partie même de l'homme dont il ne peut se détacher. La raison seule est impuissante pour fournir des motifs à la volonté ou des principes d'action ; il faut que ces principes viennent de plus haut » (*Journal, T. II, op. cit.,* p. 67).

s'affirmer l'inachèvement de sa position. Ainsi s'annonce la dernière conversion de Maine de Biran, une conversion dont on peut se demander s'il faut l'entendre, comme le propose Gouhier, dans les termes platoniciens de la *périagôgè* ou plutôt dans ceux pauliniens de la *metanoïa*[1]. De l'une à l'autre doit se décider le statut de cette « vie de l'esprit » et sa relation à la foi chrétienne. Et au cœur d'un itinéraire qui le rapproche toujours davantage de Pascal, il s'agit dès lors de déterminer ce qu'il en est de la thèse du péché originel comme matrice herméneutique ouvrant la voie à une anthropologie surnaturelle[2].

2. La vie de l'esprit

Si, en 1817, Maine de Biran accorde toujours davantage de crédit à la phénoménologie pascalienne, il en refuse nettement les prémisses. Cette « idée de la déchéance de l'homme qui selon lui a le sentiment intime de cette dégradation toutes les fois qu'il n'est pas distrait au dehors », cette idée d'une corruption originelle de notre nature, « nous ne trouvons en nous-mêmes rien de pareil »[3]. L'erreur de Pascal finalement est celle d'un théologien qui méconnaît la psychologie véritable de l'homme incarné. Il « se place trop hors de la nature humaine »[4]. Si Maine de Biran reconnaît la justesse de l'examen, il en refuse le diagnostic. C'est à une autre étiologie que nous ramène l'inconstance humaine. Le corps lui-même a ses besoins qui témoignent moins d'une chute que d'une incontournable nécessité de nature. Le spiritualisme de Maine de Biran, quelle qu'en soit la tonalité platonicienne[5], demeure un spiritualisme de l'incarnation, ce que semble négliger Pascal lorsqu'il reproche à l'homme « d'être homme, d'avoir une nature sentante et de ne pas être un pur esprit »[6]. Si « la métaphysique doit donc se fonder sur la psychologie »[7], encore faut-il pouvoir accueillir toutes les données que cette dernière nous fournit. Or, de ce point de vue, le stoïcisme commet une erreur qui constitue le pendant de celle de Pascal : « Le stoïcisme nous montre tout ce qu'il peut y avoir de plus élevé dans la vie active, mais il fait abstraction de la nature animale et méconnaît absolument tout ce

[1] *Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 9.
[2] Henri GOUHIER, « Psychologie et Théologie Dans La Philosophie de Maine de Biran », *art. cit.*, p. 295.
[3] *Journal*, T. II, *op. cit.*, p. 74.
[4] *Journal,* T. I, *op. cit.,* p. 62.
[5] Voir à ce sujet la longue analyse que consacre Gouhier au platonisme de Maine de Biran. *Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 311-321.
[6] *Journal*, T. II, *op. cit.*, p. 81.
[7] *Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 200.

qui tient à la vie de l'esprit »[1]. Or, les études de Maine de Biran ont suffisamment rappelé l'originarité de la vie animale.

Du point de vue d'une phénoménologie incarnée, il n'est cependant pas si aisé de faire le partage de la volonté et du désir. La déception induite par l'impuissance du vouloir à contrer les effets de l'affectivité conduit à douter de l'idéal stoïcien. Pourtant, il existe de ces moments où paraissent « quelques éclairs momentanés de cette jouissance ineffable », « de cette volupté pure » qui nous offre « un avant-goût des choses du ciel ». A cette expérience où « ce sentiment infini » emporte le sujet « vers ce monde de *réalités* qui va se rattacher à Dieu », Maine de Biran associe « un autre principe que ce corps étroit qui me gêne »[2]. Ce n'est pourtant là l'effet d'aucun effort volontaire. Quelque chose ici se manifeste d'un désir qui semble tenir le *moi* en état de passivité réceptive tout en l'élevant au-dessus de la réalité organique, ce que la seule physiologie des passions ne saurait expliquer.

2.1. Au-delà du moi

Maine de Biran parle « *d'illuminations subites* »[3] pour signifier ces expériences où la volonté ne semble jouer qu'un rôle négatif, celui « de réprimer cette influence organique » qui fait obstacle à « *l'intuition interne* ». Mais l'objet même de ce sentiment d'élévation ne paraît pas être porté « par l'application de mes facultés actives » : « c'est la lumière intérieure qui devient plus claire, plus frappante, et le cœur et l'esprit en sont subitement illuminés »[4]. Une distance semble dès lors s'ouvrir entre le point de vue psychologique et le point de vue moral. Si le sujet de la connaissance doit pouvoir tirer de lui-même, c'est-à-dire de l'effort volontaire du *moi,* la conscience de soi comme vouloir et de la résistance objective la connaissance du *hors de soi*, la subjectivité morale quant à elle doit être pensée à l'aune du « dehors », « non de ce dehors du monde des sensations, mais du dehors supérieur d'un monde intellectuel dont Dieu est le centre »[5]. Il ne suffit dès lors plus de distinguer entre une vie animale « où je ne suis rien

[1] *Journal*, T. II, *op. cit.*, p. 412.
[2] *Journal*, T. I, *op. cit.*, p. 81.
[3] *Ibid.*, p. 119.
[4] *Note sur les deux révélations, Fragments relatifs eux fondements de la morale et de la religion. Dernière philosophie : morale et religion,* Paris, Vrin 1987, p. 143. Henri Gouhier rapporte, à juste titre, cette métaphore de la lumière à une certaine tendance platonicienne (*Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 314), mais qu'il serait tout aussi bien possible de rattacher déjà au principe de la voie illuminative de Saint Bonaventure que Maine a pu rencontrer chez Fénelon (FÉNELON, *Les principales propositions du* Livre des Maximes des Saints *justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs*, *Œuvres complètes de Fénelon,* Tome Troisième, Paris, Méquignon, 1848, p. 264).
[5] *Journal*, T. II, *op. cit.*, p. 159.

pour moi ou en moi-même » et une vie de conscience où j'existe comme « personne ». La troisième vie « où je perds tout à fait de vue le monde extérieur et moi-même » ouvre désormais la voie à une qualification nouvelle de l'existence humaine sous le régime de l'esprit.

Le problème s'impose dès lors de lui-même. Comment le sujet peut-il encore, dans sa relation à Dieu, se définir justement comme sujet, c'est-à-dire comme *moi* ou *personne* étant donné que son activité propre se voit abolie au profit d'une affection purement passive[1] ? Peut-on encore parler d'expérience vécue alors même que semble s'inaugurer « l'absorption de la personne en Dieu ou l'abnégation totale du moi, qui se perd de vue lui-même »[2] ? La question n'est dès lors pas tant de savoir la manière dont se produit cet arrachement du sujet à lui-même, mais plutôt à quelle condition la personne parvient à se trouver elle-même alors que les conditions de son existence phénoménale se voient pourtant suspendues. Si la personne humaine commence là où cesse l'existence purement sensitive et où l'intention parvient à s'exprimer dans des signes communiqués par l'environnement humain[3], qu'en est-il de cette passivité en Dieu qui, coupant l'âme de sa relation nécessaire à l'extériorité sensible et mondaine, la conduit à une consommation ineffable ?

Maine de Biran a une claire conscience de l'enjeu et n'entend pas renoncer aux prémisses de sa propre philosophie de la liberté. Ce n'est pas la métaphysique qui doit fonder la psychologie mais l'inverse. La position d'une subjectivité voulante demeure première dans la mesure où elle seule permet de penser l'existence concrète de la personne. La « *grâce* », par laquelle se produisent « en nous ces bons mouvements affectifs qui nous remplissent le cœur », laisse justement ouvert le champ « des actes de liberté que nous nous approprions » et « que nous sentons comme des produits de notre effort voulu ». Pas plus que la distinction des affections passives et actives ne conduit à un dualisme de l'âme et du corps qui méconnaît les conditions de l'existence incarnée, la « vie de l'esprit » n'abolit la conscience de notre être fini. Les « trois vies » se donnent en une existence unique qui en constitue le centre d'attribution. De la même manière que l'activité libre du sujet trouve dans la résistance opposée à son effort la conscience et de lui-même et de la réalité extérieure, de même c'est en se sachant transporté au-delà de ses forces propres que le *moi* se découvre exposé à une action dont il est le sujet passif[4].

[1] Voir Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps, op. cit.*, p. 241.
[2] *Journal,* T. II, *op. cit.*, p. 188.
[3] *Ibid.*, p. 191.
[4] *Ibid.*, p. 200.

Or, justement parce qu'il y a continuité et non pas exclusion réciproque des « trois vies », le sujet continue d'éprouver et de témoigner du libre exercice de son vouloir à l'égard des motions spirituelles auxquelles il peut succomber comme se refuser. Se laissant déterminer à partir de son existence simplement sensitive, l'homme peut être vaincu par les passions corporelles comme il peut, se prédisposant à accueillir l'action de la grâce en lui, se porter jusqu'à l'expérience de la lumière intérieure qui l'illumine. Ainsi peuvent s'articuler les différents mouvements de l'âme soit en vue de la chair, soit en vue de l'esprit, sans qu'il soit dès lors nécessaire de faire intervenir, pour justifier l'abandon aux seules motions sensibles, l'hypothèse d'une corruption originelle du vouloir. Ce sont les conditions mêmes de l'incarnation qui rendent possible la perte de soi dans l'affection sensible comme dans l'affection spirituelle. Autrement dit, si l'homme est *capax Dei*, s'il est appelé à répondre d'une destination dont le fondement est proprement surnaturel, il n'en demeure pas moins le sujet d'une nature à partir de laquelle il se choisit en *personne*.

Le spiritualisme biranien, dans son indéniable originalité, produit ce résultat remarquable d'offrir la possibilité de deux anthropologies complémentaires, mais néanmoins dissociables, l'une proprement psychologique et fondée sur la seule nature humaine, l'autre mettant en jeu une métaphysique de la relation où la personne se découvre convoquée à l'expérience de la grâce surnaturelle. Aussi peut-on bien considérer, si notre hypothèse est juste, que Maine de Biran lègue à la postérité *aussi bien séculière que catholique* la perspective d'une philosophie de la personne faisant l'économie d'une paternité directement lockéenne ou kantienne. Si, toutefois, l'ascendant pris par la figure de Maine de Biran sur le spiritualisme laïque ne semble pas faire en soi de difficulté, la médiation de Victor Cousin s'avérant décisive, la chose semble moins aisée quant à supposer une influence directe ou indirecte sur la définition catholique de la personne.

Quels que soient les efforts réalisés par certains penseurs catholiques pour rattacher l'itinéraire de Maine de Biran à une prétendue conversion progressive au catholicisme, la chose ne laisse pas de poser d'importantes difficultés doctrinales. Et les sacrements tardivement reçus ne fournissent pas un motif suffisant pour arguer de l'orthodoxie catholique du disciple de Rousseau[1]. C'est à ce point que doit être envisagée la nature de la « conversion » dernière de Maine de Biran. Pour reprendre les termes de cette question déjà annoncée, s'agit-il de la *périagôgè* platonicienne ou de la *metanoïa* paulinienne ?

[1] G. MICHELET, *Maine de Biran*, *op. cit.*, XXXIX ; Georges LEGRAND., « A propos de Maine de Biran », *Revue néo-scolastique*, 13e année, n°51, 1906. p. 314-323, p. 315.

2.2. Fondements psychologiques de la théologie

Venons-en immédiatement au point le plus délicat, largement mis en avant par Henri Gouhier, le refus de la thèse du péché originel[1]. Comme le remarque ce dernier, Biran ne cherche pas à questionner les thèses de la théologie positive : « peu lui importent les témoignages des Pères et la tradition : son attitude est celle d'un pur psychologue »[2]. La réflexion biranienne est et demeure circonscrite à l'anthropologie, cette dernière devant même mener jusqu'à poser la question des conditions psychologiques de l'expérience religieuse, voire mystique. Or, sur ce terrain, ce ne sont effectivement pas les théologiens que convoque Maine de Biran, mais « les philosophes » à commencer par Pythagore, Platon et « les métaphysiciens de l'école d'Alexandrie »[3]. Nous sommes très éloignés ici d'une reprise de l'apologétique de Justin qui pouvait reconnaître aux philosophes païens d'avoir su « voir la vérité confusément grâce à la semence du Verbe déposée en eux par nature »[4]. Cette doctrine du *logos spermatikos*, qui retrouvera un usage notable dans l'ecclésiologie de Vatican II[5], ne vise justement pas à reconnaître chez les philosophes anciens une inspiration surnaturelle, mais bien plutôt une participation de l'esprit au *Logos* créateur que Justin identifie au Verbe divin. Or si le *Logos* séminal peut communiquer ainsi certaines vérités transcendantes, c'est justement en se communiquant à la raison naturelle de l'homme. Mais ce qui intéresse Maine de Biran relève d'un tout autre ordre. Il ne s'agit pas pour lui de manifester l'accord entre certaines thèses philosophiques et le contenu de la révélation, mais de montrer, jusqu'au cœur du paganisme, la possibilité d'une expérience surnaturelle faisant appel à la grâce divine.

Si nous voulons saisir proprement l'articulation de la psychologie biranienne et de la théologie mystique, il faut reprendre les termes de la théologie trinitaire et ainsi préciser le sens à accorder à la notion de *révélation*. Lorsqu'il convoque le Verbe, Justin nomme la seconde personne de la Trinité, quoique l'élaboration dogmatique de la question soit à l'époque très loin d'être fixée. Maine de Biran invoque quant à lui l'Esprit-Saint qu'il identifie sans peine dans l'évangile johannique. Or, du Verbe créateur au Paraclet se joue tout le drame de la mission des Personnes divines. La puissance créatrice agissant au travers du Verbe, sagesse de Dieu, revêt un caractère proprement cosmologique et partant universel. C'est en quoi son action peut se

[1] H. GOUHIER, « Psychologie et théologie dans la philosophie de Maine de Biran », *art. cit.*, p. 294.
[2] *Ibid.*, p. 297.
[3] *Note sur les deux révélations, op. cit*., p. 139.
[4] Michel FEDOU, « La doctrine du Logos chez Justin : enjeux philosophiques et théologiques », *Kentron*, 25 | 2009, 145-158.
[5] Henry DONNEAUD, « De l'usage actuel de la doctrine des " semences du Verbe " dans la théologie catholique des religions », *Revue Thomiste*, Dominicains de la Province de Toulouse, 2006, p. 2-10.

donner à sentir jusque chez les peuples demeurés étrangers à la révélation faite aux Hébreux. Mais la manifestation de l'Esprit-Saint présuppose justement l'œuvre de la trinité économique. C'est cette perspective sotériologique, et pas seulement phénoménologique, que néglige parfaitement Maine de Biran. Et c'est en quoi, sans qu'il ne nous vienne à l'idée de lui en faire le procès, il apparaît difficile de concilier son discours sur « la vie de l'esprit » et les cadres traditionnels de la réflexion catholique. En proposant de penser « la grâce sans le péché »[1], Maine de Biran subvertit en profondeur les termes mêmes permettant d'articuler, d'un point de vue strictement théologique, la relation entre la personne humaine et l'expérience d'une communication surnaturelle.

A partir du péché originel, la nécessité d'une révélation sotériologique, comprise non pas comme une simple connaissance, mais comme une expérience véritable de régénération intérieure, ce que Paul nomme justement la *metanoïa*, suppose l'incarnation du Verbe, sa Passion et sa Résurrection, termes fondamentalement étrangers à la psychologie biranienne. Or, c'est justement le retour du Fils auprès du Père qui justifie le don gracieux de l'Esprit, censé rétablir l'homme dans la possibilité d'un commerce divin, commerce proprement trinitaire comme Augustin l'a exposé. Mais en refusant la condition, Maine de Biran doit rejeter la conséquence. Sans la faute originelle, c'est toute l'économie salvifique qui se voit abandonnée et partant la possibilité d'une grâce surnaturelle.

Une note du texte sur *Les deux révélations* invoque pourtant bien la mission des Personnes divines :

> Le Fils qui est la manifestation du Père (de l'être) se retire vers lui ; toute manifestation sensible cesse avec le Fils (le *moi*), mort, enseveli, et c'est alors que commence sa véritable vie. De son Père, où il est rentré, le Fils envoie à sa place l'Esprit-Saint, l'amour vivifiant. C'est lui qui dirige ceux qui s'abandonnent à lui en faisant abnégation de leur propre esprit, de leur *moi*, etc.

Mais on mesure sans peine la dimension métaphorique qu'attribue Maine de Biran à ce déploiement trinitaire. Il ne s'agit ici qu'une figure dont on doit retenir l'esprit sans se perdre dans la lettre[2]. La fin de la note ne fait ici aucun mystère :

[1] H. GOUHIER, « Psychologie et théologie », *art. cit.*, p. 297.
[2] *Note sur les deux révélations, op. cit.,* p. 144.

> Le fait psychologique, sur lequel peut se fonder le point de vue mystique, semble s'accorder parfaitement avec la Révélation et les propres paroles du Sauveur où l'on trouve, presque toujours au figuré, quelques vérités intérieures.

Aussi sommes-nous invités à une herméneutique psychologique des articles de la foi chrétienne. La psychologie ne fonde pas seulement la métaphysique, mais encore la théologie.

L'intérêt, et le paradoxe, de cette élaboration est de proposer une modalité d'expérience surnaturelle entée sur la nature de l'homme. Là où la communication trinitaire, telle que la conçoit Augustin, suppose justement une révélation d'abord surnaturelle prenant pied dans l'extériorité mondaine et préparant la voie à une conversion de l'âme qui, en même temps, ne peut naître que du don gracieux, la perspective biranienne déconnecte les deux ordres et distingue radicalement, sans toutefois les opposer, les deux révélations, extérieures et intérieures, disjoignant ainsi l'histoire sacrée de l'expérience intime de la grâce[1].

[1] C'est justement la nécessité de distinguer au sein des traditions transmises sur la base de l'autorité, entre les « images vaines ou puériles qui avaient défiguré les vraies croyances primitives » et « la connaissance d'eux-mêmes et de la nature morale », qui justifie le développement de la philosophie (Maine de BIRAN, *Examen critique des opinions de M. de Bonald*, *Dernière philosophie : morale et religion, op. cit.*, p. 36). La théorie platonicienne de la réminiscence aura en cela permis de montrer que la vérité morale n'est pas l'objet d'une invention mais d'une découverte de ce fond éternel présent en nous et qu'atteint la raison lorsqu'elle se rend attentive « à l'esprit et au cœur de l'homme » (*Ibid.*, p. 42). Dieu est en cela « l'objet immédiat de la raison », la notion d'une cause suprême venant « presque s'identifier avec le fait primitif de notre existence personnelle » (*Ibid.*, p. 43). Sans attenter à la valeur du témoignage extérieur dont les prophètes ont pu faire l'expérience, il faut reconnaître à « l'homme intérieur » la possibilité d'accéder à ce « fond de vérités communes » (*Ibid.*, p. 45) qui réside « dans cette raison naturelle qui *n'est pas* le raisonnement » (*Ibid.*, p. 50), cette « véritable source de lumière placée par Dieu au fond de l'âme même » (*Ibid.*, p. 53). Et contre Bonald, tout autant qu'à l'encontre du Lamennais de l'*Essai sur l'indifférence*, Biran peut donner à « la voix intérieure » la vertu de confirmer ce que l'autorité extérieure nous enseigne (*Ibid.*, p. 55). La voilà donc cette assise sur laquelle reposent les véritables fondements de la morale sociale : « Comment cette garantie infaillible de vérité que trouve en lui-même chaque homme participant à la *raison* universelle ne serait-elle pas la première garantie de la collection des êtres raisonnables ou de la société ? ». C'est là ce que les antimodernes n'ont pas su reconnaître dans leur souci exclusif pour la chose sociale et l'empire de la tradition (Voir Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France, op. cit.*, p. 102). Le paralogisme de Bonald consiste en effet à laisser penser que la société existe indépendamment des individus qui la forment. Or, expliquer l'homme par la société c'est oublier que la société doit s'expliquer par l'homme (*Examen critique des opinions de M. de Bonald, op. cit.*, p. 98). C'est parce qu'elles sont individuelles et personnelles que toutes les vérités qui apparaissent à la conscience ont une portée véritablement universelle et nécessaire ; ce sans quoi elles ne seraient que générales et abstraites. Inversement les vérités collectives et générales ont besoin de passer au crible de la raison individuelle pour être admises comme certaines. Nous voilà cependant rendus bien proche de la religion naturelle que le jeune Maine de Biran trouvait déjà chez Rousseau. Mais pour autant, la *Défense de la philosophie* ne suppose aucune hostilité de principe à l'égard de la foi dogmatique qui demeure légitime dans ses bornes propres, celles que la raison seule demeure en droit de se donner (*Ibid.*, p. 33). Toutefois, sans rien retrancher à ce que la raison peut atteindre à partir d'elle-même, force est de constater que, intérieure ou extérieure, la révélation trouve son fondement en dehors d'elle. « L'une et l'autre viennent de Dieu ». Qu'il s'agisse de la « tradition orale ou écrite » ou de cette autre révélation « intérieure ou de *conscience* », dans les deux cas elles ne sont que le terrain où vient à se jouer l'action d'un autre principe, ni social ni psychologique, mais proprement divin. Un point doit alors nous arrêter. Il s'agit du mode de manifestation que Maine de Biran attribue à chacune de ces révélations. Le point de vue traditionaliste engage une certaine qualification surnaturelle de la transmission prophétique et, au-delà, de la société spirituelle. C'est justement ce qui l'empêche de devenir pure et simple sociologie. A l'inverse, nous avons, jusque-là, constaté que le principe d'une loi naturelle présente

Fondamentalement, si la possibilité d'une illumination de l'âme est donnée indépendamment de la révélation extérieure, c'est-à-dire de la *croyance,* la logique sacramentelle, et avec elle le privilège apostolique, perd son sens, sinon son efficace, point sur lequel Maine de Biran ne se prononce absolument pas.

Il ne s'agit pas pour autant de suggérer que la seule raison naturelle, et donc philosophique, soit en mesure de suffire à l'élévation spirituelle de la personne[1]. Le point commun de la révélation intérieure et de la révélation extérieure est bien en cela d'avoir pour objet l'être surnaturel. Mais, paradoxalement, pour Maine de Biran, cette capacité à accueillir la *surnaturalité* de l'esprit divin demeure un fait de l'esprit naturel. C'est par nature que « l'esprit de tout homme qui vient au monde » reçoit « une impression passive du souverain bien ou de la lumière divine ». Il faut justement pouvoir ménager, au sein de la présence infinie, l'espace d'une manifestation personnelle. Et la personne, comme aime à le rappeler Maine de Biran, n'existe justement qu'à la condition de n'être soumise ni à la nature sensible ni à la surnature intelligible[2].

C'est en cela que « l'activité libre de l'esprit » doit pouvoir participer aussi de la perception intelligible qui lui est offerte. Car le problème le plus sérieux demeure justement celui du *fait primitif* de la volonté. Aussi faut-il pouvoir assurer l'unité anthropologique des

---

à la raison humaine permettait de faire l'économie d'un recours à la transcendance comme sujet actif. La loi naturelle, quoi que divine dans son origine, n'est autre que cette raison humaine destinée au perfectionnement d'elle-même. Mais Maine de Biran inverse l'ordre des rapports. A la révélation extérieure, prophétique et dogmatique, qu'il considère comme « médiate », il assigne une signification simplement « naturelle ». La voix intérieure, « immédiate », est en revanche « surnaturelle ». Ce renversement des termes n'est possible qu'à la condition de prendre en vue les données d'une philosophie véritable de l'expérience subjective, c'est-à-dire des conditions même de l'existentialité. Partant seulement de lui-même, l'esprit humain navigue toujours en un espace discursif « dont les deux pôles fixes, immuables ont été et seront toujours Dieu et l'âme pensante, dans l'ordre des essences, la personne *moi* et la personne *Dieu* dans l'ordre de la connaissance » (*Ibid.*, p. 38).

[1] « L'homme sait par conscience qu'il ne se donne pas ou que son âme ne se suggère pas à elle-même ces sentiments ineffables du bon, de la vertu, de l'infini, de la Divinité : la cause, la source de ces hautes suggestions, ne peut être subjective ; elle tient à une nature plus élevée que les sensations et les idées de l'esprit, plus hautes que tout ce qui est fini » (*Note sur les deux révélations, op. cit*., p. 142).

[2] Un point crucial auquel s'attache l'analyse de la « vie de l'esprit » consiste à s'assurer que l'élévation surnaturelle n'atteigne en retour les fondements de la théorie psychologique. Plus que tout doit être évitée la complète absorption de l'âme en Dieu, union mystique qui s'achèverait en nuit de l'esprit : « Que si cela était, ou si l'âme pensante était réduite à une variété complète d'intuitions, dès lors absorbée en Dieu, elle n'aurait plus la propriété d'elle-même : en perdant l'action propre qui la constitue personne, moi, elle ne pourrait être considérée comme substance » (*Journal, T. II*, *op. cit.*, p. 184, p. 188). Sur « la nuit de l'esprit » et sa signification, on se reportera à l'étude magistrale du P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus sur la mystique de Jean de la Croix et Thérèse d'Avila. Du point de vue sanjuaniste, il serait légitime de se demander si Biran ne confond pas les effets sensibles de la grâce avec cette grâce elle-même ; c'est l'un des risques inaperçus de son option strictement phénoménologique et existentielle. Voir P. Marie-Eugène de l'ENFANT-JESUS, *Je veux voir Dieu*, Venasque, Éditions du Carmel, 1998, p. 314. Pour un exposé philosophique des formes de l'expérience mystique, voir Pierre GIRE, *Penser l'expression religieuse, op. cit.*, pp. 338-352 ; sur « l'apparaître » de Dieu et le statut de « l'expérience » de l'absolu, voir Jean-Yves LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu*, *op. cit.*, p. 47 et p. 82.

trois vies. Pourtant cette révélation intérieure, purement passive, ne dépend justement pas de nous. Et c'est bien en quoi le vocabulaire de la grâce n'est pas ici déplacé[1].

2.3. Nature du péché

Comment dès lors articuler appropriation et dessaisissement de soi ? C'est à ce point que la volonté trouve sa justification en tant qu'elle doit permettre, non de provoquer l'expérience illuminative elle-même, mais d'empêcher la vie sensible de prendre l'ascendant sur la subjectivité spirituelle. La liberté personnelle trouve son terrain d'application sur la voie *purgative*[2].

Les philosophes païens n'ont pas en cela découvert par les seules ressources de la raison naturelle l'union à Dieu, mais ont justement soupçonné l'existence d'une lumière intelligible présente à l'âme et ont conçu à son endroit le *désir* d'une « communication plus immédiate, plus intime avec cette raison suprême »[3]. Aussi faut-il correctement articuler le sens de la révélation intérieure d'un ordre de vérité absolu et la révélation mystique divinement infusée en l'âme même. Le lien de l'un à l'autre est garanti par l'auteur de notre existence qui, d'une certaine manière prépare tout homme à cette expérience, quoiqu'il ne l'accorde qu'à quelques-uns. Ainsi, dans son sens premier, la révélation intérieure, pouvant se réaliser, l'exemple de Socrate en atteste, à partir de « la lumière naturelle ou par la meilleure ou la plus haute direction des facultés intellectuelles et morales de notre nature », demeure un fait naturel. Mais l'expérience immédiate de l'action divine sur l'âme en état de réceptivité suppose une intervention proprement surnaturelle.

Reste néanmoins à penser les conditions mêmes de cette illumination passive. Considérer que l'empire de la volonté sur les passions nées du corps suffit à dissiper les obstacles qui s'opposent à l'expérience de la grâce revient, d'une part, à régresser jusqu'au volontarisme stoïcien, et, d'autre part, à frayer la voie à une sorte de mystique pélagienne. Cette question cruciale semble embarrasser Maine de Biran qui, le fait mérite d'être relevé, en discute « avec

[1] « Nous ignorons complètement les moyens dont Dieu se sert pour cette inspiration ou cette révélation tout intérieure par laquelle il se communique à nous et nous unit à lui plus intimement. Cette suggestion divine n'est pas donnée à toutes les âmes, ni à la même âme constamment et en tout temps. Quelquefois, elle nous saisit subitement et nous ravit au troisième ciel, et l'instant d'après, elle nous abandonne et laisse l'homme retomber de tout son poids vers la terre » (*Note sur les deux révélations, op. cit.*, p. 145).
[2] « Cette libre activité qui rend l'âme présente à elle-même et la constitue personne, moi, à ses propres yeux ne lui est donnée que pour se mettre au-dessus de la nature sensible et la surmonter en la dirigeant vers une fin morale ou intellectuelle » (*Journal, II, op. cit.,* p. 299).
[3] *Notes sur les deux révélations, op. cit*., p. 142.

le jeune professeur *Cousin* »[1]. Ce dernier ne reconnaît aucune autre révélation que rationnelle et naturelle. Biran entend, quant à lui, porter plus loin le regard.

Là où Cousin nie, selon Biran, la personnalité de Dieu et cherche l'unité objective des phénomènes dans la substance, le philosophe de Bergerac refuse justement de livrer l'âme au commerce de l'impersonnel. Or, si Dieu doit pouvoir être reconnu comme personne, c'est justement à la condition d'en faire la cause active et volontaire d'un effet dont l'âme humaine est l'objet, relation intime qui permet d'entrevoir une communauté personnelle de l'homme à Dieu. Inversement, accorder la personnalité au sujet humain suppose de ne pas en faire seulement un objet passif. Comment dès lors concilier le principe personnalisant de la volonté subjective et la passivité spirituelle de la subjectivité mystique ?

Une réponse qu'on n'attendait guère semble faire son chemin dans l'esprit de Maine de Biran. Le *Journal* de mai 1819 témoigne de ses hésitations. C'est en se donnant une action issue d'une volonté différente de celle de Dieu que l'homme atteint la conscience de son être propre, mais cette conscience est aussi le principe d'une séparation qui pose la subjectivité dans une relation d'auto-référence illusoire. Maine de Biran est tenté de convoquer, sous une forme certes figurée, mais tout à fait explicite, l'hypothèse d'une condition primitive qu'on identifie sans peine à l'état prélapsaire et où l'âme se verrait immédiatement unie à Dieu[2].

La conscience de soi par laquelle l'homme s'atteint comme personne procéderait finalement d'une autonomisation de la créature à l'égard du principe créateur. Heureuse faute qui nous valut une telle possibilité d'advenir subjectif. Mais, en ce cas, que pourrait le même principe de distinction pour recomposer l'unité perdue ? Si la volonté est justement le principe de l'activité subjective qui offre à l'homme de se poser *pour soi*, comment attendre de ce même levier qu'il nous arrache à nous-même ? C'est dans l'*Imitation de Jésus-Christ,* dont on sait qu'il en avait fait son livre de chevet, que Maine de Biran semble chercher une réponse. Celle qu'il semble tout prêt à suivre supposerait de concilier christianisme et stoïcisme, « dans ce sens que l'homme usant de sa *liberté* ou de son activité morale propre, commencerait à opérer de lui-même le *bien* que sa raison lui montre en luttant contre ses passions »[3]. Mais ce semi-pélagianisme ne permet pas de résoudre la difficulté. S'il nous constitue véritablement acteur de notre être propre, il ne permet pas de saisir les raisons pour lesquelles si peu d'êtres humains désirent justement ce bien. Maine de Biran n'a jamais été si proche de l'auteur des

[1] *Journal*, T. II, *op. cit.*, p. 303.
[2] « L'état de l'âme absorbée en Dieu, n'ayant pas de volonté propre, n'est-il pas représenté, figuré par l'état du premier homme dans le paradis terrestre avant sa chute, causée par le désir et l'orgueil de la *science* ? » (*Journal*, T. II, *op. cit.*, p. 227).
[3] *Ibid.*, p. 228.

Provinciales : « il (l'homme) ne pourrait *aimer* le souverain bien, s'y attacher constamment ni s'élever à lui dans toute sa perfection sans le secours d'une *grâce spéciale* que Dieu lui accorderait comme récompense de ses efforts propres »[1].

Autrement dit, seule la grâce peut nous préparer à la grâce. Nous retrouvons ici, comme implicite, la distinction de la grâce suffisante et de la grâce efficace. Aussi faut-il peut-être en cela relativiser le jugement par trop tranché de Gouhier qui considère comme écartée « toute conception janséniste de la grâce » chez Maine de Biran[2]. Si Maine de Biran ne cherche pas à répondre au problème théologique de l'élection et de la prédestination, on ne peut cependant nier qu'il soulève la question : « Qu'est-ce qui nous rend capable de correspondre à la grâce ? N'est-ce pas encore une grâce particulière ? Mais comment l'obtenons-nous ? »[3].

Comment alors encore demeurer sujet personnel*, moi* conscient, si fait défaut la condition même de toute conscience, l'effort de la volonté ? Sans participation du *moi* au jeu de l'amour divin, il ne peut y avoir tout simplement de fait sur lequel étayer la philosophie. Aussi faut-il saisir la phénoménalité propre qui s'attache à l'expérience de la « troisième vie supérieure à celle de la sensibilité et à celle de la *raison* ou de la *volonté* humaine ». Et il est un sentiment de l'existence qui se maintient non par grâce, mais en dépit de la passivité actuelle de l'âme

[1] *Ibid.*
[2] H. GOUHIER, « Psychologie et théologie dans la philosophie de Maine de Biran », *art. cit.*, p. 297.
[3] *Journal*, T. II, *op. cit.*, p. 228. Il semble que le psychologue ne soit pas en mesure d'aller au-delà de cette interrogation finale sans verser justement dans la théologie et dans une autre source de révélation, non plus interne mais externe. Mais qu'il aille jusqu'à cette question semble montrer que Maine de Biran a justement dépassé la voie de la conversion platonicienne et se soit avancé jusqu'à une perspective que la seule foi lui permettait d'entrevoir. C'est à ce point que la riche analyse de Henri Gouhier nous semble s'arrêter trop rapidement. Dans l'article cité, Gouhier met sur un même plan, comme y invite effectivement la *Note sur les deux révélations*, « le Bien de la *République*, soleil des esprits, et la Lumière du prologue johannique, le démon qui inspire Socrate et la grâce que souhaite le cœur chrétien ». A suivre cette interprétation, il paraît tout à fait juste de considérer la question de la grâce comme un problème relavant du fait psychologique. Mais si l'on prend justement en compte la distinction que propose le *Journal*, il semble qu'il faille distinguer deux types de grâce que l'on peut rapprocher des deux formes susmentionnées, grâce suffisante et grâce efficace. La première, universellement répandue sur l'esprit humain, ouvre la voie d'une *syndérèse* naturelle faisant néanmoins signe vers une transcendance idéale. Toutefois, cette « lumière » que l'esprit de « tout homme » reçoit passivement et qui ouvre le chemin d'une révélation intérieure de l'infini, par « la meilleure ou la plus haute direction des facultés intellectuelles et morales de notre nature » semble justement un don fait à la nature humaine. Que l'homme, conscient « de l'imperfection et des limites naturelles et nécessaires des facultés humaines », sentant « le besoin de l'infini », désire « le secours d'une autorité supérieure », cela demeure le fruit d'une conscience naturelle d'un au-delà de la nature. Gouhier a donc parfaitement raison d'affirmer que « le secours d'en haut s'applique à une misère naturelle » (H. GOUHIER, « Psychologie et théologie dans la philosophie de Maine de Biran », *art. cit.*, p. 300). Mais l'expérience effective de cette grâce, supposant le retrait de toute activité volontaire du *moi*, se produit « au-dehors de la sphère d'activité de l'âme humaine et de toutes les facultés d'entendement ou de raison qu'elle embrasse » (*Note sur les deux révélations, op. cit*., p. 139). Elle n'est plus de l'ordre mixte de la volonté ou du désir, un désir qui ne relève pas de la passion sensible, mais bien de l'affection intelligible, expérience paradoxale où le sujet se sait ne plus s'appartenir.

sous l'effet de l'action divine[1]. Le nous-mêmes n'est pas seulement le principe intérieur, mais la totalité de notre existence humaine[2]. La critique de Descartes s'ensuit immédiatement. Ce dernier a réduit la subjectivité de la conscience à l'âme. Or, l'homme est cette totalité personnelle et incarnée, personnelle parce qu'incarnée. Le sujet d'attribution de tous les actes intérieurs est le moi pur alors que le sujet d'attribution de l'organisation vivante est l'homme tout entier[3]. Aussi, quand bien même nous sommes soumis à l'action de Dieu sur nos âmes, c'est à l'homme entier qu'il faut ramener le principe de l'action et pas seulement à l'âme[4].

L'âme, elle, est un noumène[5]. Tout comme Dieu, si on pense ce dernier simplement à titre de cause agissante. Seule est donnée phénoménalement, à titre d'*ipséité* véritable, la personne. Et pour cette raison, la phénoménalité divine doit pouvoir permettre de rencontrer l'absolu sous la forme d'un acteur personnel[6]. Sur le plan de l'abstraction nouménale, l'âme est soumise à l'action de Dieu, mais dans sa réalité phénoménale, la personne humaine rencontre

---

[1] « Que Dieu agisse sur nos âmes pour les modifier immédiatement ou sur l'organisation et les affections du principe vital pour produire dans l'âme les sentiments et les idées qui y correspondent, toujours est-il que c'est l'*homme* qui pense, qui veut, agit et éprouve tels sentiments de son existence, et non pas l'âme toute seule » (*Journal*, T. II, *op. cit.*, p. 339).

[2] *Ibid.*, p. 344.

[3] *Ibid*., p. 317.

[4] *Ibid.*, p. 318.

[5] En 1813, Biran, dans le texte des *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, s'intéresse tout particulièrement au statut de ces *absolus* que sont pour lui les noumènes. Leur définition les identifie à ces substances qui sont conçues par abstraction de la relation au *moi*. Il ne reste alors qu' « un être logique, une catégorie, une abstraction sans réalité ». De ce point de vue, les substances ne peuvent faire l'objet d'aucune connaissance positive et ne peuvent être invoquées comme cause qu'à titre de *croyance* (Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie ou la science des facultés de l'esprit humain, Œuvres choisies,* Paris, Aubier Montaigne, 1942, p. 161). Le moi-cause pourtant est un phénomène qu'il nous est donné d'apercevoir immédiatement dans la mesure où nous nous identifions à lui. Or, si ce dernier est toujours convoqué dans la relation à l'objet sur lequel s'exerce l'affection active, il s'ensuit que l'on ne saurait l'apercevoir toujours du fait des intermittences de la conscience. L'identité personnelle est pourtant un fait. Aussi faut-il bien concevoir une permanence de la force active qui demeure inaperçue tout en se prolongeant dans l'existence. C'est justement cette notion de l'âme qu'il est possible d'invoquer. Quoi qu'elle ne soit pas objet d'aperception, l'âme est donc induite, non à titre de substance abstraite, mais comme puissance causale demeurant en soi. Cette croyance, juge Maine de Biran dans sa *Note sur un écrit de Royer-Collard*, est « irrésistible » et bien que nous en ignorons parfaitement la nature, nous pouvons néanmoins admettre qu'elle existe. C'est cette *âme* qui constitue le *substratum* à partir duquel se conçoit la permanence du *moi.* Mais au moment où le sujet agit effectivement, il mesure cette force qui le constitue effectivement. Il ne s'agit pas simplement d'un *phénomène* reflétant l'activité du *moi* transcendantal à la façon kantienne, mais bel et bien du *noumène* se déployant comme terme d'un rapport existentiel. Comme le note Gouhier, « l'activité que j'expérimente ne saurait être le phénomène d'une activité nouménale : le noumène, si l'on veut, affleure à la conscience » (*Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 218-219). Cela ne signifie pas que dans l'activité conscience, le *moi* connaisse le fond substantiel sur lequel il s'étaye, mais, alors même qu'il aperçoit les données du sens intime sous une forme phénoménale, l'aperception de lui-même comme cause lui donne de s'éprouver dans son *être* propre, dans son existence de sujet. Justement parce que la cause n'est pas un phénomène, le *moi* s'éprouvant cause se découvre le *fait* de sa force, non une entité obscure, mais un donné immédiat.

[6] « Il est essentiel de commencer toute philosophie, de remonter jusqu'à l'origine de la *personnalité* comme condition nécessaire de toute intelligence. Ceux qui n'admettent pas la personnalité de Dieu ou qui nient que Dieu *entende ce qu'il est*, sont athées (…). Tout système psychologique où l'on fait abstraction du *conscium,* de l'aperception interne du *moi*, appliquée à toute ce qui se passe, n'est que de la physique ou de la logique » (*Journal,* T. II*, op. cit.*, p. 218).

un Dieu personnel. Peut-être trouvons-nous l'explication de cette formule de la *Défense de la philosophie* : « les deux pôles fixes, immuables ont été et seront toujours Dieu et l'âme pensante, dans l'ordre des essences, la personne *moi* et la personne *Dieu* dans l'ordre de la connaissance »[1].

3. La personne Dieu

Invoquer la « personne Dieu » suppose davantage que le principe du Bien platonicien et ce n'est pas la métaphysique ancienne qui se voit ici prise en défaut, mais bel et bien sa phénoménologie de l'expérience spirituelle[2]. Et au centre de cette dernière se trouve l'*amour* auquel Maine de Biran va consacrer, dans les dernières années de son *Journal*, un usage de plus en plus fréquent. Or cet amour dont « le sentiment religieux est le principe » relève d'une autre logique que celui du désir né de la conscience de l'insuffisance de notre nature sensible. Le désir qui découle de l'affection pathologique, même intelligible, ramène le *moi* au sentiment de ses limites, mais ne constitue pas, en tant que tel, le principe d'une conscience personnelle. En cela, il ne suffit pas au sage de savoir qu'il lui manque quelque chose, mais encore de savoir ce qui lui manque et pour se mettre en mesure de demander cette grâce, fruit d'un amour libre et

[1] *Défense de la philosophie, op. cit.*, p. 38.

[2] Henri Gouhier semble enclin à saisir le passage du platonisme au christianisme à partir de l'évocation du verset 14 de l'Evangile de Jean : « et le Verbe s'est fait chair » (*Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 365.). Est-il cependant si évident que l'essentiel se joue avec la référence au médiateur dont on pourra voir l'usage très peu orthodoxe qu'en fait Maine de Biran ? Pour Gouhier, l'articulation qui conduit du *hors de moi* au *surnaturel* s'accomplit là. Jusque-là, rien ne sépare fondamentalement la sagesse antique de l'interprétation chrétienne de la vie spirituelle : « L'expérience de la passivité de l'âme sous l'action d'une force supérieure qui l'affranchit du corps, l'intervention de la grâce qui est lumière et amour, la descente de l'Esprit-Saint, autant de données psychologiques qui, comme telles, étaient accessibles aux sages antiques et furent exprimées, à leur façon, par les platoniciens » (*Ibid.*, p. 364). Pourtant, si l'on peut indéniablement isoler, au cœur de la spéculation platonicienne et néo-platonicienne une méditation de nature mystique sur les relations de l'âme à Dieu, la rencontre de la personne *moi* et de la personne *Dieu* semble réclamer davantage que ce qu'était en mesure de fournir l'intelligibilité grecque. L'Idée du Bien, le principe anhypothétique, demeure une *essence.* L'âme ne parvient à s'y élever qu'à la condition d'une purification qui l'extrait de son emprisonnement corporel. Le point ultime auquel parvient l'intelligibilité grecque demeure celui de l'abstraction nouménale, fruit ultime d'une démarche de la raison au terme de son initiation ascensionnelle. Mais justement, ce n'est pas à ce point que se joue la phénoménologie religieuse. Le fait existentiel suppose une rencontre de personne à personne. Or l'Idée platonicienne pas davantage que le Un plotinien ne se constituent comme *personne*. Et l'affirmation de Gouhier au sujet de « l'intervention de la grâce qui est lumière et amour » nous semble justement devoir être contestée. La conversion platonicienne de l'âme s'accomplit bien dans un retournement du regard en vue de la lumière, mais cette lumière, aussi aimable soit-elle, n'est justement pas aimante. La dialectique amoureuse déployée par le *Banquet* constitue une initiation du désir fondé sur le manque qu'induit l'existence finie. Il est juste de dire que l'âme s'attache au Bien par amour. Mais s'ensuit-il que le Bien lui-même incline l'âme à se joindre à lui parce qu'il l'aime ? La plénitude ontologique qui arrache l'œil de l'âme à la boue dans laquelle elle est plongée ne suggère aucune position psychologique du sujet absolu qui, en réalité, est bien plutôt objet absolu. En réalité la dynamique amoureuse n'atteint qu'un des termes de la relation et recèle un sens, essentiellement négatif, celui d'un manque-à-être cherchant à se combler. Mais l'Idée demeure dans une proximité parfaite à elle-même en sa substantialité parfaite et irisante.

inconditionnel, il faut justement l'intervention de « cette grâce particulière » qui dispose le « sage », le « juste » à savoir « ce qu'il faut demander à Dieu »[1]. Autrement dit, c'est parce que Dieu aime le premier que la personne humaine se découvre capable d'un amour supérieur aux seules réalités naturelles.

3.1. Anthropomorphisme spirituel

C'est parce qu'il est personne que Dieu ne peut qu'aimer la personne à laquelle il destine la grâce qui élève cette dernière à la possibilité d'un amour réciproque. Et remarquons, ce faisant, que l'amour de Dieu n'atteint pas seulement l'âme humaine, mais bien la personne, c'est-à-dire l'homme incarné vivant d'une seule vie qui se déploie en trois, corps, volonté et esprit[2]. Inversement, c'est parce qu'il aime que Dieu est connu comme personne, volonté subjective donnant à son action le sens d'une libre détermination.

En dépit de cet « anthropomorphisme spirituel », il convient cependant de penser les conditions d'une relation de la personne finie et de la personne infinie. La disproportion affectant les termes du rapport questionne en effet la possibilité pour la personne Dieu de se laisser toucher en retour par l'amour de la personne humaine. Mais, plus fondamentalement encore, c'est l'idée même d'une infinité de la personne qui pose problème. La personne n'atteint en effet la conscience de son existence subjective qu'à partir de la finité essentielle qui la pose comme distincte de l'objet. Or, comment la cause absolue pourrait-elle connaître une limite à son activité ? Quelle affection la poserait en patiente d'un effet qu'elle subit ? C'est pourtant toute la psychologie de l'effort biranien qui se voit menacée si l'on admet qu'il puisse y avoir acte volontaire d'une personne sans résistance du donné objectif sur lequel s'applique cet effort[3].

Mais n'est-ce pas justement la qualité de personne, en tant que libre, qui offre à l'action divine d'éprouver de la part de l'âme humaine une résistance qui octroie à cette dernière de se poser comme terme indépendant et donc, d'une certaine manière, extérieure au vouloir divin ? L'homme peut justement, et c'est tout le drame de la disjonction des trois vies et avec elle la phénoménologie pathétique de l'âme incarnée, méconnaître ou, d'une certaine manière, se

[1] *Note sur les deux révélations, op. cit*., p. 146.
[2] *Les conversions de Maine de Biron, op. cit.*, p. 342 : « En reconnaissant qu'il y a une troisième vie supérieure à l'animalité et à l'humanité même, il ne faut pas oublier que l'animalité et l'humanité ne sont pas détruites tant que l'homme, la *personne* subsiste, et s'il y a des états extatiques supérieurement intellectuels où cette troisième vie domine seule, ce sont des états transitoires momentanés et contre *nature*, des effets de la grâce ».
[3] *Journal*, T. II, *op. cit.*, p. 333.

refuser à l'action prévenante de la grâce. Inversement, il faut supposer d'une cause infinie qu'elle agisse absolument, sans limitation à l'égard de la réalité finie. La résolution du paradoxe consiste alors à considérer que l'action divine de la grâce est toujours présente à l'esprit humain. « La lumière est constamment présente à nos âmes »[1]. Toutefois, la vie animale et organique ouvre la voie à une vie double. Cette vie du corps constitue le terme d'application du vouloir qui se connaît par lui-même et sa force propre dans son rapport à l'affection sensible.

Le propre de la nouvelle anthropologie qu'ébauche Maine de Biran à partir de 1818 consiste ainsi à situer l'agir personnel humain entre deux passivités, du corps et de l'esprit. Une double option se dessine alors, celle d'une vie selon « l'homme extérieur » ou selon « l'homme intérieur »[2]. Selon qu'il attache son affection à « ses intérêts matériels, sensibles » ou que, s'abandonnant aux « passions expansives qui portent l'homme hors de lui-même, lui créent un but, des objets supérieurs à sa vie propre, le font comme exister dans autrui ou pour autrui », selon donc que son cœur épouse l'un de ces deux ressorts, « l'ambition » ou « l'amour »[3], le sujet personnel se découvrira libre de céder ou de pouvoir ne pas céder à la passion sensible ou intelligible.

L'homme, cependant, en tant qu'*homo duplex,* n'atteint justement jamais la parfaite connaissance de soi : « Nous ne sommes pas à nous-mêmes notre propre objet, notre but propre. Dieu seul est son objet »[4]. Mais possédant « l'esprit de Dieu », le sujet se connaît comme il est connu, il « connaît seul les *dons* que Dieu lui a faits »[5]. Il aime comme il est aimé. Voilà donc le propre de la vie spirituelle qui ne s'achève pas simplement dans la contemplation intellectuelle, mais induit un sentiment spécifique qui n'est véritablement explicité qu'à partir du christianisme[6] : « Aucun autre système de philosophie ne s'est élevé jusque-là ». Et ce sentiment constitue la condition aussi bien que la conséquence d'une conversion qui engage la personne tout entière.

De cet amour naît, au cœur de la subjectivité, « un besoin immense de *croire* à la réalité de l'*objet* à qui elle a tout sacrifié et la *croyance* se proportionne à ce besoin ». Montrer le ressort psychologique de la croyance, c'est révéler en même temps que la personne n'est pas seulement son âme, qu'elle obéit aux conditions psycho-physiologiques de sa nature complexe. C'est reconnaître aussi que l'on croit parce qu'on aime et non l'inverse. C'est en quoi « toute

[1] *Note sur les deux révélations, op. cit.*, p. 145.
[2] *Journal*, T. II, *op. cit.*, p. 244.
[3] *Ibid.*, p. 246.
[4] *Ibid*., p. 315.
[5] *Ibid*., p. 335.
[6] *Ibid*., p. 339.

religion commence par l'*amour* » dont Maine de Biran prend soin de noter la traduction latine : « *caritas* »[1].

Progressivement, l'on voit donc l'*amour* prendre une place fondamentale dans la méditation biranienne, non que l'amour se substitue à la volonté ou à la raison, mais en ce que cette « source de toutes les facultés affectives » complète l'édifice psychologique en y intégrant la dynamique spirituelle propre à la troisième vie. Le 15 août 1823, Maine de Biran note ainsi dans son *Journal* que l'âme, considérée abstraitement, c'est-à-dire en dehors de sa phénoménalité, possède « deux modes de manifestations essentiels, savoir la raison et l'*amour* ». La raison recouvre ce déploiement de la « personne *moi* » qui se saisit à partir de sa propre activité. Mais l'amour « est la vie *communiquée* de l'âme et comme une addition de sa *vie propre* qui lui vient du dehors et de plus haut qu'elle, savoir de l'esprit amour »[2]. En lui-même, le moi agissant ne peut réclamer « aucune influence directe sur les sentiments du cœur ou l'amour ». La personne ne peut éprouver l'effet de cette communication sans passer par un absolu qui ne dépend pas d'elle, sans se savoir sujette d'une relation dont l'autre pôle est constitué par une activité efficace, comme liberté et intelligence, et qu'elle connaît dès lors comme « personne Dieu ».

C'est de cette relation que naît « l'*estime* de soi-même », le sentiment de la dignité personnelle, non pas à partir du reflet imaginaire renvoyé par l'extérieur et qui n'est qu'« *amour-propre* », mais émergeant d'un retrait où « je m'élève au-dessus de lui et ne m'abaisse que devant Dieu en appelant ses regards »[3]. L'existence personnelle ne se fonde pas en Dieu, mais en la vie concrète de la volonté incarnée. Pour autant, la valeur de la personne, non relative mais absolue, ne semble s'atteindre que de la communication à la personne infinie. Inversement, le *moi* demeurant la condition de toute expérience vécue subjectivement, Dieu ne peut se manifester comme personne qu'à la condition de la relation qui le lie à la conscience[4].

---

[1] *Ibid*., p. 356.
[2] *Ibid*., p. 382.
[3] *Ibid*., p. 385.
[4] Pourquoi avoir évoqué une distance à l'égard de l'interprétation de Gouhier quant à l'inspiration chrétienne sous-jacente à la réflexion de Maine de Biran sur la grâce ? Il semble que notre propos épouse les conclusions de l'interprète lorsque celui-ci écrit : « Il est certain qu'il (Maine de Biran) a connu des états heureux de paix et de sainte passivité semblables à ceux que décrivent les maîtres de la philosophie platonicienne et de la spiritualité chrétienne lorsqu'ils montrent une inspiration ou une grâce libérant l'âme de son corps » (Henri GOUHIER, « Expérience religieuse et philosophie dans la pensée de Maine de Biran », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 20, no. 75 (1), 1966, pp. 90–116 ; p. 108). Que les païens comme les chrétiens aient trouvé à expérimenter une inspiration et une illumination s'apparentant à une vie sous le régime de la grâce, ce point ne souffre aucune discussion. Les *Notes sur les deux révélations* ne laisse aucun doute sur la possibilité d'une « révélation divine » chez les « anciens philosophes » (*Note sur les deux révélations, op. cit*., p. 141). Il ne s'agit donc pas de questionner ici la possibilité de l'expérience spirituelle, mais plutôt sa nature, ce que justement Maine de Biran se refuse à faire. Il s'agit pour lui d'un fait d'expérience : il existe une *causalité surnaturelle*. Mais les modalités de

3.2. L'hétérodoxie biranienne

A bien considérer la mystique presque sauvage dont fait état Maine de Biran à partir de son expérience propre, peut-on véritablement considérer que le spiritualisme de ses derniers écrits puisse être accueilli par la tradition de l'Église ?

L'expérience de Maine de Biran est celle d'une grâce éprouvée. Et, dans les termes qui permettent d'en rendre compte, cette expérience semble trouver une résonance toute particulière avec la grâce dont font état les ouvrages de mystiques chrétiennes[1]. Par cette ressource particulière de *l'autopsie*[2] qui le désigne comme un observateur privilégié de lui-même, Maine de Biran convoque une forme d'expérience primitive de la foi, terme derrière lequel il ne s'agit pas d'entendre l'archaïsme ou la naïveté, mais bien plutôt l'originarité. Que se discerne chez le lecteur de ces pages parfois recopiées de l'*Imitation de Jésus-Christ* l'accès à une intelligibilité chrétienne de la foi, il suffit d'en suivre le témoignage. En cette âme se joue le drame d'une passion amoureuse qui nous évoque davantage la spiritualité chrétienne que la volonté mâle du stoïcisme[3].

On ne trouve toutefois pas « l'expression d'une conviction proprement dite » [4]. C'est dire que la foi de Maine de Biran peine à pénétrer le cadre doctrinal de la révélation extérieure, celle du dogme. Comme si parfois il ignorait la grammaire du *logos* qu'il articule pourtant, Maine de Biran recourt au vocabulaire de la foi chrétienne avec une liberté qui aurait

manifestation de cette dernière ne relèvent justement plus de l'analyse philosophique qui ne s'intéresse qu'au fait positif, « quelle que soit, en effet, la croyance sur l'innéité ou la révélation ou le mode quelconque de manifestation et de réceptivité des idées ou notions de l'esprit ». Autrement dit, la religion n'intéresse pas ici véritablement Maine de Biran, si ce n'est à titre de manifestation d'un autre fait, celui de la *croyance*. Toutefois, il semble que les termes dans lesquels Maine de Biran articule sa compréhension de la troisième vie témoignent implicitement d'une pré-conception théologique qu'il n'essaiera que tardivement, allusivement, et, nous le verrons, très audacieusement, de développer pour elle-même. Il est à regretter que Gouhier n'ait pas davantage insisté sur ces deux points qui circonscrivent selon nous cette analyse : l'amour et la « personne Dieu ». Sans référence aux dogmes des conciles ou du magistère et, en se situant visiblement hors de toute compréhension trinitaire, Maine de Biran rend compte d'une *phénoménalité religieuse* qui ne semble pourtant s'accorder qu'avec le Dieu du christianisme, un Dieu qui se révèle justement comme *personne* aimante ou comme *amour* personnel. Et ce point mérite justement toute l'attention de notre recherche dans la mesure où il doit permettre de mesurer la possibilité d'une influence qu'aurait pu exercer la pensée biranienne sur l'évolution future de la réflexion catholique de la personne.

[1] Edith STEIN, *La science de la croix,* Beauchevain, Nauwelaerts, 1998, p. 180.

[2] Terme qu'introduit Ampère dans sa correspondance d'octobre 1808 et dont use à son tour Maine de Biran pour désigner l'aperception du moi (Maine de BIRAN, *Correspondance philosophique. Maine de Biran – Ampère*, Paris, Vrin, 1993*,* p. 110-122).

[3] Laberthonnière n'hésite pas à ranger, au côté des *Pensées* de Pascal et de l'*Imitation* de Thomas à Kempis, le *Journal* de Maine de Biran parmi ces « nourritures spirituelles » proposées aux âmes hors des sentiers balisés par le magistère. Voir *La notion chrétienne de l'autorité*, *op. cit.*, p. 142.

[4] Comme le note Ernest Naville, l'éditeur du *Journal* : « si on ne rencontre pas, il est vrai, à l'égard des vérités chrétiennes, l'expression d'une conviction proprement dite, les aspirations, les désirs, les vues qui se dirigent de ce côté y abondent et se multiplient à mesure que temps avance ; le mouvement est visible, et on ne peut en méconnaître la direction ».

certainement valu à son auteur les condamnations du magistère si sa lecture avait dépassé les cercles philosophiques pour atteindre les écoles de théologie[1].

A prendre la « personne Dieu » telle que la définit Maine de Biran, il semble impossible de rejoindre quelque chose de la définition trinitaire proprement dite. Et la cohérence interne de la psychologie positive semble l'exiger. Comment en effet concevoir une trinité personnelle qui ne soit en même temps une trinité de volontés et donc de consciences ? Trois personnes ne font pas un seul Dieu à moins justement de s'abolir en tant que personnes. Lorsqu'il en vient à la réalité personnelle de Dieu, Maine de Biran ne suppose pas la possibilité de cette communication intérieure par laquelle les volontés de chaque Personne manifestent une volonté *essentiellement* une et en même temps absolument propre. Or, du point de vue de la théologie traditionnelle, chacune des Personnes divines doit posséder en plénitude sa propre réalisation actuelle pour n'être justement pas réduite à l'abstraite unité d'où elles seraient finalement démasquées comme de simples apparences modales. Reste dès lors à considérer la manière dont Maine de Biran met en rapport les termes de la *circumincessio,* Père, Fils et Saint-Esprit, qu'il convoque tout particulièrement dans la *Note sur l'Evangile de Saint Jean*[2].

Le commentaire de Maine de Biran débute par la reconnaissance de la nature divine du Verbe. Le Verbe est bel et bien Dieu. Aussitôt, Biran ajoute par une référence à Bossuet qu'il est « *une personne sortie de Dieu même et y demeurant* »[3]. Mais d'emblée c'est par l'analogie psychologique qu'est envisagée la mission du Fils. De la même manière que le Verbe, engendré par le Père, demeure en Dieu et est Dieu, le moi naît de l'âme, dont il est le « fils », en une

[1] Si Maine de Biran ne semble aucunement apparaître comme une source de lecture autorisée au sein du milieu catholique, il n'est jamais non plus directement attaqué, si ce n'est par quelques secousses du traditionalisme bonaldien ou mennaisien (Voir L. de BONALD, *Législation primitive*, *op. cit.*, p. 1078 ; Voir aussi P. MACHEREY, « Bonald et la philosophie », *Etudes de philosophie* « *française* », *op. cit.*, p. 175-176). Une exception notable se trouve chez Gaetino Sanseverino qui, critiquant les thèses vitalistes de la philosophie moderne, y rapporte la théorisation de Maine de Biran. La critique toutefois porte ici non sur la thèse de la *vie de l'esprit,* mais sur le fondement même du biranisme, à savoir la résistance organique dont procède l'aperception du moi. Le théologien reproche à Maine de Biran de n'avoir pas englobé les opérations végétatives et locomotrices dans l'activité de l'âme. Il ne s'agit par conséquent pas d'un reproche adressé à la dimension surnaturaliste de la thèse biranienne, mais d'une critique proprement philosophique visant la théorisation psychologique. Sanseverino cite pourtant les *Nouveaux essais d'anthropologie* où s'exposent certains des éléments décisifs de l'élaboration finale du biranisme sur lesquels le théologien ne s'arrête pas, trop occupé à confondre la psychologie biranienne et la philosophie éclectique de Jouffroy. Voir Gaetano SANSEVERINO, *Eléments de la philosophie chrétienne*, Tome troisième, *op. cit.*, p. 98.

[2] Cette référence au quatrième Évangile apparaît déjà dans la *Note sur les deux révélations* où il permet de mettre en relation l'élévation platonicienne de l'âme et la descente de l'Esprit-Saint annoncée par Jésus-Christ à ses apôtres (*Note sur les deux révélations, op. cit*., p. 141). Il s'agit à présent d'un commentaire initié par un jeune disciple de Maine de Biran, Charles Loyson, malheureusement décédé avant d'avoir achevé cette exégèse fondée sur la psychologie biranienne et que son maître prit soin de poursuivre (*Journal*, T. II, *op. cit.*, p. 281 ; voir Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Cerf, 1990, pp. 167-174).

[3] *Notes sur l'Evangile de Saint Jean, Dernière philosophie : morale et* religion, Paris, Vrin, 1987, p. 153.

production perpétuelle et immanente. Par l'intermédiaire de Bossuet, Maine de Biran retrouve le chemin de la trinité intérieure propre à saint Augustin. Il y a une image de la Trinité présente à la plus haute partie de l'âme d'où procède le Verbe intérieur à partir de l'intelligence. La présentation théologique se voit ici légitimée par l'expérience personnelle : « Tout ceci est conforme à la vraie psychologie »[1]. Le Verbe, « la parole intérieure », n'est autre que l'action volontaire et libre par où s'atteint le sentiment du *moi* et qui constitue une manifestation de l'âme. De ce point de vue, le *moi* est à l'âme, ce que le Fils est au Père. C'est par le Fils que nous connaissons le Père. C'est par le sentiment d'existence personnelle que nous nous élevons à la connaissance métaphysique de l'âme-cause.

Dès l'abord, Maine de Biran y voit un signe de la convergence entre révélation intérieure et révélation extérieure. Ce que nous donne à saisir la religion est déjà connu à partir de l'expérience subjective. « Les deux principaux mystères de la Trinité et de l'Incarnation » constituent une représentation du processus interne. Est-ce à dire finalement qu'une connaissance naturelle non seulement de l'existence de Dieu, mais encore de son être trinitaire est accessible indépendamment de la mission historique des Personnes divines, indépendamment de l'histoire du salut, indépendamment, il va sans dire, de la tradition héritée ? Un indice nous permet de le supposer. A ce point du commentaire, Maine de Biran s'en tient à la phénoménologie de la seconde vie et n'a encore rien dit de la participation surnaturelle à la vie de l'esprit. La dimension surnaturelle de l'expérience subjective ne paraît donc pas constituer la condition d'une connaissance théologique.

Poursuivant la reprise de Bossuet, et ainsi indirectement d'Augustin, Maine de Biran complète cependant son propos en intégrant, au cœur de l'analyse de la dynamique subjective, un troisième terme, celui de l'*amour* qui naît de l'intelligence atteignant la connaissance d'elle-même. L'âme qui se connaît par la manifestation de son activité intérieure aime ce Verbe qui « répond à la vérité de son être ». Sans cette expérience de l'amour unissant le *moi* à l'âme, nous ne saurions reconnaître l'Esprit d'Amour qui procède du Père et du Fils. C'est cette attestation intérieure, phénoménologiquement vécue, qui constitue le fondement nécessaire de la croyance en l'unité des Personnes divines.

Mais alors même qu'il évoque cet esprit d'amour comme le fruit de l'inhérence subjective, comme attachement du *moi* à l'âme, Maine de Biran introduit subrepticement le thème de la troisième vie où cet amour se révèle en réalité relation de l'âme à son principe, et non pas seulement du *moi* à l'âme, relation supérieure qui délie la subjectivité de sa pure

[1] *Ibid.*, p. 154.

actualité immanente. A ce degré supérieur, la seule existence naturelle ne suffit plus à justifier la possibilité d'une telle expérience. « L'esprit de l'homme ne voit que ce qui est de l'homme ; l'esprit de Dieu voit seul ce qui est en Dieu »[1]. C'est dire que pour atteindre à la connaissance de l'action divine, l'âme doit s'élever à un rapport qui l'éclaire par le haut, via la voie surnaturelle. Comment l'âme parvient-elle à se hisser aux degrés supérieurs de l'échelle spirituelle ? C'est à ce point que l'analyse biranienne prend un tournant qui semble nous faire sortir du seul domaine psychologique. La description de ce dernier nous a habitués à partir de la seule expérience de la grâce intérieure pour justifier la possibilité de la révélation. Mais ici, c'est « la mission du Christ » qui se voit convoquée comme modèle d'une proclamation universelle. La révélation extérieure pourrait finalement avoir quelque chose à nous apprendre.

C'est néanmoins sur la base de la psychologie de l'homme naturel qu'est justifiée l'Incarnation « pour agir sur des hommes grossiers qui avaient besoin de voir, d'entendre, de toucher pour croire à la vérité ». La *croyance* semble dès lors constituer le préalable nécessaire à cette connaissance du Verbe engendré par le Père. C'est dire que l'expérience de l'activité du moi n'est pas une condition suffisante à la connaissance de la structure relationnelle au travers de laquelle se produit la manifestation théophanique. Pour ceux, et il s'agit de la plupart, qui demeurent avant tout bornés par la vie animale et la passivité sensible, la *croyance,* c'est-à-dire l'accès à la représentation d'un ordre absolu d'existence, de l'âme-cause d'abord et, au-delà, de l'âme pâtissant en Dieu, demeure tributaire d'une révélation extérieure.

Ce n'est toutefois pas la seule doctrine qui doit permettre à l'homme de découvrir la vie de l'esprit à laquelle il est appelé. L'Incarnation réalise concrètement le drame de la vie spirituelle. Le Verbe descendu dans la chair, lui qui assume à l'égard du Père la même relation que le *moi* à l'égard de l'âme, montre l'itinéraire par lequel le *moi* s'unit en cette unité complexe qu'est la vie à la fois organique et psychique. Or, de même que le Christ retourne vers le Père tout en se laissant connaître par la médiation de l'Esprit-Saint, de même le *moi* qui s'élève au-dessus de la passivité sensible retourne à l'âme qui se sait vivre d'une vie supérieure à la chair sous la motion de la grâce. Mais faut-il y voir autre chose qu'une traduction symbolique ? En quelle mesure l'ascension du Christ est-elle une condition véritable de l'expérience *pneumatique* ? La mission du Christ a-t-elle une autre finalité que simplement pédagogique ? Pour le dire plus simplement, la vie de l'esprit, l'inhabitation par la grâce, dépend-elle ou non de la mission des Personnes divines ? Y a-t-il un lien irréductible entre Trinité économique et

[1] *Ibid.*, p. 156.

Trinité immanente ? De la réponse à cette question dépend la possibilité d'accorder la spiritualité biranienne au contenu de la foi catholique.

Maine de Biran semble supposer que c'est à la condition expresse de s'identifier « avec la lumière du monde », c'est-à-dire avec le Fils, Image parfaite du Père, que l'esprit parvient à se connaître tel qu'il est, c'est-à-dire né en Dieu. Mais est-ce là davantage qu'une métaphore ?

3.3. L'analogie psychologique

Lorsqu'il parle de « Jésus-Christ », Maine de Biran déplace significativement l'accent de la christologie traditionnelle. Interprétant les paroles de l'Evangile, « moi et mon père », Maine de Biran continue d'identifier l'homme Jésus au *moi* phénoménal et le Père à « l'être qui ne passe point », l'âme. L'activité volontaire, en tant qu'elle pose le sujet comme *moi*, lui permet d'atteindre à l'idée de son identité subsistante, c'est-à-dire de l'âme[1] :

> Le Père c'est l'être de l'âme qui ne se manifeste que par le *moi*. Celui qui réfléchit profondément sur lui-même, en se distinguant de toutes sensations, a, dans la conscience même du *moi*, la connaissance certaine de l'*âme* dont le *moi* n'est que la manifestation[2].

Une certaine ambiguïté semble apparaître dans ces lignes extrêmement denses. Le *moi* est comme le Fils sortant du Père, c'est-à-dire de l'âme. Se connaître, c'est découvrir cette « dualité dans l'unité de sentiment ou d'aperception (moi et le Père), ce qui est successif, quoique identique dans le temps, et ce qui est éternel, immuable ». Autrement dit, le sentiment du *moi* phénoménal, agissant, nous permet de nous élever à la conception nouménale de l'âme comme force active. Mais cette connaissance suppose en même temps, et paradoxalement, d'entrer « dans la vérité qui est plus haute que le *moi* », « que le *moi*, l'esprit de l'homme perde de vue tout ce qui est sensible et se perde lui-même de vue »[3]. Comprenons : seule la troisième vie, où s'abolit justement l'activité volontaire, nous dispose à accueillir, passivement, l'action de la grâce divine. Il ne s'agit dès lors plus pour le *moi* de compter sur ses seules forces, morales et rationnelles, pour atteindre cette vérité et se découvrir âme portée en Dieu : « C'est par

[1] Si le moi-cause est toujours convoqué dans la relation à l'objet sur lequel s'exerce l'affection active, il s'ensuit que l'on ne saurait l'apercevoir toujours du fait des intermittences de la conscience. L'identité personnelle est pourtant un fait. Aussi faut-il bien concevoir une permanence de la force active qui demeure inaperçue tout en se prolongeant dans l'existence. C'est à ce point qu'intervient la croyance en l'âme comme noumène.
[2] *Ibid.*, p. 161.
[3] *Ibid.*, p. 158.

l'amour seul qu'il s'absorbe ainsi dans l'être ». Rien ici que nous n'ayons déjà découvert dans la phénoménologie de la vie spirituelle proposée par Maine de Biran. Mais si nous reprenons le modèle herméneutique fourni par le développement trinitaire, il faudrait alors considérer que le Fils, le *moi*, n'atteint pas le Père en son être de Fils, mais uniquement sous la forme de la troisième Personne, celle de l'Esprit-Saint, véhicule de la grâce. Nous ne sommes pas loin d'un subordinationisme qui laisse supposer une infériorité ontologique du Fils à l'égard du Père ou tout du moins d'une forme de modalisme qui permette la substitution de l'Esprit-Saint au Fils[1].

Celui qui connaît le Fils connaît aussi le Père. Bossuet pose la question : « Comment est-ce qu'on connaît le Père en connaissant Jésus-Christ ? »[2]. Mais plutôt qu'affronter la question sur le terrain théologique, celui des conditions de la théophanie, Maine de Biran la reformule dans les termes psychologiques de l'expérience subjective : « Comment connaît-on l'*âme* en connaissant ou apercevant le *moi* intérieurement et immédiatement ? ». Le mystère religieux devient « le premier problème de la psychologie » et c'est ce dernier qui éclaire l'autre plutôt que l'inverse : « car la vérité psychologique est la représentation de la vérité absolue ». « Ce qui est dans l'homme, image de Dieu, est la représentation de ce qui est en Dieu d'une manière absolue »[3]. Aussi n'atteignons-nous pas à la connaissance de la Trinité immanente par la Trinité économique manifestée dans l'histoire, mais « en étudiant le *moi* par l'observation ou l'expérience interne ». C'est que « l'absolu est donné dans le relatif ». L'immanence psychologique est naturellement inclinée vers une transcendance qui la suppose.

---

[1] Une autre voie d'interprétation s'ouvre alors, celle que suit Henri Gouhier (*Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 365). Ici, il faudrait entendre par Fils, non la seconde hypostase trinitaire, mais le Verbe fait chair, la *personne* unissant en elle les deux natures, humaine et divine, charnelle et spirituelle. On comprend dès lors que l'*homo duplex,* « l'homme entier », n'atteint la conformité de volonté avec le Père qu'à la condition de mourir à la vie sensible pour ressusciter à une vie proprement intelligible. Il ne s'agit pas pour le Fils de s'abolir en tant que tel mais de n'exister qu'à la hauteur du principe divin dont il est né. Dans l'amour parfait qui l'élève à l'obéissance absolue, le Fils s'unit pleinement au Père tout en s'arrachant à la prison du corps. Mais c'est alors un Christ très platonicien qui nous est proposé, la distinction paulinienne de la chair et de l'esprit se voyant purement et simplement ramenée à l'opposition du corps et de l'âme. En cela, la mort et la résurrection du Christ n'ouvrent pas, en tant que telles, l'accès à une expérience inédite de la communication de l'homme à Dieu, mais fournissent simplement le modèle d'une vie parfaitement ordonnée à sa finalité spirituelle. Comme le Christ s'avançant résolument jusqu'à l'heure de la Croix, « l'acte de soumission du *moi* à la voix intérieure ou à l'opération de cet esprit supérieur est un acte libre » (*Notes sur l'Evangile de Saint Jean, op. cit.,* p. 158). « Le *moi* ne s'anéantit pas pour cela » note néanmoins Biran. Autrement dit, le Christ ressuscité demeure bien vrai homme et vrai Dieu, mais désormais sa vie humaine est tout entière absorbée par sa vie divine. Ceux qui désormais savent vivre de la vie de l'Esprit sont appelés « dieux ». Est-ce à dire que Jésus-Christ est Dieu par l'exemple qu'il donne d'une vie humaine entièrement ordonnée à l'esprit, qu'un procès de divinisation est ouvert à l'homme, non par l'action même du Christ, mais seulement par son exemple ? Est-ce le Christ, en tant que personne, qui donne à connaître le Père ou seulement l'itinéraire emprunté par le Christ et que tout homme est appelé à parcourir s'il sait soumettre sa nature sensible à sa nature divine ?

[2] *Ibid.*, p. 159.

[3] *Ibid*., p. 160.

Si surnaturalité il y a, elle ne procède donc pas d'une médiation initiée par Dieu dans l'histoire humaine, mais d'une inhabitation que chaque histoire singulière, chaque histoire personnelle, est appelée à ressaisir à partir d'elle-même. La responsabilité personnelle consacre ainsi l'existence spirituelle sans recours aux moyens sacramentaux. Peut-être peut-on dès lors mieux comprendre en quoi la réflexion religieuse de Maine de Biran le tient si nettement à distance de toute question ecclésiologique. La tentation d'un retour à l'héroïsme stoïcien, et avec lui à une perspective purement personnelle, demeure patente[1]. Ainsi, là où la foi catholique considère qu'il n'est d'accès à la révélation de l'être divin qu'à partir de la mission historique de Jésus-Christ créant les conditions d'une vie théologale, Maine de Biran traduit immédiatement cette mission dans les termes de l'immanence subjective : « Le *moi* est la voie, la vérité, la vie. Personne ne vient à reconnaître l'âme immortelle que par lui »[2].

Maine de Biran peut dès lors achever de mettre à distance toute intervention de la médiation ecclésiale dans la vie spirituelle. C'est probablement à ce point que se mesurent au mieux les conséquences du rejet de la thèse du péché originel. Il ne semble pas nécessaire, en effet, de faire intervenir un secours surnaturel pour permettre à l'homme de maintenir le désir d'une vie sous l'ombre de la grâce. « La seule liaison naturelle des facultés » suffit pour, qu'ayant reçu l'enseignement intérieur (celui de l'Esprit) ou extérieur (celui de l'Evangile), l'homme soit en mesure de s'en souvenir et s'y attache. Aucune entropie spirituelle ne semble ici lester le cheminement du *moi,* si ce n'est l'influence de la condition organique.

Une disposition spécifique doit certes permettre d'accueillir cette vérité, et c'est l'office de cette « grâce particulière »[3] qui « transforme en hommes tout nouveaux ceux en qui une telle suggestion ou inspiration a eu lieu »[4]. Mais il n'y a pas à supposer que, une fois levé le voile sensible qui recouvre la vie spirituelle, l'homme ait besoin d'un secours particulier pour reconnaître encore sa destination supérieure. La conversion du cœur semble en cela radicale et unique, telle que l'homme ancien se voit entièrement absorbé par l'homme nouveau, un retournement de l'existence qui ne concerne pas seulement l'intelligence, mais engage la totalité de l'expérience subjective, une *metanoïa* davantage qu'une *periagogê* qui place immédiatement l'homme dans une vie nouvelle et dont il incombe au moi de s'y maintenir en repoussant les influences sensibles extérieures. En cela, la révélation extérieure et la révélation intérieure, l'enseignement de Jésus-Christ et celui du Saint-Esprit ont un seul et même objet,

[1] « Pour nous maintenir calmes et dignes, tout consiste donc à tenir toujours cette partie intime de nous-mêmes, ce lieu secret où Dieu habite, à l'abri de toutes les passions, des troubles et des affaires du dehors » (*Ibid*).
[2] *Ibid.*, p. 161.
[3] *Journal*, T. II, *op. cit.*, p. 228.
[4] *Notes sur l'Evangile de Saint Jean, op. cit.*, p. 162.

« la troisième vie, la vie du cœur ou de l'amour », mais ce que le premier peut ne pas parvenir à atteindre si la nature n'est pas préparée et éduquée, le second l'atteint immédiatement, son annonce se confondant avec l'expérience même de l'appel auquel la vie sensible peut certes opposer sa résistance, mais qui unit déjà l'âme à l'absolu.

Finalement l'annonce évangélique ne semble faire qu'un avec « le but de l'analyse psychologique, entreprise avec les seules forces de la raison appuyée sur l'observation intérieure ». Mais dans l'un et l'autre cas, « le secours de l'esprit » s'avère indispensable. Et rien dans l'analyse de Maine de Biran ne laisse supposer qu'il faille nécessairement passer par la révélation extérieure pour atteindre la révélation intérieure, la réciproque étant par contre refusée. Il n'est dès lors pas anodin que la *Note* s'attache bien davantage aux paroles qu'à la vie du Christ. Si ce dernier est médiateur, ce n'est pas tant qu'en lui s'accomplirait de manière absolument unique la Rédemption de l'humanité, mais plutôt parce que, symbolisant le passage de la première à la troisième vie par le dépassement de la seconde, il annonce la possibilité d'une victoire de l'esprit sur les sens[1].

[1] Devons-nous dès lors admettre la conclusion de Gouhier : « Jésus-Christ est Médiateur entre Dieu et les hommes qui vivent de la seconde vie » (*Les conversions de Maine de Biran, op. cit*., p. 365). Or, il nous semble que Gouhier demande à la figure historique de Jésus-Christ davantage que ce que lui attribue la psychologie biranienne. Le véritable médiateur demeure l'Esprit-Saint. Et si le Christ est un modèle exemplaire, c'est pour avoir pleinement assumé la vie de l'esprit. En cela, il est moins le médiateur qui conduit les hommes que le type d'une médiation existentielle à laquelle tous sont appelés. Et puisque, effectivement, rien de la Rédemption ne semble se jouer ici, il faut renoncer aux termes mêmes de l'économie salvifique. Non seulement le Sauveur ne semble sauver personne par lui-même, mais il faudrait même se demander si, comme le propose Gouhier, il est juste de parler, sinon métaphoriquement, du « Sauvé ». De quoi devrait-il en effet être « sauvé » ? L'existence incarnée, le principe même de la première vie, étant une condition de la seconde par où advient le *moi*, ce dernier ne semble pas tant devoir être vaincu que réintégré dans une communication dont la phénoménologie exige que soient convoqués les trois termes, sensible, personnel et spirituel. L'œuvre salvifique, quant à elle, suppose de vaincre la mort. Mais si, effectivement, l'attachement exclusif aux passions extérieurs tue, d'une certaine façon, l'homme intérieur, il ne saurait se trouver, par ailleurs, d'affranchissement définitif de cette condition charnelle. L'anthropologie biranienne prend l'homme « tout entier ». Il ne s'agit donc pas de penser la naissance à la vie de l'esprit comme une résurrection qui nous arracherait aux conditions de la vie sensible, mais bien plutôt d'ouvrir la voie à une expérience de la transcendance au cœur de l'immanence vécue. Peut-être alors faudrait-il relativiser l'insistance avec laquelle Gouhier entend rattacher Maine de Biran au platonisme. Et, de ce point de vue, Gouhier demande trop peu au Christ de Maine de Biran. Ce dernier, comme figure symbolique d'une vie spirituelle accomplie, montre qu'une expérience proprement trinitaire est en jeu dans la relation de l'âme à Dieu, une telle expérience n'étant pas réservée au « vainqueur d'une victoire si totale qu'elle le met à part des autres hommes », mais ouverte à tous les hommes que leur constitution psychologique même place dans la position de Fils faisant retour au Père par la médiation amoureuse de l'Esprit qui les unit. Le Fils de Dieu est en cela Fils de l'homme, celui dont l'existence répète perpétuellement le drame intérieur commun à toute subjectivité humaine. Et cette expérience trinitaire ne consiste pas en une rupture qui abolirait la relation au corps, mais une dynamique permanente faisant osciller la personne humaine de la passivité sensible à la passivité intelligible. Autrement dit, l'expérience de la grâce n'est pas tant un événement ponctuel suspendant les conditions de la vie incarnée qu'un effet de la structure relationnelle au sein de laquelle se déploie l'activité personnelle. L'existence humaine est cela un itinéraire jamais abouti faisant entrer en résonance immanence et transcendance, nature et surnature. Si Jésus-Christ sur la croix est à la fois « le prêtre et l'hostie », s'il est à la fois « victime du sacrifice » et « sacrificateur » (*Journal*, T. II, *op. cit.*, p. 356), cet évènement de la Crucifixion est l'archétype d'une possibilité nécessairement itérative de l'existence humaine.

3.4. La révélation intérieure

Contrairement à ce que suggèrent certains commentateurs catholiques, il semble qu'il ne suffise pas de mentionner le Verbe incarné pour faire de Maine de Biran sinon un chrétien, du moins un catholique[1]. L'originalité propre de ce spiritualisme est à la fois de pénétrer le fond même de la mystique chrétienne tout en en ignorant délibérément les présupposés[2].

La dimension pneumatologique de l'*amour* non seulement renvoie explicitement à la doctrine chrétienne, mais permet en outre d'en mobiliser certaines notions essentielles, à commencer par la relation trinitaire de l'âme (Père), du *moi* (Fils) et de l'esprit (Saint-Esprit). Toutefois, en accordant la primauté à l'expérience psychologique, Maine de Biran se coupe des données de l'anthropologie chrétienne, celle de la créature déchue appelant son relèvement par l'Incarnation de Dieu dans l'histoire. Partant de là, plusieurs conséquences s'en suivent qui empêchent clairement de situer l'analyse biranienne dans les cadres de l'élaboration théologique traditionnelle. Rien ne subsiste ici d'une succession apostolique dispensatrice des moyens sacramentaux de la grâce. L'Église ne joue de rôle qu'enseignante, offrant sur la base de la *croyance* extérieure, l'occasion aux hommes encore plongés dans la vie sensible de se préparer au relèvement de l'esprit. Mais « l'esprit souffle où il veut » et ne dépend pas en cela de l'efficace d'une foi d'Église. Là où le traditionalisme attendait tout secours d'une révélation primitive dont le magistère ecclésial devait, en dernier lieu, recevoir et conserver le dépôt, Maine de Biran fait supporter à la seule subjectivité intérieure le poids de la vie de grâce. En dépit des efforts accomplis pour équilibrer les données de la foi et de la raison, de la révélation extérieure et intérieure, de la *fides quae* et de la *fides qua*, il faut bien reconnaître au second terme un privilège indéniable sur le premier.

De là s'ensuit que le passage de la Trinité économique à la Trinité immanente se voit sinon court-circuité, du moins déplacé à la faveur de la subjectivité personnelle. C'est à partir des données de la vie intérieure que s'ouvre la possibilité d'une connaissance de la dynamique périchorétique unissant les Personnes divines avec cette conséquence cependant problématique d'une infériorisation ontologique du Fils à l'égard du Père et d'une primauté donnée à l'Esprit-Saint comme véritable médiateur de l'homme à Dieu. Ce faisant, cependant, Maine de Biran

[1] G. MICHELET, *Maine de Biran*, *op. cit.*, p. 195.

[2] « Toute la doctrine du christianisme, c'est qu'il faut aimer. Lorsque nous avons senti en nous-mêmes l'influence vivifiante de l'Esprit divin, il est naturel que nous l'aimions, que nous l'appelions sans cesse, comme l'aliment, le soutien, le principe de notre vie, que nous l'aimions plus que nous-mêmes, car c'est de lui que nous tenons une existence supérieure à celle du moi, et c'est par l'amour seul que nous nous unissons à l'esprit » (*Journal*, T. II, *op. cit*., p. 419).

échappe pleinement à la tentation unitarienne dont nous avons vu les implications quant à la constitution d'une philosophie morale et sociale de la personne séculière[1]. Un point évident et incontournable empêche en effet absolument de réduire la réflexion théologique biranienne à la religion naturelle, c'est justement cette insistance permanente sur l'arrière-fond surnaturel nécessaire à l'articulation des termes de l'existence humaine[2].

Il nous semble trouver finalement dans le subjectivisme spiritualiste de Maine de Biran l'exact contre-point de l'exagération bonaldienne qui, quant à elle, soumet l'ensemble de la foi religieuse à une détermination extérieure. Pourtant, Bonald part lui aussi de la « personne ». Et l'usage qu'en fait l'auteur de la *Législation primitive* nous a permis de montrer la dimension proprement sociale que le traditionalisme confère à la notion. C'est justement sur ce point que les définitions de Biran et de Bonald divergent. Là où ce dernier consacre un usage purement *extrinsèque* de la *personne*, Biran répond par une subjectivation fondamentale. Il n'en est que plus intéressant de constater qu'au moment où se constitue la notion de personne dans le lexique philosophique français, deux options se dessinent distinctement dans la compréhension de cette dernière. Une signification sociale et une dimension proprement existentielle se voient opposées à l'origine. Mais ce sont pourtant ces dimensions, apparemment contradictoires, qui trouveront justement à s'accorder dans la perspective mi-philosophique, mi-religieuse, d'un Frédéric Ozanam.

[1] Sur la philosophie politique de Maine de Biran, voir infra, Annexe 4, « Maine de Biran : une philosophie politique de la personne », p. 585.

[2] Est-ce à dire que les hardiesses théologiques de Maine de Biran pourraient toutefois s'accorder, indépendamment de la biographie de notre auteur, avec un usage catholique de sa « philosophie religieuse » ? Mais peut-on seulement parler d'une « philosophie religieuse » de Maine de Biran ? Que l'itinéraire final de sa pensée le conduise à interroger certaines des notions les plus centrales de la religion chrétienne, nous l'avons suffisamment montré. Mais que la religion, dans toute l'extension qui convienne à ce terme, constitue l'objet même de la réflexion biranienne, voilà qui relève en revanche déjà de l'interprétation. Qu'il s'agisse, en effet, des différentes ébauches de rédaction de ce qui aurait pu constituer son anthropologie intégrale ou bien encore du *Journal*, nous ne trouvons qu'une analyse succincte des religions polythéistes dans les *Fragments* (*Ibid*., p. 115-120) et aucune réflexion sur l'histoire chrétienne, que l'on prenne ce dernier terme au sens sacré ou profane. S'il est bien question de spiritualité, voire de théologie, Biran se dispense de toute référence explicite au magistère catholique si ce n'est justement, et allusivement, pour mettre en garde, en homme éclairé du dix-huitième siècle, contre les risques que peut faire courir l'autorité extérieure du dogme lorsqu'il prétend fixer ses bornes à l'usage de la raison (*Examen critique des opinions de M. de Bonald, op. cit.*, p. 35). La dimension sociale et communautaire de l'expérience religieuse ne semble finalement pas intéresser Maine de Biran. Si ce dernier traite bien de la révélation et reconnaît « l'intériorité comme détermination de l'expérience religieuse subjective », une dimension essentielle semble échapper à son propos, la communion des consciences à une même réalité transcendante (Voir Jean-Louis VEILLARD-BARON, « Les conditions de possibilité d'une philosophie de la religion », *Introduction à la philosophie de la religion,* Paris, Cerf, 1989, p. 10-14). Or, c'est ce souci de la communicabilité du contenu de la foi qui permet, comme le remarque Hegel, de distinguer entre religion et religiosité (G.W.F. HEGEL, « Préface de la deuxième édition », *Encyclopédie des sciences philosophiques,* T. I, *op. cit.*, , p. 131).

A partir de cette congruence, l'usage de la notion de personne témoigne de la possibilité d'introduire la transcendance au sein même de l'immanence, non seulement subjective, mais encore communautaire. Immanence sociale et morale que réalise l'agir humain, mais qui demeure suspendu à un ordre de valeur autonome et fondé en soi. Or, chez Ozanam, les deux apports, bonaldien et biranien, semblent participer de l'émergence d'une définition de la personne catholique. L'articulation d'une réflexion sociale, posant la question essentielle de la liberté, et d'une méditation métaphysique, soucieuse de la fin dernière qui doit conduire à engager l'acteur subjectif, permet de fixer les cadres d'une *doctrine sociale* prenant acte de la refondation moderne des lieux d'autorité. Et, en dépit, de tous les traits qui nous empêchent d'enfermer la réflexion biranienne dans les cadres de la théologie traditionnelle, il faut bel et bien constater qu'un chemin est ouvert pour une reprise de ces schèmes au sein d'une pensée qui saurait en articuler les gammes sur une tonalité en accord avec les présupposés de la foi catholique. C'est en cela que l'élaboration d'Ozanam nous semble singulièrement rapprocher les deux perspectives : traditionnelle et progressiste, sociale et spirituelle, catholique et personnelle.

4. De Maine de Biran à Frédéric Ozanam : la médiation incertaine

Reste toutefois à justifier l'hypothèse proposée au début de cette réflexion consacrée à la philosophie biranienne de la personne, celle de la médiation opérée par André Ampère entre le solitaire de Grateloup et le fondateur de la société Saint-Vincent-de-Paul. Une riche documentation nous est en effet offerte par la correspondance philosophique d'André Ampère et de Maine de Biran, dialogue initié à partir de 1805 et qui permettra un échange de vue fécond entre les deux penseurs jusqu'à l'installation de Maine de Biran à Paris[1]. Mais la lecture de ces lettres conduit à une observation qui contredit toutes nos attentes. Alors même que la psychologie biranienne, telle qu'elle apparaît développée à partir du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, constitue la toile de fond privilégiée de ces réflexions partagées, la notion de personne s'y révèle paradoxalement presque totalement passée sous silence. De ces échanges où l'on voit mise en question la nature du *moi*, où l'on traite sans difficultés de cette *force hyper-organique* qui se manifeste dans l'*action* au travers de laquelle elle atteint

[1] Maine de BIRAN, *Correspondance philosophique. Maine de Biran – Ampère*, Paris, Vrin, 1993.

l'*aperception* d'elle-même*,* où Ampère surtout fait entrer le vocabulaire kantien du *phénomène* et du *noumène* dans la réflexion psychologique, le terme de personne semble scrupuleusement mis à l'écart. Deux lettres seulement laissent apparaître un usage indirect de la notion jamais directement convoquée comme telle[1].

Dans une lettre du 21 octobre 1805, soit dans l'une des premières lettres données à notre lecture, Maine de Biran, en accord avec l'usage de ses précédents travaux, fait jouer l'équivalence déjà repérée entre « le sentiment de *moi* ou la personnalité »[2]. Concernant la conscience de soi atteinte dans la résistance rencontrée au sein de l'effort, Maine de Biran va jusqu'à évoquer « *l'existence personnelle* »[3]. Pourtant, après cette introduction du lexique de la *personne*, toute référence disparaît de la correspondance durant plusieurs années pour finalement réapparaître sous la plume d'Ampère en juin 1813. Il n'est alors pas question de la « personne », mais seulement de la « *personnalité* » constituée par la phénoménalité du moi[4].

Comment comprendre l'absence de cette notion pourtant si largement convoquée dans la réflexion biranienne à partir de 1804 et dont cette dernière ne se départira pas jusqu'à la mort de son auteur ? Faut-il y voir une certaine méfiance à l'égard d'une notion dont l'usage psychologique pourrait apparaître ou équivoque ou trop novateur ?

Un trait pourtant nous frappe à la lecture de ces communications épistolaires. André-Marie Ampère ne recule justement devant aucune audace linguistique pour préciser ses idées sur le système général des connaissances. Nous avons mentionné le recours aux notions de *phénomène* et de *noumène* dont on peut supposer qu'elles ont pénétré le vocabulaire biranien sous l'influence d'Ampère. Mais ce dernier semble tout particulièrement apprécier l'innovation lexicale, introduisant plusieurs termes qui ne dépasseront pas le cadre de ces réflexions isolées. Ainsi du terme « autopsie » qu'il préfère à celui d'*aperception*[5] et auquel il substituera

[1] En dépit des références faites au philosophe allemand, Maine de Biran ne semble avoir approché l'œuvre kantienne qu'au travers d'exposés de seconde main, ce que ne manque pas de lui reprocher Ampère dans sa lettre du 4 septembre 1812, à cette époque où Maine de Biran tente de mettre la dernière main à son *Essai sur les fondements de la psychologie* : « Vous n'avez aucune idée de Kant que l'*Histoire des systèmes de philosophie* et l'ouvrage de Villers n'ont songé qu'à défigurer par des motifs contraires (…). Vous vous en rapportez aveuglément à ce qu'en ont dit MM. De Tracy et de Gérando qui l'ont traité comme Condillac a fait à l'égard de Descartes, et souvent de Locke, tordre ses expressions pour lui faire dire tout le contraire de ce qu'il a dit » (*Correspondance philosophique. Maine de Biran – Ampère*, *op. cit.*, p. 317-318 ; *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* T. II*, op. cit*., p. 80). Se prévalant d'une meilleure connaissance de la critique kantienne, Ampère use et abuse des termes *phénomènes* et *noumènes* dont la discussion occupe une large part de la correspondance des deux penseurs. Et s'il arrive à Maine de Biran de recourir au « noumène » pour désigner ces substances absolues en l'existence desquelles l'esprit humain est immédiatement porté à croire sans cependant pouvoir les connaître, il y a fort à parier qu'il le doit à ses conversations avec Ampère (*Les conversions de Maine de Biran, op. cit.*, p. 211).
[2] Maine de BIRAN, *Correspondance philosophique. Maine de Biran – Ampère, op. cit.,* p. 9.
[3] *Ibid.*, p. 10.
[4] *Ibid.*, p. 388.
[5] *Ibid.*, p. 108.

« l'émesthèse » à partir de 1813[1]. Or, un point doit ici retenir notre attention. Ces termes permettent justement de nommer l'acte au travers duquel le *moi* s'atteint comme *personne*. Une secrète répugnance semble ici conduire Ampère à préférer un vocabulaire inédit pour nommer cette position d'existence subjective que permet de recouvrir le syntagme personnel. Nous avons fait référence à la lettre du 10 juin 1813 où Ampère convoque pour la première fois le concept de *personnalité* et c'est justement pour rapporter cette dernière à l'*émesthèse,* ce « sentiment même de l'effort qui accompagne l'action de l'âme sur l'organisation »[2].

Maine de Biran, en dépit de l'amitié qui le lie au savant, semble parfois ressentir certaines difficultés à se faire entendre de celui qui tend à le « harceler de ses billevesées métaphysiques »[3]. On peut néanmoins percevoir chez lui une certaine complaisance à l'égard des audaces sémantiques de son interlocuteur auxquelles il n'hésite pas à se rallier dans le cadre de leurs échanges privés. Ainsi pourrait-on envisager qu'il s'agit d'une défiance d'Ampère à l'égard d'un vocabulaire manquant d'élaboration technique et à distance duquel il entend se maintenir. A l'inverse, Maine de Biran adopterait la langue philosophique de son ami afin de s'en faire mieux entendre. Nous ne pouvons ici que nous risquer à de vagues hypothèses, notre propos n'étant pas de pénétrer la relation complexe entre les deux systèmes de pensée. Mais qu'il nous suffise ici de remarquer que la notion de personne ne trouve visiblement aucun emploi philosophiquement déterminant sous la plume d'Ampère.

Cette observation complique singulièrement l'hypothèse qui était la nôtre d'un transfert du vocable personnel de Maine de Biran à Frédéric Ozanam par l'intermédiaire d'Ampère. Que ce dernier ait eu l'occasion d'aborder les thèmes de la philosophie biranienne avec son jeune protégé, rien ne permet de l'exclure. Mais l'on ne peut, devant cette ignorance délibérée de la « personne » chez celui qui devait pour nous s'en faire le médiateur, conclure à une influence directe de la psychologie de l'effort personnel sur la réflexion sociale et historique du catholique Ozanam.

Si les indices sont trop minces pour permettre de relier Maine de Biran à Ozanam, peut-être serions-nous alors mieux avisés de tourner notre regard vers une élaboration philosophique plus ouvertement inspirée du *moi* biranien, de cette « personne » tendue entre deux absolus, celui d'une immanence extérieure qui l'engloutit et celui d'une transcendance surnaturelle qui l'arrache à elle-même. Se réalisant comme passage de l'infini dans le fini et transgression du fini en direction de l'infini, laissant la transcendance se déployer au cœur de l'immanence

[1] *Ibid*., p. 346.
[2] *Ibid.*, p. 391.
[3] « Maine de Biran à Maurice », 6 juillet 1813, *ibid.*, p. 391.

naturelle, la personne, dans la réponse à l'appel qui la convoque à l'action, pourrait alors nous montrer le chemin d'un dialogue de la nature et de l'esprit.

Ce dialogue nous le voyons s'ouvrir sur l'autre versant de ce dix-neuvième siècle qu'inaugure la psychologie biranienne, au sein d'une pensée qui ne fait pas mystère de son héritage spiritualiste[1]. Cette pensée nous fournirait-elle dès lors la dernière clé nous permettant de comprendre comment la personne s'est finalement rendue incontournable au catholicisme du vingtième siècle ?

[1] J-F PETIT, *La personne au secours de l'humain, op. cit.*, p. 23.

Chapitre huit. Maurice Blondel et la personne en action

C'est avec Maurice Blondel que nous avons, dès l'introduction de notre recherche, posé le problème d'une « philosophie chrétienne » ou, plus précisément encore, d'une « philosophie catholique ». On ne s'étonnera guère d'en venir, au terme de cette réflexion, à interroger celui qui, sa vie durant, demeura foncièrement attaché aux conditions de l'analyse philosophique tout en se proposant de penser à nouveaux frais la méthode d'apologétique appelée par la modernité[1]. De ce point de vue, l'effort métaphysique de Blondel apparaît certainement comme le jalon incontournable à partir duquel une nouvelle génération de penseurs catholiques se découvrira une légitimité suffisante à penser les possibilités d'un dialogue de la nature humaine et de la surnaturalité personnelle[2].

Ce retour à la métaphysique, plus d'un siècle après la critique kantienne, pourrait pourtant signaler une régression problématique. Néanmoins, bien qu'on la juge « science introuvable », la métaphysique n'en demeure pas moins une tendance nécessaire de l'esprit dans sa confrontation aux problèmes que posent la connaissance, l'être et l'action. C'est sous cet angle que se posera à Blondel la question des conditions de notre inscription dans le monde[3]. Spiritualiste, en ce qu'elle cherche à expliquer la nature à partir de l'esprit[4], cette ontologie ne se détache pas d'une réflexion sur le dynamisme vital qui anime et traverse le sujet pensant et

[1] Dans la présentation qu'il propose de la pensée de Maurice Blondel, Paul Archambault reconnaît quatre influences décisives au philosophe d'Aix : Saint Bernard, Pascal, Leibniz et Maine de Biran. Ces deux derniers tout particulièrement apparaissent comme ses « maîtres privilégiés ». Le rapprochement que nous proposons entre Maine de Biran et Maurice Blondel, en dépit de la distance historique, trouve ainsi à se justifier. Voir Paul ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral*, Paris, Bloud & Gay, 1928, p. 51-53.

[2] Et dans la mesure où la catégorie de l'*acte* nous est apparue, tout au long de notre parcours, comme l'un des leitmotivs de la philosophie personnelle, nous ne pouvons faire ici l'économie d'une lecture de la métaphysique blondélienne de l'action.

[3] Pierre de COINTET, *Maurice Blondel*. *Un réalisme spirituel,* Saint-Maur, Parole et silence, 2000 ; MAURICE BLONDEL, *L'Action* (1936), Tome II, Paris, Félix Alcan, 1937, édition numérique, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociale, 2010, p. 10 : « Ainsi convient-il, en intégrant la philosophie dans la vie, d'intégrer aussi les apports toujours renouvelés de la vie dans la philosophie qui est elle-même une tradition toujours accrue, toujours perfectible »

[4] André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, « spiritualisme », II, Paris, Félix Alcan, 1932, p. 793 ; Emmanuel DUCLA, *Maurice Blondel, Sub ratione Trinitatis*, Paris, Cerf, 2021, p. 41.

agissant. En cela, son souci permanent sera de demeurer attaché au déploiement de la réalité en sa dimension la plus concrète[1].

1. La méthode d'immanence

La notion même de *concret*, le *concrescere*, invite à une double considération, à la fois objective et subjective, ces deux aspects ne pouvant être séparés[2]. Toute l'ambition de la philosophie blondélienne consiste dans cette réconciliation de l'intérieur et de l'extérieur hors de laquelle l'existence personnelle ne saurait se déployer en son effectivité réelle. Or, c'est d'une processualité montant du plus bas degré de la réalité et portée par un élan supérieur que s'éclaire la considération métaphysique. Cette dernière suppose, ce faisant, une attention *concrète* au *concret* lui-même. Le geste métaphysique premier de Blondel semble en cela une considération partant de l'expérience telle qu'elle se donne dans l'existence personnelle elle-même. Son intellectualisme, méfiant à l'égard du rationalisme, donne sa valeur à l'abstraction à la condition de son lien avec l'expérience dont elle est certes la condition d'intelligibilité réfléchie, mais qu'elle menace toujours d'abandonner pour un royaume d'idéalité pure[3].

Afin de se rendre disponible à une métaphysique concrète, la réflexion blondélienne proposera d'accompagner le mouvement du réel plutôt que de se porter à une déduction

[1] Les conséquences très concrètes de l'approche blondélienne et sa méthode d'immanence sont lisibles à même l'inspiration qu'il offrira aux différents mouvements d'action catholique, groupements de laïcs se reconnaissant la liberté d'assurer la croissance du royaume évangélique par leur propre action personnelle. Sur l'impact des idées blondéliennes sur certains représentants de l'ACJF, voir J-H. SORET, *Philosophies de l'action catholique, op. cit.,* p. 122 et sq.

[2] *Concrescere*, c'est « pousser avec ». Il y va d'une croissance résultant de l'agrégation continue de multiples éléments contribuant à la formation d'une entité néanmoins irréductible à la simple somme de ses parties. L'approche concrète d'un phénomène implique de demeurer attentif aux modalités lui permettant d'atteindre la réalisation de son être singulier par la médiation des connexions universelles dont il dépend. Un mouvement d'unification est en jeu qui, dans la constitution des êtres concrets, peut s'entendre en un double sens, à la fois statique, en tant que résultat (*concretus*), et dynamique, comme processus (*concretio*). Blondel insiste sur la solidité intrinsèque par laquelle se manifeste la consistance propre d'une réalité, consistance plastique épousant son propre devenir. C'est à partir de cette existence concrètement posée que peut se donner un point de départ de l'analyse : « Le singulier est le retentissement, en un être original, de l'ordre total, comme l'universel est présent à chaque point réel qui contribue à l'harmonie de l'ensemble. Ils s'accordent donc et s'embrassent dans le *concret*, le concret qui, comme le mot même l'indique, signifie à la fois une unité expressive et distincte et une multiplicité effective et synthétique » (Frédéric LEFEVRE (propos recueillis par), *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 44-45). Voir aussi Henri de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1966, p. 83.

[3] La volonté de s'arracher à une connaissance purement notionnelle justifiera certainement le rapprochement, parfois superficiel, entre Blondel et Bergson. On trouve chez l'un et l'autre en effet, une critique de la solidification artificielle des significations. En un sens positif, l'abstraction produite au cours de l'induction, demeure liée à l'expérience. Mais, lorsque l'idée abstraite se substitue elle-même aux choses concrètes (*Ibid.*, p. 26), lorsqu'on se plaît à ces « abstractions artificiellement solidifiées » (*Ibid.*, p. 19) la pensée et la vie se disjoignent et nous n'atteignons qu'une compréhension statique du réel.

simplement formelle. Nous voici finalement invités à une démarche synthétique où s'intègrent les réalités singulières et la totalité universelle en laquelle se manifeste leur unité finale[1]. Alors que la pensée abstraite offre un aspect figé sous des signes réifiés, la pensée concrète procède de la réciprocité du singulier et de l'universel, celle d'une communication, d'un appel et d'une réponse, un dialogue permanent de l'un à l'autre[2]. C'est en quoi seule une approche dynamique peut nous rendre présente la réalité de la pensée. Dans la perspective blondélienne, le mouvement de la pensée est ainsi inséparable du mouvement de la vie dont elle constitue l'expression[3].

1.1. Noétique et pneumatique

Dans son ouvrage de 1935, *L'Être et les êtres*, Maurice Blondel souligne qu'en leur dynamisme ontologique, les réalités mondaines manifestent une tendance constante à l'intégration finale et réciproque[4]. La processualité intime de la réalité, aussi bien *pensée* qu'*être,* conduit à une perspective proprement génétique où se trouvent englobés tant l'objet connu que le sujet connaissant[5]. Sans nous égarer dans les cryptogrammes de la pensée blondélienne, il faudra simplement rappeler qu'au cœur même de la pensée se joue l'opposition contradictoire et cependant nécessaire de deux tendances, l'une réflexive et abstractive et l'autre

[1] La vérité, de ce point de vue, se définit moins par son sens traditionnel d'*adaequatio intellectus et rei* qu'en une signification proprement existentielle : *adequatio mentis ad vitam* (Voir E. DUCLA, *Maurice Blondel, op.cit*., p. 137).

[2] Maurice BLONDEL, *La pensée*, Tome II, *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Paris, Félix Alcan, 1934. Edition numérique, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2010., p. 43.

[3] *Ibid.*, p. 57. La réalité universelle, pour Blondel, épouse les formes d'un mouvement symphonique unissant les êtres singuliers en un système complexe de relations. Pour autant, tout en nous tenant au plus près de la dynamique de l'Être, nous devons reconnaître que notre appréhension demeure limitée, non par un défaut de la connaissance rationnelle elle-même, mais par l'inachèvement constitutif de la réalité, totalité virtuelle visant à une perfection jamais définitivement atteinte. Dans ce mouvement, les êtres ne constituent qu'un passage vers l'Être lui-même, terme absolu de la connaissance. Mais l'Être excède toujours les possibilités de notre pensée. « Le réel est connaissable, mais le connu n'est pas tout le réel » (*L'itinéraire philosophique, op. cit.*, p. 42).

[4] Maurice BLONDEL, *L'Être et les êtres,* Paris, Félix Alcan, 1935. Edition numérique, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociale, 2010, p. 58.

[5] Les êtres organiques forment déjà des systèmes ébauchant partiellement cette unité que l'univers n'atteint pas. Le propre de la vie est l'assimilation des substances qu'elle fait participer à une unité supérieure. Pourtant cette assimilation ne réussit jamais intégralement et finit nécessairement par s'épuiser. D'où ce cycle permanent de mort et de renaissance qui annonce et prépare une vie proprement éternelle s'arrachant au devenir (Voir Maurice BLONDEL, *La Pensée*, Tome I, *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Paris, Félix Alcan, 1934. Edition numérique Chicoutimi, Les classiques des sciences sociale, 2010, p. 72-76). De son côté, la pensée semble suivre la même dialectique. Sa capacité à épouser toute chose signale un élan toujours virtuel en direction de l'altérité, mais qui marque, aussi et toujours, son inachèvement actuel. Au fil d'une phénoménologie qui n'est pas sans rappeler le sens que lui donnait Hegel en 1806, la pensée transite d'un objet particulier jusqu'à l'infini (*Ibid.*, p. 123). Déjà, au fond de toute pensée humaine se manifeste une « inquiétude » qui la lance sur une voie prospective en direction d'une réalité qu'elle ne sait pas encore nommer (*L'être et les êtres, op. cit.,* p. 7 ; *La Pensée*, I, op. cit., p. 124). Tendant à la fois vers son repos et toujours en exode, la pensée est prise dans un conflit de tendances contradictoires.

inductive et intuitive[1]. Par le rythme alternant de ces deux aspects se donne à penser le mouvement où se concilient « la nécessité et la contingence », « l'ordre et l'initiative », « le déterminisme et le génie inventif de la nature et de l'esprit ». Ces deux éléments, dans leur insuffisance respective, appellent perpétuellement à leur dépassement mutuel et, au lieu d'une simple antithèse, se distinguent pour mieux s'unir[2]. De ce « dynamisme intrinsèque », fait de tendances en voie de réalisation cherchant leur repos dans un état définitif qu'elles sont impuissantes à se donner[3], Blondel fera le ressort par lequel passer du monde à son unité transcendante.

L'effort de la philosophie doit dès lors viser à faire converger ses deux tendances natives, réifiées le plus souvent par les philosophies qui s'attachent exclusivement à une seule[4]. Ces deux modes de pensée ne peuvent cependant espérer être unis qu'en leur réalisation finale[5], réalisation supposant la perfection absolue de leur objet. La *Pensée* cherchera à montrer comment, du sein même de cette dernière, émerge, au fil de son développement, un appel à la réconciliation que la seule nature ne peut nous donner[6].

Sur le terrain de la connaissance, l'idée d'un achèvement définitif de la pensée semble en effet être une illusion à laquelle trop de doctrines ont succombé[7]. Pourtant la pensée justement ne semble possible qu'en postulant toujours une vérité indépendante du devenir[8]. Blondel refusera le « suicide métaphysique » qui consisterait à dénier la possibilité d'une réconciliation finale de la pensée finie et de la réalité en devenir[9]. Si bien qu'au moment où la

[1] La constitution des objets sur lesquels le connaître s'étend suppose une double réalité, à la fois « noétique » et « pneumatique », qui les constitue en « un devenir partiellement subsistant » (*L'être et les êtres, op. cit.*, p. 153). L'aspect *noétique* recouvre ce qu'il y d'universalisant et de connectif dans l'ordre des réalités (*Ibid.*, p. 56), ce que l'esprit perçoit d'unité à réaliser dans le monde et finalement le principe d'intelligibilité du réel. A cet aspect se joint un second, exprimant la diversité multiple, la singularité ineffable et que l'on nommera *pneumatique* (*Ibid.*, p. 57). Cette opposition du *noétique* et du *pneumatique,* déterminante mais diversement énoncée de la dialectique blondélienne, trouve son analyse développée dans les deux tomes de la *Pensée,* premier opus de la trilogie composée de *L'être* et des deux tomes de l'*Action.*

[2] « Ainsi tour à tour, les deux pensées, constamment unies et opposées, se dépassent l'une l'autre par un mouvement cycloïdal analogue à celui d'une roue dont jantes et rais tantôt se précèdent et tantôt se suivent, alternativement dominants et dominés, toujours subordonnés au moyeu et à l'essieu et cependant distincts, même quand la rapidité de la rotation ne permet plus de les voir isolément » (*La Pensée, II, op. cit*., p. 39).

[3] *Ibid.*, p. 63.

[4] *Ibid.*, p. 157.

[5] *Ibid.*, p. 45.

[6] La relation cycloïdale unissant le noétique, l'universalité unificatrice, et le pneumatique, la singularité non itérable, approfondira, au fur et à mesure de son inaccessible réconciliation, le désir d'une communion pacifiante (Voir Henri BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961, p. 54).

[7] *L'Être et les êtres, op. cit.*, p. 193. Sur le refus blondélien d'une systématisation prétendant se clore sur elle-même, voir Jean LACROIX, *Marxisme, existentialisme, personnalisme, op. cit.*, p. 74.

[8] *L'Être et les êtres, op. cit.*, p. 199.

[9] *La pensée, II, op. cit*., p. 45.

pensée pense le monde, elle se projette déjà au-delà de lui pour en penser la condition[1]. C'est pourquoi nous sommes conduits à postuler un achèvement du Penser sans la perfection duquel nous ne pourrions donner sens au progrès de notre connaissance. Incapable de saisir cet objet total, la pensée s'en donne un « symbole fictif » qu'elle peut manier et répéter à l'infini et que le plus souvent elle appelle Dieu[2].

1.2. Ontologie dynamique

Parce que la Pensée ne suffit pas à épuiser la totalité du réel, une réflexion sur l'Être pris en soi s'avère nécessaire. Sous la forme d'une ontologie dynamique, Blondel propose de penser l'insertion des êtres finis et contingents dans la totalité créatrice qui leur octroie site et pouvoir, en un mot leur « norme »[3]. L'activité philosophique doit procéder d'une intuition directrice, celle de l'unité synthétique précédant l'analyse des éléments étudiés[4].

Reste à déterminer le lieu d'où peut s'offrir à nous la connaissance de cette liaison substantielle de la pensée et de l'être. Pour l'atteindre, il s'agit seulement de prendre en considération les modalités existentielles à partir desquelles nous nous inscrivons dans la totalité universelle[5]. Parce qu'elle agit, la « personne » se déploie comme un centre d'initiative nécessairement appuyé sur l'ensemble des conditions universelles qu'elle présuppose[6]. L'acteur personnel découvre, au sein même de l'immanence de son action, au cœur même des contradictions qui l'agitent, un principe transcendant et qui n'est autre que son propre vouloir libre. Le sujet est convoqué à vouloir[7]. En même temps, la personne agissante fait l'expérience

---

[1] *La pensée, I, op. cit.*., p. 130.
[2] *Ibid*., p. 127.
[3] Ce dynamisme à l'œuvre au sein de la totalité et à partir de laquelle chaque être trouve la voie de sa réalisation fournit ainsi le fondement d'une « normative ontologique » (*L'Être et les êtres, op. cit.*, p. 208).
[4] La thèse *a contengentia mundi* nous montre le monde soumis à une finalité universelle et tout entière renvoyée à l'acte pur d'un principe intelligible. L'unité systématique qui structure cette réalité manifeste en outre l'interconnexion de chacune des réalités subsistant dans le monde. C'est donc une double finalité qui court au cœur de la totalité, à la fois immanente et transcendante. Une totalité n'est en cela jamais réductible à ses éléments ; un principe immanent d'organisation est à l'œuvre à la façon d'un *vinculum* (Voir E. DUCLA, *Maurice Blondel*, *op. cit.*, p. 177 ; sur la notion de *vinculum* ou « lien substantiel », voir Maurice BLONDEL, *Une énigme historique. Le «* Vinculum Substantiale » *d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur* (1930), Paris, Beauchesne, 1930).
[5] Cette insertion, Blondel entend le préciser d'emblée, n'a pas un sens simplement théorique. La question n'est pas épistémologique, mais ontologique, et l'élément de sa réponse réside dans l'existentiel. Blondel nous invite à interroger cette dynamique existentielle par laquelle se met en œuvre la singularité irréductible de notre « personne ». Or la personne ne peut se définir sans l'*action*. Et cette *action* est, en elle-même signe d'une transcendance.
[6] *L'Action* (1936), T. I, Paris, Félix Alcan, 1937. Edition numérique, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, 2010, p. 109.
[7] Déjà, en nous, les idées jouent le rôle d'une force transcendante (*Ibid.*, p. 69). Notre agir, même immanent à l'ordre des choses, procède d'une impulsion transcendante (*Ibid.*, p. 74)

des conditions de ce vouloir et son inachèvement constitutif. Ne pouvant vouloir ne pas vouloir[1], la volonté demeure portée par une positivité qui l'appelle irréductiblement à vouloir et par là à entretenir un dialogue avec la réalité objective. Or, comme pour la Pensée, il serait impossible d'évaluer le vouloir sans supposer la perfection d'un Acte pur lui fournissant sa possibilité[2]. C'est pourquoi l'infini est toujours présent au cœur même de chacune de nos actions, volontés ou pensées[3]. C'est dans sa dimension prospective, terme introduit par Blondel pour donner à en penser la portée finaliste[4], que l'*action* permet d'atteindre à une pensée concrète et à une véritable connaissance métaphysique[5]. Ainsi, l'action permet de plonger au cœur de la vie, là où se joue, comme chez Maine de Biran, l'enjeu philosophique fondamental[6].

La méthode de Blondel vise par conséquent à laisser surgir, se développer et atteindre son expansion maximale, le mouvement même de l'*action*. Le critère permettant d'apprécier cette pleine réalisation de l'action réside dans l'accord de la « volonté voulante » et de la « volonté voulue ». La première, nécessairement, domine les tendances dans le *fiat* qu'elle pose. Mais ce faisant, il lui faut s'opposer à une réalisation absolue de toutes les tendances qui se pressent au sein de l'organisme. En cela, il peut y avoir disproportion entre le *vouloir* et son effectuation réelle. La décision semble s'accompagner d'un sacrifice. Comment dès lors garantir l'adéquation de l'une à l'autre et réaliser un acte pleinement consenti et libre ? Il s'agit de rendre à la *décision* le sens véritable de sa puissance, thème central quant à la possibilité d'articuler, selon les termes blondéliens, une « philosophie chrétienne » et qui trouvera un large écho dans les thématiques de Gabriel Marcel ou de Mounier, l'urgence et la nécessité d'une décision à la question du sens[7].

---

[1] Sur la dialectique de la « nolonté », voir la deuxième partie de la thèse de 1893. Maurice BLONDEL, *L'action* (1893), Paris, PUF Quadrige, 1893, p. 23-42.

[2] Sur la définition de l'Acte pur, voir *L'Action* (1936)*,* T. I, *op. cit.*, p. 151 : « Il n'y a pur agir que là où l'acte même est totalement immanent et adéquat à soi, mais où cependant le jaillissement reste éternellement et totalement vif et productif ».

[3] *Ibid.*, p. 215. « En fait donc, nous n'aurions pas même le sentiment de ces barrières qui limitent nos prétentions humaines si, en même temps et pour la meilleure partie de notre être, nous n'étions au-delà de cet apparent barrage, assurés que nous sommes, de façon au moins implicite, d'une vocation qui nous appelle à une action transcendante au pur devenir » (*Ibid.*, p. 109)

[4] E. DUCLA, *Maurice Blondel, op. cit*., p. 249.

[5] René VIRGOULAY, « L'Action » de Maurice Blondel. Une philosophie de la volonté, *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 177, no. 1, 1987, pp. 55–70 ; p. 56.

[6] Dans la phénoménologie qu'elle déploie de la subjectivité agissante, la thèse de 1893 offre une perspective qui, dans la *Trilogie*, cédera la place à une métaphysique à partir de laquelle doit pouvoir se donner à penser les possibilités d'une philosophie atteignant le seuil de la surnature. Mais, davantage qu'une simple propédeutique, la première version de *L'action* nous offre de saisir les prémisses de cette vie surnaturelle à même le déploiement des structures existentielles de l'acteur (Voir E. DUCLA, Maurice Blondel, op. cit., p. 172).

[7] On connaît le célèbre dilemme qui ouvre *L'action* de 1893 : « la vie a-t-elle un sens ou non ? ». Derrière cette question se joue la possibilité d'une relation et d'une résolution de l'*hétéronomie* et de l'*autonomie*. La nécessité qui s'impose à l'homme dans l'action est en même temps la condition de sa véritable autonomie, voilà la réponse du problème d'emblée posée (Voir Henri BOUILLARD, *Blondel et le christianisme, op. cit*., p. 19).

1.3. Dialectique du vouloir

Dans la métaphysique blondélienne, la résolution transcendante se noue au cœur de l'immanence. Si la liberté ne peut se satisfaire du simple donné, mais appelle nécessairement un dépassement, c'est toujours sous la forme d'un au-delà idéalisé, ce qu'on appelle précisément le *devoir*, que viendra à se manifester l'originalité proprement créatrice du vouloir. L'impératif moral se découvre ainsi dans l'obligation de vouloir au-delà. C'est finalement la liberté qui se constitue en finalité supérieure du vouloir. Mais encore faut-il que cette volonté se décide en se particularisant. Et pour cela le vouloir doit sortir de lui-même pour se porter à la réalisation. L'action est alors incontournable. Celle-ci révèle la proximité qui unit la décision à ses antécédents aussi bien qu'à ses conséquences. L'opération du vouloir est une communication réciproque du sujet à l'objet et de l'objet au sujet. La liberté doit donc se trouver au dehors[1].

La *décision* raisonnable est donc tout sauf liberté vide et inconditionnée. Elle mobilise la totalité des motifs qu'elle assemble et l'on peut considérer, ces motifs reflétant l'influence de la réalité extérieure et sa connexion universelle, qu'au moment de l'action, l'univers entier est convoqué. Il y a ainsi au principe même de l'action une « synthèse idéale » qui suppose à la fois la conscience et la réalité universelle[2]. Justement parce qu'elle se sait supérieure aux forces qu'elle unit et transcende, la subjectivité ne se laisse pas confondre avec les tendances qui la portent. Le sentiment de cette « souveraineté créatrice »[3] nous octroie la conscience de nous-mêmes comme d'un être libre. L'*action* est ainsi la condition même d'une conscience positive de nous-même[4]. C'est l'acte qui nous révèle et nous manifeste à nous-même ce que nous voulons[5]. Retrouvant l'inspiration biranienne, Blondel note la nécessité pour la liberté de se réaliser en *action*, la volonté ne pouvant être simplement confiée à l'intention[6]. Dans son projet,

---

[1] Comme le note René Virgoulay, l'action, comme concept directeur de l'analyse existentielle, constitue une synthèse a priori de la volonté voulante et de la volonté voulue (R. VIRGOULAY, « *L'action* de Maurice Blondel », *art. cit.*, p. 59), si bien qu'elle vient à former ce lien substantiel, ce *vinculum*, nous permettant de résoudre l'antinomie du phénomène et du noumène (Marc LECLERC, « Maurice Blondel, Philosophe à la croisée de l'Église et de l'Université. », *Gregorianum*, vol. 83, no. 3, 2002, p. 461–71, p. 463 ; Voir aussi Jean LACROIX, « Blondel et la dialectique du désir », *Revue philosophique de Louvain,* année 1973, 12, p 681-697, p. 687).

[2] *L'action* (1893), *op. cit.*, p. 107. C'est en quoi « la conscience de l'action implique la notion d'infini ; et cette notion d'infini explique la conscience de l'action libre » (*Ibid.*, p. 118).

[3] *Ibid.*, p. 119.

[4] La volonté cherche à se retrouver elle-même au travers des obstacles qu'elle traverse et qui sont ses propres tendances contradictoires. Voir *L'Action* (1936), T. II, *op. cit.*, p. 187.

[5] *Ibid.*, p. 180.

[6] C'est à partir de la résistance que lui oppose le corps que la volonté se constitue comme *moi*. La volonté éprouve la présence corporelle avant tout dans l'effort musculaire. Le corps s'apparaît d'abord sous la forme d'une résistance. Cette résistance, surgie de nous comme n'étant pas nous-même, manifeste la disproportion de la *volonté*

la volonté rencontre le corps comme une part passive qu'il s'agit de conquérir[1]. L'homme agissant se définit de la sorte sur un plan d'immanence, où la subjectivité est en relation à son propre vécu intérieur, et de transcendance, en tant qu'elle vise la réalisation extérieure et effective d'une intention volontaire. Par cette transcendance à laquelle l'expose l'action, l'homme n'est pas seulement auteur, mais véritablement créateur. L'action peut dès lors se comprendre comme une œuvre[2].

Le motif objectif qui appelle à l'action se constitue en un mobile[3]. Et, emportant ainsi les forces qui l'ont précipité, le mobile porte en lui une nouveauté qui demeure marquée du sceau de l'intériorité. Cause de son action, autonome, la personne pénètre ainsi le domaine de la responsabilité. Toutefois, le motif de l'action ne se présente jamais comme un but unique. Toujours, il semble y avoir opposition et contraste entre deux possibilités qui s'excluent, ce en quoi l'acte prend le sens de la liberté[4]. En réalité, l'orientation de l'*action* met en œuvre une alternative qui, pour être fictive, ne la contrarie pas moins. Cette opposition suppose détermination et « inhibition »[5]. Pour Blondel, lui-même héritier de Maine de Biran, cette puissance qui inhibe les possibilités contraires constitue au sens propre l'acte humain, raisonnable et volontaire. Comme chez Maine de Biran, l'obstacle organique se traduit en résistances intérieures à la conscience. L'*action*, dans cette lutte contre soi, se manifeste dès lors comme labeur. Nous sommes à conquérir et en cela nous sommes le moyen de nous-mêmes, raison pour laquelle « nous devenons passifs de notre propre activité »[6].

La négativité joue, chez Blondel, un rôle essentiel. On ne peut se contenter d'une approche purement unificatrice. Le principe de raison doit se confronter à la diversification infinie. L'action elle-même, essence du réel, recèle une telle structure antinomique, s'établissant entre activité et passivité. En prenant cependant progressivement conscience des antinomies rythmant le mouvement de la pensée, Blondel nous plonge au cœur d'une dynamique ascendante où chaque niveau de réalité s'ouvre sur un pallier supérieur. En déployant l'identité implicite qui unit les opposés, nous éprouvons leur nécessité aussi bien que leur unité. La

voulante et de la *volonté voulue.* Toute action humaine constitue en effet une synthèse de mouvements sensibles tournés vers leur réalisation finale.

[1] *L'action* (1893), *op. cit.*, p. 150-163.

[2] La simple et définitive certitude qu'*il y a quelque chose* à laquelle l'action répond doit nous permettre de cerner le point de départ de l'enquête métaphysique. C'est, au tout début, la simple rencontre de l'objet qui précipite une relation qu'il convient d'explorer jusqu'à son terme afin de déterminer si cet objet en lui-même suffit à cerner les contours de l'*action* (*Ibid.,* p. 105).

[3] *L'Action* (1936), T. I, *op. cit.*, p. 118.

[4] *L'Action* (1936), T. II, *op. cit.*, p. 187.

[5] *L'action* (1893), *op. cit.*, p. 111.

[6] *Ibid*., p. 145.

méthode heuristique épouse ainsi une « ontologie dynamique », progressive et génétique, d'où se dégagent les finalités demeurées immanentes au simple phénomène[1].

Ainsi, les tendances qui nous sollicitaient au départ se présentent, une fois repoussées, comme des ennemies. C'est l'équilibre réalisé des tendances triomphantes de leurs opposants qui constitue cette « synergie » qu'on appelle « personne »[2]. Les tendances opposées ne sont pas tant repoussées qu'intégrées au sein d'un système unique dont l'action constitue le principe. L'action est cohésion interne et coopération. Elle est en cela vouée à l'universel. Elle rejaillit sur la totalité de l'organisme matériel et psychique en le mobilisant tout entier. On ne peut dès lors prétendre éduquer l'esprit indépendamment du corps[3]. L'action est le « lien substantiel » du corps et de l'esprit. « En nous la transcendance implique l'immanence » et c'est cette unité qu'est la personne[4]. C'est pourquoi « la vérité n'est humaine qu'en s'incarnant »[5].

Le lexique de la « personne », abondamment convoqué par Blondel, permet ainsi de penser le lien entre la position d'une subjectivité librement agissante et la dynamique universelle qui appelle toute réalité à se constituer comme singularité irréductible. Comme chez Maine de Biran, mais dans une perspective qui dépasse largement la science psychologique, Blondel convoque la personne comme cette subjectivité appelée à répondre d'elle-même dans la conscience naissant de sa propre activité[6]. Donnant leur unité aux tendances partielles qui s'éprouvent en elle, la personne apporte davantage à son action que les forces internes qui la mettent en branle. C'est ce surcroît, irréductible à la seule détermination, qui témoigne, au sein de la réalité personnelle, d'une transcendance émergeant de son immanence même[7].

Cette conquête de soi n'est pourtant pas encore réconciliation d'avec la vie universelle, raison pour laquelle l'action ne s'interrompt jamais, mais nous sollicite toujours davantage. La personne ne peut se suffire ; elle agit pour se trouver au-delà d'elle-même, dans les autres, avec

---

[1] *L'Être et les êtres, op. cit*., p. 16.
[2] *L'action* (1893), *op. cit.*, p. 180.
[3] Le sacrifice des tendances repoussées ouvre à ces dernières la perspective d'une satisfaction future. Et l'action qui rend la volonté à elle-même se produit sous la forme d'un plaisir qui est acquiescement à soi. L'acte tend donc à se projeter au dehors. Or cette action entraîne une modification interne. En retour le mouvement que nous imprimons dans l'extériorité reçoit l'empreinte de l'organisation qui est la nôtre. Les actes que nous produisons portent ainsi cette marque singulière qui sont comme l'expression du « système total que je forme et qui est le moi actuel » (*L'action* (1893), *op. cit.*, p. 205). A mettre en rapport la psychologie blondélienne et la praxéologie de Wojtila exposée dans *Personne et Acte*, on s'aperçoit que c'est finalement un même cheminement phénoménologique qui s'annonce, phénoménologie de l'intégration, non pas négatrice du corps et des conditions universelles, mais pleinement ouverte à la possibilité d'un être libre véritable.
[4] *Ibid.*, p. 186.
[5] *L'Action* (1936), T. II, *op. cit.*, p. 178.
[6] *Ibid.*, p. 105.
[7] « Pour que la conscience surgisse, pour que l'acte humain soit humain, il ne suffit pas des impulsions instinctives et de la force motrice des images. Il est nécessaire pour l'éveil de l'idéation qu'une motion supérieure aux poussées de la vie animale ou aux attraits du désir soit présente et agissante en tout agent conscient de soi et de ses actes » (*Ibid.*, p. 117).

les autres et pour les autres[1]. Cette « collaboration » du monde extérieur, Blondel la désigne comme « coaction ». En ce sens, l'autre s'immisce au sein de notre propre vouloir et révèle, dans la terminologie de Blondel, au cœur même de « *l'exergie* » qui nous pousse hors de nous, une « *allergie* » qui est action d'autrui. L'objet extérieur à l'action constitue donc un facteur nécessaire de cette dernière. L'action d'une certaine manière jaillit à l'extérieur pour le faire pénétrer en elle. Il y a ici « synthèse et progrès de deux puissances concourantes »[2]. Nous appelons une réaction du milieu qui crée la possibilité d'une « communauté d'action et d'effet ». La subjectivité de l'extérieur vient ici au paraître.

Une fois produite, l'action atteint un résultat qui dépasse et moi et l'autre pour exister au sein même du déterminisme général. L'*action* réalisée se détache de nous pour se porter à une vie autonome. Au sein d'un monde partagé par d'autres consciences, l'œuvre, produit de l'action (*concretus*), existe désormais pour les autres et revêt en cette manière un caractère d'universalité. Ainsi l'œuvre est-elle l'instrument d'une rencontre. De cette manière s'accroît le cercle de l'action qui, concentriquement, s'étend toujours plus largement, chaque ordre de détermination s'attachant l'un à l'autre. La personne qui fait face n'y apparaît pas comme moyen extérieur, mais co-acteur d'une volonté universelle. La phénoménologie de la co-action est ainsi grosse d'une philosophie sociale[3].

La personne se définit donc à l'inverse d'un égotisme auto-centré. Elle signifie communication à ce qui n'est pas elle, « don de soi » et « dévouement à tous »[4]. En se rapportant à un au-delà d'elle-même, la personne se pose comme libre vouloir de sa fin, si bien qu' « en nous, nous ne sommes pas absolument chez nous »[5]. Il paraît donc que la personne ne puisse s'accomplir qu'en fonction d'un développement la tirant au-delà d'elle-même et lui assurant sa consistance proprement ontologique[6]. La vie personnelle n'est finalement qu'une ébauche que doit permettre de compléter une unité supérieure. Il faut dresser alors ce constat paradoxal : la personne humaine possède une consistance réelle tout en demeurant dans une insuffisance quant à son être soi. Cette présence agissante de l'altérité au cœur même de l'action personnelle

[1] « L'enfant ne vit encore que pour soi ; et c'est pour cela qu'il n'est pas en soi. Nul souci des autres, de leurs jugements ou de leurs plaisirs. La raison apparaît en lui, il devient une personne du jour où il sait prêter, contre lui-même, un moi aux étrangers ; du jour où il participe, fût-ce à ses dépens, à la personne d'autrui, et où il fait un effort sur soi pour n'être pas naïvement le centre de tout » (*L'action* (1893), *op. cit.*, p. 199).
[2] *Ibid.*, p. 216.
[3] « La société humaine, si restreinte ou si ample qu'elle soit, ne repose pas sur un jeu de signes, sur un calcul des forces utiles, sur un équilibre compensateur des lois économiques, sur l'extérieur des faits : elle a une réalité tout autre, parce qu'elle implique l'union active des sujets eux-mêmes, les énergies et les mises en commun » (*Ibid.*, p. 248).
[4] *L'Être et les êtres, op. cit.,* p. 84.
[5] *Ibid.*, p. 85.
[6] *Ibid.*, p. 87.

témoigne de tout l'écart qui sépare l'*individu* de la *personne*. L'isolement caractéristique du premier, la croyance en l'auto-suffisance de l'existant, ne constitue pas un simple problème d'arithmétique sociale, mais constitue une méprise métaphysique qui nous fait perdre de vue ce qu'a de propre « la dignité des personnes »[1].

2. L'ouverture de la personne

Trois directions constituent dès lors la personne comme un être d'ouverture et d'accueil, à l'égard d'elle-même, à l'égard des autres, à l'égard de Dieu. Et ces trois directions, dessinant un itinéraire unique de réalisation, participent d'un même élan fondamental, celui qui porte la personne au-delà d'elle-même, la constituant comme une réalité traversante. Sans cette ouverture constitutive de l'être personnel, aucune union positive ne saurait advenir des différentes subjectivités humaines. A considérer la personne comme un absolu clos sur soi, terme décisif et final de son propre vouloir, on se condamne à ne concevoir de communauté personnelle que purement extérieure et hétérogène. Aussi Blondel entend-il, à plusieurs reprises, mettre en garde contre une confusion induite par l'usage kantien du terme « personne ». Chez Kant, et au-delà chez Renouvier et d'autres promoteurs d'une philosophie de la personne, Blondel discerne une contradiction ou plutôt une intime accointance entre l'affirmation du caractère absolu de la personne valant comme « fin en soi » et la difficulté à articuler la possibilité d'autres arbitres tout aussi absolus[2].

2.1. Le réel hors du réel

Un personnalisme attentif au concret devra bien plutôt admettre le caractère non fini de la personne, cet inachèvement qui, tout en expliquant « l'inquiétude » instillée au plus profond de toute existence personnelle, montre qu'il n'est de définition de la personne qu'à partir d'une

[1] *L'Action* (1936), T. II, p. 156. C'est en quoi la personne ne peut se concevoir dans les termes d'une autonomie substantielle. La critique d'une confusion entre l'individu et la personne demeurera une constante du personnalisme ultérieur (Voir E. MOUNIER, « Les équivoques du personnalisme », *Esprit,* Seizième année, N°2, février 1947, p. 265-282).

[2] L'impossibilité de faire se rejoindre en un seul terme le soi absolu et la relation à autrui conduit à considérer le champ d'expérience social comme celui d'un état de guerre dont Hobbes fournit le meilleur modèle. D'où « un recours à l'étatisme, au pouvoir arbitral et coercitif qui semble devenu le remède à l'anarchie née de l'ordre atomisé, d'un ordre qui, se voulant pour lui-même au profit de chaque égoïsme, est naturellement générateur de guerre » (*La Pensée,* II, *op. cit.*, p. 129 ; *L'Action* (1936), T. II, *op. cit.*, p. 59). L'erreur ici est le fruit d'une abstraction qui, « sous prétexte d'égalité absolue », déploie « une sorte d'égotisme érigeant chaque conscience en un univers intellectuel et moral, sans tenir compte de leurs implications réelles » (*La Pensée, I, op. cit*., p. 177).

médiation procédant d'un autre[1]. Cette communicabilité essentielle de la personne humaine ne saurait cependant aller jusqu'à sa dissolution dans une totalité indistincte. C'est pourquoi la relativisation de l'autonomie personnelle doit demeurer consciente d'un double risque : la possibilité permanente d'un retour à la seule matérialité et le dépassement de la personnalité dans l'absorption en la Substance unique[2] qui, sur le plan social, confine purement et simplement à en nier la liberté essentielle[3].

Contre tout « sociologisme ontologique », Blondel entend montrer que la vie sociale ne peut atteindre sa propre fin en elle-même[4]. Une double erreur doit donc être évitée : considérer que l'existence sociale constitue la fin même de l'existence humaine à laquelle celle-ci doit se sacrifier[5] ; concevoir l'individu comme une entité appelée à s'isoler[6]. Ce sont en réalité deux perspectives en apparence inconciliables qu'il faut tenir ensemble : l'autorité organisée et l'initiative de tous[7]. Les deux membres de l'alternative s'équilibrent dans « l'élan commun vers un terme supérieur »[8]. Parce que la vie collective est portée par un mouvement en devenir perpétuel, elle doit trouver à s'ouvrir à un au-delà d'elle-même qui l'unit à l'universalité des êtres. En se portant à l'universel, la volonté se découvre son propre caractère moral. La recherche d'une satisfaction universelle ne peut correspondre seulement au pur intérêt d'un calcul égoïste. C'est un appel à se fondre dans la vie du tout qui oriente le vouloir. La volonté qui se cherche doit sortir d'elle-même pour se trouver en d'autres volontés[9]. C'est pourquoi la morale doit commencer par se placer au point de vue du tout. Et le tout commande en tout premier lieu une forme de détachement à l'égard de soi-même et qui prend la forme de l'*amour*.

---

[1] « La personnalité, a-t-on dit justement, implique « la conscience de l'impersonnel » ; et cela en de multiples acceptions. Car nous ne nous connaissons, et même nous ne sommes, que parce que nous procédons en partie des autres, nous nous heurtons aux autres, nous nous voyons dans le miroir des autres, nous sommes débiteurs et créanciers des autres, nous n'acquérons science, conscience, valeur que par nos rapports, grâce à nos devoirs, par nos sacrifices mêmes à l'égard de ceux que nous nommons le prochain : terme encore insuffisant car à maints égards il y a compénétration entre les personnes, puisqu'elles ne peuvent naître, se développer et croître en dignité qu'en une sorte de symbiose et d'accroissement mutuel » (*L'Être et les êtres, op. cit.,* p. 224).

[2] *Ibid.*, p. 86.

[3] Si la personne individuelle est une réalité inachevée, la tentation est grande en effet de rechercher dans la totalité sociale la consistance recherchée (*Ibid.*, p. 93). Les exagérations socialisantes du positivisme auront au moins permis l'avènement d'un personnalisme salutaire en dépit de ses limites. Mais il n'en demeure pas moins qu'une solidarité véritable entre les personnes constitue le fondement d'une existence communautaire, « ébauche d'une communion (…) avant même le lien parfait de charité » (*Ibid.*, p. 94).

[4] La critique de la sociologie durkheimienne est à peine voilée. Voir *Ibid.*, p. 96.

[5] *La Pensée, II, op. cit.*, p. 125.

[6] *Ibid.*, p. 127.

[7] *Ibid.*, p. 130.

[8] *Ibid.*, p. 131. La thématique de l'*amour* est fondamentale au propos blondélien. Elle constitue justement l'un des ressorts à partir duquel vient à se penser la relation de la nature et de la surnature.

[9] *L'Action* (1936), II, *op. cit.*, p. 189.

C'est finalement à l'humanité universelle que vient à s'attacher le vouloir jusqu'à former avec tous ses semblables « une seule volonté »[1]. Cet effort qui porte le vouloir personnel à se trouver auprès de lui-même dans la totalité humaine témoigne du secret élan qui pousse la volonté singulière à s'égaler avec la volonté universelle. On se tromperait cependant à concevoir dans cette convergence la rencontre de deux tendances opposées et extérieures l'une à l'autre. La volonté personnelle cherchant sa propre satisfaction et le mouvement de la vie universelle ne font qu'un. Pour réduire encore la distance entre « ce qui veut », cette dynamique interne du vouloir tendu vers l'infini, et « ce qui est voulu » dans l'intimité bornée de la conscience particulière, la volonté doit pouvoir se proposer un idéal qui l'amène à se reconnaître elle-même dans la totalité du déterminisme extérieur. Par cette réconciliation recherchée de l'autonomie et de l'hétéronomie, la volonté aspire à sa réalisation morale.

Cet « idéal objectif » résume le sens et la portée d'une action vouée à l'universel. Cette finalité qu'aucune des synthèses concrètement réalisées ne parvient à atteindre intégralement se donne finalement comme une idée de la raison[2]. Dans la mesure où elle suppose l'élan concret et propre de chaque volonté personnelle, cette « métaphysique implicite » ne peut qu'être singulière à chacun et porter l'empreinte de son vouloir. Elle ne consiste cependant pas en une simple curiosité spéculative. Elle tend à revenir à l'action et se faire éthique[3]. L'ordre idéal ainsi conçu doit fournir à la pratique concrète son guide et sa direction.

Toutefois, l'ordre idéal émergeant de l'aspiration métaphysique a ceci de propre qu'il présente à l'action un motif qui excède toute réalisation naturelle : « Elle (la métaphysique) propose à la pensée ce qui n'est rien de positif ou de réel, et le lui propose comme plus réel que le réel »[4]. Le devoir qui se donne à la conscience comme une réalité offre un motif qui dépasse l'ordre des faits. Pour autant, il ne s'agit pas de séparer ainsi l'ordre intelligible de la morale et la réalité sensible et naturelle. Contre Kant, Blondel établit clairement que c'est en se cherchant elle-même dans son action naturelle que la volonté est conduite à placer, hors du champ de l'expérience actuelle, un système de virtualités qui offre un nouveau terrain de liberté à l'initiative de l'action. Quelle que soit la définition que l'on donnera à l'absolu moral, toujours l'homme se proposera un tel absolu[5]. C'est en effet à l'idée d'un absolu qui transcende les

[1] *Ibid.*, p. 275.
[2] C'est ainsi que l'homme reconnaît progressivement que toutes les satisfactions qu'il atteint dans sa confrontation à la réalité extérieure, il les appelait déjà au plus profond de lui-même. De ce sens supérieur qui se découvre à l'expérience naît « une métaphysique au moins implicite » (*Ibid.*, p. 290).
[3] « L'originalité de la métaphysique, c'est donc de préparer l'action à puiser son véritable motif en dehors de tout ce qui est réalisé déjà dans la nature ou dans l'agent lui-même » (*Ibid.*, p. 296).
[4] *Ibid.*, p. 296.
[5] *Ibid.*, p. 302.

conditions de l'expérience que cherche à s'attacher l'action volontaire. Et cet absolu postulé, un postulat pouvant être défini comme « une affirmation nécessaire qui n'est pas de même nature que les prémisses », cet « unique nécessaire » à partir duquel doit pouvoir prendre sens la totalité des déterminations antécédentes, ce « réel hors du réel », n'est finalement rien d'autre qu' « un divin »[1].

2.2. L'appel divin

Comment cependant accorder la perspective concrète revendiquée par Blondel et cet appel à une donnée irréductible à toute démarche réflexive ? En réalité, c'est justement l'attention au plus concret qui suppose de saisir, au cœur du donné phénoménal, cette part de transcendance manifestée au sein de toute existence. On peut bien parler d'une « méthode d'immanence » dans la mesure où l'universalité phénoménale ne s'expose, en sa réalité concrète, qu'à la condition d'un déploiement intégral qui en mesure l'inachèvement et le besoin d'achèvement[2]. Une question comme celle-ci : « Oui ou non, la pensée peut-elle être autre chose qu'un devenir, qu'une alternance, qu'une relation fuyante indéfiniment, et si elle n'était que cela, serait-il possible qu'elle fût ? »[3], ne peut trouver à se résoudre que sur le plan de la volonté agissante. L'*action* constitue dès lors la pierre de touche de l'enquête philosophique. « On ne résout pas le problème de la vie sans vivre ; et jamais dire ou prouver ne dispense de faire et d'être »[4]. C'est notre engagement, existentiel et concret, au sein de l'Être qui seul peut nous donner accès à la solution du problème ontologique. Dans *L'Être et les êtres*, Blondel montre que le désir insatiable de rejoindre l'Être est en cela une manifestation de ce que nous y participons déjà en une certaine mesure. Notre être même pourrait se résumer à cet élan en quête de l'Être même[5]. Car, tout autant que notre adhérence à l'Être, nous ressentons son

[1] *Ibid.*, p. 303.
[2] H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme, op. cit.*, p. 25. Au cœur de ce mouvement dialectique, l'infini n'est pas tant postulé, comme le reprochait Boutroux lors de la soutenance de la thèse de 1893, qu'inéluctablement rencontré, non comme un terme rapporté, mais comme une exigence naissant du développement même de l'*action*. La connaissance qui se refuse de progresser jusqu'au terme à partir duquel la série totale des êtres trouve son sens demeurera privée de la lumière qui en éclaire le chemin. L'affirmation de la transcendance, tout en demeurant une option qui engage la liberté et la responsabilité du sujet, est en même temps requise pour la résolution du problème ontologique (Voir E. DUCLA, *Maurice Blondel, op. cit.*, p. 32).
[3] *La Pensée, I, op. cit.*, p. 186.
[4] *L'action* (1893), *op. cit.*, p. 463.
[5] *L'Être et les êtres, op. cit.*, p. 12.

absence permanente[1]. La seule issue à cette antinomie consiste à saisir le dynamisme même qui nous porte à l'infini et à renoncer à l'ontologie statique[2].

C'est tout le thème de l'*insuffisance* qu'il nous faudrait convoquer pour rendre compte de la portée philosophique donnée par Blondel à l'exercice philosophique même. Si les conditions de la pensée, pour être vraies, supposent que cette dernière s'accorde à la réalité de son existence, il lui faut admettre à la fois sa limite raisonnable et son dynamisme spirituel. C'est poser en résumé tout le problème d'une « philosophie chrétienne ». Celle-ci demande à la raison philosophique de reconnaître la seule chose qui lui soit impossible, l'au-delà d'elle-même, l'ailleurs de la nature. L'impuissance de l'homme à se donner le repos du vouloir à partir de toutes les conditions antécédentes à sa volonté, c'est-à-dire à partir de l'ordre naturel, témoigne que l'achèvement de l'action exige une cause surnaturelle. Et si la raison recule devant l'invocation d'un ordre transcendant à celui des phénomènes, il faut la rappeler à ce mystère irréductible qui demeure présent au cœur même de l'expérience. Reconnaître ce mystère constitue l'objet d'un sacrifice nécessaire, celui justement d'une raison finie et orgueilleuse qui croit pouvoir tirer d'elle-même la satisfaction de son effort[3].

Tout en accordant à la philosophie sa pleine positivité, Blondel refuse de la voir se fermer sur elle-même dans le rejet de cette transcendance qui, loin de la soumettre, la libère[4]. C'est en quoi la perspective purement naturaliste ne peut apparaître que mutilante[5]. Méthode d'immanence et doctrine de l'immanence s'excluent[6]. Blondel s'appuie sur ce qu'il y a d'immanent en l'homme, l'action, pour découvrir l'ouverture au transcendant. La méthode d'immanence doit permettre d'aborder l'étude philosophique sans préjuger de la réalité du surnaturel. Celui-ci est à déduire et non à poser. C'est à partir du progrès naturel de la raison philosophique que doit advenir la reconnaissance du « besoin senti d'un surcroît »[7]. Mais, bien que la possibilité de refuser l'accueil de ce surcroît demeure inscrite au cœur de la décision qui motive la relation philosophique à la vérité, nous avons un devoir à l'égard de cette dernière. La prétention de l'esprit constitue le plus grand péril auquel nous sommes exposés. C'est en

[1] *Ibid*., p. 14.
[2] *Ibid*., p. 16.
[3] « La plénitude de la philosophie consiste, non pas en une présomptueuse suffisance, mais dans l'étude de ses propres impuissances et des moyens qui, d'ailleurs, lui sont offerts pour y pourvoir » (*Ibid*., p. 393).
[4] E. DUCLA, *Maurice Blondel, op. cit.*, p. 62.
[5] *Ibid.*, p. 63.
[6] *Ibid.*, p. 64.
[7] Maurice BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, Saint Dizier, Thevenot, 1896, p. 132-133.

cela que l'humilité doit nous pousser à reconnaître notre pauvreté essentielle et nous conduire à concevoir pour la vérité un attachement qui dépasse le simple intérêt spéculatif[1].

2.3. Du surnaturel en philosophie

Pour considérer la réalité propre du phénomène humain, il convient de s'attacher à une interprétation « réelle et concrète » qui donne à penser les relations unissant la réalité naturelle et la vocation surnaturelle de la personne humaine[2]. Ce thème central de la réflexion blondélienne constitue bien le point de crispation autour duquel les prétentions légitimes de cette philosophie se voient questionnées[3]. Blondel entend dès lors montrer que l'erreur est de perspective. Il ne s'agit pas tant d'introduire le thème surnaturel au cœur du discours philosophique que d'exhiber, au creux de ce dernier, un secret appel à son propre dépassement[4].

Non seulement Blondel ne refoule aucunement le domaine de l'existence simplement naturelle, mais c'est de ce dernier qu'il entend faire émerger la proposition surnaturelle. Se situant donc d'emblée sur le terrain même du rationalisme et son exigence d'immanence, Blondel pose la question de savoir « si, dans l'ordre seul conservé, ne reparaît pas impérieusement le besoin de l'autre »[5]. L'intérêt particulier de la démarche est de n'accepter aucun des présupposés religieux traditionnellement attachés à la philosophie de l'École. C'est

---

[1] C'est par ce qu'il appelle « agnition » que Blondel nous invite à une dépossession de nous-mêmes qui nous permette d'atteindre à notre nature véritable. Cette volonté de nous lier amoureusement au principe même de la sagesse constitue le porche au travers duquel nous entamons l'ascension qui doit nous porter à une véritable connaissance, une connaissance concrète (Voir Jacques PALLIARD, « A propos de l'idée d'agnition dans la philosophie de Maurice Blondel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* vol. 125, N°1/2, 1938, pp. 96-109.)

[2] Maurice BLONDEL, *Une alliance contre nature : catholicisme et intégrisme. La semaine sociale de Bordeaux 1910*, Bruxelles, Lessius, 2000, p. 7.

[3] Dès l'obtention de sa thèse, Blondel est accusé de restreindre, par cette référence surnaturelle, le champ de la liberté philosophique. Dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (Léon BRUNSCHWICG, « L'année philosophie 1893 », *Revue de Métaphysique et de morale,* vol. 2, N°4, 1894, p. 494 ; *Revue de Métaphysique et de morale,* T. 2, N°6, novembre 1894), Brunschvicg prévient que « parmi les défenseurs de la Raison et de l'Immanence, cette doctrine de pure transcendance trouvera des adversaires courtois mais résolus » (*Itinéraire philosophique, op. cit.*, p. 50). Une telle perspective ne pouvait pas en effet ne pas éveiller de sérieuses oppositions. L'intrusion du *surnaturel* au sein de la philosophie semblait correspondre à une remise en cause du rationalisme, ce qu'un Brunschvicg ne pouvait accepter. Blondel répondit dans le supplément de la *Revue de Métaphysique et de Morale* de janvier 1894 qu'il s'en tenait à une méthode d'immanence par laquelle on voit jaillir, non de l'extérieur, mais du fond même de la conscience, un au-delà de la raison humaine qui loin de l'anéantir la conduit à son aboutissement. Du point de vue catholique d'ailleurs, Blondel refusait de se voir ramené au rang d'instrument de l'apologétique. C'est en vue d'une nécessaire mise au point qu'il rédige sa *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme, op. cit*., p. 31).

[4] « Insistera-t-on encore en objectant que le philosophe ne peut avoir à s'occuper du surnaturel, puisque cet ordre de la grâce échappe à la conscience ? Oui ; mais la conscience n'échappe pas à des stimulations dont elle doit tenir compte, fussent-elles anonymes ou pseudonymes et dont, quand elle est avertie d'ailleurs de cette secrète présence, elle ne saurait légitimement se désintéresser » (*Itinéraire philosophique, op. cit.*, p. 27 note).

[5] *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique, op. cit*., p. 25.

ce qu'exige tout esprit moderne auquel on ne saurait demander de « penser littéralement aujourd'hui comme il y a cinq cents ans ». Blondel, qui se méfie d'ailleurs de l'expression « spiritualisme chrétien », refuse toute concession à l'apologétique traditionnelle, inaccessible de fait comme de droit, à la philosophie. Il s'agit dès lors de débuter à partir de la position résolument incroyante de cette dernière[1].

La « méthode d'immanence », formulée par Blondel, suppose tout d'abord de situer correctement le terme « transcendant », auquel une certaine routine grammaticale nous pousse à associer l'idée d'extériorité. Or, le premier point à établir consiste ici à montrer qu'en tant que cette idée de transcendance se produit à même notre subjectivité, elle demeure, pour nous-mêmes, parfaitement immanente[2]. Reste dès lors à parcourir le développement de cette subjectivité pour en interroger la suffisance. Jusque-là, « l'affirmation immanente du transcendant, fût-ce du surnaturel, ne préjuge en rien la réalité transcendante des affirmations immanentes »[3]. Nous demeurons donc bien sur le terrain philosophique. Pour rester cohérente avec soi-même, l'aspiration religieuse ne peut demander davantage à la philosophie que reconnaître son impossibilité à faire surgir de son propre fond le contenu de l'affirmation surnaturelle. Sur ce point, la foi et la raison peuvent s'accorder : le surnaturel demeure humainement inaccessible[4]. Un seul pas demeure alors exigé : en reconnaître, dans son inaccessibilité même, le caractère absolument nécessaire[5].

---

[1] Blondel y voit moins une limite qu'une occasion de penser les conditions contemporaines à partir desquelles se pose le problème de l'articulation de la foi et de la raison. En cela, il faut pouvoir concilier deux perspectives en apparences contradictoires. D'un côté, la philosophie moderne regarde l'immanence comme le seul champ possible d'avènement du penser libre. D'un autre côté, la considération chrétienne présuppose un « surnaturel » comme ce « qu'il est impossible à l'homme de tirer de soi » (*Ibid.*, p. 28). Qu'une rencontre purement extérieure et conflictuelle soit possible, il suffit de questionner le domaine de leurs limites respectives pour le constater. Mais tout l'enjeu consiste plutôt à montrer qu'« un accord au sein du conflit » se joue en deçà.

[2] *Ibid.*, p. 33.

[3] *Ibid.*, p. 34.

[4] *Ibid.*, p. 36.

[5] Théologiquement, une telle idée pourrait s'avérer périlleuse en ce qu'elle semble faire du libre don de la grâce divine et de la libre acceptation de la personne humaine, une condition ontologique déterminante. Du point de vue philosophique, une telle nécessité contredit les termes mêmes de l'autonomie rationnelle. On comprend mieux les raisons pour lesquelles la réflexion blondélienne trouvera autant, si ce n'est davantage d'oppositions, du côté religieux que du côté philosophique. Comme il le rappelle dans ses entretiens avec Frédéric Lefèvre, sa pensée s'est vu accuser de deux côtés, sur la gauche, « de ne pas réserver la part de l'homme et de tout surnaturaliser » ; sur la droite, « de ne pas réserver la part de Dieu et de tout naturaliser, même la grâce et l'ordre surnaturel » (*Itinéraire philosophique, op. cit*., p. 52). L'accusation de naturalisme, après l'encyclique *Pascendi*, valait lieu d'anathème. En considérant que le *surnaturel* était nécessaire, on en venait à comprendre qu'il n'était en réalité plus surnaturel. Ne risquait-on pas de nier le don gratuit de Dieu ? Ce sera tout l'enjeu de l'analyse que proposera Henri de Lubac dans la critique consacrée au théologien Michel de Bay dans son ouvrage *Surnaturel.* En réalité, tout en justifiant cette nécessité, Blondel entend arguer de son *impossibilité* pour l'homme, façon de dire qu'il ne peut s'agir que d'un don accordé de plus haut. C'est là le paradoxe chrétien (Voir H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme, op. cit.,* p. 37-38).

En montrant que la transcendance surgit du sein même de l'immanence s'ouvre une voie de réconciliation de la philosophie et du christianisme qui n'entend aucunement relativiser l'office de la première au nom du second. Il ne s'agit pas de postuler la vérité du christianisme pour tenter d'en donner une justification dogmatique au prix de l'indépendance philosophique. Simplement, le christianisme intervient ici à titre d'hypothèse directrice[1]. L'idée centrale de cette recherche tient à la possibilité d'une intégration au sein du discours philosophique de l'idée de *surnaturel*[2], intégration qui n'en annule pas le caractère rationnel. Que la question du surnaturel se pose, voilà qui ne peut échapper à la recherche philosophique du sens total[3].

Ce n'est toutefois pas sur le terrain de la pure spéculation que doit se résoudre la difficulté, mais bien plutôt par une convocation de l'être intégral de l'existant humain. Cette connaissance, qui demeure activité concrète, intéresse l'homme dans son intégralité, à la fois intellectuelle et morale, mais encore organique. Et cette réalité intégrale, encore faut-il la resituer dans le courant même de son devenir singulier où elle se donne comme « un drame dont le dénouement ne se produit pas sans que la décisive question ait tôt ou tard surgi en la conscience »[4]. C'est en montrant l' « insuffisance » de notre propre action volontaire aussi bien que de la connaissance qui s'y rapporte que nous apparaît ce « besoin senti d'un surcroît » qui, loin de nous donner l'objet recherché, nous expose à le désirer, indépendamment de toute révélation extérieure[5]. L'impossibilité pour la volonté naturelle d'atteindre son propre terme et la réconciliation d'avec l'élan qui la porte témoigne qu'il « y a naturellement en elle comme une pierre d'attente ».

S'il y a pourtant nécessité du surnaturel pour rendre compte de l'insuffisance de notre nature, ne s'ensuit-il pas détermination contraignante ? Au contraire, répond Blondel, puisque l'action prévenante du surnaturel suppose toujours dès l'abord une réponse favorable à l'accueil d'un complément nécessaire auquel notre propre nature nous dispose. Et c'est parce que cette réponse ne s'obtient pas par la raiso mais par le vouloir que son accès demeure impénétrable à la philosophie[6]. Jamais donc la philosophie ne pourra être englobée dans une apologie qui la

---

[1] *Blondel et le christianisme, op. cit.*, p. 27 ; *L'action* (1893), *op. cit.*, p. 405-406.
[2] *Blondel et le christianisme, op. cit.*, p. 28.
[3] « L'action ne s'achève pas dans l'ordre naturel. Mais le seul nom du *surnaturel* n'est-il point le scandale de la raison ? Et la seule attitude du philosophe en face d'un tel inconnu n'est-il pas de l'ignorer, ou, plus résolument et plus franchement de le nier ? Non. Le nier ou l'ignorer, c'est là ce qui est contraire à l'esprit philosophique. Loin d'empiéter sur un domaine réservé, il faut montrer que tout empiètement réel est impossible : de cette impossibilité même ressort une relation nécessaire ; et c'est encore à la science rationnelle d'étudier l'indépendance absolue et la nécessité de cet ordre supérieur » (*L'action* (1893), *op. cit.*, p. 389).
[4] *Lettre sur l'apologétique, op. cit.*, p. 37.
[5] *Ibid.*, p. 38.
[6] *Ibid.*, p. 42 : « Il faut maintenir scrupuleusement que la synthèse réelle et efficace de la nature avec le surnaturel ne se fait que dans la pratique effective, et par grâce ».

ramènerait au rang d'instrument ancillaire[1]. La philosophie ne sera, au contraire, véritablement efficace et compétente qu'à la condition de se produire elle-même à partir d'elle-même : « Elle représente toute la part et rien que la part de l'homme ; mais cette part est essentielle »[2].

En rejetant la théologie, en se limitant à l'ordre naturel, la philosophie moderne rejoint son juste domaine. Son erreur toutefois est d'interpréter cette limite épistémologique dans les termes d'une « opposition ontologique »[3] entre l'immanent et le transcendant. Consciente de son insuffisance, « elle se refuse à examiner l'idée de son insuffisance »[4]. L'erreur ici est d'opposer comme incompatibles deux ordres de réalité nécessaires à l'intelligibilité du phénomène humain[5]. Aussi l'œuvre positive de la philosophie consisterait-elle bien plutôt à reconnaître les bornes en deçà desquelles elle se sait libre et dont l'au-delà marque non seulement l'entrée dans un autre domaine, mais encore l'option qui lui est proposée d'admettre la nécessité de ce dépassement. Cet enseignement ne lui est pas imposé par une croyance hétérogène, mais par son propre progrès.

Contre tout « faux séparatisme », tout autant qu'à l'encontre d'une « périlleuse solidarité », la reconnaissance des ordres spécifiques du naturel et du surnaturel ouvre la voie d'une « connexion » sans confusion[6]. A cela, une seule condition : « il faut tendre à discerner ce qui est de foi ou conséquent à la foi à partir de la foi, d'avec ce qui est de raison ou antécédent et consonant à la foi à partir de la raison »[7]. Ainsi, de même que la philosophie peut librement étendre son terrain à la chose religieuse dans la mesure où elle traite philosophiquement du philosophique, c'est-à-dire de ce que peut atteindre et se donner la raison naturelle, de même la théologie peut revendiquer l'exercice de la raison dans le domaine surnaturel, pénétrant « sans

[1] *Ibid.*, p. 43.
[2] Plus résolument encore, il faut réinterpréter désormais l'effort de la pensée religieuse dans les termes qui répondent à ceux de l'époque moderne et que l'apologétique intransigeante, tournée vers le passé, refuse encore de reconnaître. A ce compte, on pourra finalement conclure qu'il « n'y a point eu encore, à la rigueur des termes, de philosophie chrétienne » (*Ibid.*, p. 47) et s'il doit en exister une, « elle est à constituer ». En réalité, la philosophie scolastique, dans son « accommodation » de la pensée grecque, n'a pas su se tenir à la hauteur de la nouveauté de l'enseignement qu'elle prétendait pourtant articuler. En prétendant faire de la raison, sous le gouvernement de la foi, l'instrument de l'intellection ultime, elle a méconnu la situation de l'homme naturel. Le résultat devait aboutir à l'exact opposé de l'intention originelle. La raison philosophique s'est vue exaltée au point de se suffire pleinement. Tout le paradoxe tient dès lors à ce que la promotion de l'indépendance absolue de la raison, produite contre la philosophie scolastique, en a hérité les présupposés. Dans l'un et l'autre cas, l'ambition rationaliste conduit à évacuer cet au-delà de la raison naturelle qui empêche la philosophie de se clore en une forme d'auto-suffisance.
[3] *Ibid.*, p. 54.
[4] *Ibid.*, p. 55.
[5] *Ibid.*, p. 56.
[6] *Ibid.*, p. 65.
[7] *Ibid.*, p. 66.

fin les infinies profondeurs d'une vérité fixe, qu'elle ne cherche pas à renouveler mais à comprendre »[1].

De l'impuissance de l'homme à atteindre par ses seules forces l'ordre surnaturel et de l'impossibilité pour lui de s'en tenir en même temps à sa seule existence naturelle, c'est-à-dire au fond de la rencontre d'une philosophie de l'insuffisance et de l'inquiétude métaphysique, naît une architectonique de la raison qui résout l'apparent conflit des facultés ayant occupé depuis le Moyen-Âge la philosophie et la théologie. L'originalité du propos tient notamment ici, rappelons-le, non seulement à cette pacification des relations de la philosophie et de la religion, mais encore et surtout à la portée du jugement formulé par Blondel sur leur opposition séculaire. Celle-ci, si elle apparaît comme une erreur historique tenant à la méconnaissance des domaines respectifs de chacune, est en même temps porteuse de son propre sens, celui d'une conciliation qui nécessitait au préalable un conflit, non simplement théorique, mais engageant proprement la définition même de l'existence humaine[2]. Si bien qu'il faut savoir gré à la philosophie d'avoir su exproprier la théologie d'un domaine indûment revendiqué et qui, sans que cette dernière ne le soupçonne, conduisait en réalité à méconnaître sa vocation essentielle. Parallèlement, c'est en élevant ses prétentions jusqu'à baliser le terrain de la foi que la philosophie, parvenue à sa maturité, atteint la conscience de sa destination propre et de sa signification anthropologique fondamentale. Loin de voir dans les anciennes formes de la

[1] *Ibid.*, p. 68. Un « rationalisme du surnaturel », une « philosophie de la foi » sont donc possibles qui supposent de laisser œuvrer pour lui-même le rationalisme proprement philosophique. C'est cette même alliance sans confusion de la foi et de la raison que proposera, se référant implicitement à la pensée blondélienne, Jean-Paul II dans l'encyclique *Fides et ratio* (Jean-Paul II, « Lettre encyclique *Fides et ratio* », *op. cit.*, §73, p. 95 ; E. DUCLAS, *Maurice Blondel, op. cit.*, p. 101, 120). Il s'agit d'ailleurs moins là d'une innovation de Vatican II qu'une poursuite et d'un approfondissement de l'harmonie de la foi et de la raison déjà revendiquée en 1870 dans la constitution *Dei Filius.* L'encyclique *Aeterna Patris* de Léon XIII ne fera que confirmer cette promotion de la raison sous la forme d'un appel au renouvellement des études philosophiques (*Ibid.*, p. 52 ; Léon XIII, *La philosophie chrétienne*, Encyclique *Aeterni Patris* du 4 août 1879, *op. cit.*, p. 8-9). C'est bien cette perspective que semble épouser Blondel sans pour autant céder à certains mirages de la renaissance thomiste (Voir E. DUCLAS, *Maurice Blondel, op. cit*., p. 62). Pour une réflexion plus générale sur la possibilité d'une « théologie postmétaphysique » inspirée de l'encyclique *Fides et ratio*, voir Jean-Marc FERRY, *La Raison et la Foi,* Paris, Pocket, 2016, p. 68 et suivantes.

[2] On peut se demander si ce n'est pas la même perspective que l'on retrouvera chez les auteurs qui étendront à l'histoire politique cette interprétation du processus de sécularisation comme le sens même de la religion chrétienne. Voir notamment Benedetto CROCE, *Pourquoi nous ne pouvons pas ne pas nous dire « chrétiens »*, Paris, Rivages, 2010, p. 60-65). Voir aussi Gianni VATTIMO, *Après la chrétienté*, Paris, Calmann-Lévy, 2004, p. 42 : « Mais si la sécularisation est le mode selon lequel se réalise l'affaiblissement de l'être, c'est-à-dire la *kénôsis* de Dieu, qui est le noyau de l'histoire du salut, elle ne devra plus être pensée comme phénomène d'abandon de la religion, mais comme réalisation, pour paradoxale qu'elle soit, de sa vocation intime » ; voir aussi Gianni VATTIMO, *Espérer croire*, Paris, Seuil, 1998, p. 43 : « La sécularisation comme fait positif signifie que la dissolution des structures sacrées de la société chrétienne, le passage à une éthique de l'autonomie, à la laïcité de l'État, à une interprétation moins rigide et littérale des dogmes et des préceptes, ne doivent pas être compris comme un affadissement du christianisme ou une manière d'en prendre congé, mais comme une réalisation plus pleine de sa vérité qui, souvenons-nous en, est la kénôse, l'abaissement de Dieu, le démenti opposé aux traits naturels de la divinité ». Sur un terrain d'analyse différent, il semble que ce soit la perspective que l'on puisse dégager de l'interprétation de Michel Gauchet trop facilement réduite au slogan de la « religion de la sortie de la religion ». Voir Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde,* Paris, Gallimard, 1985, p. 116.

scolastique un modèle à sauvegarder, Blondel épouse résolument les détours d'une histoire philosophique d'où s'aperçoivent « les seuls fondements sur lesquels une École nouvelle est possible »[1].

Il n'est pas d'orthodoxie véritable qui ne passe par le chemin de la modernité. Heureuse faute, serait-on tenté d'ajouter à la conclusion de la *Lettre* de 1896. Et nous ne sommes pas loin de reconnaître ici, dans cette logique où la critique du sacré justifie en même temps son implantation dans le dispositif de la modernité, un mouvement similaire à celui qui, dans le libéralisme ultramontain de Lamennais comme dans la philosophie sociale chrétienne d'Ozanam, voyait dans le reflux politique de la religion chrétienne les conditions de son émancipation véritable, de son indépendance propre et de sa vocation historique[2].

3. Critique du monophorisme

Le contraste est frappant de la condamnation du modernisme par Pie X en 1907 et l'*aggiornamento* inauguré par Jean XXIII et qui ouvre le concile Vatican II en 1962. C'est le catholicisme français, notamment en la personne d'Alfred Loisy, qui constitue l'épicentre de la crise moderniste au sein de l'Église catholique. En 1925, l'encyclique *Quas primas* affirme la royauté sociale du Christ et semble confirmer la position antimoderniste. La même année voit la mise à l'écart de Theilhard de Chardin, alors que la pensée de Blondel demeure très largement suspecte. Laberthonnière est réduit au silence depuis 1913. On se méfie de « l'apologétique de l'immanence » selon l'expression de Jules Monchanin. Duméry sera inquiété encore en 1958[3].

On ne peut pourtant simplement parler d'un revirement théologique initié par la réforme conciliaire. Il s'agit plutôt de l'émergence d'un courant interne à l'Église et proposant une alternative à la frange anti-moderniste jusqu'ici quasiment seule audible. Pour contourner le thomisme sans succomber à la tentation du modernisme, les théologiens d'inspiration blondélienne, Fessard, Lubac ou encore Montcheuil[4], ont su s'appuyer sur les sources patristiques[5]. La stratégie des nouveaux théologiens consiste ainsi en une réforme permettant au catholicisme d'ouvrir un débat avec le monde moderne tout en évitant de se confondre avec

[1] *Lettre sur l'apologétique, op. cit.*, p. 83.
[2] La *Lettre sur l'apologétique* reçut un bon accueil des philosophes, dont Brunschvicg, mais eut l'effet inverse sur nombre de théologiens qui y voyaient l'effet de tendances modernistes (H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme, op. cit.,* p. 33)
[3] Sur ces différentes condamnations, voir E. FOUILLOUX, *Une église en quête de liberté, op. cit*., p. 9-28.
[4] *Ibid.*, p. 177.
[5] *Ibid.*, p. 220, p. 292, p. 304.

les modernistes[1]. Ce sont donc deux courants puissants contre lesquels la pensée blondélienne va devoir se confronter : l'intransigeance sur la droite, le modernisme sur la gauche[2]. Tout l'enjeu consiste dès lors à affirmer, contre Loisy, la nécessité d'un surnaturel, mais un surnaturel qui, contre l' « extrinsécisme » intransigeant, suppose de partir de l'immanence vécue. Le point de départ de l'analyse vise à reconnaître l'insuffisance de l'immanence à accorder l'homme avec lui-même[3]. Mais la transcendance à laquelle il s'attache ne se produit néanmoins pas ailleurs qu'en lui, avec son vouloir, selon une option proprement personnelle qui se résout pour ou contre Dieu[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 216.

[2] Sous le terme de *modernisme*, l'encyclique *Pascendi* entend l'adhésion à un système anti-intellectualiste et ordonné tout entier autour de l'expérience vécue et du sentiment. Sous son aspect négatif, le modernisme se présente comme un *agnosticisme* qui refuse toute approche rationnelle du problème de Dieu ; sous son aspect positif, il consiste en une « immanence vitale » qui fait surgir du fond de la nature humaine le ressort religieux. Comme immanentisme, le modernisme est en fait un naturalisme. Blondel identifie ainsi le modernisme de Loisy à un historicisme. Pour ce dernier, les dogmes religieux relèvent d'un symbolisme relatif à l'expression de la conscience religieuse au sein d'un certain contexte culturel et d'une tradition particulière (Voir Alfred Loisy, *L'Evangile et l'Église*, Théolib, Saint-Martin de Bonfossé, 2014, p. 100 : « Des objections qui peuvent sembler très graves, au point de vue d'une certaine théologie, n'ont presque pas de signification pour l'historien. Il est certain, par exemple, que Jésus n'avait pas réglé d'avance la constitution de l'Église comme celle d'un gouvernement établi sur la terre et destiné à s'y perpétuer pendant une longue série de siècles. Mais il y a quelque chose de bien plus étranger encore à sa pensée et à son enseignement authentiques, c'est l'idée d'une société invisible, formée à perpétuité par ceux qui auraient foi dans leur cœur à la bonté de Dieu (…). Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue. Elle est venue en élargissant la forme de l'Evangile, qui était impossible à garder telle quelle, dès que le ministère de Jésus eut été clos par la passion. Il n'est aucune institution sur la terre ni dans l'histoire des hommes dont on ne puisse contester la légitimité et la valeur, si l'on pose en principe que rien n'a droit d'être que dans son état originel. Ce principe est contraire à la loi de la vie, laquelle est un mouvement et un effort continuel d'adaptation à des conditions perpétuellement variables et nouvelles ». L'intention blondélienne consiste au contraire à mesurer l'incarnation de l'absolu dans le relatif. Le danger de l'« intrinsécisme » n'est pas moins grand que l' « extrinsécisme » et en constitue l'erreur opposée : tout accorder à la grâce au risque de naturaliser le surnaturel en évacuant la nécessité d'une Révélation extérieure, perspective dont Maine de Biran semble avoir fait usage et dont Schleiermacher pourrait constituer la figure de proue. La médiation du surnaturel et de l'histoire s'en trouve court-circuitée. A l'inverse, Blondel voit dans la Tradition l'élaboration progressive d'une expérience du divin reprise dans les termes d'une communication ouverte à tous. En cette dernière vient à actualiser dans une expression explicite le contenu vivant d'une relation intime de l'homme à Dieu. Quant à la position intransigeante, elle consiste à considérer l'ordre naturel sans communication avec l'ordre surnaturel, comme « s'il n'était pas ». Tout vient d'une Révélation extérieure contenue et formulée par le magistère ecclésial. Si le modernisme menace de conduire à une dissolution des données de la foi dans l'affection purement subjective, l'intégrisme conduit quant à lui à solidifier un ordre de fait, celui de l'alliance théologico-politique réactionnaire, et à le substituer à l'ontologie de l'amour contenue dans le mystère chrétien. Emmanuel Mounier juge que l'opposition d'un « modernisme » et d'un « intégrisme » parcoure les différentes époques de « la vie spirituelle », tentation des extrêmes à laquelle le personnalisme entend opposer « l'union de la pauvreté et de l'autel » ayant inspiré, selon Mounier, les débuts du catholicisme social et plus particulièrement les efforts « d'Ozanam et de Buchez ». Voir Emmanuel MOUNIER, *Feu la chrétienté*, *Œuvres*, T. III, Paris, Seuil, 1962, p. 564-565.

[3] E. DUCLA, *Maurice Blondel*, *op. cit.*, p. 32.

[4] C'est une même intention que met en avant Laberthonnière en 1903 : « Si d'une part on entend par autonomie, non seulement le fait et le droit de s'appartenir à soi-même intérieurement et d'être responsable de ses pensées et de ses actions, mais encore la prétention de n'être attaché à rien, de n'avoir besoin de rien pour être ce qu'on doit être, comme si l'on était à soi-même son principe et sa fin ; si d'autre part on entend par surnaturel un système de vérités abstraites qui ne s'introduiraient en nous que par voie d'autorité, qui ne seraient ni attendues, ni désirées, ni cherchées, qui ne répondraient à rien de ce que du dedans nous avons besoin de savoir ou d'être, il est évident que ces deux conceptions se heurtent et se repoussent irrémédiablement. Et il est évident aussi que ce sont elles

Pour identifier la faute commune à ces deux tendances opposées et qui consiste, dans les deux cas, à ne reconnaître qu'un seul ordre nécessaire à l'épanouissement de la foi, soit purement intérieur soit uniquement extérieur, Blondel propose un terme qui permet d'en dénoncer l'exclusivisme, le *monophorisme*[1]. Dans les articles qu'il rédige en réponse aux accusations portées par la frange intransigeante contre le catholicisme social dont il se fait le défenseur, Blondel entend mettre au jour les relations structurelles qui unissent l'ontologie monophoriste et ses conséquences pratiques[2].

3.1. Le double front

Intervenant dans le cadre de *la Semaine sociale de Bordeaux* de 1910*,* Blondel expose le lien existant entre les principes épistémologiques et ontologiques du surnaturalisme et la conception sociale et politique qui en découle[3]. Ce biais herméneutique permet à Blondel d'opposer systématiquement les partisans du catholicisme social et leurs adversaires intégristes[4]. L'erreur des deux thèses, extrincésiste et intrincésiste, si éloignées soient-elles, consiste à ne concevoir qu'un seul mouvement comme condition d'entrée dans l'existence chrétienne. Le modernisme fait dépendre l'expérience religieuse de la seule immanence subjective lorsque l'extrincésisme demande tout à la révélation extérieure. Contre cette majoration unilatérale de la seule *afférence* aussi bien que de l'unique *efférence*, Blondel oppose la doctrine de la « double afférence » selon laquelle c'est de la rencontre de ces deux faits,

---

qui, au moins à l'état de tendances, si elles ne sont pas toujours nettement exprimées, alimentent les conflits dans lesquels nous nous débattons si douloureusement » (Lucien LABERTHONNIERE, *Essais de philosophie religieuse*, Paris, Lethielleux, 1903, p. XX).

[1] La querelle autour du *monophorisme* nous intéresse donc à double titre : d'une part, elle offre de discerner certaines des tendances qui, à la suite de la condamnation de l'Action française, engageront de plus en plus l'Église dans la voie ouverte par la philosophie de la personne ; d'autre part, elle nous permet de saisir le lien unissant cette philosophie spiritualiste et la problématique sociale qui fournira son cadre d'évolution à la doctrine sociale de l'Église.

[2] « La thèse selon laquelle tout, dans le christianisme, vient du dehors, *extrinsecus*, n'est pas moins inexacte que la thèse selon laquelle tout vient du dedans, par efférence. A cette doctrine fausse de l'*efférence*, à la doctrine incomplète de la simple *afférence* par voie externe que, pour fixer l'erreur en un mot, on pourrait appeler un *monophorisme*, il faut, afin de rester dans l'intégrité de la doctrine, opposer et préposer la doctrine de la double afférence, celle qui n'attribue certes pas au mouvement immanent de l'âme, fût-il pénétré déjà de stimulations surnaturelles, le pouvoir de discerner par lui-même son origine et son terme, mais qui n'attribue pas non plus à la vérité objective, par cela seul qu'elle est impérativement proposée à l'esprit, la puissance de se faire agréer et assimiler » (Maurice BLONDEL, *La semaine sociale de Bordeaux, op. cit*., p. 65).

[3] Voir l'introduction historique de Michael Sutton à la critique proposée par Blondel lors de *La Semaine sociale de Bordeaux¸ op. cit.*, VI.

[4] Cette position devait trouver un singulier écho au moment du Concile de Vatican II. Yves Congar n'hésitera pas à affirmer en 1966 (*La documentation catholique*, 1-1-1966, n°XX, p. 13) : « S'il nous fallait caractériser d'un mot l'approche du Concile, nous évoquerions l'idéal de connaissance que proposait Maurice Blondel et qu'il revendiquait contre ce qu'il appelait assez étrangement le *monophorisme*, c'est-à-dire une conception chosiste de la connaissance » (Voir *La Semaine sociale de Bordeau, op. cit*., p. VIII)

intérieur et extérieur, que dépend la possibilité d'une vérité chrétienne. Tout le problème d'une compréhension à « sens unique » de la vérité chrétienne tient à son présupposé épistémologique qui néglige la juste considération du « surnaturel ». De cette épistémologie partielle procède une ontologie elle-même défaillante dont les conséquences finissent par atteindre l'interprétation du donné social[1]. C'est, notamment, au nom de l'anti-modernisme que le catholicisme social se voit critiqué par la frange intransigeante incarnée notamment dans l'*Action française* récemment inaugurée par Maurras. Or, Blondel dénonce avec véhémence l'alliance proposée par Maurras entre un certain positivisme athée et les catholiques anti-libéraux opposés à la III[e] République[2].

Le texte que Blondel consacre aux *Semaines sociales de Bordeaux* permet de relever certains des traits de la pathologie sociale contemporaine, notamment son lien essentiel avec le matérialisme[3]. Une double foi anime les pratiques des *Semaines Sociales* : celle en un ordre surnaturel de la grâce qui seul donne accès à une réalisation intégrale de notre humanité ; celle d'une participation des éléments de notre nature à cette vocation suprême[4].

Or l'anti-modernisme intransigeant adresse deux reproches essentiels à cette visée : celui de *fidéisme*, qui refuse de reconnaître la consistance propre de l'ordre naturel, et celle d'*immanentisme,* qui la rapprocherait dangereusement du socialisme révolutionnaire[5]. C'est donc autour de la question de la nature et son articulation au donné surnaturel que se joue toute

[1] L'ontologie monophoriste, tout particulièrement sous sa forme intransigeante, porte une vision cloisonnante des différents ordres de réalité qu'elle sépare en autant de domaines étanches et autonomes. Blondel met en relation cette épistémologie intransigeante et le recours à un intellectualisme abstrait censé s'inspirer de Thomas d'Aquin qu'en réalité elle mutile. Ce n'est pas la réflexion thomasienne que rejette Blondel, mais son utilisation partielle et partiale par la frange réactionnaire. Or, on trouve chez Thomas, à qui veut correctement le lire, une connaissance proprement spirituelle qui, en plus de la connaissance purement notionnelle, suppose d'intégrer le terme surnaturel à titre d'élément nécessaire de la doctrine. Blondel oppose ainsi à ce réalisme notionnel un « réalisme intégral » qui permette de comprendre la réalité humaine dans son inachèvement constitutif et son devenir permanent.

[2] Blondel lui-même avait répondu très favorablement à l'appel au ralliement lancé par Léon XIII. C'est dans ce contexte d'une réflexion sur les enjeux de la question sociale que viennent à se durcir les positions. Les *Semaines sociales*, fondées par des laïcs en 1904, se proposaient chaque année, durant huit jours, de réfléchir les problèmes soulevés par la question sociale. La compréhension renouvelée du fait collectif, appelée par les partisans du catholicisme social, devait y rencontrer l'opposition des partisans d'une monarchie œuvrant à la restauration d'un ordre catholique totalisant. C'est dans ce cadre que Blondel attaque notamment la série d'article du suarézien Pedro Descoqs, regroupés sous le titre *A travers l'oeuvre de Charles Maurras*. Cette critique du « monophorisme extrincésiste » devait marquer jusqu'à Maritain et Bernanos et précipiter leur rupture avec Maurras.

[3] *La semaine sociale de Bordeaux, op. cit.*, p. 9.

[4] *Ibid.*, p. 11. La méthode des *Semaines sociales* consiste ainsi à unir deux perspectives : d'une part, une inspiration spécifiquement chrétienne éclairée par « les prémisses surnaturelles qui président aux destinées des âmes et des sociétés » et, d'autre part, une « étude attentive et minutieuse des conditions naturelles du travail humain » (*Ibid.*, p. 5). L'école sociale catholique entend offrir une alternative nécessaire à « l'étatisme triomphant » aussi bien qu'au « syndicalisme menaçant » (*Ibid.*, p. 3). Reprenant une formule d'Albert de Mun, Blondel voit dans les représentants de cette doctrine sociale « les hommes du lendemain ».

[5] *Ibid.*, p. 6.

la discussion. Afin d'en clarifier les termes, Blondel propose de distinguer trois « grandes questions spéculatives » au cœur du débat : épistémologique, ontologique, existentielle[1]. L'unité structurelle de ces trois horizons permettra de cerner les présupposés naturalistes et réactionnaires de la position intransigeante.

Dans la perspective cloisonnée de l'intellectualisme intransigeant qui prétend substituer au réel le notionnel, « l'ordre surnaturel est une superposition gratuite extrinsèque et qui s'adresse à une puissance obédientielle toute passive, sans que le don extérieur puisse ou doive comporter le concours d'un apport intérieur »[2]. Pour conjurer le risque du *fidéisme*, les partisans du rationalisme notionnel considèrent en effet que la seule raison permet d'atteindre Dieu et promeuvent l'idée d'une « religion naturelle positive », un « christianisme naturel » devant être reconnu comme un « fait politique »[3]. Blondel, quant à lui, ne refuse pas à la raison la possibilité d'une certaine connaissance de Dieu, mais son sens consiste surtout à mesurer notre impuissance à le connaître véritablement hors l'ordre de la grâce. La thèse de la suffisance du théisme rationnel, au contraire, élève la raison au rang d'idole[4]. Lorsque l'intégrisme invoque le surnaturel, c'est pour considérer la seule « réceptivité pure d'une donnée purement extrinsèque »[5]. Aussi la voie est-elle coupée qui permette de justifier la présence d'une vertu surnaturelle agissante au sein même de la réalité immanente[6]. La position intransigeante considère la possibilité d'un état de pure nature auquel est confiné l'incroyant, mais néglige alors, selon Blondel, la « vocation surnaturelle » à laquelle tout homme est appelé et qui le constitue ni en état de nature, ni en état de grâce, mais en « un état *transnaturel* »[7]. Or, le besoin qui travaille le cœur même de celui qui refuse de reconnaître cet appel consiste en une « *inquiétude* » dont l'intransigeant méconnaît la présence agissante. C'est pourtant cet appel adressé à tout homme qui justifie que ne puisse être dressée d'enceinte infranchissable entre l'immanent et le transcendant.

---

[1] *Ibid.*, p. 21.
[2] *Ibid.*, p. 35. Pour une critique de la « puissance obédientielle », voir Lucien LABERTHONNIERE, *La notion chrétienne de l'autorité,* Paris, Vrin, 1955, p. 69.
[3] *La semaine sociale de Bordeaux, op. cit.*, p. 56.
[4] « La confiance de la raison en sa suffisance réelle ne peut que l'infatuer et la fermer ; ce qui est la pierre d'attente du christianisme dans l'âme, c'est au contraire ce sentiment d'un vide creusé au plus profond d'elle-même, cet aveu d'un esprit qui, loin de douter du divin objet de son aspiration, doute de soi humblement en reconnaissant son incapacité de l'atteindre tel qu'il est » (*Ibid.*, p. 59).
[5] *Ibid.*, p. 60.
[6] *Ibid.*, p. 61.
[7] *Ibid.*, p. 62. Ce terme, introduit par Blondel dans le *Vocabulaire philosophique* (*Itinéraire philosophique, op. cit.,* p. 158), permet de définir l'état propre de notre humanité. Ni purement naturelle, ni immédiatement surnaturelle, la condition propre de la personne humaine est celle d'un passage accompli dans une dialectique du don. Et pour répondre au don surnaturel qui lui est fait, il lui faut donner la seule chose qu'elle possède en propre, son être naturel (*Ibid.*, p. 166).

Mais « la surnature apparaît toujours comme une contre-nature » aux yeux du monophorisme[1] et l'ordre naturel de la société aussi bien que de la religion pourrait et devrait s'en passer. En lieu et place d'une relation d'amour entre le Créateur et la créature qui introduit cette dernière « dans l'intime vie de la Trinité »[2], le catholicisme intransigeant ne fait consister le surnaturel qu'en la seule *afférence* extérieure. Ce faisant, il conduit le christianisme à retomber « sous la loi de crainte qui se résume en deux mots, domination et servilité »[3]. La réception de l'injonction surnaturelle se produit ainsi de manière strictement verticale et descendante. La contre-partie de l'affirmation de la suffisance de l'ordre naturel est l'instauration de conditions politiques nécessaires à son maintien absolu[4]. Finalement, le catholicisme intransigeant ne renforce l'ordre naturel que pour lui faire sentir sa dépendance à l'égard de l'ordre supérieur de la vérité extrinsèque en une forme de « théocratie anthropomorphique »[5]. C'est l'idéal d'une « religion politique » qui se voit ainsi affirmé[6]. En participant ainsi du retour du « vieil homme »[7], il méconnaît absolument la nouveauté radicale introduite par le christianisme dans la relation, non seulement de l'homme à Dieu, mais encore de l'homme à lui-même[8]. La logique du monophorisme extrinséciste le porte ainsi naturellement vers un renforcement du pouvoir politique et une remise en cause de la liberté personnelle[9]. Se voit promu « l'autoritarisme le plus réaliste ». On s'étonnera dès lors moins que, sur ce chemin, le catholicisme intransigeant trouve un allié paradoxal dans le positivisme incroyant de Maurras[10].

---

[1] *La semaine sociale de Bordeaux, op. cit.*, p. 66.
[2] *Ibid.*, p. 68.
[3] *Ibid.*, p. 74.
[4] *Ibid.*, p. 96.
[5] *Ibid.*, p. 99.
[6] *Ibid.*, p. 100.
[7] « C'est le retour du *vieil homme* qui, sous prétexte de ne songer qu'à la religion, ne fait plus que de la politique, sous l'auguste manteau du Christ » (*Ibid.*, p. 115). Jean Daniélou notera que « le christianisme ne s'identifie définitivement à aucune des formes particulières de culture où il s'incarne ». De là, le recours au concept de « dégagement » pour signifier qu'au-delà de ses multiples « incarnations », le christianisme est appelé à un renouvellement permanent de son inscription dans le devenir historique. Voir Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953, p. 32. Le pape Pie XII, en 1955, utilisera des termes similaires : « L'Église catholique ne s'identifie avec aucune culture ; son essence le lui interdit » (cité par Paolo PRODI, *Christianisme et monde moderne*, Paris, Seuil, 2006, p. 8).
[8] « Et puisque, pour faire régner la vérité surnaturelle, on doit compter, non pas sur le mouvement des âmes, mais uniquement sur l'apport autoritaire qui la fait descendre d'en haut et de haut, il est indispensable que la parole impérative soit environnée de majesté et de force : nous sommes encore au Sinaï, et pour toujours. Voilà pourquoi le monophoriste, loin de considérer la puissance temporelle comme *un* moyen d'assurer l'indépendance morale du Magistère, y tient substantiellement comme à *la* condition nécessaire et préalable de son exercice même et de son action proprement spirituelle » (*Ibid.*, p. 108).
[9] *Ibid.*, p. 111.
[10] « C'est un fait, maints catholiques, qui se considèrent comme purs entre les purs, puisqu'ils sont si prompts à traiter les autres de minimistes ou de transfuges, ont lié partie avec des hommes, ils se mettent même sous la conduite d'hommes qui, sur les points essentiels, sont aux antipodes de leurs croyances » (*Ibid*., p. 124).

Le catholicisme intransigeant, demeurant aveugle à la contradiction représentée par cette alliance, finit par épouser ce qu'il repousse. Le néo-paganisme de l'*Action française* participe en effet d'un immanentisme qui, dans son refus du surnaturel, conduit à un pur et simple naturalisme[1]. Pour supporter la contradiction, le catholique intransigeant, fort de sa logique notionnelle, oppose strictement le domaine naturel de l'existence sociale et la dimension surnaturelle mise en jeu par la religion[2]. La condition de cette alliance contradictoire entre naturalisme et catholicisme réside ainsi dans l'élimination de toute perspective existentielle, de « tout ce qui serait travail d'âme, inquiétude spirituelle, besoin de recherche et vie intérieure »[3]. Les deux partis y trouvent leur compte, celui d'une valorisation exclusive de la puissance, régalienne pour les uns, ecclésiastique pour les autres[4]. Si bien que le plus sûr appui que les seconds trouvent auprès des premiers vient de leur antichristianisme même[5]. En faisant du surnaturel son ennemi, un christianisme naturel aboutit au rejet de la thèse d'une adoption surnaturelle de l'homme par Dieu et, partant, au refus de la communauté personnelle et de l'amour unissant entre eux les membres de l'espèce humaine. A cette logique surnaturelle se substitue un « droit social naturel » fondé sur la « religion naturelle »[6]. La crainte du monophorisme extrincésiste est tout simplement de devoir admettre l'égale dignité intrinsèque des personnes[7].

[1] *Ibid.*, p. 130.
[2] *Ibid.*, p. 133.
[3] *Ibid.*, p. 136.
[4] *Ibid.*, p. 138.
[5] *Ibid.*, p. 139. Maurras, en effet, ne fait pas mystère de son rejet de l'annonce évangélique au profit du seul pouvoir positif de l'autorité prétendument spirituelle. Voir notamment *Trois idées politiques*, *Œuvres capitales*, Paris, Flammarion, 1954, p. 88-89 : « C'est une question de savoir si l'idée de Dieu, du Dieu unique et présent à la conscience, est toujours une idée bienfaisante et politique. Les positivistes font observer avec raison que cette idée peut aussi tourner à l'anarchie (…) elle aimera mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. (…) Le mérite et l'honneur du catholicisme furent d'*organiser* l'idée de Dieu et de lui ôter ce venin (…). Si Dieu parle au secret d'un cœur catholique, ces paroles sont contrôlées et comme poinçonnées par des docteurs, qui sont dominés à leur tour par une autorité supérieure, la seule qui soit sans appel ».
[6] *La semaine sociale de Bordeaux, op. cit.*, p. 150.
[7] *Ibid.*, p. 151. « Le monophorisme qui, dans l'abstrait, paraît le comble du surnaturalisme, retombe au naturalisme pur, et supprime du même coup le sens humain de la bonté, le sens chrétien du détachement et de l'amour » (*Ibid.*, p. 178).

3.2.Métaphysique de l'amour

A l'inverse, la pensée qui assume l'appel qu'adresse la surnature conduit à une métaphysique de l'amour, sa relation à la nature ne pouvant être que de libre don et dévouement réciproque. De ce point de vue, l'amour nous fait pénétrer à la fois la relation de l'immanent et du transcendant, mais encore nous donne de rencontrer le mystère de l'Être. La question du surnaturel nous élève à une logique du don réciproque et total, « c'est-à-dire d'un complément seul capable d'achever ce qui est humainement et métaphysiquement inachevable »[1].

En réalité, l'accès à nous-mêmes suppose cette « opération transitive d'un infini », ce « mystérieux *vinculum* » sans lequel nous ne pouvons ni être, ni penser[2]. On ne peut reconnaître ce « concours divin » sans l'intégrer dans le sens de notre propre action, « de l'organisation morale et sociale de l'humanité »[3]. Le problème ontologique ne peut se séparer du « problème moral de notre être »[4]. Si la série entière des phénomènes suppose l'unique nécessaire et si notre propre existence nous conduit à considérer ce dernier comme le noyau le plus intime de notre être, l'existence universelle est indissolublement liée à ce dernier. C'est dans la communion qui nous unit à tous les êtres que nous affirmons paradoxalement la singularité incommunicable de notre propre personnalité. Le secret nous permettant de nous affirmer dans le détachement de nous-mêmes et la reconnaissance de la libre indépendance à l'égard de ce qui n'est pas nous a pour nom amour et charité[5].

Mais c'est justement parce qu'elle est de l'ordre de l'*amour* que cette relation suppose un appel sollicitant adressé à la liberté. La présence intime de Dieu au sein de l'immanence naturelle convoque sans contraindre. Rien ne se fait sans cette intime présence, mais la pensée ajoute à cette dépendance le besoin de la comprendre et d'y coopérer activement. C'est en quoi la *décision* revêt un caractère si fondamental dans la conquête de notre personnalité. Il est laissé au pouvoir de notre décision de refuser la communication à cet au-delà de la pensée. Nous sommes libres de nous livrer à la prétention de nous suffire à nous-mêmes. L'option existentielle

[1] *Ibid.*, p. 246.
[2] *Ibid.*, p. 239.
[3] *Ibid.*, p. 240.
[4] *L'action* (1893), *op. cit.*, p. 433.
[5] « Loin d'être une cause de confusion, cette universelle communion devient l'unique moyen de possession et de distinction parfaite ; elle est la seule manière de réaliser la personne et, par elle, de constituer tout le reste » (*Ibid.*, p. 447).

se présente à l'issue de ce drame métaphysique[1] qu'inaugure l'action comme sa résolution à la fois nécessaire et libre[2].

C'est avec une résonance singulièrement augustinienne que Blondel déploie les termes de cette alternative entre un vouloir se prenant lui-même pour fin absolue ou se reconnaissant, au contraire, comme lieu de passage vers son propre dépassement. Une différence capitale intervient cependant ici et permet d'ouvrir le chemin que l'évêque d'Hippone avait semblé fermer. Chez Augustin, en effet, la réalisation personnelle supposait une élévation de l'âme par la grâce communiquée qui l'introduisait dans la dynamique intérieure à la vie divine. La personne commençait là, en découvrant en elle l'image de la trinité à laquelle son élévation surnaturelle l'associait. S'il semble en aller de même chez Blondel, la transcendance surnaturelle ne suppose pas de césure d'avec la réalité naturelle. Cette élévation est en réalité toujours déjà préparée, sinon en fait réalisée, par la présence agissante de la transcendance au cœur de l'immanence. Qu'elle le reconnaisse ou le refuse, la subjectivité humaine est toujours déjà exposée à l'œuvre de la surnature et, en cela, la personne est une donnée, non de nature pure, mais d'une nature apprêtée à la communion surnaturelle, une *transnature*. De ce point de vue, la personne ne signale pas l'exceptionnalité d'une âme gracieusement invitée à participer de la vie divine, mais une donnée existentielle appelée à découvrir le sens de son propre achèvement dans le déploiement de sa vocation. La personne est donc bien une réalité universelle, non pas en ce qu'elle se constitue comme *nature* commune, mais en tant qu'elle suppose cette destination singulière à laquelle chacun se trouve convoqué.

N'y a-t-il pas cependant contradiction à concevoir que notre propre nature soit ainsi constituée qu'elle ne puisse se suffire à elle-même, pire encore qu'elle puisse croire se suffire à elle-même ? C'est une logique du don qui permet de répondre ici à la difficulté. Le don d'une nature raisonnable, qui sert de « préparation déjà libératrice et élévatrice », constitue un « instrument d'épreuve » en ce qu'elle représente une « monnaie d'échange » contre le don supérieur que lui confère « la charité incréée »[3]. C'est à cette condition seulement que peut s'obtenir la réconciliation de l'autonomie et de l'hétéronomie, de la liberté et de la nécessité. Jusqu'au terme, la personne demeure affectée d'une liberté par laquelle elle se détermine comme effectivité singulière. C'est par là seulement que l'action porte un sens[4]. En sortant de

[1] Pierre de COINTET, *Un réalisme spirituel*, *op. cit.*, p. 170.
[2] H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme, op. cit.*, p. 21.
[3] *L'Action* (1936)*,* T. II, *op. cit.*, p. 211.
[4] « Il n'y a efficience réelle que parce qu'il y a des causes finalement appelées à se prononcer par un oui ou par un non en face de l'infini lui-même, en face de la finalité ou de la révolte, en face de l'amour ou de la haine obscure » (*Ibid.*, p. 194).

soi par un acte d'amour, l'homme se découvre en lui-même. Ce libre don de soi est en même temps passage à un niveau supérieur d'existence et arrachement à la simple immanence. Cette dynamique spirituelle est le don reçu de Dieu que doit venir perfectionner un second, surnaturel celui-là, et qui permet de nous comprendre comme être-donné autant qu'être-donnant.

La garantie philosophique de la pensée blondélienne réside justement dans le fait de ne partir que de l'expérience d'une existence naturelle, raison même de la *méthode d'immanence*. Pourtant, lorsque le texte de *La Pensée* en vient à interroger les conditions d'un *Penser* parfait, existant en acte, il l'accomplit dans les termes d'une tradition déjà éprouvée. C'est bien le vocabulaire de la théologie trinitaire qui permet à Blondel d'articuler les prémisses d'une communication transcendante[1]. Ainsi, pour considérer une parfaite adéquation de la Pensée et de l'Être, recourt-il à la figure du Verbe engendré. Si l'Être est appelé à se communiquer, une distance doit en effet être ménagée entre ce dernier et le Verbe qui s'y rapporte, une distance cependant qui ne confine pas à la différence pure, mais se donne comme l'engendrement de lui-même dans l'Amour et retour de l'engendré à son principe : « Il faut que ce double amour si personnellement divers, si substantiellement identique soit lui-même Esprit, Vie, Charité parfaitement subsistante »[2]. La *subsistence* de l'Être suppose qu'il se rende intelligible à lui-même - la pensée est consubstantielle à l'Être absolu - et cela dans une image qui ne soit ni simple reflet passif ni simple altérité redoublante[3]. C'est sous la forme d'un don entier de soi à un autre qui est tout autant lui-même que l'Être parvient au déploiement de soi comme médiation amoureuse[4]. Être ainsi n'est autre qu'être Dieu. C'est pourquoi on ne peut considérer la pensée parfaite indépendamment d'une « divine charité »[5]. La perfection de la pensée n'est accessible qu'en « une *circumincession* d'être, de vérité et d'amour »[6]. C'est ainsi à un Dieu d'amour qu'accède la réflexion blondélienne.

---

[1] Dans les propos recueillis dans son *Itinéraire philosophique*, Blondel prétend ne pas avoir découvert son « trinitarisme unitaire » dans la tradition chrétienne, si ce n'est « tardivement » chez Saint Augustin (*Itinéraire philosophique, op. cit.*, p. 146). S'il ne nous est pas donné de savoir quelle inspiration menait alors la réflexion du philosophe d'Aix, nous ne pouvons cependant douter de la référence théologique. Blondel ne nous apprendra d'ailleurs guère davantage sur l'être de Dieu que n'en auront formulé les quatre premiers conciles. Mais le problème introduit par la perspective blondélienne n'est pas tant ce qu'elle dit de Dieu que ce dire même, articulé dans les termes de la tradition chrétienne, et revendiquant pourtant le titre de philosophie. C'est en quoi il semble que Blondel touche aux limites de l'apologétique, quoiqu'il s'en défende (Maurice BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, Bloud et Gay, 1932, p. 14, p. 19, p. 46). Que Blondel interroge la possibilité d'une philosophie chrétienne ne fait cependant aucunement de lui un théologien. Méthodologiquement, Blondel entend proposer à l'étude rationnelle le *mystère* chrétien. La relation de la philosophie à la théologie n'est pas d'opposition ni de recouvrement, mais proprement dialogique (Voir E. DUCLA, *Maurice Blondel, op. cit*., p.19-22).

[2] *La Pensée, II, op. cit.*, p. 225.

[3] *L'Être et les êtres, op. cit*., p. 152.

[4] *Ibid.*, p. 154.

[5] *La Pensée, II, op. cit*., p. 225.

[6] *Ibid.*, p. 227.

La difficulté consistant à accorder la communication de soi et la position d'absolue suffisance du principe divin n'échappe cependant pas à Blondel. La réflexion philosophique peine à concevoir une sortie de Dieu qui le constituerait comme une identité en « exode » reconnaît-il dans son ouvrage sur *La philosophie et l'esprit chrétien*[1]. Si l'on veut bien admettre l'idée de Dieu comme garantie de la conscience morale, et nous avons vu que le spiritualisme républicain lui-même n'y répugnait pas nécessairement, on hésite cependant à accorder la bonté à ce « solitaire » qui se suffit à lui-même[2]. Mais c'est en cela que, selon Blondel, le mystère chrétien vient, par la révélation trinitaire, libérer la raison humaine de son impasse[3]. Ici débute une philosophie de l'après, lorsque la foi cherche à se comprendre elle-même[4]. Sans se substituer l'une à l'autre, raison philosophique et raison théologique sont appelées à s'éclairer mutuellement[5].

Un point important à prendre en considération concerne le lieu à partir duquel nous posons la question de l'être de Dieu. Ce dernier en effet demeure proprement inaccessible pris en lui-même. Mais la relation initiée à l'égard de la personne humaine nous permet d'en saisir la dynamique de manifestation. De ce point de vue, le surnaturel n'est pas du côté de Dieu considéré dans sa séparation abstraite, mais bien plutôt dans la relation qui lie l'homme à Dieu[6]. Si bien que c'est d'un même mouvement que se découvre la définition communicationnelle de Dieu et notre relation à lui puisque, en effet, ce n'est pas nous qui donnons son être à l'idée de Dieu, mais bien plutôt une puissance illuminatrice qui, venant de Dieu, nous offre de le concevoir[7].

Or, il semble y avoir contradiction à voir cohabiter la nature raisonnable de l'homme et une « réalité surnaturelle qui, par son intrusion, semble congédier ou écraser nos propres facultés »[8]. Il paraît évident que seul l'infini puisse être dit surnaturel[9]. Et pourtant, la révélation chrétienne exige cette vocation surnaturelle de l'homme qui, ne pouvant être son propre fait, appelle nécessairement « l'acceptation d'un don qu'il ne peut refuser sans déchoir, sans tomber

---

[1] Maurice BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien*, I, *Autonomie essentielle et connexion indéclinable,* Paris, PUF, 1950. Edition numérique, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2010, p. 34.
[2] *Ibid.*, p. 25.
[3] « Nous verrons, en effet, que tout le plan providentiel se fonde sur le modèle et l'instigation de la vie trinitaire elle-même » (*Ibid.*, p. 35).
[4] André HAYEN, « La philosophie catholique de Maurice Blondel au temps de la première Action », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 59, n°62, 1961, p. 249-314, p. 256.
[5] E. DUCLA, *Maurice Blondel, op. cit*., p. 101.
[6] E. DUCLA, *Maurice Blondel*, *op. cit.*, p. 103.
[7] *L'Être et les êtres, op. cit.*, p. 134.
[8] *Ibid*., p. 73.
[9] « Est-il vraiment possible d'introduire dans le vocabulaire et dans la recherche philosophique le nom, l'idée, l'affirmation d'un surnaturel, spécifiquement défini selon les exigences de la terminologie chrétienne, et sans qu'il répugne à la raison ? » (*La philosophie et l'esprit chrétien, I, op. cit*., p. 70)

au-dessous de sa propre nature, sans manquer à sa raison comme à la conscience de son devoir »[1]. Or, en tant que telle, justement parce qu'elle dépasse les capacités naturelles de la raison, cette touche surnaturelle ne se laisse pas apercevoir à partir de l'observation intérieure[2]. La question est dès lors de savoir « si l'affirmation de Dieu est philosophiquement acquise » ou si elle doit être reconnue comme une « ultime chimère »[3]. Toute la difficulté tient ici à l'insuffisance même de la raison naturelle sur laquelle Blondel fonde le besoin infini qui doit justement conduire à admettre l'au-delà nécessaire de la philosophie. C'est pourquoi il importe de reconnaître que toute affirmation portant sur Dieu ne constitue pas une révélation de Dieu, mais demeure « extrinsèque à son objet ».

L'Être demeure irréductible à ce que notre pensée et notre action sont en mesure de nous faire atteindre[4]. C'est en quoi la promesse de l'Évangile vient nécessairement s'ajouter à la conquête philosophique pour rendre possible « l'insertion de l'homme en la vie divine »[5]. Et cette promesse se voit tout entière résumée dans l'*amour* qui constitue le fondement à la fois métaphysique et existentiel à partir duquel s'étaye la révélation chrétienne. Pour définir le surnaturel, il faut commencer par rejeter la signification simplement étymologique qui le considère abstraitement comme ce qui est au-dessus de la nature. Seul est surnaturel « ce qui va à l'union par la charité et d'une manière qui échappe à toutes les prises de la conscience et de l'intelligence humaine »[6]. Cette continuité de l'un à l'autre exclut l'hypothèse d'un état de pure nature où le surnaturel apparaît comme don purement extérieur[7]. Le vrai surnaturel « procède au-dedans », tout en n'étant pas de nous, il est en nous[8]. C'est en quoi une réponse de l'agent est nécessaire qui permette d'atteindre à sa vocation[9] : « Dès lors le surnaturel apparaît comme un lien d'amour plutôt que comme un rapprochement métaphysique »[10].

Pour Blondel, il n'y a ici ni opposition ni rivalité, mais passage d'une nature reconnue en son insuffisance à une réponse qui, éveillée au plus profond de l'intériorité subjective, suppose la communication offerte à l'humanité sous la forme de l'économie de la révélation.

---

[1] *Ibid*., p. 71.
[2] *Ibid*., p. 79.
[3] *Ibid*., p. 19.
[4] Maurice BLONDEL, *Exigences philosophiques du christianisme,* Paris, PUF, 1950. Edition numérique, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2010, p. 103.
[5] *Ibid.*, p. 106.
[6] *Ibid.*, p. 148.
[7] *Ibid.*, p. 152. C'est là tout l'enjeu de l'enquête menée par Henri de Lubac au sujet du baïanisme et son acclimatation progressive dans la théologie de l'Ecole à partir du dix-septième siècle. Sur le lien entre l'hypothèse d'un état de « pure nature » et la conséquence qui en découle quant à la relation purement « obédientielle » qui s'inscrit entre la créature et « l'Omnipotence divine », voir Henri de LUBAC, *Surnaturel*, *op. cit.*, p. 129-135.
[8] *Ibid.*, p. 153.
[9] *Ibid.*, p. 155.
[10] *Ibid.*, p. 150.

De ce point de vue, la recherche philosophique et les dons de la grâce doivent s'offrir en une « active symbiose »[1]. L'alliance de la spéculation philosophique et du christianisme suppose en cela de « pouvoir relier la doctrine idéale à la réalité des faits »[2] et éprouver, dans l'immanence de la vie personnelle, les effets de cette ouverture à la dynamique surnaturelle.

Toute la question demeure de savoir comment peut se produire effectivement « ce rapprochement assimilateur »[3]. Cette métaphysique de l'amour a pour champ d'extension une dramatique de la liberté[4]. L'humanité originelle, en son « intégralité primitive », en tant qu'elle est déjà appelée à une « assomption surnaturelle », suppose la présence agissante d'une grâce permettant à l'homme de coopérer à sa destination[5]. Reste dès lors à comprendre comment la créature a pu en venir à s'opposer au don pour lequel elle était pourtant préparée et assistée[6]. Il fallait justement que le « prêt surnaturel » puisse devenir « une acquisition méritoire », une restitution comparable à l'amour qui conduit le Fils à retourner au Père[7]. « La dignité d'un être libre » suppose justement qu'il se fasse l'arbitre de sa propre destinée[8]. C'est en quoi Blondel insiste sur la dimension proprement existentielle de l'itinéraire de vérité. Or, la « dignité humaine » implique que l'agent demeure libre de refuser le don qui lui est fait[9]. C'est en voulant se faire lui-même l'auteur de sa propre vocation que l'homme en vient à refuser Dieu.

4. La personne transnaturelle

Reste à déterminer, au-delà du choix fondamental qui dispose la personne humaine en clôture ou en ouverture, les conditions à partir desquelles cette « surnaturalisation » devient possible[10]. A ce point, nous voyons Blondel reprendre les schèmes traditionnels de la théologie trinitaire[11]. Tout l'enjeu consiste dès lors à conserver sa consistance ontologique à la réalité naturelle, tout en la rattachant à la manifestation transcendante. Nous avons déjà eu l'occasion

[1] Maurice BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien,* II, *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, Paris, PUF, 1946. Edition numérique, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2010, p. 11.
[2] *La philosophie et l'esprit chrétien, I, op. cit*., p. 104.
[3] *Ibid.*, p. 59.
[4] « La question de la liberté et de l'action nous met forcément en présence du dilemme : participer à l'initiative divine en identifiant notre vouloir au vouloir même de la cause suprême, ou bien chercher dans une autonomie égoïste à nous constituer nous-mêmes dans le *non serviam* » (*Ibid.*, p. 100).
[5] *La philosophie et l'esprit chrétien, I, op. cit*., p. 111.
[6] *Ibid.*, p. 114.
[7] *Ibid.*, p. 116.
[8] *Ibid.*, p. 119.
[9] *Ibid.*, p. 81.
[10] *Ibid.*, p. 84.
[11] *Ibid.*, p. 40.

de souligner le recours au terme « transnaturel » par lequel Blondel propose de caractériser ce passage qu'est la personne humaine destinée à la communication surnaturelle[1]. Par ce mot, il entend insister à la fois sur l'incontournable positivité de l'existence naturelle en même temps que son inachèvement constitutif. La « personne humaine » n'est pas à dépasser, encore moins à dévaluer, mais au contraire à réaliser[2]. Le don de la grâce ne vise donc pas à annuler cette distinction en nous de l'essence et de l'existence, mais à nous faire vivre de la présence intime de cette divinité en nous unissant à elle sans annuler notre existence personnelle[3]. L'inhabitation de la grâce conduit la nature humaine à une transformation théandrique où communient, sans se confondre, la vie de Dieu et la vie de l'homme[4].

Blondel considère qu'à ce titre une médiation est nécessaire. Celle-ci se manifeste dans la figure du Verbe éternel prenant corps au sein de l'immanence humaine[5]. Le Verbe incarné est ce *vinculum* où se réalise la suture de l'ordre naturel et de la surnature[6]. Dans l'Incarnation, la transcendance, qui constituait le motif dynamique à partir duquel le phénomène naturel se découvrait comme force expansive, rencontre d'une manière nouvelle et inédite la créature humaine. Déjà *La Pensée* nous avait montré le Verbe comme cette image parfaite de l'Être[7]. Cette reprise du schème trinitaire est la condition pour articuler les motifs philosophiques jusque-là dégagés : la liberté, la personne et l'amour. Le seul moyen d'atteindre une détermination de l'idée suprême qui, sous son unité, non pas statique mais dynamique, permette d'unifier les différents traits de la vérité chrétienne, réside dans le recours à ce schéma[8]. Les trois termes qu'il s'agit d'harmoniser renvoient à l'idée d'un Dieu de puissance, d'un Dieu de vérité et d'un Dieu d'amour. Et seule la « circumincession », terme central du lexique blondélien, se réalisant dans l'amour, permet de donner sens à la triple personnalité et substantialité unique de Dieu[9]. C'est pourquoi, en dépit de l'insuffisance radicale de nos conceptions naturelles, « il ne nous est pas complètement impossible d'apercevoir le lien

[1] *Ibid.*, p. 131.
[2] « Nous restons des êtres personnels au sein même de l'irradiation divine ; en Dieu même, nous demeurons des hommes, avec notre conscience propre, et d'autant mieux que nous jouissons en même temps de la vie singulière de tous nos frères, unis dans la charité du Christ » (*Ibid.*, p. 194).
[3] *Ibid*., p. 119.
[4] *Ibid*., p. 151.
[5] *Ibid*., p. 87.
[6] « Le Verbe éternel prend place, en s'incarnant, dans tout le circuit de l'univers ; il devient témoin de l'œuvre créatrice, à laquelle il a coopéré au point qu'elle ne serait pas sans lui » (*Ibid*., p. 95).
[7] *La Pensée*, II, *op. cit.*, p. 225.
[8] *Exigences philosophiques du christianisme, op. cit*., p. 74.
[9] *La philosophie et l'esprit chrétien, I, op. cit.,* p. 42.

réciproque qui unit, librement et indissolublement, les trois Personnes divines, entre qui tout est commun dans leur appropriation personnelle »[1].

4.1. Équivoques du personnalisme

Une ambiguïté toutefois doit être soulignée. Préfigurant les critiques adressées par Karl Rahner et Karl Barth à la notion de Personne divine, Blondel appelle l'attention sur l'équivocité du terme « personne » appliqué à Dieu et à l'homme. Dans une note de *La philosophie et l'esprit chrétien*, il insiste sur la différence de sens affectant la « personnalité » rapportée à Dieu ou à l'homme[2]. Plus précisément, la condition d'une compréhension adéquate de la Personne divine réside dans une juste articulation de la notion de personne humaine. La critique adressée à Renouvier et au spiritualisme séculier est à peine voilée. Il y a correspondance entre la définition unitaire de la Personne divine et la description égo-centrée de la personne humaine. Inversement, saisir cette dernière dans sa réalité inter-communicationnelle revient à admettre que la personne ne peut se décliner que sur le fond d'une unité communiante. La personne humaine n'est pas isolable de la conscience des autres personnes. Chez Dieu, cette personnalité, tout en se réalisant dans une parfaite adéquation de l'essence et de l'existence, est elle-même nécessairement plurielle. La remarque a une portée non seulement théologique, mais encore morale et sociale.

La « personne humaine » ne réalise véritablement sa vocation qu'à la condition d'une inscription dans la vie sociale[3]. Mais le fondement d'une vie proprement sociale appelle « les aspirations supérieures » qui garantissent son développement moral[4]. Autrement dit, c'est parce que la personnalité divine communique quelque chose de sa propre dynamique relationnelle que la personne humaine se révèle à la hauteur de sa propre destination communautaire. Tant que n'est pas prise la mesure de cette unification dans et par l'amour, dont la communication des Personnes divines fournit le modèle et le principe, la réalité personnelle souffre d'une compréhension mutilante. Et dans la mesure où cet *amour* est le fruit d'un don surnaturel, d'une vie spirituelle divinement fécondée, la définition purement naturelle, séculière, de la personne révèle son écart d'avec la perspective catholique de Blondel.

[1] *Ibid.*, p. 39.
[2] *Ibid.*, p. 26 note.
[3] *La philosophie et l'esprit chrétien, II, op. cit*., p. 65.
[4] *Ibid.*, p. 66.

Pour être pleinement elle-même, la « personne » doit se faire dévouement aux autres, à l'image de la vie trinitaire où se joue, « en un amour réciproque », la perfection d'un Être unique[1]. Le personnalisme de Kant aussi bien que de Renouvier, après avoir défini la personne comme une fin en soi, la place sous l'autorité d'un pouvoir extérieur seul capable de s'opposer aux conséquences d'un égoïsme absolu. Blondel ne cache pas qu'il juge insuffisante la promotion de « l'inviolable dignité des personnes humaines » et, avec elle, la maxime républicaine, liberté, égalité, fraternité qui, selon lui, ne peut s'intégrer à la *circumincession* trinitaire sans être, au préalable, transfigurée par la loi d'amour[2]. La critique est sévère, mais sans équivoque. Une solidarité purement séculière conduit à une forme d'utilitarisme égocentré dont un certain personnalisme se fait le chantre en dénaturant la dignité humaine, « la considérant comme un absolu ayant droit à une inviolabilité telle » qu'elle s'abîme en une « anarchie morale ». On constitue ainsi la personne comme un atome insécable, un pur et simple *individu* : « Ce personnalisme là est la dénaturation, la contrefaçon de l'esprit chrétien » [3].

La doctrine personnaliste qui fait de la personne un absolu méconnaît les leçons de la théologie trinitaire où la substance parfaite s'achève en perpétuelle communication et don de soi[4]. A l'inverse, la compréhension trinitaire permet de penser la réalité humaine en termes de vocation et de renouvellement permanent. En s'élevant au-delà de toute limitation imposée à la définition de son identité, la personnalité véritable se réalise comme affranchissement[5]. Une fois encore, la notion de personne doit être entendue moins en termes d'être que de devenir, en tant qu'activité plutôt que de donné, moins en termes de droits que de devoirs à honorer pour atteindre la réalisation d'elle-même par la médiation de l'autre[6].

La personne, finalement, ne recouvre pas nécessairement la nature d'un être, ce que confirme l'unité plurielle au sein de laquelle s'unissent les formes biologiques aussi bien que le don divin de l'esprit. Il y a plus dans la personne que son être, et ce surcroît n'est autre que son existence. Ou pour reprendre un terme déjà employé, la personne est moins substance que *subsistence*, modalité existentielle d'advenir à soi. Conformément à la tradition trinitaire qu'il réinvestit en la renouvelant par sa visée philosophique, Blondel peut ainsi rappeler que la réalité divine en son unité absolue est trinité personnelle[7]. Et c'est cette circularité amoureuse des trois

[1] *Ibid.*, p. 171.
[2] *Ibid.*, p. 200.
[3] *Ibid.*, p. 170.
[4] *Ibid.*, p. 229.
[5] « La personne, telle qu'on la comprend communément sous ce nom qui appelle justement l'estime, mais qu'on canonise trop vite, marque moins la perfection de l'être qu'une étape décisive vers son achèvement » (*Ibid.*, p. 226).
[6] *Ibid.*, p. 225.
[7] *Ibid.*, p. 83.

Personnes divines qui doit nous éclairer sur la réalité de la personne humaine à un triple titre : premièrement, c'est parce qu'elle est, en son être même, communication aimante que l'essence divine jaillit au-delà d'elle-même comme source créatrice et initiatrice d'une vie appelée à s'en faire l'image ; deuxièmement, c'est par amour que l'homme, appelé à participer de cette image, se voit doué d'une liberté lui permettant de se choisir pour ou contre la réalisation nécessaire de son être *transnaturel* ; enfin, en répondant, par l'amour, à l'appel qui lui est fait d'un don de sa nature finie, la personne se découvre elle-même comme cet être en relation destiné à participer d'une communauté interpersonnelle universelle.

La Trinité nous donne ainsi d'appréhender l'unité parfaitement achevée d'une distinction essentielle, fin qui nous échappe et qui guide le désir[1]. Le mouvement d'unification totalisatrice est porté par l'amour[2]. Reste cependant à saisir en quelle mesure cette participation à l'amour trinitaire suppose la mission historique du Fils et du Saint-Esprit. Autrement dit, au-delà de la métaphysique et de l'ontologie, en quelle mesure la révélation donne-t-elle sens à l'histoire et à la destinée humaine ?

4.2. *Itinarium mentis ad Deum*

Nous l'avons déjà noté, Blondel identifie le Verbe incarné à cette médiation substantielle, ce *vinculum* joignant l'ordre naturel et surnaturel[3]. L'union hypostatique de la nature humaine et de la nature divine en la personne du Christ ouvre le chemin d'une spiritualisation de cette humanité, lui donnant d'assumer pleinement sa destination surnaturelle. Il ne s'agit cependant pas d'un écrasement de notre nature. Le surnaturel présuppose toujours déjà cette dernière comme un donné constituant, non le point de départ d'une nouvelle création, mais un point d'appui sur lequel s'étaye l'élévation qui conduit à la participation divine[4]. Cette médiation suppose en cela et dès l'abord une vie « spiritualisable », une aspiration de l'esprit à l'assimilation divine[5], une vocation théandrique que vient parfaire et achever la Résurrection[6].

---

[1] E. DUCLA, *Maurice Blondel, op. cit*., p. 199.
[2] *Ibid.*, p. 188.
[3] *La philosophie et l'esprit chrétien, II, op. cit*., p. 95.
[4] *Exigences philosophiques du christianisme, op. cit*., p. 149.
[5] *La philosophie et l'esprit chrétien, I, op. cit.*, p. 100.
[6] La Résurrection précise Blondel n'a pas seulement la signification d'une immortalité naturelle de l'homme mais d'un « recouvrement de l'état surnaturel » (*La philosophie et l'esprit chrétien, II, op. cit*., p. 23). La créature humaine voit s'y ouvrir la voie d'une communication nouvelle qui, par la restauration de son intégrité primitive, défait l'opposition de la nature et de la surnature. De la même manière que le Verbe s'unit « personnellement » à la nature humaine, nous pouvons, par cette médiation, nous unir à cette vie du Verbe fait chair (*Ibid.*, p. 157). C'est un don gracieux qui, par la médiation du Verbe incarné, appelle donc désormais à entrer dans la vie de Dieu à la condition d'un libre accueil fait à l'Esprit.

L'action prend place ici dans l'acceptation du don et la coopération qui témoigne de l'alliance véritable. L'intention présidant à l'action donne à cette dernière son sens qui n'est autre que de reconnaître et accepter le don gracieux qui s'offre à nous. L'acte rituel témoigne ici de l'abdication de notre propre vouloir et d'une confiance en la volonté qui se propose de nous élever à son propre sens[1]. L'épreuve suprême de l'humilité est à ce prix. Il est bien question d'un acte de foi où se manifeste « la foi dans les actes »[2]. L'action, en tant qu'elle s'accomplit dans la confiance, épuise l'orgueil de la pensée, ce qui, selon Blondel correspond à une libération et non point à un asservissement. Ainsi la foi n'est-elle pas simplement une modalité psychologique, mais « un principe d'action »[3], action qui permet d'accomplir la synthèse du vouloir humain et du vouloir divin. Aussi la pratique guidée par la foi, « la pratique littérale », introduit au cœur de la subjectivité une conversion progressive qui éclaire d'un sens nouveau l'existence humaine.

Il semble donc clair qu'on ne puisse se confier à un pur fidéisme. La foi véritable est une foi agissante qui ne saurait éviter de se réaliser en acte. Or, afin que ces actes ne se limitent pas à de simples dispositions arbitraires issues de l'imagination idolâtrique, ils doivent être reçus et prescrits au sein d'une révélation surnaturelle[4]. Ce n'est pas le symbole en lui-même qui possède une force opératoire magique, mais, en tant que s'y réalise la médiation du vouloir humain au vouloir divin, il acquiert la portée d'une communication véritable. Là réside la force de la pratique religieuse, en ce qu'elle permet de « mettre dans la pensée et la volonté l'unité de l'idéal et du réel »[5].

L'Église elle-même est ce lieu où s'actualise quotidiennement l'alliance consommée dans le sacrifice eucharistique et où se joue éternellement la surnaturalisation de l'existence humaine. Au fil de son histoire, l'Église approfondit le mystère du don d'amour fait à l'humanité. Dans la Tradition, note Blondel, se manifeste « l'assistance perpétuelle, ferme et

---

[1] La révélation, extérieurement accueillie, revêt la forme de symboles qui marquent surtout l'écart entre l'idée et l'action qui cherche à s'y porter. C'est en quoi un effort spirituel est nécessaire pour atteindre le sens de ces symboles dont la réalité sensible ne peut contenir l'infinie signification. Blondel récuse cependant une lecture simplement allégorique du contenu dogmatique (C'est là l'un des enjeux de la discussion des thèses de Loisy. Voir E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste, op. cit.*, p. 516-517). Contre toute « interprétation idéaliste » aussi bien qu'à l'encontre d'une simple « effusion sentimentale », Blondel entend insister « l'efficacité proprement surnaturelle de l'action divine » (*L'Action* (1893), *op. cit.*, p. 399). En cela un désir singulier doit animer le cœur de celui qui accepte de reconnaître son impuissance à pénétrer le sens même de l'appel qui lui est adressé. Mais cette reconnaissance ne peut être attribuée à l'effort seul du vouloir et suppose un don faisant intervenir un médiateur.

[2] *Ibid.*, p. 408.

[3] *Ibid.*, p. 412.

[4] « Dans la pratique littérale, l'acte humain est donc identique à l'acte divin ; et, sous l'enveloppe de la lettre, s'insinue la plénitude d'un esprit nouveau » (*Ibid.*, p. 417).

[5] *Ibid.*, p. 419.

infaillible, du Christ et de l'Esprit-Saint »[1]. Ce que l'Église invente au fil de sa pérégrination terrestre, elle le possédait finalement déjà comme ces prémices dont la nature était grosse[2].

S'il y a donc une apologétique blondélienne, elle est à chercher non dans le contenu des théologoumènes directement déployés par la philosophie de l'action, mais dans l'effort qui porte cette dernière jusqu'au « seuil »[3] où la personne accomplit, par son caractère proprement « *transnaturel* »[4], le choix d'elle-même comme simple nature, mais jamais de « pure nature »[5], ou comme participante d'une *circumincession* où communiquent l'immanent et le transcendant, l'intérieur et l'extérieur, la nature et l'esprit. D'apologie donc, et les thuriféraires de l'intégrisme extrinséciste aussi bien que les néo-scolastiques sauront lui reprocher[6], il ne saurait y avoir sans convocation de la personne à se reconnaître comme ce sujet du drame divin où se joue la possibilité d'une révélation jamais achevée. *Itinarium mentis ad Deum* que n'épuise aucune démonstration dogmatique si ne s'y noue l'engagement existentiel et vécu de la personne. Le sens et l'enjeu d'une philosophie chrétienne s'en trouvent profondément modifiés. Aucun système de conceptualité théologique ne peut suffire à se prétendre chrétien, aucun syntagme ne peut témoigner de l'orthodoxie d'un système, si ne s'y trouve convoqué le sujet personnel dans sa *subsistence* intégrale[7]. Et s'il reste un terme qui, sur le plan de la philosophie comme de la théologie, doit permettre d'en exprimer la nécessaire complémentarité, justifiant ainsi l'expression même de « philosophie chrétienne », il s'agit bien de cette notion, ni seulement philosophique, ni uniquement religieuse, mais supposant leur alliance nécessaire, la « personne ».

Pourtant, Blondel finira par renoncer lui-même au titre de « philosophie chrétienne » pour lui préférer celui, plus problématique encore, de « philosophie catholique »[8]. Il y va, remarque-t-il, comme de l'épithète « social » accolé au nom « catholicisme ». Le catholicisme, « esprit de charité, de communion, d'incorporation à l'*unum* » n'est-il pas social par essence ? Mieux vaut y entendre cependant un pur et simple pléonasme que de croire à une détermination particulière et abstraite de ce qui constitue pourtant l'essentiel de sa définition. De même, « catholique », la philosophie l'est en tant que cette voie universelle de découverte par la

[1] *Philosophie de l'esprit chrétien, II, op. cit*., p. 77. Sur la Tradition comme intermédiaire entre l'histoire et le dogme, voir E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste, op. cit.*, p. 555-557.
[2] *Philosophie de l'esprit chrétien, II, op. cit.*., p. 82.
[3] *Le problème de la philosophie catholique, op. cit.*, p. 52.
[4] *Ibid.*, p. 26.
[5] *Ibid.*, p. 25.
[6] Y compris le Maritain maurassien d'avant la condamnation de l'Action Française. Voir Philippe CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, Paris, Cerf, 1999, p. 22.
[7] *Le problème de la philosophie catholique, op. cit.*., p. 131, note 3.
[8] *Ibid*, p. 47.

personne de son être même, être de passage et de médiation. Est « catholique », cette réalisation de la pensée qui découvre comme l'unique nécessaire sa communication à l'au-delà d'elle-même. « Catholique » s'impose ici à toute pensée s'accomplissant comme personnelle, reconnaissant l'écart transcendant qui sépare le vouloir naturel subjectif, « la volonté voulue », de ce vouloir universel, cette « volonté voulante », dont l'appel invite à se connaître comme réalité pleinement communicationnelle. Si donc Blondel rejette finalement l'adjectif « chrétien » accolé à la philosophie, c'est qu'un tel syntagme donne encore à entendre quelque chose d'une simple donnée historique, culturelle et contingente et à laquelle l'unité universelle fait défaut. Mais, si toutefois l'épithète « catholique » devait n'évoquer qu'un système dogmatique particulier, un appareil extérieur servant de *decorum* aux ambitions d'un positivisme politique intransigeant et naturaliste, un catéchisme formel dont la seule récitation dispense de questionner le terme final de notre action concrète, alors faudrait-il lui préférer peut-être simplement celui de *philosophie de la personne*.

Faut-il s'étonner, dès lors, qu'en sa tentative pour adresser un message à tous les hommes, la réforme conciliaire s'attache avec une telle force à cette notion qui parvient, selon l'inspiration philosophique de Maurice Blondel, à convoquer tout homme à penser sa nature à partir d'une communication surnaturelle dont les participants forment un seul corps universel, une seule Église ? Ce sont bien les échos de la philosophie blondélienne que l'on entendra résonner encore au cœur de la constitution *Gaudium et Spes* lorsque cette dernière s'attachera à rappeler la continuité fondamentale des deux ordres, naturel et surnaturel, au sein d'une anthropologie théologique de la *personne*[1].

[1] E. DUCLA, *op. cit.*, p. 242.

Conclusion

Notre recherche est partie du problème de la « philosophie chrétienne ». Notre ambition ne pouvait être d'apporter à ce dernier une résolution quelconque. Mais nous avons tâché d'introduire quelques éclaircissements à ses présupposés. Ce problème de la philosophie chrétienne, en même temps qu'il touche à la définition de la philosophie, est en lui-même un problème philosophique et non point simplement historique ou philologique. Il emporte avec lui un ensemble de dichotomies permettant d'articuler, au-delà de la question purement technique, une réflexion fondamentale sur les modalités d'approche du phénomène humain. Autrement dit, le problème de la philosophie chrétienne ne s'éclaire qu'à partir d'une anthropologie spécifique. Et comme nous avons tenté de le montrer, cette anthropologie suppose, à l'époque moderne, un sujet nouveau, non point de la pensée, mais de l'existence même, la « personne ». La difficulté tient alors à la définition de cette notion dont le personnalisme du vingtième-siècle fera justement le point de référence d'une philosophie pouvant se dire, au sens blondélien, « chrétienne » ou « catholique ».

De la signification attribuée à ce syntagme personnel semblent découler deux pratiques de la philosophie, philosophie de la pure immanence ou philosophie transnaturelle. A ces deux orientations correspondent deux « personnes » qui, elles-mêmes, offrent deux perspectives apparemment opposées sur la destinée humaine. Et pourtant, avec quel étonnement ne voit-on pas ces deux définitions s'accommoder l'une et l'autre des structures de sens de la modernité. Entendons par là qu'en dépit de leur distinction essentielle, l'une et l'autre parviennent à rendre compte d'un horizon d'existence proprement moderne, appelant la reconnaissance de la libre subjectivité et l'institution d'un mode d'organisation sociale fondé sur l'autonomie de ses acteurs. Toutes deux articulent un discours doté de sens dans une configuration historique que l'on nommera « démocratique » et au sein de laquelle les structures verticales d'autorité cèdent la place à un horizon de légitimité immanent. Si bien qu'à considérer le problème à partir de ces conséquences, il s'avère peut-être nécessaire de renverser l'ordre de déduction et considérer que, de la nécessité de définir un nouveau mode d'être collectif, est née une réponse ne pouvant pas ne pas convoquer, quelle que soit la grille herméneutique mise en œuvre, la figure de la « personne ». Avec cette dernière, l'imaginaire social de la démocratie moderne semble s'être

doté d'un outil herméneutique capable de fonctionner en régime de *nature* comme de *surnature* et trouvant sens d'un point de vue séculier aussi bien que religieux.

En cela, la réflexion sur la personne nous éclaire singulièrement sur le complexe théologico-politique dont le problème de la philosophie chrétienne ne constitue peut-être qu'un appendice. En effet, s'il y a une métaphysique à l'œuvre dans la philosophie catholique de la personne, force est de constater, cause ou conséquence, qu'elle suppose une valorisation particulière de l'autonomie subjective dont le principe de subsidiarité, clé de la définition du *bien commun* mis en jeu dans la doctrine sociale de l'Église, fournit la traduction concrète. On ne saurait dès lors détacher la notion de personne de l'histoire moderne, d'une histoire qui conduit à l'institution de cette sphère non politique de médiation qu'est la société pluraliste. Pour le dire simplement, si la pensée catholique n'a pas inventé la personne avant le dix-neuvième siècle, c'est que ce siècle seulement pouvait invoquer quelque chose comme l'acteur personnel, appelé à se déterminer en vue d'une fin universelle qu'il assume ou refuse au nom même de la liberté qui le fonde comme personne.

C'est pourquoi nous parlons ici de l'imaginaire social moderne, dans la mesure où la configuration générale du sens partagé par les acteurs historiques de la modernité s'attache à certaines significations fondamentales dont l'évidence assure aux énoncés théoriques aussi bien que pratiques une légitimité admise par tous ceux qui participent de cette même *image du monde*[1]. Par le recours à cette « imagination productive et créatrice », dont Cornelius Castoriadis a proposé l'analyse, nous sommes en mesure d'appréhender « un univers de *significations* » qui ne relève pas de la décision théorique, mais d'un « *faire* » instituant et collectif « habité par des *significations* qui ne sont ni le reflet du perçu, ni simple prolongement et sublimation des tendances de l'animalité, ni élaboration strictement rationnelle des données »[2]. S'il y a en effet une leçon à tirer de l'usage équivoque de la notion de personne et son obsédante actualité, c'est que par elle transite un réseau de sens rendant possible un dialogue entre la raison et la foi, entre la modernité séculière et la tradition chrétienne. Pourtant, cette équivoque même de la notion témoigne qu'elle ne répond ici à aucune découverte positive, à aucune démonstration théorique, mais bien plutôt à une performativité pratique indispensable à l'inscription au sein d'un cercle d'intelligibilité partagée. La notion, en raison de cette évidence

[1] C'est à Ludwig Wittgenstein dans son ouvrage *De la certitude* que nous empruntons cette notion grâce à laquelle se donne à penser la constellation des croyances collectives dégageant la possibilité d'un horizon communicationnel. Voir Ludwig WITTGENSTEIN, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006. Sur la fonction structurante de l'imagination, voir M. GODELIER, *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique, op. cit.*, p. 84-85.
[2] Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 220.

référentielle, peut par conséquent être rapportée à ces « faits institutionnels » qui, selon John R. Searle, permettent à « la réalité sociale » de se constituer en « ontologie fondamentale »[1].

La « personne » nous paraît donc l'effet d'un *faire* instituant autonome et collectif, présidant à la possibilité pour les acteurs sociaux-historiques de la modernité de prendre une place déterminée au sein d'un espace commun de représentation. S'il est vrai que « tout au long de l'histoire, les sociétés se livrent à un travail permanent d'invention de leurs propres représentations globales, autant d'idées-images au travers desquelles elles se donnent une identité, perçoivent leurs divisions, légitiment leur pouvoir, élaborent des modèles formateurs pour leurs membres »[2], alors il semble évident que notre recherche sur la notion de personne participe de la description de cet imaginaire social moderne.

Mais cet imaginaire, pour ne pas être déploiement anarchique de signifiants éclatés, et il ne peut l'être, doit pouvoir recouvrir cette « fonction symbolique » dont Gilbert Durand a magistralement pénétré le sens au sein des systèmes mythologiques et qui nous semble opératoire à l'aune de la rationalité moderne[3]. Cette fonction symbolique, en même temps qu'elle unit les significations sociales en un réseau doué de sens, répond à une logique antagonique permettant, au sein d'une totalité universelle, d'inscrire la division, la délimitation, la spécification, pour tout dire l'existence déterminée. Et n'est-ce pas une telle « dynamique antagoniste des images »[4] que nous découvrons à l'œuvre derrière ces antinomies qui ont rythmé notre recherche ? Les oppositions de la nature et de la surnature, de l'unitaire et du trinitaire, de l'immanent et du transcendant, du séculier et du religieux, toutes ces oppositions ne trouvent-elles pas à s'accommoder d'une même référence symbolique à la personne ?

On conclurait donc à tort de cette invention de la personne à l'arbitraire des options qui s'y rapportent. Celles-ci justement permettent, dans leur opposition même, d'appréhender quelque chose du schématisme sous-jacent à partir duquel la modernité prend corps et sens. Et ce schématisme nous renvoie à la dichotomie nature/surnature. C'est par là effectivement que la personne apprend à se décliner au sens séculier ou au sens religieux. Mais séculière ou religieuse, la personne demeure l'une des clés ouvrant le domaine de la socialité démocratique. En quelle mesure cependant la modernité a-t-elle besoin de la personne catholique ? La question est mal posée. Il serait plus juste de se demander : *à quelle condition la pensée catholique*

[1] John. R. SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 61.
[2] Bronislaw BACZKO, *Les imaginaires sociaux*, *op. cit.*, p. 8.
[3] Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992, p. 38 ; Gilbert DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, p. 29.
[4] G. DURAND, *L'imagination symbolique, op. cit.*, p. 90.

pouvait-elle, tout en continuant de se définir catholique, c'est-à-dire comme cette tradition spirituelle à vocation universelle, trouver sens dans la modernité ? Trois éléments semblent rentrer ici en dissonance avec la représentation que l'on serait tenté de se donner de la socialité moderne. Ces trois points d'achoppement sont directement liés à la définition que nous venons de donner du « catholique » : traditionnel, surnaturel, universel. Ces trois éléments paraissent en effet directement mettre en question ces points de référence à laquelle la personne séculière semble bien mieux correspondre : le devenir historique, l'immanence naturelle et le pluralisme des valeurs. Pourtant, à bien en juger, il semble qu'il n'y ait pas tant relation d'opposition de l'un à l'autre, de la tradition à l'histoire, de l'esprit à la nature, de l'universalité au pluralisme, que spécification particulière. C'est à partir d'une certaine forme de tradition que la personne catholique entend situer sa position dans le devenir historique. C'est en appelant un complément nécessaire à sa seule existence naturelle qu'elle dégage la signification de sa destination surnaturelle. C'est en prétendant à l'universalité qu'elle prend place dans l'univers des options éthiques disponibles. Si donc une philosophie chrétienne est pensable, elle se trouve justement dans ces possibilités. La place que se ménage la philosophie chrétienne au sein de la modernité n'est pas contre, mais avec et par elle. On comprend mieux en ce sens la remarque de Maurice Blondel selon laquelle la « philosophie chrétienne » est encore à naître. Encore lui fallait-il en effet apprendre à articuler le langage de la modernité.

Est-ce à dire qu'il n'y ait de philosophie chrétienne qu'à partir de la notion de personne ? Surtout faut-il en conclure qu'une philosophie chrétienne ne peut, paradoxalement, commencer d'exister qu'avec la modernité ? Souvenons-nous de l'argument de Gilson selon lequel c'est chez Augustin que se dessine la possibilité d'une philosophie chrétienne, entendons une réponse raisonnable à la question de l'existence humaine qui ne s'obtient cependant qu'à la lumière de la foi révélée[1]. Rappelons aussi la direction dans laquelle Augustin incline la définition de l'être personnel. Augustin a suivi la voie psychologique d'une intériorisation de la relation trinitaire ramenée au jeu des facultés subjectives et au vis-à-vis de l'âme à Dieu. Cette communication trinitaire, circonscrite au domaine de la vie intérieure et renfermée dans la *mens,* a laissé demeurer hors de vue la possibilité d'une spiritualisation des liens communautaires étrangers à cette société spirituelle qu'est l'Église, elle-même saisie, non sur le modèle de l'interrelationalité des Personnes divines, mais en tant que *personne* elle-même. C'est un destin d'occultation qui s'ouvre alors, où il n'est de personne que dans l'incommunicabilité d'un itinéraire singulier de l'âme à Dieu dans les termes d'une discipline d'Église. La

[1] M-F SCHIACCA, *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*, *op. cit.*, p. 134-135.

personnalisation supposant l'œuvre de la grâce et la médiation sacramentelle, l'Église se trouve elle-même désignée comme chemin nécessaire du salut. A ce point, il y a en effet blocage. Immergée dans le flux du devenir, la subjectivité doit s'attacher à la tradition comme pôle nécessaire de médiation. En lutte avec les contraintes de la chair, il lui faut s'élever à la pure motion de l'esprit. N'accédant à la connaissance d'elle-même qu'à partir de la foi, elle ne peut emprunter qu'un unique chemin compris comme orthodoxe. De ce point de vue, il ne peut y avoir place pour la personne catholique dans la modernité. Raison pour laquelle il n'appartenait justement pas à la théologie traditionnelle d'inventer la personne. Au contraire, on pourrait considérer que le modèle augustinien oriente dès l'abord l'advenir personnel dans une hiérarchie verticale des ordres de déterminations qui atteint son comble avec la définition classique du Dieu-puissance. En réalité, si Augustin a commis une « erreur décisive », *c'est certainement en amputant la personne de son potentiel communicationnel*. Qu'il y ait communication de l'âme au divin n'implique pas nécessairement que l'existence elle-même se fasse communication du divin. L'équivoque entre la *subsistance* de l'âme et la *subsistence* de la personne se trouve là. Sans mésestimer les devoirs incombant à la vertu théologale de charité, Augustin semble avoir fait de l'amour un chemin vers Dieu plutôt qu'un chemin en Dieu. L'amour s'achève en connaissance, mais la connaissance de Dieu suffit à cet amour. C'est en réalité à un reflux de l'extériorité, sorte d'idéalisme spirituel, que se résout la philosophie augustinienne de la personne.

Or, l'ouverture de la personne à l'intersubjectivité supposait de lui donner les moyens de son *action*. Et s'il y a bien un point commun à tous les penseurs chrétiens que nous avons croisés sur notre chemin, il se trouve dans cette attention particulière accordée à l'*agir*. Chez Augustin, la procession *ad intra* des Personnes trinitaires, connue par leur procession *ad extra*, en leur mission historique, suffit à penser la relation de l'âme à Dieu. Les missions du Fils et du Saint-Esprit donnent à l'âme de se mettre en état de recevoir les fruits de la grâce qui la feront, via la médiation sacramentelle de l'Église, participante de la vie intime de Dieu. Mais que le *cogito* augustinien éclate en direction du dehors, se fasse *volo* et c'est un tout autre drame qui s'initie, celui non pas de l'âme tournée contre les puissances de la nature, mais celui d'une subjectivité qui, tout en prenant pleinement corps dans son existence naturelle, découvre au fil de son activité les limites au-delà desquelles s'annonce sa réalisation intégrale. Or, l'ouverture de la personne à l'intersubjectivité supposait de donner à celle-ci les moyens de son *action*. Et s'il y a bien un point commun à tous les penseurs catholiques de la personne, de Maurice Blondel à Karol Wojtyla, il se trouve dans cette attention particulière accordée à l'*agir*.

A la transcendance *verticale* de l'itinéraire augustinien se substitue dès lors une transcendance *horizontale* qui découvre à la subjectivité personnelle le lieu d'immanence où elle-même agit et, dans son être-libre, communique à l'au-delà d'elle-même. Cette transcendance horizontale, celle de l'action éprouvant la résistance du donné, donne à considérer le lieu de l'inscription personnelle au sein d'une dynamique universelle s'achevant dans l'actualité parfaite d'un Acte donateur de lui-même. Les pensées d'un Maurice Blondel, d'un Louis Lavelle, d'un Karol Wojtyla, atteignent leur point culminant à partir d'une méditation de l'Acte. Et s'il y a désormais une image de Dieu qui puisse servir de fil directeur à une anthropologie personnelle, elle se trouve là, dans cette primauté accordée à l'*agir*. Agir de Dieu, agir de l'homme, qui s'offrent l'un et l'autre le levier spéculaire à partir duquel s'apercevoir comme médiation perpétuelle.

L'on pourrait cependant se demander pourquoi il fallait à l'Église traverser le seuil de la modernité pour se faire l'écho de cette pensée de l'Acte ? Peut-être devait-elle éprouver justement, au sortir de son enclosure verticale, les conditions de son existence moderne. Doit-on ainsi s'étonner de la part prise par les laïcs, Ozanam en tête, dans l'action sociale catholique du dix-neuvième siècle ? Ne sont-ce justement pas les acteurs de la nouvelle socialité démocratique qui découvrent d'eux-mêmes le sens d'un agir commun ? Et si le terrain social se donne, à la fin du dix-neuvième siècle, comme ce nouveau terrain de mission évangélisatrice, n'est-ce pas en fin de compte qu'il n'y a pas, pour un théologique émancipé de la tentation politique, d'autre lieu d'inscription où l'Église puisse s'éprouver elle-même actrice ?

Un point capital demeure cependant : cette pensée de l'Acte, cette définition de Dieu comme acteur d'une vie qui est, en même temps, lui-même, ce que l'on nomme Amour, cette dynamique ontologique ternaire où la relation dit l'être, la tradition de l'Église la possède dès ses premiers siècles. Elle est présente à même la simple définition trinitaire et sa logique parfaite. Et la *personne* se trouve au-dedans comme clé de voûte dont dépend l'édifice entier. La foi catholique a donc bien inventé la personne ou plutôt la Personne, celle de Dieu à la fois pleinement un et trois. Mais les possibilités conceptuelles offertes par la notion de personne ne sont clairement pas développées durant cette période qui s'étend de l'âge patristique jusqu'au début du dix-neuvième siècle. A ce moment que nous appelons *modernité* et que nous définirons comme ce temps où la possibilité d'un monde sans Dieu peut ne pas faire problème, la personne trouve les conditions, à la fois contingentes et nécessaires, de sa formulation véritable. La personne est cet être capable d'agir par soi dans un univers de valeurs multiples. Et la question

n'est plus tant celle de la fin de cet agir que de l'organisation de ses possibles. Qu'est-ce qu'agir au mieux dans un monde qui ne présuppose pas Dieu ?

Confrontée à cette question, la pensée catholique s'attache à montrer comment l'ordre des valeurs se déploie au fil de l'agir personnel, comment, en tant que personne, l'homme découvre au cœur de son expérience les limites de son agir et les conditions de son inscription universelle. Mais cet agir est toujours déjà là, provocateur, appelant justement la personne à se déployer comme agir elle-même. La tension existentielle naît d'un au-delà qui appelle. Le commerce avec le monde est toujours réponse. La perspective génétique d'un Blondel ou d'un Teilhard de Chardin[1] feront de l'actualité dynamique le principe de leur méthode. En cela, il y va bien d'une démonstration existentielle de l'Être. Et c'est de la relation qui naît de l'intention subjective et de la réalité de l'agir qu'émerge un dialogue de la personne avec la totalité universelle. Dans cette pensée, le Vrai, le Beau, le Bien sont les conditions de l'intelligibilité philosophique. Et c'est parce qu'elle est essentiellement une philosophie des valeurs que la philosophie personnaliste est en même temps décrite comme *existentielle*.

Reste la dimension théologique proprement dite qui, justement au travers d'une philosophie de l'agir, parvient à rejoindre et fonder une ontologie véritable et, à partir de là, une anthropologie spécifique. Cette ontologie trinitaire, si elle ne consiste qu'en un développement des conséquences contenues dans les prémisses patristiques, devait néanmoins rencontrer les conditions de son applicabilité concrète. Or, le repli subjectif induit par le modèle augustinien, encore accentué par la rigidité de la définition boécienne élaborée en vue du problème christologique et non de la singularité humaine, semble avoir rendu impraticable ce passage de la théologie à l'anthropologie. Une fois parvenue à une promotion nouvelle et inédite de la personne, dans une configuration épistémique où ne pouvait se maintenir le modèle traditionnel,

[1] Les limites de notre recherche ne nous ont pas permis de nous arrêter sur la pensée originale et, finalement inclassable, du P. Teilhard de Chardin. Mais, dans sa tentative d'articulation d'une phénoménologie scientifique et d'une philosophie spiritualiste, Teilhard de Chardin rencontre et convoque expressément la notion de personne, tout particulièrement au moment de penser la réalité du point Oméga et ses attributs fondamentaux : « autonomie, actualité, irréversibilité, et donc finalement transcendance ». Le cheminement proposé dans le *Phénomène humain* procède de l'Alpha impersonnel à l'Oméga personnel. Sur ce chemin la personnalisation de la réalité universelle au travers de la conscience correspond à une évolution rythmée par le dépassement et l'appel à une synthèse supérieure : « Devenus centres, et donc personnes, les éléments ont enfin pu commencer à réagir, directement comme tels, à l'action personnalisante du Centre des centres (…). Ainsi, à partir des grains de Pensée formant les véritables et indestructibles atomes de son Etoffe, l'Univers va se construisant sur nos têtes, en sens inverse d'une Matière qui s'évanouit : Univers collecteur et conservateur, non pas de l'Energie mécanique, comme nous le pensions, mais des Personnes » (Voir Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain,* Paris, Seuil, 1951, p. 286-303).

ascensionnel et vertical de légitimation transcendante, une voie inédite s'ouvre pour l'exploration du schème trinitaire en vue d'y ajointer cette personne que le nom destine à une intégration fonctionnelle, mais qui surgit d'un lieu extérieur au théologique, un lieu philosophique, d'une philosophie qui, toutefois, n'a pas rompu entièrement avec la théologie, une « philosophie chrétienne » justement. Et s'il en est une, la possibilité se trouve peut-être là, dans cet effort pour produire une ontologie dont le principe fondamental défie les catégories de la raison naturelle en ce qu'il convoque le Trois et non le Un[1].

Aucune déduction rationnelle ne peut justifier de partir d'une définition de l'Être en trois Personnes, sinon justement un présupposé théologique dont le christianisme constitue la manifestation historique. En cela, la philosophie s'attache effectivement à la théologie et ne peut se dire philosophie sans plus. Tout effort rationnel partant du principe trinitaire est obligé de transiter par l'économie de la révélation évangélique s'il veut justifier son point de départ. Les principes admis, la possibilité de formuler dans les termes de la raison les conséquences impliquées par une certaine métaphysique de la relation mise en jeu au sein du schéma trinitaire offre une grille d'intelligibilité dont il peut être intéressant d'interroger, en guise de conclusion, la portée herméneutique.

Lorsqu'il en vient à évoquer la perspective d'une « ontologie trinitaire », Klaus Hemmerle ne se propose rien moins qu'une « nouvelle ontologie ». Pourtant, le texte de 1976 qui se présente comme un « manifeste philosophique »[2] ne se voulait, au départ, qu'une adresse privée au théologien Hans Urs Von Balthasar, la prise en vue d'une alternative à la rationalité instrumentale « qui ramène Dieu dans les limites des besoins de l'homme et de ses possibilités de compréhension » aussi bien qu'à une « pensée théologique statique et déductive »[3]. Cette ontologie répond selon lui à un « besoin » de la théologie en ce que cette dernière, réduite au seul témoignage de la foi, menace de se scléroser en un pur catéchisme extérieur. Or la question

[1] Aussi, même en accordant qu'une « philosophie chrétienne » existe chez Augustin ou Thomas d'Aquin, il ne s'ensuit cependant pas que cette réflexion ait développé jusqu'à son terme les possibilités philosophiques de la personne et qu'un autre parti ne puisse être tiré des mêmes prémisses, à savoir la foi en un Dieu trinitaire. S'il a fallu que les modernes, Hobbes, Locke et Kant en tête, défassent l'écheveau trinitaire pour affirmer l'existence du sujet personnel, on peut y voir un effet de l'option suivie à partir d'Augustin et qui enferme l'existence sociale et publique dans la médiation nécessaire à l'autorité spirituelle. En expulsant de la définition personnelle la dimension de communication surnaturelle, on abattait ainsi cet obstacle majeur à la constitution d'une *societas* moderne, à savoir la soumission à une légitimité hétérogène. Désormais, la personne pouvait valoir comme point de départ et non plus terme final d'une odyssée intérieure conduite sous l'égide d'une autorité spirituelle.

[2] C'est l'expression qu'utilise Jean-Yves Lacoste dans la recension qu'il consacre à l'ouvrage. Voir Jean-Yves LACOSTE, « Ontologie et mystère chrétien », *Nouvelle revue théologique*, 102, n°5, 1980, pp. 707-715.

[3] Klaus HEMMERLE, *Thèses pour une ontologie trinitaire, op. cit.*, p. 25.

théologique englobe nécessairement l'existence vécue et doit se résoudre dans « la visibilité et la possibilité d'une expression du sens de l'être ». Autrement dit, si la foi est ouverte à tous, son évidence doit pouvoir être rationnellement articulée. Mais, c'est davantage encore pour la philosophie que « nous avons besoin de l'ontologie »[1]. Le refus de la question ontologique demeure une option prise en vue d'une ontologie particulière. Une philosophie qui prétendrait se limiter à l'analyse linguistique et à la pragmatique sociale doit elle-même en appeler à une ontologie. D'une manière très blondélienne, on répondrait que refuser l'ontologie est encore pratiquer l'ontologie : dire, rien qu'en faisant, le sens qui advient. C'est en quoi Heidegger a raison de ramener l'ontologie fondamentale à une analytique existentiale. On ne peut interroger le sens que là où il vient à se mettre en question et chaque acte personnel, parce que libre, est en lui-même cette venue dans l'être qui en questionne le sens.

On reprocherait certes à cette ontologie de présupposer la révélation. Mais, observe Hemmerle, la révélation du sens, la révélation de Dieu, n'advient toujours et uniquement qu'au sein d'une parole humaine. C'est par la parole humaine que se révèle la parole divine[2]. Et cette médiation dialectique ouvre déjà la pensée à la considération de l'Être. En effet, dans cet abaissement par où l'infini se fait fini, « la parole de Dieu s'élève aussi au-delà d'elle-même » car, « en se soumettant aux conditions de son autre, en s'aliénant dans la parole humaine, elle assume la forme de l'impuissance ». Se faisant « réalité de son autre », elle déploie son être même comme manifestation[3].

Le philosophe italien Piero Coda, à la suite des travaux de Daniélou et Hemmerle, dégage la spécificité d'une telle ontologie : ontologie dynamique, ontologie du don et de l'amour, ontologie de la communication. Partant de la circulation trinitaire, une telle ontologie descelle l'unité monolithique de l'Être compris comme identité à soi et éclaire singulièrement le statut des réalités ontiques, appelées non seulement à l'être par l'amour, mais destinées à être

[1] *Ibid.*, p. 30-31.
[2] *Ibid.*, p. 33.
[3] Déjà en 1968, l'ouvrage de Jean Daniélou sur *La trinité et le mystère de l'existence* proposait, à partir de cette dynamique de la manifestation, d'apercevoir un dépassement de la séparation abstraite entre l'intérieur et l'extérieur, entre la foi et le monde, en montrant la présence universelle de l'action de Dieu (Jean DANIELOU, *La Trinité et le mystère de l'existence, op. cit.*, p. 23 et p. 25). Le mode de cette présence est celui de la communication de soi que permet justement d'exprimer le mystère trinitaire, communication d'une plénitude qui donne l'être à sa manifestation. Daniélou résume cette plénitude comme le don de lui-même que le Père fait au Fils engendrant en Lui sa parfaite image qui fait retour à son origine, communication accomplie dans et par l'Amour. Surabondante d'elle-même, cette communication aimante ne demeure pas close en sa parfaite immanence, mais se dispense au-dehors à des « libertés créées » (*Ibid.*, p. 66).

dans l'amour[1]. Ontologie de la relation, elle est essentiellement une métaphysique de la liberté, le don n'ayant de sens que librement consenti et reçu. C'est en situant d'emblée l'ontologie dans l'horizon de l'amour unifiant, de l'*agapè*[2], que l'on s'élève à une compréhension de la réalité humaine dans les termes de l'interrelationalité où la notion de personne occupe une fonction cruciale. En effet, parce qu'elle se définit essentiellement comme partenaire d'un dialogue du soi et de l'autre, et où l'autre se dévoile comme pleinement soi[3], la personne, dans l'amour, découvre son être. C'est une fois encore le principe d'analogie qui permet d'opérer le passage de la théologie à l'anthropologie devant lequel avait renoncé la pensée médiévale. Si l'on considère effectivement que la relation est la condition d'une compréhension de la Personne divine, *on peut analogiquement en conclure que la relation constitue la personne en l'homme*[4]. L'unité périchorétique en Dieu offre un modèle d'intelligibilité de l'intersubjectivité communautaire des personnes humaines.

Reste toutefois à cette réalité trinitaire de s'offrir à la connaissance humaine. Et à ce point, la manifestation historique de la relation humano-divine, elle-même portée par la dynamique d'amour qui constitue tout aussi bien l'objet de sa révélation, doit pouvoir s'actualiser universellement. Une ontologie trinitaire passe nécessairement par le fait de l'Incarnation, lieu de la révélation de l'être-propre de Dieu comme transport de soi dans l'autre. L'axiome fondamental énoncé par Karl Rahner et auquel nous avons fait de multiples références au cours de cette recherche s'impose ici : la Trinité économique révèle la Trinité immanente et la Trinité immanente est au principe de la Trinité économique[5]. La *circumincession* qui définit l'Être divin s'accomplit dans la manifestation du Verbe, image parfaite du Père, et, au travers de l'Esprit d'amour, appelle l'humain à se reconnaître participant de cette relation filiale[6].

Par la présence agissante du Fils dans l'histoire, c'est l'actualité historique elle-même qui se voit convoquée à reconnaître sa destination pneumatologique. Le Christ, unissant en sa *personne*, l'homme et Dieu, cesse de valoir comme cette exception absolue pour devenir le pôle

---

[1] « La création tout entière – l'humanité dans la maison commune qu'elle habite, le monde – est l'expression de l'amour de Dieu comme "autre" de Dieu : mais étant appelée en tant que telle à participer gratuitement et en liberté à la surabondance de la vie de Dieu lui-même » (Piero CODA, *Ontologie trinitaire, op. cit.*, p. 19).
[2] *Ibid.*, p. 37
[3] *Ibid.*, p. 54.
[4] *Ibid.*, p. 64 note.
[5] *Ibid.*, p. 74 ; Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi, op. cit.*, p. 162.
[6] « En communiquant son Esprit, le Christ Crucifié et Ressuscité réalise cette "nouvelle création" qui constitue l'accomplissement auquel est destinée, par la grâce, la personne créée. Il est le Fils qui se fait homme et vit la relation trinitaire de l'amour, en tant que don de soi jusqu'à la mort, avec le Père et par l'Esprit Saint dans toute son humanité. Tant et si bien que l'humanité, étant personnellement unie au Verbe, peut expérimenter, dans l'abandon et la mort acceptée et vécue par amour, ce vertigineux effacement de soi qui est amour, à travers laquelle elle s'inscrit pleinement dans la vie trinitaire de Dieu par la Résurrection » (*Ontologie trinitaire, op. cit.*, p. 88).

médiateur par où chacun est appelé à se savoir personne, c'est-à-dire participant de la « réciprocité agapique »[1]. Cette compréhension du Verbe comme apparaître dans l'autre et don gratuit, cette dynamique de l'extériorisation réciproque de Dieu et de l'homme, est présente dans le fonds théologique, mais se voit recouverte d'une ontologie défaillante ou incapable d'apercevoir la portée véritable des réponses de Nicée et Chalcédoine[2]. C'est pourquoi, selon Klaus Hemmerle, « le fonds spécifique chrétien n'a définitivement renouvelé ni la pré-compréhension du sens de l'être ni la position de l'ontologie dans son ensemble »[3]. Là encore, la proximité blondélienne se laisse saisir dans l'idée que la philosophie n'a pas su être chrétienne, raison pour laquelle il n'y a pas de philosophie chrétienne, ou pas encore, en attendant justement la possibilité d'une véritable ontologie trinitaire. Et c'est là ce que les concepts traditionnels de la métaphysique substantielle achoppent à saisir : la dimension de l'agir présente en son sein, un agir qui appelle une véritable *dramatique* de la manifestation divine[4].

C'est la raison pour laquelle il faut à la théologie ce que Hans Urs von Balthasar nomme une « dramatique divine », puisqu'on ne peut définir les Personnes prises au jeu trinitaire qu'à partir de leur action qui en révèle la dimension de liberté[5]. Se découvrant donnée à elle-même, la personne humaine, par le principe même de sa liberté, se voit emprunter le chemin de l'histoire dans un « oui » ou dans un « non » actualisé[6]. A partir du Christ s'ouvre ainsi un espace de liberté personnelle où chacun reçoit sa mission et son « rôle » qu'il est libre de jouer en harmonie ou non. Pour cela, le Christ doit ouvrir « l'espace divin de liberté lui-même »[7], ce qu'il ne peut réaliser que d'en haut, en tant qu'il est Dieu. La chair reçoit ainsi la participation à la parole par où se découvre une solidarité humaine (*Mitmenschlichkeit*) et divine[8]. Aussi faut-il revenir sur la conception traditionnelle de la *kénose*. L'abaissement du Fils n'est pas un abaissement de la substance divine, mais au contraire une élévation de l'amour de Dieu qui se

[1] *Ibid.*, p. 105.
[2] *Ibid.*, p. 33.
[3] Klaus HEMMERLE, *Thèses pour une ontologie trinitaire, op. cit.*, *p*. 41.
[4] Rapporté à son origine propre, le *drama* permet justement de penser la personne à partir du critère central de l'action. On se rapproche ici de l'idée d'identité narrative chère à Paul Ricoeur. Voir Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 170.
[5] Hans Urs von BALTHASAR, *La dramatique divine, II. Les personnes du drame, 2. Les personnes dans le Christ*, Paris, Pierre Zech Editeur, 1988, p. 11-12.
[6] *Ibid.*, p. 30.
[7] *Ibid.*, p. 31.
[8] Les thématiques de la chair et de l'incarnation convoquées tout au long de notre recherche trouvent un écho singulier dans la philosophie du christianisme de Michel Henry. Sur ce point, voir infra, Annexe 5, « Michel Henry et la philosophie du christianisme », p. 592.

manifeste dans l'action du Fils[1]. L'envoi du Christ suppose la procession à partir du Père[2] et en cela, l'identité de la personne de Jésus avec sa mission nous découvre ce qu'est une « personne dramatique ». Dans la réalisation de son œuvre et l'accomplissement de son rôle, la personne parvient à son vrai visage[3]. Par là, le Christ apparaît comme l'archétype qui nous offre de découvrir notre propre identité de personne. Désormais le drame humain devient le drame divin justement en ce que l'identité de la personne et de son rôle n'est pas contingente, mais découle sur le plan économique de la procession immanente intra-trinitaire. Toutefois, note Balthasar, l'élaboration supposée du concept de personne, en ce qu'elle doit être pleinement rapportée à la théologie et au problème de l'union hypostatique, témoigne que l'anthropologie de la personne n'est pas auto-suffisante[4]. L'espace ouvert par le Christ manifeste un lieu de personnalisation où l'élection, la vocation et la mission engagent la liberté d'une réponse[5]. C'est en acceptant la vocation et la mission que l'homme devient une personne théologique. Dans ce processus théologisant, l'individu est déprivatisé et transformé en un espace porteur de communauté[6]. Cette communauté, toutefois, ne se limite pas aux frontières de l'Église visible et d'une société spirituelle particulière, mais engage la communion mystérieuse des personnes dans une destination commune et transcendante[7]. L'Église revêt dès lors un sens nouveau, non plus celle d'une dispensatrice verticale des grâces, mais communauté interpersonnelle où chacun peut remplir sa fonction socialisante[8].

Il ne s'agit pas de renoncer à la dimension sacramentelle et Balthasar rappelle que le Verbe reçu dans le sacrement est toujours Verbe du Père dans l'Esprit et, en cela, élève à la communication trinitaire le sujet individuel[9]. Mais un itinéraire de liberté qui passe justement par la personne offre de découvrir les prémices de la dynamique réciproque de don et d'accueil qui constitue l'être divin. Même le sujet moderne qui prétend se dégager de toute transcendance peut accéder à la dimension personnelle par sa participation à un sens qui, oublié, n'en demeure pas moins agissant. C'est d'abord l'appel par lequel un enfant se reconnaît comme être-soi au travers du Toi maternel[10]. Découvrant ce dernier lui-même comme appelé s'ouvre un chemin

[1] *La dramatique divine, op. cit.*, p. 110.
[2] *Ibid.*, p. 123.
[3] *Ibid.*, p. 160.
[4] *Ibid.*, p. 162.
[5] *Ibid.*, p. 211.
[6] *Ibid.*, p. 218.
[7] *Ibid.*, p. 226.
[8] *Ibid.*, p. 341.
[9] *Ibid.*, p. 344.
[10] Sur la dialectique intersubjective mise en jeu par la relation au « Toi », voir Henri de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu, op. cit.*, p. 118.

en quête de la liberté absolue qui interpelle dès l'origine[1]. Plus encore, la découverte que l'être reçu n'épuise pas la liberté à laquelle il répond laisse le champ possible à d'autres libertés. En atteignant la conscience d'un don en retour de celui qui a été reçu, le sujet se connaît missionné en personne. On peut parler ici d'une ontologie de la liberté créée. A ce point s'ouvre un itinéraire dont Blondel a marqué le seuil et qui conduit à un plan *surnaturel* qui n'est en réalité que l'accomplissement du mystère ontologique toujours déjà manifesté dans la création[2].

Du fait de la dissemblance essentielle de la créature, l'image trinitaire ne peut cependant se réaliser qu'imparfaitement et sous la forme d'une opposition antinomique entre l'être et la pensée. Sur le plan intérieur, c'est la trinité décrite par Augustin des puissances de l'âme culminant dans l'amour. Mais ici l'esprit reste centré sur lui-même et échappe à la loi de communication qui est toujours don en un autre. C'est pourquoi un passage est nécessaire où, sur le plan extérieur d'existence, se manifeste, dans la rencontre du Je et du Toi, un *Nous* qui les unit et les met en relation[3]. Voilà en quoi la communauté des personnes humaines, au-delà de leur inscription historique ou culturelle contingente, se voit tout entière concernée par un appel que les pères conciliaires de Vatican II ont choisi d'adresser au monde entier. Quant à la vie surnaturelle, elle répond à une décision qui présuppose la liberté personnelle et son ouverture constitutive à la transcendance de l'agir. La grâce seule élève à la participation surnaturelle à la vie divine où l'*imago* se voit transfigurée en *similitudo* et achève la spiritualisation de l'agir personnel dans l'inhabitation trinitaire[4].

Il y va donc bien d'une anthropologie de la personne dans l'ontologie trinitaire et, dans la mesure où cette dernière se rattache nécessairement au fait de la révélation et donc à la théologie chrétienne, il s'ensuit qu'une « philosophie chrétienne » reçoit ce statut paradoxal d'une pensée humaine qui se cherche au-delà de l'humain, le point fondamental tenant ici, non à la position d'extériorité de Dieu et de l'homme, mais à leur relation fondée dans l'amour. C'est en quoi les conséquences de cette ontologie trinitaire atteignent nécessairement une dimension pratique rendant possible un discours sur l'être-social. Klaus Hemmerle y « perçoit une alternative à ces conceptions de la société qui ne reconnaissent en elle que la somme des individualités singulières, ou bien un sujet collectif, ou bien encore le produit d'un croisement

[1] *La dramatique divine, op. cit.*, p. 364.
[2] « Ce qui commence sur le plan personnel "naturel" comme devoir de croire à la liberté et à l'amour d'autrui s'achève sur le plan "surnaturel", où est demandée à la liberté humaine une foi suprême à la liberté et à l'amour absolus » (*Ibid.*, p. 365).
[3] *Ibid.*, p. 416.
[4] *Ibid.*, p. 418.

purement fonctionnel »[1]. Autrement dit, « une ontologie trinitaire comme accomplissement et en accomplissement, pourrait nous indiquer une voie qui fait sortir de la séparation douloureusement vécue, entre théorie, *praxis* personnelle et structure sociale et communautaire »[2]. Une telle communauté du don, de l'appel et de la réponse, ne se cantonne pas à la relation verticale humano-divine, mais s'étend à l'horizontal en direction de tous en tant qu'ils sont des personnes vivant d'une même vie divine.

Voilà comment en revenant à sa propre tradition et en assimilant les possibilités conceptuelles d'une ontologie de l'acte dont l'avait privée une métaphysique sclérosée de la Puissance, la pensée catholique, appuyée sur les ressources offertes par la notion de personne, parvient à articuler une discursivité assimilable par une modernité où joue à plein l'horizontalité sociale et le principe de la libre initiative communautaire, cela sans pénétrer sur le terrain d'un ordre politique devenu simple administrateur et régulateur des échanges sociaux. *La personne offre à la pensée catholique son visa d'entrée dans la modernité.*

Demeure toutefois une dernière question. Si, au travers de la notion de personne, la théologie et l'anthropologie parviennent à se penser en continuité, si la personne humaine, en sa destination communautaire et sociale, se donne effectivement comme *image* de la relationalité trinitaire, ne risque-t-on pas d'assister à une anthropologisation des concepts théologiques censés se déployer sur un terrain radicalement autre que celui de l'intersubjectivité humaine ? La solution ne devient-elle pas source d'un nouveau problème ? Une fois trouvée la personne humaine, ne perd-on pas quelque chose du mystère qui conserve voilé l'être même de Dieu ?

Nous avons eu l'occasion d'évoquer les critiques portées contre l'usage du terme « personne » en théologie. Le catholique Karl Rahner aussi bien que le protestant Karl Barth ont mis en question le vocabulaire trinitaire qui, compte tenu de l'inflation du vocabulaire personnel à l'époque moderne, menace de conduire, en théologie, à un véritable trithéisme[3]. Pour cette raison, force est de rappeler que la Personne en Dieu désigne moins une essence que certaines façons de subsister (*Subsistenzweisen*), certains modes d'être (*Seinsweisen*) qu'il

[1] Klaus HEMMERLE, *Thèses pour une ontologie trinitaire, op. cit.*, p. 87.
[2] « Une telle communauté n'est pas communauté des exigences et des consommations, mais c'est une communauté du *service*. La dignité suprême, le droit suprême, l'initiative suprême de chacun, son caractère irremplaçable, c'est ceci : aimer en premier, servir en premier » (*Ibid.*, p. 89).
[3] Voir Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, *op. cit.*, p. 159 ; Karl BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 61.

faudrait se garder de substantialiser, sinon au risque de défaire ce contre quoi la réflexion trinitaire entendait justement se prémunir. Si bien qu'au moment même où semble s'ébaucher une solution au problème catholique de la personne surgit l'urgence d'une critique sémantique qui en remet déjà en cause les présupposés.

Un petit texte de Simone Weil, publié sept ans après sa mort, *La personnalité humaine, le juste et l'injuste*[1], interroge de manière radicale la notion de « personne ». Ne pouvant faire grief à l'auteur de *La pesanteur et la grâce* d'un contre-sens sur cette notion centrale du personnalisme catholique, on ne peut qu'être frappé d'étonnement devant la critique adressée à ce terme qui voulait réconcilier la foi et la raison. Pour Simone Weil, le « sacré » ne commence au contraire que là où se termine la « personne ». Devenue ce qu'elle cherchait à contourner, la notion personnelle finit par se confondre avec ce masque anonyme qui dissimule la singularité humaine irréductible à tout autre[2].

Tout le problème de la personne humaine tient justement dans cet indéfinissable qui échappe à toute détermination générale. Le sentiment intime du juste et de l'injuste qui s'éveille à la vue de la souffrance d'un être humain ne doit rien à la notion de « personne », mais touche à cette « protestation impersonnelle » qui monte au cœur et ne peut être nommée. Cette dimension sur laquelle aucun concept ne peut se poser sans la détruire, cette part mise de côté et qui se soustrait à toute considération purement rationnelle, c'est elle qui constitue le *sacré* proprement dit. Les valeurs suprêmes et transcendantales du Vrai, du Beau, du Bien, demeurent hors de prise de toute manipulation collective justement en ce qu'elles sont impersonnelles et en cela irréductibles à la visée intentionnelle du *je* personnel, intouchables en elles-mêmes et résistant à toute tentative d'instrumentalisation. De même, alors qu'il y a dans la personne une affinité avec le collectif qui la menace toujours d'absorption dans une totalité artificielle et relative, commence, au-delà du personnel, une voie qui reste inaccessible à toute emprise extérieure.

Ce domaine de l'impersonnel n'est pas, néanmoins, le lieu d'un repli acosmique, mais celui où se « rencontre une responsabilité envers tous les êtres humains », responsabilité non pas envers la personne, mais envers tout ce qui résistant justement à la détermination sociale ouvre la voie à une disposition de soi qu'aucun code de droit, aucune loi, aucun privilège ne sera jamais en mesure de garantir. Justement parce que le bien véritable excède la personne, il

[1] Publié initialement sous ce titre dans la revue *Table ronde*, n°36, en décembre 1950, il sera repris et renommé *La personne et le sacré* dans les *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957. Nous citons ici l'édition de 2019, Simone WEIL, *La personne et le sacré*, Paris, Allia, 2019.

[2] « Ce n'est ni sa personne ni la personne humaine en lui qui m'est sacrée. C'est lui. Lui tout entier. Les bras, les yeux, les pensées, tout. Je ne porterais atteinte à rien de tout cela sans des scrupules infinis » (*Ibid*., p. 8).

ne peut s'atteindre qu'au-delà d'elle, au-delà de la nature. Ce bien surnaturel, inaccessible à l'intelligence conceptuelle et finalement indicible, suppose l'abaissement de la personne jusqu'au point où celle-ci ne se connaît que comme invocation de « l'esprit de justice et d'amour »[1]. Il ne s'agit dès lors plus de philosophie mais de sagesse. Mais n'est-ce pas ici que se montre au mieux ce qu'il en est d'une « philosophie chrétienne », une philosophie qui, selon l'expression d'Edith Stein, « accède à une conception nouvelle de sa propre nature »[2] et qui, alors même qu'elle « nécessite un complément théologique, sans pour autant devenir théologique », cherche une voie d'expression à cette expérience de ses propres limites ?

Finalement, si Simone Weil rejette la notion de « personne », n'est-ce pas pour nous inviter à considérer cette dernière en sa vérité, non pas un syntagme théologique, juridique, philosophique ou moral, mais une visée toujours repoussée, « vision mystique »[3] dessinant les contours d'une « civilisation de l'amour »[4] ?

[1] *Ibid.*, p. 58.
[2] Edith STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne,* Paris, Cerf, 2013, p. 142.
[3] *Ibid.*, p. 147.
[4] Paul VI, *Homélie de clôture de l'Année sainte*, 25 décembre 1975.

Annexes

1. Usages jusnaturalistes de la « personne »
2. Ultramontains et gallicans
3. Buchez et la question sociale
4. Maine de Biran : une politique de la personne
5. Michel Henry et la « philosophie du christianisme »
6. Indications chronologiques

1. Usages jusnaturalistes de la « personne »

Notre recherche s'est limitée à interroger, quant à l'élaboration jusnaturaliste, les perspectives de Hobbes et de Locke. On ne saurait ignorer toutefois la présence du terme « personne » chez d'autres penseurs du droit naturel. Mais Hobbes semble nous en offrir le premier l'analyse la plus aboutie, disons même paradigmatique, et qui servira de repoussoir à ses successeurs, obligés de faire autrement avec la « personne », quitte à renoncer aux possibilités qu'elle offre de penser le lien de l'attribution et de l'imputation. Locke, mis à part, les successeurs de Hobbes paraissent cependant surtout pressés de ramener la « personne » à son sens classique et finalement inoffensif.

Avant Hobbes, on trouve déjà chez Grotius un certain investissement de la notion de « personne », proche de la définition cicéronienne, mais étendue à la nature même de l'agent moral considéré en son humanité raisonnable, perspective qui dépasse singulièrement l'horizon du seul *convenable* et rejoint, en sa dimension universelle, la définition de Boèce. Le droit, comme « qualité morale attachée à l'individu pour posséder ou faire justement quelque chose », est « attaché à la personne » au titre de « faculté » ou de simple « aptitude »[1]. Si Grotius propose ainsi « la définition proprement moderne du droit comme qualité morale »[2], son abord de la personne demeure toutefois assez classique, le plus souvent tributaire de la signification juridique qui oppose les « biens » aux « personnes ». La plus grande partie des mentions demeurent liées à la dignité d'une fonction où l'on vient à évoquer la « personne de »[3]. Une exception notable est à mentionner : la « liberté personnelle » que Grotius distingue de la liberté civile pour en affirmer le caractère strictement individuel et privé[4]. S'il n'est pas question encore chez Grotius d'interroger le lien entre imputation et attribution, il n'en reste pas moins que la distinction proposée entre personne particulière et « personne publique »[5] permettra à Hobbes d'asseoir sa théorie de la représentation.

[1] Hugo GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix* (1625), trad. Paul Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999, I, I, IV, p. 35.
[2] Yves-Charles ZARKA, *L'autre voie de la subjectivité,* Paris, Beauchesne, 2000, p. 8.
[3] *Le droit de la guerre et de la paix, op. cit.*, II, I, IX, p. 169.
[4] *Ibid.*, I, III, XII, p. 110 et I, III, XXI, p. 125.
[5] *Ibid.*, I, IV, I, p. 132.

Chez Pufendorf, la référence personnelle est, par contre, tout à fait prégnante. On trouve un millier d'emploi dans les trois tomes du *Droit de la nature et de la paix*. Il s'en faut, bien sûr, que chaque référence ait un sens autre que la simple individualité particulière dont la mention couvre une large part des emplois. L'usage cicéronien est pourtant récurrent. Mais c'est surtout la reprise explicite du terme dans un essai de définition purement morale qui doit nous arrêter. Cette première observation permet en tout cas de conclure à l'évidence référentielle du terme chez Pufendorf. Selon Yves-Charles Zarka, il faut savoir gré à ce dernier d'avoir préparé l'émergence du sujet moderne du droit naturel à partir d'un retour à la définition morale de la personne[1]. Reste à déterminer si cette attribution est méritée.

A contrario de Yves-Charles Zarka[2], il nous semble que la personne naturelle hobbesienne est déjà grosse des prémisses que dérouleront la psychologie lockéenne et qu'il ne soit en réalité pas possible de séparer chez Hobbes le problème de l'identité, de la conscience et de la personne. De ce dernier point de vue, il apparaît dans notre analyse du dispositif hobbesien que la théorie de la représentation offre déjà de saisir une définition morale de la personne à même l'hypothèse de l'état naturel. C'est justement parce qu'elle est naturelle que la personne constitue le fond commun de l'humanité. Mais c'est parce qu'elle est, en sa nature, personne que l'humanité de chacun peut valoir comme le lieu d'expression de la loi naturelle prescrivant les conditions de la poursuite du désir. Autrement dit, le processus d'autorisation qui suppose nécessairement le recours à la responsabilité se pense d'emblée chez Hobbes sur le terrain personnel. La personne artificielle de l'État ne peut être pensée autrement qu'à l'aune de la personne naturelle de chacun des contractants.

Dès lors, l'élaboration de Pufendorf, visant justement à ménager la distinction de la personne publique et de la personne particulière, semble passer à côté de l'essentiel et demeure en deçà de la réflexion hobbesienne qui, selon nous, justifie et prépare la psychologisation du concept juridique de personne chez Locke. Dans la définition systématique qu'il donne de la « personne », Pufendorf entend maintenir avec force la distinction de la « personne simple » et de la « personne composée »[3]. On se tromperait toutefois à ramener cette distinction à celle de la personne naturelle et de la personne artificielle chez Hobbes. Pour Pufendorf, la « personne simple », « publique ou particulière », exerce une fonction et peut ainsi revêtir plusieurs « personnages ». Nous sommes au plus près de la définition cicéronienne. Les personnes

[1] Y-C. ZARKA, *L'autre voie de la subjectivité, op. cit.*, p. 16-21.
[2] *Ibid*., p. 23.
[3] Samuel PUFENDORF, *Du droit de la nature et des gens*, *Tome Premier* (trad. Jean Barbeyrac), Bâle, Thourneisen frères, 1732, I, I, p. 11.

morales « composées » correspondent quant à elles aux différentes sociétés que peuvent composer les hommes par leur union publique ou privée. L'État relève d'une telle composition. Mais une ambiguïté se dégage dès le premier chapitre du livre I lorsque Pufendorf oppose les êtres physiques et les êtres moraux. Les seconds n'ont d'existence que par « institution ». Or si la personne est un être moral, il s'ensuit qu'elle ne reçoit de sens que socialement et non en nature. La qualité morale n'est qu'un mode d'une substance antécédente. La substance à laquelle se rapporte la modalité morale n'est autre que l'humanité naturelle[1]. Ainsi « les êtres moraux ne subsistent pas par eux-mêmes »[2]. Aussi s'ensuit-il que la « personne » revêt ici le sens proprement cicéronien d'une fonction attachée à une certaine détermination sociale.

Mais la claire présentation de Pufendorf se complique d'un recours implicite à une signification de la personne dans les termes de la personne naturelle, individualité fondée à partir de la disposition d'elle-même et de sa liberté essentielle : « Le pouvoir sur notre propre personne et sur nos propres actions s'appelle liberté »[3]. Le « pouvoir », comme « possession » de fait, est conceptuellement antérieur au « droit » qui suppose justement la capacité morale et donc l'institution. Si donc la personne jouit d'un pouvoir sur elle-même, indépendamment du « personnage » social qu'elle incarne, c'est que sa personne est en elle-même davantage qu'un mode artificiel, mais bel et bien une substance naturelle. C'est pourquoi, « si c'est une personne, il n'ait aucun droit en vertu duquel on puisse s'en rendre maître »[4]. La personne, exigeant la reconnaissance de soi-même comme maître de ses actions, implique ainsi la rationalité. Aussi sommes-nous finalement bien proche de retrouver ici la personne boécienne, substance individuelle de nature rationnelle. En ce sens premier de la personne comme individualité subsistante, on trouve certaines indications permettant de lier cette personnalité à la volonté et à la conscience. Ainsi en est-il du « mérite » qui est entièrement « personnel » et ne saurait se fonder qu'à même « la volonté particulière de chacun, qui est ce que l'on a de plus propre et de plus incommunicable »[5].

De là suit, dans l'abondance de son emploi, une certaine ambiguïté quant à deux usages différents du terme personne. Cette distinction, non explicitement développée, entretient l'équivoque entre une signification naturelle, finalement commune de la personne comme subjectivité particulière, et une signification technique et morale tributaire d'une reprise de

[1] *Ibid.*, I, I, 7, p. 7.
[2] *Ibid.*, I, I, 6, p. 6.
[3] *Ibid.*, I, I, 19, p. 18.
[4] *Ibid.*, IV, VI, 14, p. 534.
[5] *Du droit de la nature et des gens, Tome deuxième,* Bâle, 1732, VIII, III, 30, p. 411.

Cicéron et supposant un ensemble de médiations institutionnelles. Lorsqu'il est question de « chaque personne qui vit dans l'état de nature »[1], faut-il alors entendre la personne naturelle, substance libre et incommunicable, ou bien la personne de droit jouissant déjà, même en l'état prépolitique, des prérogatives personnelles qui dépendent d'une certaine institution sociale ? La réponse se trouve dans les propres développements de Pufendorf, mais l'on peut se demander si le passage de la signification modale (morale) à la signification substantielle (naturelle) de la personne ne permet pas à Pufendorf d'échapper à la stratégie mise en œuvre par Hobbes pour penser l'identification de la puissance publique à la volonté personnelle du souverain.

Le chapitre II du Livre VII du Troisième Tome du *Droit de la nature et des gens* semble jouer de la confusion lorsqu'il en vient à traiter de la « Constitution essentielle d'un État ». Jamais la personne morale de l'État ne pourra s'épuiser dans la volonté personnelle d'un individu, ce dernier serait-il institué comme *personne simple publique*. Cette dernière est un titre octroyant une certaine reconnaissance fonctionnelle déléguée à partir de la fondation d'une *personne morale composée publique et politique.* Aussi :

> à l'égard de l'union des volontés, elle ne saurait à la vérité se faire de telle sorte que toutes les volontés d'un grand nombre de gens se confondent physiquement en une seule ; ou qu'une seule personne ayant commencé à vouloir, tous les autres dès lors cessent de faire usage de leurs propres volontés (…) ; mais on conçoit que plusieurs volontés s'unissent lorsque chacun soumet sa volonté particulière à la volonté d'une seule personne, ou d'une assemblée composée d'un certain nombre de gens[2].

La distinction des « personnes physiques » et des « personnes morales » ménage ainsi un écart nécessaire à la distinction de la souveraineté légale et de la légitimité de l'autorité qu'était venu tenter de combler la théorie hobbesienne de l'autorisation. C'est justement cette distinction qui permet à Pufendorf de requérir, contre Hobbes, une double convention, la première devant créer la possibilité de la seconde. Autrement dit, l'institution de la personne publique de l'État doit nécessairement précéder, comme fruit de la volonté personnelle de chacun, la désignation d'une autorité gouvernementale qui s'engage, personnellement, à

[1] *Ibid.*, VIII, VI, 1, p. 453.
[2] *Du droit de la nature et des gens, Tome Troisième*, Bâle, 1732, VII, II, 1, p. 106.

honorer la fonction qu'elle revêt. En ce dernier sens, c'est la signification proprement cicéronienne qui ressurgit.

Il semble finalement que l'usage de la personne par Pufendorf serve avant tout à faire jouer Hobbes contre lui-même en lui reprenant des mains l'instrument même dont il s'était servi pour asseoir sa réflexion politique aussi bien que théologique. De réflexion théologique d'ailleurs, nous n'en trouvons guère chez Pufendorf et moins encore de référence aux Personnes trinitaires. C'est que l'ambition ici est différente et vient, avant tout, répondre aux conséquences politiques induites par la définition hobbesienne de la personne. Moins originale que celle de son prédécesseur, la perspective fournie par Pufendorf vient néanmoins justement mettre en question la nature de cette subjectivité personnelle et libre que Hobbes convoque, il est vrai, sans véritable développement. C'est cette question que permettra de résoudre la définition lockéenne, prolongeant les vues de Pufendorf contre Hobbes[1].

Chez Rousseau, enfin, l'acception demeure commune. Le *Contrat Social* distingue les « personnes privées » et la « personne morale » ou publique de l'État[2]. Mais, pas plus que chez Grotius, n'est proposée une réflexion prenant explicitement appui sur les ressources conceptuelles offertes par la notion de personne. Une expression notable peut néanmoins nous retenir dans les *Lettres écrites de la montagne* : « La volonté de tous est donc l'ordre, la règle suprême et cette règle générale et personnifiée est ce que j'appelle le souverain »[3]. Formule qui résonne étrangement lorsqu'on songe que « la souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point »[4]. Accorder les deux propositions suppose de disjoindre ce que la théorie de la représentation de Hobbes avait uni : la représentation et la personnification.

La personne, même morale, c'est-à-dire artificielle, ne personnifie pas une volonté autre, ce qui s'appellerait justement « représenter ». Comment dès lors comprendre néanmoins que le souverain personnifie la volonté générale sans la représenter ? Il faut alors conclure que la souveraineté ne s'exerce véritablement et effectivement que dans l'acte de cette volonté générale et non au travers d'un quelconque dispositif de délégation. Jamais la personne du

[1] Jean-Fabien SPITZ, « Le concept d'état de nature chez Locke et Pufendorf », *Archives de Philosophie*, vol. 49, no. 3, 1986, pp. 437–452.
[2] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Alcan, 1896, II, IV, p. 55.
[3] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne,* Amsterdam, Michel Rey, 1764, VI, p. 211.
[4] *Contrat social, op. cit.*, III, XV, p. 169.

gouvernant, en charge de l'exécution et de l'administration de la loi, ne pourra être confondue avec la « personne morale » de l'État qui, pour subsister en tant que telle, doit justement demeurer distincte de toute « personne privée » et de son vouloir particulier. Façon de dire finalement que la souveraineté ne se figure jamais en la personne d'un souverain, mais ne demeure une qualité concrètement existante qu'à la condition d'une union des volontés personnelles en l'unité de la volonté générale. A ce compte, le terme « personnifier » doit alors être pris en son sens fort, celui d'une singularité subjective unique et unifiée. Or, seul l'acte législatif, permettant à cette subjectivité morale de se former et s'éprouver comme telle, offre de connaître la totalité sociale comme une personne unique, personnalité qui, moralement et publiquement, fonde la légitimité de l'ordre légal auquel se soumettent les personnes privées. Tout l'intérêt est d'assurer au pacte d'association la priorité sur l'institution du gouvernement qui, nécessairement seconde, présuppose toujours dès l'abord la personne morale de l'État subsistant dans chaque acte civil comme un effet manifeste sa cause[1].

[1] Sur l'antériorité du pacte d'association, voir Victor GOLDSHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau,* Paris, Vrin, 1974, p. 634-635.

2. Ultramontains et gallicans

La définition moderne de la personne, telle qu'issue de l'analyse philosophique, ne peut s'accommoder du dispositif catholique classique. Ce dernier, pourtant, pouvant prétendre à l'antériorité théologique, serait en mesure de réclamer pour lui-même l'invention de la « personne ». Comment comprendre dès lors que cette tradition, supposée être à l'origine de la notion, se révèle incompatible avec la définition moderne et philosophique dégagée par Hobbes, Locke et Kant ?

Le problème posé par la position catholique post-tridentine est double, à la fois morale et politique. La conscience catholique est non seulement soumise à l'empire de la *fides quae* définie par l'autorité magistérielle, mais se trouve encore mise en porte à faux à l'égard de la communauté politique, en raison de la primauté reconnue au magistère spirituel. C'est ce que permet de conclure la critique philosophique de Hobbes, Locke et Kant. En quelle mesure toutefois le catholique renonce à son existence de personne, c'est-à-dire à l'exercice de son vouloir autonome ?

Deux réponses sont possibles, ouvrant chacune une perspective différente sur la relation triadique qui articule *autorité religieuse*, *souveraineté politique* et *personne* dans le dispositif catholique post-tridentin. En simplifiant, ces deux réponses trouvent à s'illustrer sous la forme idéal-typique des positions incarnées respectivement par le jésuite Francisco Suárez, prolongé dans l'ultramontanisme d'un Joseph de Maistre, et le gallicanisme revendiqué par Bossuet. Ces deux paradigmes permettent de dégager le cadre général dans lequel se déploient les termes du rapport entre autorité théologico-politique et subjectivité catholique à l'époque classique. L'intérêt de ces positions, ultramontaine et gallicane, est d'offrir, à partir des mêmes prémisses catholiques, deux interprétations possibles du statut du sujet de la foi dans ses relations à l'autorité publique.

1. Suárez et la thèse du pouvoir indirect

La réédition à Londres, en 1679, du *Tractatus de legibus ac deo legislatore* permet de considérer Francisco Suárez comme un des interprètes de la pensée catholique à laquelle Locke entend opposer sa propre compréhension de la question théologico-politique. Le théologien de Salamanque propose, quant à lui, une réponse à la politique des Stuart et, plus particulièrement,

aux thèses de Jacques I[er] sur la suprématie royale en matière ecclésiologique. A partir d'une reprise de l'élaboration thomasienne, la réflexion de Suárez nous permet de dégager les linéaments d'une position commune aux tenants de l'Église de Trente[1].

« *Lex aeterna est legum omnium fons et origo* »[2], « la loi éternelle est la source et l'origine de toute loi ». C'est en partant de la loi divine que nous pouvons atteindre une connaissance des conditions de légitimité de la loi humaine. Cette loi divine se laisse connaître aussi bien par la raison naturelle, appartenant en partage à l'humanité tout entière, que par la Révélation. Les prescriptions du décalogue fournissent les fondements d'un droit naturel. La loi humaine s'applique, dès lors, à une communauté d'êtres humains partageant l'aspiration commune à vivre selon les principes d'un ordre juste, c'est à dire conforme aux conditions de réalisation du bien commun. Suárez pense ainsi le fondement de l'obligation sociale à partir d'une volonté collective de participer d'un ordre politique commun. Il ne saurait donc être question d'une origine divine de la monarchie comme se proposeront de les théoriser Filmer ou Jacques I[er].

La multitude possède, par son droit naturel, le pouvoir de fondation communautaire. Et ce n'est qu'en deuxième temps qu'est confié à une personne particulière le soin d'assurer l'unité du corps social par le biais d'une législation positive. De ce point de vue, l'élaboration suárezienne converge singulièrement avec la conception de Locke. Mais une différence essentielle apparaît entre la visée aristotélo-thomiste du jésuite et la compréhension du philosophe britannique. Pour Suárez, comme le montre Bernard Bourdin, « la communauté politique n'existe en tant que société parfaite que lorsque les volontés se sont liées librement en vue de la poursuite du bien commun »[3], tandis que Locke attribue comme finalité à la communauté politique la défense du « bien public ».

C'est en vue de la réalisation du bien communautaire, et non pour la sauvegarde de la propriété personnelle de soi, que les particuliers s'engagent, non pas simplement à déléguer l'exercice de l'autorité, dont la charge demeurerait dès lors simplement temporaire, mais à transférer celle-ci de façon à s'en interdire désormais la reprise. Toutefois, dans la mesure où il appartient à la communauté de déterminer les limites et les conditions d'exercice de ce pouvoir, le pacte initial qui lie l'autorité au pouvoir constituant de la communauté assigne ses limites au

[1] Sur la pensée politique de Francisco Suárez, voir Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, Paris, PUF, 2004, pp. 32-37.
[2] Francisco SUÁREZ, *De legibus, Theologiae cursus completus* (1612), Paris, Migne, 1858, II, p. 207.
[3] *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, *op. cit.*, p. 33.

pouvoir du gouvernant. La possibilité de renverser un « tyran d'exercice », celui qui use de son pouvoir légitime au service d'une politique illégitime, témoigne de ce pouvoir constituant de la multitude. Mais toute la question demeure de savoir à partir de quel critère devient possible la déposition de celui qui paraît faire un usage abusif de son autorité. Et c'est à ce point que les considérations théologico-politiques conduisent à une divergence radicale des perspectives suárezienne et lockéenne.

En effet, bien que consistante par elle-même sur le plan temporel, la société politique suppose encore, dans sa quête du bien commun, de se voir doublée d'une société spirituelle dont l'Église est le modèle et le fondement. La supériorité de la fin surnaturelle visée par l'Église implique l'infériorité d'essence de l'association purement civile. Là où cette dernière se donne pour particulière et soumise aux caprices du temps et de la fortune, l'Église est une société universelle appelée à se maintenir jusqu'à la consommation des siècles. En dépit du consentement de la multitude à la formation du corps politique, laissant ainsi penser à une radicale indépendance des fins terrestres, l'Église, en raison de son institution divine, induit une relativisation du politique qui en manifeste l'infériorité ontologique. Son origine humaine rend justement nécessaire la soumission du pouvoir politique à l'institution ecclésiale. Et par là se justifie un pouvoir d'intervention indirect dans la politique d'un gouvernement reconnu comme une menace à l'égard du salut de ses sujets. Possédant le pouvoir d'excommunier la *personne* du gouvernant, l'Église, au travers de la *personne* du Pape, est seule autorisée à légitimer le tyrannicide.

Le statut du droit de résistance révèle dès lors dans la théorie du théologien une ambiguïté fondamentale et apparemment paradoxale. D'un côté, les sujets doivent une soumission inconditionnelle aux ordres du gouvernant, une fois celui-ci désigné et reconnu par le pacte communautaire seul responsable de la poursuite du bien commun. D'un autre côté, les sujets ont le droit, et même le devoir, de se décharger de cette obéissance et renverser un pouvoir jugé inique dans la mesure où le pape, en sa *personne* de souverain de l'Église, le juge nécessaire. C'est la définition même de la fin collective, le « bien commun », qui constitue ici le point de bascule entre l'autorité temporelle et la prérogative spirituelle. Et l'on comprend que Locke se garde résolument de recourir à cette notion héritée de Thomas d'Aquin.

Si le « bien public » consiste, pour Locke, dans la sauvegarde des biens personnels de chacun, il faut comprendre cette convergence publique des intérêts comme un moyen commun à la réalisation de fins nécessairement plurielles. La réalisation du bien personnel échoit justement à la « personne » singulière et tout l'enjeu de l'institution politique est de veiller à ce que cette fin n'échappe pas à la responsabilité personnelle. Le « bien commun », par contre,

constitue une fin non pas simplement collective, c'est à dire renvoyant *in fine* à l'intérêt particulier de chacun, mais bel et bien commune, en ce sens qu'elle engage nécessairement tous les membres de la communauté sociale à rechercher la même fin, fin surnaturelle se communiquant à tout le genre humain.

Ainsi comprend-on la parfaite incompatibilité de la théorie lockéenne avec la perspective catholique issue de la Réforme de Trente. D'un point de vue strictement technique déjà, la théorie du pouvoir indirect de l'Église soumet l'État et son gouvernement à la suprématie d'une autre puissance et introduit ainsi une dangereuse fêlure dans la fidélité des sujets à l'autorité civile. Mais, c'est du point de vue de l'anthropologie qui la sous-tend que cette vision ne peut qu'éveiller l'hostilité de Locke. La confusion induite entre la fin assignée à la communauté humaine et la fin particulière des agents particuliers ôte à ces derniers la libre disposition de leur personne. D'une part, la médiation d'un pouvoir absolument souverain, celui du pape, témoigne que la puissance des agents subjectifs ne s'étend pas sur la totalité de leurs actions. D'autre part, la limite posée au droit de résistance sous la figure de l'agrément ecclésial manifeste non seulement la dimension relative de l'existence sociale, mais en outre le caractère conditionnel de la liberté personnelle. De ce point de vue, il n'existe ni ne peut exister de « personne », pas plus que de république, catholique.

2. Joseph de Maistre et la souveraineté du Pape

Deux siècles plus tard, le fond de l'argument demeure le même du point de vue catholique, mais, confrontée à la réalité révolutionnaire, l'Église s'attache d'autant plus à la seule personne qui, par son privilège spirituel, demeure la médiation verticale absolue[1]. C'est en tout cas ce que cherche à faire entendre, dans toute son outrance, la perspective ultramontaine proposée par Joseph de Maistre. Cette référence doit pouvoir intéresser une réflexion sur la politique catholique de la personne. Le héraut contre-révolutionnaire élabore en effet une théorie de la souveraineté personnelle qui invalide en même temps la possibilité d'élever la personne humaine au rang de réalité souveraine.

En dépit d'un contexte très différent de la thèse suárezienne, le livre *Du Pape*, publié en 1819, offre une source de réflexion particulièrement riche à qui cherche à déchiffrer

[1] Sur les secousses qui ébranlent les pontificats de Pie VI et Pie VII au moment de la Révolution et à l'avènement de l'Empire napoléonien, voir André Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française*, Paris, Cerf, 1970.

l'imaginaire structurant de la personne catholique à l'aube de sa modernité. Joseph de Maistre choisit de penser l'exercice de la souveraineté temporelle non plus à partir de la royauté divine, mais au contraire entend considérer les fondements de la société spirituelle à partir des lois sociales dont l'idée de souveraineté fournit le modèle.

Dès la *Préface* de son texte, Maistre doit d'ailleurs se justifier contre ceux qui l'accusent de ramener l'infaillibilité pontificale à un horizon purement humain. L'incompréhension à l'égard de ses thèses s'expliquerait par une mauvaise interprétation de l'idée selon laquelle les dogmes catholiques ne seraient finalement que « des lois du monde divinisées »[1]. En réalité, la notion de souveraineté, supposant l'infaillibilité par nature, fournit le paradigme servant à manifester l'infaillibilité pontificale. L'Église elle-même n'échappe pas à la rigueur de la logique conceptuelle et, considérant que « l'Église est une société soumise à toutes les lois de la souveraineté », Maistre insiste pour lui reconnaître cette dignité spécifique[2]. Ainsi, plutôt que de considérer l'infaillibilité des souverainetés terrestres à partir du modèle qu'en offre l'infaillibilité divine, Maistre renverse ici les termes et justifie la seconde à partir de la nécessité de la première. Paradoxalement, alors même qu'il entend démontrer la supériorité du spirituel sur le temporel, Maistre étend au premier les conditions essentielles du second. Toutefois, s'agissant d'une société instituée par le seul vouloir divin, le principe purement humain de souveraineté se voit élevé à une dimension surnaturelle et divine.

Le principe de souveraineté se déduit de la nature même de l'homme, être à la fois « moral et corrompu »[3]. Il a besoin d'être gouverné et ne saurait l'être sans une puissance irrésistible.

Le souverain, en tant qu'il est la puissance qui domine toutes les puissances, « qui gouverne et n'est pas gouvernée, qui juge et n'est pas jugée » exprime le sens même de l'infaillibilité[4]. Le concept politique donne accès à la juste compréhension du concept spirituel. La souveraineté, infaillible par principe, puisque inquestionnable et irrésistible, ressort du droit commun à toutes les nations. L'Église, en cela, ne déroge pas, en sa qualité de communauté spirituelle, aux principes qui régissent les communautés temporelles. La condition de toute association est pour Maistre un gouvernement absolu et infaillible. L'organisation même de l'Église le confirme. Cette dernière est par principe monarchique et cela doit être admis aussi

[1] Joseph de MAISTRE, *Du Pape* (1819)*, Œuvres complètes,* Tome deuxième, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884, p. X.
[2] Voir Carl SCHMITT, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 64-65.
[3] *Du Pape, op. cit.,* p. 167.
[4] *Ibid.*, p. 2.

bien du point de vue de la foi que de la raison. L'universalité attachée au principe catholique justifie, par son extension géographique, un principe d'ordre géométrique qui seul peut convenir à son étendue[1]. Et, de la même manière qu'un système politique ne peut valoir sans un centre unifié de pouvoir, il ne peut exister « d'Église universelle sans chef »[2].

Si l'on admet par conséquent la nature monarchique de l'Église catholique, on ne saurait douter de l'infaillibilité découlant comme une conséquence nécessaire de la suprématie attribuée à son organe directeur. Ici la logique permet de faire l'économie d'une démonstration théologique puisque, dans la nature même des choses, l'unité réclame la primauté organisatrice. Aussi doit-on convenir de l'impossibilité pour le Souverain Pontife d'errer dans ses jugements, car l'erreur suppose la possibilité d'une opposition au nom de la vérité. Or c'est cette opposition même que rend caduque l'idée de la suprématie absolue. La possibilité d'un jugement d'erreur rapporté au Pape contreviendrait à sa suprématie. Aussi, inversement, de la suprématie découle l'impossibilité d'une contestation de ses jugements[3].

Pourtant, une perspective concurrente, et non moins catholique, semble se dresser sous la forme des thèses conciliaristes. Qu'en est-il de l'opinion qui voudrait assoir dans les conciles la légitimité souveraine ? Maistre se propose ici « d'examiner la nature et les droits » des conciles et fait d'emblée remarquer « qu'une souveraineté périodique ou intermittente est une contradiction dans les termes »[4]. Une souveraineté qui cesse d'agir est une souveraineté qui n'existe pas. « Il n'y a pour elle aucune différence entre le sommeil et la mort ». C'est justement ce statut provisoire et accidentel des conciles qui oblige à refuser d'y inscrire la véritable infaillibilité. Les défauts inhérents à leur nature même contrediraient bien plutôt les décrets d'une sage Providence. Le catéchisme du concile de Trente ne l'entendait pas autrement en proclamant :

> Mais au-dessus de tous, l'Église catholique a toujours placé le Pontife Romain, que Saint Cyrille d'Alexandrie, au concile d'Éphèse, appelait le Père et le Patriarche de tout l'univers. En effet, il est assis sur le siège de Saint Pierre, sur lequel il est certain que le prince des Apôtres demeura jusqu'à la fin de sa vie. Et c'est pour cette raison que l'Église reconnaît en lui la Primauté d'honneur et l'universalité de Juridiction qu'il tient, non des décrets des Conciles, ou d'autres constitutions humaines, mais de Dieu Lui-même. Il est le Père et le Guide de tous les Fidèles, de tous les Évêques et de tous les autres Prélats, quelles que soient leurs dignités et leurs fonctions.

[1] *Ibid.,* p. 3.
[2] *Ibid.,* p. 6.
[3] *Ibid.,* p. 7.
[4] *Ibid.,* p. 12.

> Et en cette qualité, comme successeur de Saint Pierre, comme Vicaire légitime et véritable de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il gouverne l'Église tout entière[1].

L'infaillibilité des conciles, qui ne saurait en même temps être niée sans remettre en cause la valeur absolue des décrets fondamentaux de la foi, doit finalement être fondée sur l'autorité de son chef. L'unité est la condition de l'existence et puisque cette unité dépend de son principe suprême, il ne saurait exister ni Église ni concile sans la reconnaissance du Souverain Pontife. Retournant Hobbes contre lui-même, Maistre n'a aucun mal à rappeler que la condition de l'unité sociale est l'existence d'une volonté une garantissant la cohésion de l'ensemble. L'analogie tire vers l'identification structurelle, Maistre n'hésitant pas appeler les « conciles œcuméniques des états généraux ecclésiastiques » et les états généraux des « conciles œcuméniques civils »[2]. Or, si les états-généraux sont à bon droit colégislateurs, c'est à la condition qu'ils se réunissent sous le primat de la volonté royale. La conclusion quant aux conciles découle d'elle-même. L'autonomie des états généraux a pour nom faction et sédition. L'occasion de leur formation peut bien leur donner le droit de légiférer, mais en des termes seulement dérivés. Aussi ne peuvent-ils être considérés législateurs dans toute la force du terme.

Néanmoins, Maistre se refuse à pénétrer le domaine du droit ecclésiastique strictement dit. C'est sur le terrain du droit naturel, qui soumet la légitimité d'une assemblée à la puissance gouvernante, qu'il entend résoudre le problème. Les rares situations où la vacance du pouvoir peut autoriser l'assemblée des représentants de la nation à légiférer doivent être entendues comme une situation exceptionnelle et conduisant à l'anarchie si celle-ci se prolonge une fois établi un véritable gouvernement, entendons un gouvernement monarchique dont la seule sanction peut donner force de loi à ce qu'une assemblée temporaire aura jugé bon d'établir dans ces circonstances[3].

Soucieux de défendre l'autorité absolue du gouvernement spirituel, Maistre n'hésite pas à invoquer les dangers de l'ingérence du pouvoir temporel dans les affaires conciliaires comme l'illustre « la rage théologique » des empereurs des premiers siècles. Si finalement tant de décisions dogmatiques se sont trouvées dépendre des conciles, il faut y voir le signe d'une mauvaise articulation du théologique et du politique et l'ingérence quasi permanente de ce dernier dans un domaine qui eût dû demeurer sous la seule autorité des Papes. Maistre y voit

[1] *Catéchisme du Concile de Trente*, Tournai, Desclée et Cie, 1923, p. 256.
[2] *Du Pape, op. cit.*, p. 25.
[3] *Ibid.,* p. 27.

un signe de l'infériorité structurelle de la souveraineté politique qui, de sa nature, n'est « ni universelle, ni indivisible, ni perpétuelle » et qui, par là même, ne saurait se charger de l'organisation d'un pouvoir spirituel infiniment supérieur en sa qualité d'agent du vouloir divin un et universel. La souveraineté politique, réduite à la charge d'une nation particulière, ne saurait avoir pouvoir sur les évêques d'autres nations. Autrement dit, « un concile œcuménique ne peut être convoqué que par un pouvoir œcuménique »[1]. Or, si l'assemblée des conciles dépendait des puissances terrestres, comment comprendre que ces assemblées puissent imposer des ordres à celle qui leur est supérieur ? On en conclut que seule une puissance qualitativement différente peut fournir des principes susceptibles de soumettre et orienter l'action d'un domaine qui, dans le spirituel, possède la précellence.

Sur le plan terrestre, l'imperfection humaine semble s'opposer à l'existence d'une loi générale ne souffrant aucune exception. Aussi en résulte-t-il en toute législation, la nécessité d'une « puissance dispensante » qui permet de prévenir la violation[2]. En considérant le fondement sacré de la souveraineté temporelle, garantie par la morale chrétienne, ne faudrait-il pas envisager que seul le pouvoir spirituel suprême soit en la matière capable de défaire ce que les hommes n'ont pas fait ? La possibilité d'une dispense de fidélité au serment d'obéissance n'a pas en l'occurrence le sens d'une limitation de la souveraineté, mais au contraire l'absolu respect de l'autorité légitime. Seule une autorité divine peut contrôler une autorité divinement instituée. Faut-il en conclure à la soumission du pouvoir temporel au pouvoir spirituel ? Cette doctrine est bien celle du pouvoir indirect des Papes[3]. Le problème de la résistance n'est finalement pas tant d'empêcher l'exercice d'un pouvoir injuste, mais plutôt de déterminer à qui revient de décréter ce cas d'injustice. Dans la mesure où le droit d'opposition émane d'un centre visible et reconnu, il permet de remédier aux velléités de la conscience subjective et particulière. C'est justement son caractère d'extériorité, aussi bien géographique que statuaire, qui met l'exercice du droit de veto pontifical à l'abri du caprice individuel et de la passion irrationnelle. Une confusion dommageable s'introduit dans la discussion lorsqu'on affuble du titre de toute-puissance temporelle le droit que possèdent les Papes de juger les princes qui leur sont soumis dans l'ordre spirituel[4]. L'excommunication des Princes n'est pas, selon Maistre, une contrainte temporelle, mais une arme purement spirituelle.

[1] *Ibid.,* p. 19.
[2] *Ibid.,* p. 176.
[3] *Ibid.,* p. 181.
[4] *Ibid.,* p. 247.

Pour se défaire toutefois de l'accusation de despotisme dans l'ordre temporel, Maistre se fait fort de montrer que toute souveraineté se voit limitée par une force de fait, loi, coutume, poignard ou pouvoir spirituel[1]. Or, dans les temps médiévaux, que l'on aurait tort de prendre comme modèle du présent, l'autorité des Papes servait à équilibrer la souveraineté temporelle des Princes. Faut-il en conclure au pouvoir exorbitant de la religion catholique ? Elle est au contraire celle de toutes les religions qui s'ingère le moins dans les choses de l'État. Et l'intérêt d'une limitation spirituelle est d'ôter des mains du peuple ce frein à l'encontre de la puissance publique. Est-ce à dire que l'État perd son autonomie souveraine ? En réalité, si du point de vue temporel, le Pape est bien un souverain étranger, d'un point de vue spirituel il n'est étranger nulle part où règne le principe catholique. L'origine divine de la dignité pontificale lui accorde aux yeux de tous une légitimité dont dépend sa compétence en matière politique. Et cette autorité n'est jamais intervenue que pour rectifier quelque abus.

Ainsi, le Souverain-Pontife, « grand démiurge de la civilisation universelle »[2], a travaillé notamment à l'extinction de la servitude. L'Église a su adoucir les rigueurs du gouvernement monarchique en commençant par faire peser sur ce dernier la puissance spirituelle et morale de l'Église incarnée dans la figure du Souverain Pontife. Finalement les initiatives des Papes contre les souverains auront toujours eu pour effet de renforcer la souveraineté. C'est parce qu'ils ont appris à se soumettre à l'autorité de la dignité pontificale que les souverains parviennent à gagner le respect de leurs sujets qui finissent par les reconnaître inviolables en leur personne. L'Église fut en cela le grand instituteur des mœurs européennes : « avant de faire des lois pour un peuple, il faut faire un peuple pour les lois »[3].

Ainsi, s'interdisant toutes considérations dogmatiques pour lesquelles il se reconnaît incompétent, Maistre dégage, par le recours à l'analogie politique, les conditions d'existence d'une Église une, catholique et apostolique. Ne faisant intervenir qu'incidemment les considérations surnaturelles relatives à la mission qui échoit à l'Église de conduire les âmes des justes vers la béatitude finale, Maistre dégage l'armature logique de l'ultramontanisme[4] et en fait une arme politique contre le principe d'une autonomie des fins terrestres. A ce point, l'on voit mal comment accorder encore ces prémisses avec la théorisation lockéenne du bien public.

[1] *Ibid.,* p. 255.
[2] *Ibid.,* p. 337.
[3] *Ibid.,* p. 413.
[4] Si le vocable « ultramontain » est déjà en usage au XVII[e] siècle, le terme « ultramontanisme » semble apparaître en France sous la plume du Marquis d'Argenson en 1756, mais ne devient d'usage courant qu'à partir du XIX[e] siècle.

Mais, au-delà de la réflexion de Locke sur le droit personnel, se pose la question d'une articulation de l'organisation verticale et hiérarchique de l'Église et la communication immanente de subjectivités se reconnaissant mutuellement leur qualité d'agents libres. A moins que la *personne* du souverain elle-même ne se fasse publique. La perspective gallicane propose en cela de dépasser cette impasse de l'ultramontanisme en naturalisant l'exercice de la puissance publique tout en surnaturalisant son fondement, de la faire ainsi catholique et souveraine, absolument. Ainsi, si la doctrine de l'infaillibilité pontificale et la théorie du pouvoir indirect remettent en cause le principe d'une autonomie de la communauté humaine et partant la souveraineté des droits personnels, ne pourrait-on trouver dans les ressorts de la réflexion gallicane une prévention contre la soumission du pouvoir temporel aux exigences de la société spirituelle ? C'est en quoi la lecture de Bossuet, éclairant les fondements d'une *Politique tirée de l'Écriture Sainte,* offre un contrepied à la perspective romaine.

3. Bossuet et la personne royale

En renouant avec le genre médiéval du *miroir du Prince*, l'évêque de Meaux ménage un accès spéculaire au paradigme éthique du pasteur du peuple. Sous sa forme idéalisée, l'oeuvre se livre comme un traité anti-machiavélien de l'exercice moral du pouvoir monarchique. Mais, sous l'épaisseur des références vétéro-testamentaires, le catalogue des vertus qui font les rois bons laisse apparaître un reflet des conditions à partir desquelles le projet absolutiste gallican déploie son sens. C'est ainsi que s'ouvre un lieu d'interrogation des schèmes théologiques sous-jacents à l'élaboration d'une philosophie politique soucieuse de s'accorder aux principaux articles de la Réforme de Trente.

D'emblée, trois remarques générales permettent d'encadrer le propos gallican. En tout premier lieu, Bossuet, articulant les thèmes fondamentaux de la pensée politique classique, pose la question du gouvernement de l'État dans les termes de la Puissance. Il est, de ce point de vue, particulièrement intéressant de remarquer l'insistance avec laquelle la *Politique* revient à cette notion, la puissance, pour penser l'analogie du pouvoir terrestre et céleste ; céleste et non pas spirituel, puisque c'est directement à partir de l'effectivité de l'action divine que Bossuet entend réfléchir le pouvoir du prince et non pas, comme plus tard chez Maistre, à partir du pouvoir papal. Ce point permet de revenir sur la distinction fondamentale qui sépare la doctrine gallicane de l'ultramontanisme. Cherchant à témoigner de la légitimité du pouvoir royal à protéger le dépôt de la foi révélée, la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*

parvient à dégager un modèle d'interprétation surnaturelle de la royauté qui justifie, par le biais d'une délégation divine, une assomption personnelle de la figure christique par le souverain.

De là découle une seconde remarque. Il n'existe, dans toute la *Politique*, quasiment d'autre référence à la « personne », en dehors de son usage commun, qu'à la fonction royale[1]. On ne peut pas ne pas songer à Hobbes et à la considération qu'il offre de la personne souveraine lorsqu'on entend Bossuet rappeler la dignité propre de l'autorité royale : *«* Voyez un peuple immense réuni en une seule personne ». Cette unité raisonnable « qui gouverne le corps de l'État, renfermée dans une seule tête ; vous voyez l'image de Dieu dans les rois, et vous avez l'idée de la majesté royale »[2]. On s'élève à Dieu par l'analogie royale et l'on revient à la majesté du roi par l'exemplification divine. Pour cela, un pas doit être franchi que Hobbes refuse, en cohérence avec ses propres principes d'explication matérielle. Bossuet situe, en effet, son discours politique immédiatement sous le jour théologique et en appelle à la dimension surnaturelle, presque mystique, de la *personne* royale[3]. Cette limite sépare définitivement la politique de Hobbes et celle de Bossuet, alors même que l'une et l'autre visent à justifier la puissance souveraine. Hobbes, s'affranchissant des cadres théologiques de la question, ou plutôt les redéfinissant à partir de sa logique de la représentation, peut poser la question de la personne publique et sa suprématie religieuse en faisant l'économie de la sacralité et la sainteté, c'est-à-dire de la mission, avant tout rédemptrice qui, depuis l'Incarnation, a révélé Dieu comme Père.

A la différence de Hobbes qui tente de résoudre la question de l'indépendance des fins gouvernementales par un biais purement technique, celui de la représentation, Bossuet recourt au vocabulaire trinitaire classique, celui du Père comme Puissance, pour le réserver à la seule personne du souverain. Mais, dans le même temps, la dynamique intra-trinitaire qui justifie l'idée d'une communauté d'essence entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint se trouve tout aussi bien occultée. L'analogie royale tire sa source de la Puissance de Dieu compris comme Père seul. C'est ce vocabulaire de la Puissance qui semble constituer l'un des cadres épistémiques de la pensée classique et qui constitue l'objet de notre troisième remarque. Les notions de Sagesse et d'Amour, si elles interviennent à titre de déterminations morales, n'en demeurent pas moins largement inexploitées.

D'emblée, c'est la figure du Père que convoque Bossuet, assumant toutefois une autre voie que celle empruntée par Filmer. Il ne s'agit pas d'établir une généalogie royale remontant

[1] Jacques-Bénigne BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte* (1709), Genève, Droz, 1967. Deux références apparaissent où il est question des « personnes libres » ; voir p. 291 et 293.
[2] *Ibid.*, p. 179.
[3] Sur la notion de *corpus mysticum* appliqué à l'État, voir Ernst KANTOROWICZ, Paris, Gallimard, 1989, p. 155.

jusqu'à Adam et justifiant l'exclusive propriété du droit de régenter la Terre. Le contexte dans lequel évoluent respectivement Filmer et Bossuet est trop différent pour permettre un rapprochement des deux visées[1]. Pour Bossuet, Dieu est père de l'homme, non du seul premier homme. En les faisant naître d'un seul, Dieu a adopté l'ensemble du genre humain qu'il fait participer d'une même communauté et d'une même image de sa propre « paternité »[2]. De là découle que « tous (partageant) une même race et un même sang, nous devons prendre soin les uns des autres »[3]. C'est là que trouve à se fonder la sociabilité humaine. La logique du « même » soutient l'anthropologie de Bossuet :

> Nous voyons donc la société humaine appuyée sur ces fondements inébranlables ; un même Dieu, un même objet, une même fin, une origine commune, un même sang, un même intérêt, un besoin mutuel, tant pour les affaires que pour la douceur de la vie[4].

La distinction est un effet de la division et non d'une différenciation intrinsèque à la nature de l'homme. Elle a sa source dans la chute originelle et se manifeste par la rivalité, la violence et la concurrence. Le bouleversement des langues n'a fait qu'en affirmer les traits et les conséquences[5]. En refusant de s'ajuster sur les modalités d'exercice de la puissance naturelle de Dieu, l'humanité éclatée se voit dans l'obligation de recourir à un substitut de l'unité de volonté qui marquait l'adhésion de la créature humaine à l'ordre premier de la création. L'exercice d'un gouvernement commun se justifie dès lors comme une condition de l'unification d'une multitude agitée par les passions égoïstes. Et c'est d'ailleurs en cela que se justifie la monarchie, une par essence[6]. C'est en se subordonnant les puissances particulières, que l'autorité d'un gouvernement commun peut faire régner la justice et se constituer en « frein de la licence »[7]. L'institution du gouvernement est notamment la condition du droit de propriété comme de tout droit[8]. En « la personne du prince », « ce suprême magistrat », se voit restaurée et exprimée « la puissance publique » de Dieu. Dieu, le premier, a régné comme « roi » et comme « législateur », a exercé « publiquement l'empire souverain sur son peuple dans le

[1] Sur Filmer, voir Richard ASHCRAFT, *La politique révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement de John Locke,* Paris, PUF, 1995, p. 202-204.
[2] J-B. BOSSUET, *Politique, op. cit.,* p. 7.
[3] *Ibid.,* p. 9.
[4] *Ibid.,* p. 11.
[5] *Ibid.,* p. 14.
[6] *Ibid.,* p. 54.
[7] *Ibid.,* p. 18. Sur le sens de la monarchie absolue comme puissance d'expropriation des puissances féodales et privées, voir Simone GOYARD-FABRE, *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1987, p. 160.
[8] J-B. BOSSUET, *Politique, op. cit.*, p. 20.

désert »[1] avant d'établir « la royauté dans la maison de David ». Or, la fonction assumée par Dieu à l'égard des Hébreux est celle d'une « autorité paternelle »[2]. Et c'est cette même figure qui se voit reconnue dans le roi qui « a son fondement et son modèle dans l'empire paternel, c'est à dire dans la nature même »[3]. La nature, qui manifeste l'effet de la puissance divine, constitue en même temps le critère de la légitimité qui se marque dans la transmission héréditaire du pouvoir[4]. De cette naturalité du pouvoir qui remonte jusqu'à la source de l'autorité paternelle du monarque, nous accédons par induction jusqu'à l' « ordre divin »[5]. A ce point se révèle la dimension proprement sacrée que revêt la dignité royale. « Le trône royal n'est pas le trône d'un homme, mais le trône de Dieu même »[6]. Et « la personne des rois est sacrée »[7].

Une remarque lexicographique pourrait cependant attirer notre attention. Alors qu'il n'a été jusqu'ici question de la notion de « personne » qu'appliquée au roi en sa qualité de ministre de la puissance divine, Bossuet note, au chapitre huit de sa *Politique*, que « dans le gouvernement légitime, les personnes sont libres »[8]. Faut-il entendre ici davantage que la référence commune aux simples particuliers ? L'écart entre l'élaboration relativement complexe que Bossuet réserve à la personne du roi et l'absence d'un étayage conceptuel comparable pour penser le statut des simples sujets ne nous autorise pas à le penser. D'autant que si Bossuet reconnaît bien que les personnes naissent « libres et ingénus », c'est pour rappeler immédiatement leur statut d'infantilité civile. La liberté est davantage un effet du gouvernement paternel qui oppose sa puissance aux obstacles que font régner sur les hommes l'oppression et la violence de leurs semblables. En ce sens, il n'y a de liberté qu'à la condition d'un gouvernement absolu et personnel, ce qui semble définitivement exclure la perspective d'une définition de la personne en son sens lockéen. Confrontée à une humanité dont le péché originel constitue désormais le soubassement ontologique, la possibilité d'une rationalité commune demeure nécessairement liée à une puissance extrinsèque[9]. Bossuet n'hésite pas à reprendre à son compte la maxime convoquée par Hobbes en jugeant les hommes « naturellement loups les uns aux autres ».

[1] *Ibid.,* p. 45.
[2] *Ibid.,* p. 47.
[3] *Ibid.,* p. 53.
[4] *Ibid.,* p. 57.
[5] *Ibid.,* p. 63.
[6] *Ibid.,* p. 65.
[7] *Ibid.,* p. 65.
[8] *Ibid.,* p. 293.
[9] *Ibid.,* p. 304.

Mise à part du reste du commun par le sacerdoce ministériel qu'elle assume, la « personne » royale reçoit « le titre de Christ » qui la fait participante de « l'empire souverain de Dieu »[1]. Il est ici intéressant de noter qu'en regard des références écrasantes aux textes vétéro-testamentaires qui se font la chronique des rois d'Israël et de Juda, les citations du Nouveau Testament, relativement rares, ne réfèrent quasiment jamais à la filiation divine du Christ. C'est en tant que l'*oint* du Seigneur, appelant à servir Dieu d'un cœur droit qu'est la plupart du temps évoqué le Fils. Et si Bossuet se sert de la figure royale du Christ, c'est en demeurant dans les termes de la mission et non en remontant jusqu'aux conditions immanentes de sa filiation divine. Par ce biais, l'équivoque entretenue entre la Personne du Père et la divinité sous son titre unique de Dieu permet de justifier que le roi, image du Fils, puisse avant tout se faire valoir comme reflet de la puissance, attribut à la fois commun à chaque Personne de la Trinité, mais notionnellement rapportée au Père. Dès lors « cette seconde majesté n'est qu'un écoulement de la première ; c'est à dire de la divine qui, pour le bien des choses humaines, a voulu faire rejaillir quelque partie de son éclat sur les rois »[2].

A partir du livre troisième, *où l'on commence à expliquer la nature et les propriétés de la nature royale*, le vocabulaire de la puissance devient prédominant. Puissance de Dieu, puissance royale, l'analogie ici est strictement concentrée sur l'attribut fondamental du Père. Or la Puissance, comme la Sagesse et l'Amour dans leur Personne propre, réclame une réponse spécifique de l'homme. Celle qui convient à la Puissance n'est autre que l'obéissance. Pour autant cette Puissance, sans autre limite humaine, demeure conditionnée à l'exemplarité divine. Prenant autorité de Grégoire de Naziance, Bossuet peut rappeler au roi qu'il est Dieu pour ses sujets et en tant que tel doit, en sa propre *personne*, respecter celle de la Majesté divine[3].

Il est donc intéressant de remarquer le glissement qui s'opère du roi, successeur du Christ dont il a reçu l'onction, à la lieutenance divine comprise à partir de la Personne du Père. « Le nom de roi est un nom de père »[4]. Reste à déterminer sur quel sentier la justice divine entend, au travers de la figure royale, mener les royaumes de la terre. Et ici une modification sémantique apparaît tout à fait frappante et donne de mesurer la distance prise par la formation gallicane à l'égard de l'élaboration thomasienne. A aucun moment, au cours des dix livres de la

[1] *Ibid.,* p. 66.
[2] *Ibid.,* p. 69.
[3] *Ibid.*, p. 71.
[4] *Ibid.,* p. 71.

Politique, Bossuet ne fait référence à la poursuite du « bien commun ». La finalité de l'exercice gouvernemental est le « bien public ». La substitution de cette dernière expression à la première nous intéresse à deux niveaux qu'on ne saurait séparer l'un de l'autre.

Le « bien commun » renvoie à une destination commune du genre humain, destination qui trouve son sens dans l'accomplissement des fins spirituelles. Si le prince gouverne une multitude dont les besoins de sécurité et de prospérité matérielle doivent être satisfaits, il ne s'agit là que d'une condition pour tendre vers une finalité supérieure, proprement spirituelle. Le bien commun consiste dans le salut des corps aussi bien que celui des âmes. En cela, l'exercice du pouvoir politique se déploie sur un horizon éthique intrinsèquement lié à la possibilité sotériologique. En revanche, se référer exclusivement au bien public, terme dont nous avons mesuré l'importance et la richesse chez un John Locke, suppose la sauvegarde des droits particuliers et l'application de la justice à la régulation des affaires humaines, indépendamment de l'accès aux biens spirituels, ces derniers demeurant l'affaire propre des sujets. Faudrait-il en conclure au désintérêt de la politique gallicane pour les affaires de la foi ? La réponse est évidente. Il s'agit pour le roi chrétien d'œuvrer au triomphe de l'Église militante. Le roi ne peut ignorer la question religieuse, tout particulièrement lorsque le monarque reçoit son autorité de Dieu. Doit-on dès lors en conclure que, son pouvoir demeurant strictement limité à l'ordre des affaires publiques, le roi doive se soumettre au magistère spirituel dont la mission surnaturelle octroie une précellence de dignité ? S'il appartient exclusivement à l'Église de prendre en charge la satisfaction commune des besoins spirituels, le roi ne se voit-il pas soumis à un ordre de détermination extérieur auquel son autorité doit être subordonnée ? Cette dernière possibilité nous fait régresser jusqu'à la position de Suárez. En réalité, et c'est le second niveau d'analyse auquel il faut nous attacher, l'on peut considérer que c'est en fondant l'office royale sur la seule poursuite du bien public que peut être fondée une souveraineté temporelle proprement absolue. La distinction des domaines temporel et spirituel et le soin exclusif du premier entre les mains du monarque s'accompagne d'une autonomisation propre de l'autorité publique. Cette dernière absorbe à ce point la personne du monarque qu'elle en efface le statut de personne privée. « Le prince n'est pas né pour lui-même, mais pour le public »[1] rappelle la deuxième proposition du livre III. Le véritable usage de la puissance se trouve là où un homme, mis à part de la condition commune de l'humanité, peut n'exister tout entier que comme

[1] *Ibid.,* p. 73.

« personne », substitut de la puissance ordonnatrice qui ordonne, gouverne et conserve l'univers.

Mais qu'en est-il alors de l'autorité religieuse ? La fin spirituelle peut-elle justifier un droit d'ingérence, même indirect, dans les affaires civiles ? Ce serait défaire le délicat et subtil équilibre gallican. L'autorité souveraine est parfaite et absolue en son domaine. En tant que représentant direct de Dieu, et non comme simple vicaire du Fils, le monarque possède la compétence exclusive en matière de justice civile. « Les jugements souverains sont attribués à Dieu même »[1]. Point d'autre tribunal auquel s'adresser qu'à celui du prince et « contre son autorité, il ne peut y avoir de remède que dans son autorité »[2]. Possédant seul « la force coactive», son commandement émane de l'unique puissance légitime qui est Dieu. Faut-il aller jusqu'à considérer que tout ordre du souverain est l'expression même du vouloir divin ? Bossuet ne peut tirer cette conséquence sans succomber aux perspectives érastiennes de Hobbes. La réponse est plus subtile. Dieu ne donne pas le droit d'agir contre la justice, pas même à la puissance absolue du monarque. Mais, si en tant qu'homme le prince demeure soumis à la loi divine et morale, en tant que personne publique, disons même en tant que personne du public, il ne peut être jugé à l'aune de la justice humaine. C'est tout le paradoxe de la *personne* royale d'assumer une double nature, à la fois humaine, libre et peccamineuse, soumise à l'obligation commune à la créature raisonnable, et proprement divine, c'est-à-dire inconditionnée et inconditionnelle[3]. Seules les limites du droit naturel s'appliquent donc au roi.

> Les rois sont donc soumis comme les autres à l'équité des lois, et parce qu'ils doivent être justes, et parce qu'ils doivent au peuple l'exemple de garder la justice ; mais ils ne sont pas soumis aux peines des lois : ou, comme parle la théorie, ils sont soumis aux lois, non quant à la puissance coactive, mais quant à la puissance directive[4].

Bossuet rejoint ici la doctrine traditionnelle de Thomas d'Aquin[5]. Et ce n'est dès lors pas la crainte du peuple qui doit l'arrêter, mais la seule crainte de Dieu auquel il doit une parfaite

[1] *Ibid.,* p. 93.
[2] *Ibid.,* p. 94.
[3] *Ibid.,* p. 95.
[4] *Ibid.,* p. 97.
[5] THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Première section de la Deuxième partie*, Paris, Cerf, 1984, question 96, article 5 : « Si l'on dit que le prince est dégagé de la loi, c'est quant à sa force contraignante (…). Au contraire, s'il s'agit du rôle de direction exercée par la loi, le prince doit s'y soumettre de son propre gré » (p. 608).

obéissance comme tout homme. Homme pour Dieu et Dieu pour les hommes, une seule volonté peut dès lors animer le prince, celle du juste, au détriment duquel il ne peut agir qu'en se mettant en contradiction avec sa propre « personne ». Ce point limite qu'est la tyrannie, s'il ne remet pas en question l'obéissance légitime que le peuple doit au roi, marque en même temps la déliaison spéculaire détruisant le dispositif qui assure à la puissance du Père de se communiquer à l'effectivité du bien public. Reste néanmoins qu'aucune borne extérieure à la morale ne limite *de facto* l'exercice de ce pouvoir inique et par conséquent illégitime.

Le début du livre cinquième met en jeu une adresse personnelle au roi. Ce « vous » que Bossuet réserve au prince met en jeu une forme de prosopographie où l'on passe de l'exhortation à l'admonestation qui ne peut valoir qu'à destination de la seule personne digne d'habiter l'État comme son « âme » et son « intelligence »[1]. La personne royale est véritablement cette substance individuelle de nature rationnelle à laquelle seule peut s'attacher la puissance ordonnée et ordonnatrice. C'est en cette qualité que la personne du Prince se voit élevée à la communication du don divin de Sagesse qui, si elle n'est pas la condition de la Puissance, en mesure néanmoins la juste application[2]. Ce sage discernement, il doit en « attendre les lumières d'en haut »[3]. Un tel « don de Dieu »[4] semble manifester le caractère surnaturel de la grâce d'élection par laquelle la personne du prince est élevée au-dessus du commun.

Ce privilège divin, cette participation à l'image de Dieu qui évoque certains des présupposés de la théologie trinitaire sans les expliciter pour eux-mêmes, fonde la majesté monarchique à l'image de « la grandeur de Dieu ». Par là, le prince résume en sa seule personne la volonté unique du peuple. Tout l'article 4 du livre cinquième est consacré à l'analogie de la puissance royale rapportée à la puissance divine. « Comme en Dieu est réunie toute perfection et toute vertu, ainsi toute la puissance des particuliers est réunie en la personne du prince »[5]. Toutefois, ce transfert des puissances particulières « en une seule personne » ne dépend pas, comme chez Hobbes, d'une autorisation des individus eux-mêmes, mais d'une délégation par le haut. Si la conséquence est la même, la puissance absolue de l'État, les prémisses sont radicalement divergentes.

[1] J-B. BOSSUET, *Politique, op. cit.*, p.114.
[2] *Ibid.,* p. 124.
[3] *Ibid.,* p. 133.
[4] *Ibid.,* p. 146.
[5] *Ibid.,* p. 178.

Si, chez Hobbes, l'institution du souverain suppose la soumission à la loi de nature et donc au commandement divin de conservation de soi, il s'ensuit une fondation immanente du corps social, dégagée de tout présupposé surnaturel. Dans le cadre de la théorie du droit divin du monarque, c'est une fondation transcendante qui institue ce dernier comme opérateur d'unification de la multitude. Si dans le premier cas, l'unité de la personne publique suppose une réalité artificielle, dans le second, l'individualité particulière et naturelle du monarque est investie d'une signification surnaturelle qui lui donne de faire communiquer, en sa personne, l'intérêt privé et l'intérêt public. C'est pourquoi attaquer le roi, c'est attaquer le peuple[1]. Chez Hobbes, l'attentat à la majesté souveraine est une offense faite à la loi naturelle et donc à la volonté même des individus réunis, par elle, en un peuple. Dans ce dernier cas, la légitimité souveraine n'acquiert son sens que par la médiation du droit naturel des personnes naturelles. Dans la perspective de Bossuet, l'unité est immédiate et surnaturellement naturalisée. Aimer le prince, et non pas simplement obéir à sa loi, est un devoir que l'on doit à Dieu même[2]. Ce n'est pas simplement d'un théorème de la raison que se déduit la soumission au souverain comme expression de la loi naturelle, mais d'une affection qui relève de la vertu, au point que l'on pourrait se demander si ce n'est pas par le biais de l'institution politique que les sujets se voient en mesure d'accéder, via la conformation intérieure à l'inspiration théologale, au statut de personne participant des fruits de la communication intratrinitaire. Si la révélation de la puissance du Père se produit au travers de la connaissance que nous en donne le Fils sous l'égide de l'amour infusé par l'Esprit-Saint, et si cette même puissance se manifeste en la personne du roi connu comme l'oint du Seigneur, il semble possible d'en conclure que l'amour témoigné au prince est un service rendu à Dieu, service auquel la grâce apporte son secours. La patience témoignée par les sujets soumis à un méchant prince pourrait en apporter une confirmation indirecte[3].

Un problème cependant se pose et ouvre la délicate question des relations entre les fins temporelles et spirituelles. Si l'obéissance des sujets au prince est absolument inconditionnelle y compris envers le roi coupable d' « impiété »[4], comment comprendre que Bossuet délie ceux-ci de leur soumission dans les cas où les ordres du monarque contredisent les ordres de Dieu ? « On ne doit point d'obéissance aux rois contre Dieu »[5]. Si la logique du mandat divin permet

[1] *Ibid.,* p. 186.
[2] *Ibid.,* p. 187.
[3] *Ibid.,* p. 196.
[4] *Ibid.,* p. 198.
[5] *Ibid.,* p. 102.

de comprendre qu'un roi ennemi de Celui dont il tire son autorité devienne illégitime, le problème réside dans les recours qui s'offrent alors aux sujets pour ainsi se défaire de leur devoir d'obéissance. Le problème devient d'autant plus aigu que Bossuet tire parti de l'obéissance exemplaire avec laquelle les chrétiens se soumirent à l'empire des Césars pour encourager à ne pas s'opposer au prince sous couvert de religion. La manœuvre est importante car elle repousse la possibilité d'une immixtion du pouvoir spirituel dans les affaires royales. Est en jeu l'invalidation de la théorie du pouvoir indirect chère à Bellarmin et Suárez. Mais pourquoi alors ne pas résoudre la difficulté en faisant du monarque le plénipotentiaire des questions religieuses, ainsi que le propose Hobbes ? C'est à ce point que le gallicanisme apparaît comme une réponse proprement catholique au problème théologico-politique.

Prenant l'exemple de la révolte des Maccabées contre la tyrannie séleucide, Bossuet affirme « qu'un gouvernement tyrannique, et surtout une violente persécution où les peuples sont tourmentés pour la véritable religion, les exempte de l'obéissance qu'ils doivent à leur prince »[1].

Pourtant dans le traitement qu'il réserve aux réformés dans le *Cinquième avertissement aux protestants*[2], Bossuet refuse de reconnaître à ces derniers la légitimité, même morale, d'une opposition civile sous couvert de persécution religieuse. Dans le cas de la Réforme, c'est l'illégitimité religieuse qui conduit à considérer la rébellion comme un désordre dégénérant en guerre civile. Et l'évêque de Meaux de mettre en relation l'hérésie et l'opposition au prince sous couvert de religion. Donatistes, manichéens, hussites, taborites, luthériens et calvinistes offrent tous le même exemple d'une sédition prétendument légitime à laquelle s'oppose la juste soumission catholique. Toute l'argumentation de Bossuet consiste à montrer que les réformés ont mené une guerre de religion et non une résistance légitime[3]. Contre Jurieu, Bossuet prend l'exemple des martyrs dont l'obéissance qu'ils rendaient à leurs persécuteurs « servait de preuve à celle qu'ils voulaient rendre à Dieu »[4]. Ces deux soumissions, au Prince et à Dieu, sont « comme unies et inséparables »[5]. Ainsi la soumission aux puissances temporelles n'est-elle pas de « simple conseil », mais un « bien nécessaire qui oblige en conscience »[6].

[1] *Ibid.,* p. 208.
[2] *Ibid.,* p. 280.
[3] *Ibid.,* p. 292.
[4] *Ibid.,* p. 296.
[5] *Ibid.,* p. 302.
[6] *Ibid.,* p. 307.

La *Défense de l'Histoire des variations contre la réponse de M. Basnage* allègue à cela l'autorité d'Augustin[1]. La guerre légitime contre un prince suppose l'ordre de Dieu « pour punir ou pour corriger ceux qui se rebellent contre lui ». Mais tout le problème consiste à déterminer le critère à partir duquel juger de cet ordre divin. Plutôt que courir le risque d'en laisser la conscience particulière s'en soucier, Bossuet préfère montrer qu'agir, sous couvert de l'obéissance due à un prince, même injuste, dédouane l'agent de sa responsabilité à l'égard de Dieu. La loi naturelle qui commande la soumission à l'autorité civile prévaut ici sur les scrupules éventuels d'une conscience sujette à l'erreur[2]. « Ainsi les guerres civiles sous prétexte de se défendre de l'oppression sont des attentats »[3]. Mais comment comprendre dès lors que Bossuet s'aventure à poser un principe qui ne puisse trouver d'application dans les faits ? Existe-t-il un cas précis dans lequel le peuple peut légitimement résister aux ordres de l'État ?

Deux éléments permettent d'asseoir la légitimité de l'État, ses « principes intérieurs et constitutifs » : la religion et la justice[4]. Même dans les sociétés organisées sur de faux principes religieux, Bossuet considère que l'idée de la divinité est une condition nécessaire au maintien de l'existence commune, tout particulièrement en ce qu'elle garantit l'exécution des serments[5]. Si bien qu'il semble impossible d'envisager l'établissement d'un gouvernement où n'existerait aucun sentiment de religion. Mais la religion révélée a cet incomparable avantage de faire taire les doutes qui peuvent encore agiter la conscience en proie aux superstitions de l'idolâtrie. L'efficience théologico-politique suppose la révélation chrétienne. Seule la religion vraie peut permettre de fonder un État pleinement affermi. L'antiquité du christianisme et la conservation d'un même corpus dogmatique, de même que la continuité apostolique, fournissent les marques sensibles de son authentique majesté[6]. C'est d'ailleurs à la volonté d'innovation que l'on reconnaît les velléités schismatiques. Mais la pureté de la doctrine suppose elle-même l'unité des fidèles en un même corps ecclésial, universel et donc catholique[7]. Si donc la stabilité de l'État dépend de la défense de l'Église, il s'ensuit que l'autorité du prince dépend de sa capacité à y oeuvrer[8]. Le prince « est protecteur du repos public, qui est appuyé sur la religion ; et il doit soutenir son trône, dont elle est le fondement »[9]. De là, Bossuet peut écarter les récriminations

[1] Jacques-Bénigne BOSSUET, *Défense de l'histoire des variations* (1688)*, contre la réponse de M. Basnage*, Paris, Delusseux, 1727, p. 34.
[2] *Ibid.,* p. 37.
[3] *Ibid.,* p. 42.
[4] J-B. BOSSUET, *Politique, op. cit.*, p. 212.
[5] *Ibid.,* p. 215.
[6] *Ibid.,* p. 221-222.
[7] *Ibid.,* p. 225.
[8] *Ibid.,* p. 228.
[9] *Ibid.,* p. 229.

de la conscience particulière. Un prince catholique ne peut errer en tant qu'il demeure catholique. Ceux qui proclament, à l'inverse, que « la religion doit être libre » contredisent aussi bien l'ordre de la révélation universelle poursuivie dans l'oeuvre apostolique, c'est à dire Dieu, que le prince qui en est « le ministre »[1].

Derrière l'admonestation morale que réserve Bossuet au prince en l'invitant à lire et méditer la loi de Dieu se présente un enjeu théologique-politique fondamental qui doit permettre d'articuler les compétences respectives du magistère spirituel et de l'autorité politique. Prenant appui sur le Deutéronome et rappelant que le roi « doit faire de la loi de Dieu la loi fondamentale de son royaume », Bossuet montre comment le monarque reçoit la loi des lévites[2]. Les lévites, entendons bien entendu, les serviteurs de l'Église. Si le souverain n'est pas législateur en matière de religion, cette qualité n'appartenant qu'à Dieu seul, il en constitue la puissance exécutive. En cela se manifeste la fonction directive du prince qui doit garder son troupeau dans les limites de la loi révélée. Si Bossuet met en garde contre une instrumentalisation politique de la religion[3], il rappelle le roi au devoir « d'obliger les magistrats à tenir soigneusement la main à l'entière exécution de ces lois »[4]. Autrement dit, le prince est bel et bien garant de la conservation de l'empreinte religieuse sur les mœurs publiques. Il est le secours « des personnes consacrées à Dieu » et des temples dont ils ont la charge[5]. Ainsi le pouvoir civil doit-il seconder l'Église dans le soin qu'elle donne aux affaires spirituelles, mais la force qu'il reçoit pour atteindre cette fin lui vient directement de Dieu dont il doit en retour se savoir l'obligé. « Les ministres de Dieu » doivent demeurer indemnes des abus possibles de l'autorité[6].

De la sorte doivent être distinguées les compétences respectives des deux domaines, temporel et spirituel. Le souverain demeure soumis, en ce qui concerne les affaires proprement religieuses, aux « décisions ecclésiastiques »[7]. Mais inversement les ministres de la religion ne doivent pas pouvoir « entreprendre sur les droits royaux ». En matière de foi, le prince demeure donc entièrement soumis « aux décisions de l'Église »[8] qu'il doit « seconder et servir ». Mais hors du domaine proprement spirituel, l'autorité royale demeure bien absolue. Inversement,

[1] *Ibid.,* p. 229.
[2] *Ibid.,* p. 232.
[3] *Ibid.,* p. 243.
[4] *Ibid.,* p. 249.
[5] *Ibid.,* p. 250-252.
[6] *Ibid.,* p. 255.
[7] *Ibid.,* p. 257.
[8] *Ibid.,* p. 258.

l'autorité spirituelle reconnaît « l'empire dans le temporel » comme absolu. L'une et l'autre autorité ne sont pas pour cela distinctes, mais coordonnées en un unique principe qui est Dieu. C'est sur la base de ce « secours mutuel » que l'une et l'autre doivent s'apporter que s'établit, selon les droits donnés par « concordat perpétuel », le droit du roi de France à nommer ou présenter les prélats de l'Église gallicane. Mais ce choix demeure ordonné au bien public tout en soumettant les ministres de la religion à la discipline ecclésiastique dont ils relèvent.

Reste donc que Bossuet ne précise pas quelles sont les conditions à partir desquelles les sujets sont délivrés de leur obéissance à un roi qui commanderait contre les ordres de Dieu. La sanction, si sanction il y a, appartient à Dieu lui-même qui affermit les trônes et soumet les princes à une correction « cachée »[1]. Les décrets de Dieu à l'égard de la puissance souveraine demeurent aussi insondables que les secrets qui restent à la discrétion du monarque. Il y a une raison de Dieu comme il y a une raison d'État et l'une et l'autre constituent les *Arcana imperii* de la majesté suprême.

Ne sombre-t-on dès lors pas dans le pur arbitraire ? En réalité, Bossuet fournit les critères d'un gouvernement juste sans indiquer toutefois d'autre recours qu'un appel au Ciel qui prend ici un sens beaucoup plus théorique que chez Locke. Reste qu'un gouvernement absolu n'est pas un gouvernement arbitraire. Ce dernier règne non sur des hommes libres, mais sur des esclaves. Un tel État ignore le droit de propriété et s'octroie une entière disposition des biens et de la vie des sujets. La seule volonté du gouvernant fait loi. Bossuet se refuse à juger de la valeur d'un tel gouvernement, mais se contente complaisamment d'affirmer que le royaume d'un prince catholique ne manifeste pas de tels caractères justement en tant qu'il demeure, catholique, c'est-à-dire « soumis au jugement de Dieu ». Absolu signifie qu'aucune autorité humaine ne peut venir contrarier l'exercice de la puissance royale, mais cette dernière demeure soumise aux lois fondamentales qui en déterminent les conditions d'exercice.

Tâchons de reprendre quelques-uns des enjeux dégagés par la double perspective catholique, ultramontaine et gallicane. Dans les deux cas, l'idée de la libre personnalité associée à une responsabilité proprement individuelle ne se voit pas dégagée. Seul jouit d'un statut proprement *personnel*, c'est-à-dire propre à communiquer à ses actes le sens d'une intention

[1] *Ibid.,* p. 290.

subjective, l'autorité instituée et reconnue par une voie transcendante. *Est une personne celui qui se voit autorisé, par le biais d'une délégation surnaturelle, à seconder la puissance divine dans la direction éthique que cette dernière assigne à la communauté humaine.* Que cette personne soit la « personne » même du Pape ou celle du Roi, elle constitue la seule autorité capable de répondre finalement à la fonction pastorale à laquelle la destine sa position d'extériorité à l'égard du corps social.

La différence qui sépare conception ultramontaine et gallicane réside dans les conditions d'exercice de cette puissance. Du point de vue ultramontain, la souveraineté pontificale s'affirme par la possibilité de relever les sujets de leur obéissance à un pouvoir temporel contredisant la finalité spirituelle de l'Église, comprise comme continuation apostolique de la mission initiée à la Pentecôte, celle de se vouer au salut des âmes. La disposition d'un pouvoir indirect permettant de légitimer la résistance à l'autorité temporelle et le recours à l'excommunication comme moyen d'inciter le peuple à se défaire de son obéissance, autorisant par là même le tyrannicide, témoignent d'une relativisation des fins politiques au nom du bien commun compris comme fin spirituelle. De ce point de vue, l'institution surnaturelle du pouvoir spirituel conditionne la puissance naturelle de l'autorité temporelle.

Du côté gallican, la puissance attachée à la fonction royale constitue une délégation de la puissance divine figurée comme Père. Ce n'est pas l'inspiration spirituelle qui légitime l'autorité temporelle, cette inspiration demeurant attachée à la fonction proprement pastorale du ministère ecclésial. Déconnecté de la finalité spirituelle, le pouvoir politique assumant la poursuite du bien public n'en demeure pourtant pas moins relatif à une institution surnaturelle. Dès lors, c'est dans une articulation différenciée des offices séculiers et spirituels que se réalise la coordination des deux pouvoirs. Si les lois contredisant explicitement l'obéissance due à Dieu supposent le droit d'y désobéir, il demeure que le critère de cette résistance ne peut être formulé dans un régime proprement catholique. En réalité, la logique implicite de la réflexion de Bossuet semble conduire à une auto-légitimation du pouvoir royal catholique. Dans la mesure où ce dernier respecte et encourage l'autonomie proprement spirituelle de l'Église apostolique, rien ne justifie une opposition des sujets. Autrement dit, c'est seulement dans le cas où l'État cesse de reconnaître la légitimité de l'Église à assumer sa fonction spirituelle, comme ce fut le cas avec Henri VIII, que peut être entrevue une résistance légitime des sujets soucieux d'œuvrer à la continuité de l'œuvre divine conservée entre les mains de l'Église romaine. Comprenons, si un monarque rompt avec Rome et remet ainsi en cause le dispositif théologico-politique à partir duquel se légitime surnaturellement l'autorité publique, alors les sujets catholiques ne

demeurent plus obligés à son égard. Ainsi, tout en préservant l'autonomie temporelle du pouvoir royale catholique, la perspective gallicane entend prévenir tout changement dans l'ordre de l'administration spirituelle. On comprend mieux désormais le refus lockéen d'étendre la tolérance civile aux catholiques.

3. Buchez et la question sociale

La figure paradoxale de Lamennais nous incline à penser la promotion de la personne sur le fond d'une rupture avec les principes traditionnels de la conception sociale catholique. L'auteur du *Livre du Peuple* n'est pourtant pas le seul à faire usage du syntagme personnel en ce moment qui voit émerger les principes du catholicisme social. Instructive paraît à cet égard la philosophie sociale de Philippe Buchez. Cette dernière en effet ménage une perspective qui, tout en se voulant fidèle à la foi catholique, manifeste, dans son ouverture républicaine et sa promotion des principes modernes de la justice sociale, un dépassement net de la position traditionaliste. En dépit de l'influence précoce qu'il reçut du saint-simonisme et de sa conversion tardive au catholicisme, Buchez ouvre ainsi un nouveau chapitre de l'histoire du catholicisme social en cherchant à dégager les fondements d'un véritable socialisme chrétien[1]. Duroselle ne manque d'ailleurs pas de noter l'influence de Lamennais sur celui qui entend s'intéresser avant tout au but social du catholicisme[2].

L'intérêt de l'école buchézienne tient, de ce point de vue, à l'articulation qu'elle ménage de la dogmatique catholique et du réformisme républicain. Dans la lignée des travaux économiques d'un Charles de Coux, mais se définissant politiquement par son refus de la monarchie, Buchez est particulièrement attentif à la question ouvrière et au problème de la misère endémique qui frappe la société industrielle. Le remède qu'il préconise, annonçant en cela l'un des principes centraux de la doctrine sociale de l'Église, réside dans le « principe d'association » que son *Traité de politique et de science sociale* considérera comme le point d'application essentiel de tout programme de réforme.

Sur le plan politique, l'État ne possède, dans la perspective buchézienne, aucune existence autonome et ne revêt d'autres droits que ceux dont dépendent les besoins mêmes de l'association[3]. Le libéralisme républicain de Buchez se fait sentir ici, lorsqu'il en vient à critiquer l'immixtion de l'État dans la sphère proprement individuelle. Le bien le plus fondamental de l'individu est sa liberté. C'est sur ce point que se concentrent généralement les

[1] Aimé RICHARDT, *Le catholicisme social en France,* Paris, Lethielleux, 2020, p. 43.
[2] J-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France*, Paris, Presse universitaires de France, 1951, p. 80.
[3] BUCHEZ, *Traité de politique et de science sociale,* Tome premier, Paris, Amyot, 1866, p. 234

attaques de l'État[1]. Or, la liberté est non seulement un bien individuel, mais encore un bien social[2]. Et, en attaquant la société, l'État entre en contradiction avec sa propre fin. L'individualité libre constitue le point d'application de la réalité sociale, tout autant que le principe limite à partir duquel penser le pouvoir d'intervention du gouvernement. C'est une mauvaise disposition des choses qui conduit à l'opposition de l'individu et de l'État, notamment lorsque ce dernier prétend disposer de la société comme de sa propriété[3]. L'individualité consiste dans « les facultés spirituelles et physiques dont l'usage le fait roi de la création et par lesquelles il est un être libre, raisonnable, moral »[4]. Et tout ce qui diminue, ou même n'élève pas, cette individualité à l'usage de ses facultés peut être considéré comme simplement injuste.

Mais l'ambition de la philosophie sociale de Buchez porte bien au-delà de la simple question politique. Plus encore que chez Lamennais, la préoccupation à l'égard de la question économique se fait prégnante. Or, de ce point de vue, il ne peut y avoir de meilleur système social pour l'individu que « le système légal ou économique qui lui assure les moyens fondamentaux de la production et la propriété du produit »[5]. Afin d'octroyer à chacun une fonction sociale qui contribue au bien de la communauté, la « logique sociale » joue ainsi sur deux ressorts : l'intérêt du travailleur et le devoir de l'agent social[6]. Le premier permet l'intégration de la particularité de l'agent, ce que Buchez appelle sa « *personnalité* », et prépare l'accord subjectif aux principes de déterminations sociaux. Le second se donne quant à lui comme le garant de la justice commune.

Ce devoir social, auquel la personne doit nécessairement sacrifier l'expression de ses penchants naturels, peut se résumer, selon l'expression de Duroselle, à « la fraternité universelle » dont on discerne aisément le motif évangélique[7]. Mais la définition que donne Buchez de la liberté enferme son analyse dans une logique augustinienne simplifiante. Parce que la liberté personnelle se résout seulement dans le « libre arbitre », c'est à dire dans la possibilité de choisir contradictoirement, il ne reste à la « personne » qu'à se déterminer en vue d'une double option : soit l'absorption dans la totalité sociale conçue comme quête unique du Bien commun, soit l'affirmation de sa seule individualité comme norme du vrai, conséquence qui contredit les principes mêmes de l'existence sociale. Buchez cherche néanmoins leur

[1] *Ibid.*, p. 239.
[2] *Ibid.,* p. 241.
[3] *Ibid.*, p. 238.
[4] *Ibid.,* p. 237.
[5] *Ibid.*, p. 241.
[6] *Ibid.*, p. 243.
[7] J-B. DUROSELLE, *op. cit.*, p. 103.

synthèse dans la réunion de l'intérêt et du devoir. En réconciliant les deux options, la productivité sociale ferait un droit de cette conséquence de la nature humaine qu'est la subjectivité particulière[1].

Dans cette perspective, l'on comprend la nécessité de rejeter trois erreurs : affirmer le seul droit de l'État, c'est à dire de l'objectif ; ne reconnaître aucune limite à la liberté subjective ; considérer l'État et la liberté comme irréconciliables par essence. Pour autant, en dépit de cette valorisation de la satisfaction individuelle, les devoirs de l'État n'ont pas pour but premier les droits subjectifs, mais le droit social au sein duquel se déploient ces droits. C'est pourquoi, paradoxalement, alors même qu'il prend comme témoin de la liberté les déclarations successives des « grandes assemblées nationales de la France »[2], Buchez critique les droits de l'homme qui fondent l'existence sociale sur un principe individualiste[3]. Dans la perspective buchézienne, la morale, et partant la religion, précède et conditionne les droits qui en découlent[4]. On ne peut engendrer le devoir par le droit. En proposant des devoirs, la morale englobe les droits qui en forment la contre-partie[5]. C'est en cela que Buchez espère tenir le délicat point d'équilibre entre morale et liberté[6]. Mais dans la mesure où « les devoirs de l'État émanent uniquement du but commun »[7], on comprend rapidement qu'il n'est de liberté que sociale et communautaire.

C'est toutefois cette prévalence de la logique sociale qui pousse Buchez à questionner le problème de l'injustice économique. Et l'on comprend mieux en quelle mesure le principe d'association se voit convoqué comme réponse au problème posé par l'exploitation de la masse salariale. La mise en œuvre de sociétés coopératives de production devrait garantir à l'ouvrier, non seulement un salaire suffisant, mais encore une part des bénéfices proportionnelle à son

[1] Nous sommes finalement assez proches de la conceptualisation hégélienne de la *Sittlichkeit*. Chez Hegel, la disposition d'esprit subjective (*gesinnung*) doit trouver à s'accorder aux conditions institutionnelles fournies par la légalité objective. Ainsi seulement peut être pensée la réconciliation du subjectif et de l'objectif à partir duquel apparaît l'effectivité de l'Idée de l'État. Le droit de la particularité subjective à la satisfaction constitue le propre de l'État rationnel. Voir G. W. F HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 2003, §260, p. 344 : « Le principe des États modernes a cette vigueur et profondeur prodigieuses qu'il laisse le principe de la subjectivité se parachever jusqu'à *l'extrême subsistant par soi* de la particularité personnelle, et le *reconduit* en même temps dans l'*unité substantielle*, et maintient ainsi celle-ci en cet extrême lui-même ». Sur « la moralité comme terrain de la liberté » et la relation entre disposition d'esprit et effectivité, voir F. PALACIO, *Hegel, la religion et la politique*, Paris, Ellipses, 2012, p. 123 et suivantes.
[2] *Traité de politique et de science sociale, op. cit.*, p. 280.
[3] *Ibid.*, p. 364.
[4] *Ibid.*, p. 367.
[5] *Ibid.*, p. 368.
[6] *Ibid.*, p. 369.
[7] *Ibid.*, p. 377.

travail[1]. Le meilleur remède contre la misère ne réside en effet pas dans l'aumône, mais dans la juste rémunération du travail[2]. Plus encore, les associations coopératives offrent aux travailleurs de se constituer moralement comme sujets véritables de leur activité. De ce point de vue, la promotion de la liberté comme « premier des droits de l'homme » serait peu de chose si ne lui était ajoutée la reconnaissance des droits sociaux et économiques[3]. Le travail, en même temps qu'un devoir, est un droit essentiel qui participe de l'humanité de l'individu producteur[4]. Le droit de propriété est en cela un attribut de la « personne » et non une création sociale[5]. Il constitue la limite du droit de possession[6].

Buchez entend distinguer la *propriété,* fondée sur la production, de la *possession,* fondée sur l'usage. C'est le travail qui crée la première[7]. Ce droit de propriété est « personnel » et non « social »[8]. La possession, elle, est réglée par la morale sociale. Le pouvoir de posséder a justement pour limitation le droit de propriété[9]. Il est donc juste qu'un dispositif de régulation garantisse au travailleur de ne pas se voir aliéner le fruit de son labeur. Certes, les produits du travail sont des biens sociaux auxquels s'agrègent une multiplicité de déterminants[10]. Le producteur ne peut s'approprier la totalité du produit[11]. Mais du point de vue des principes, l'ouvrier demeure propriétaire de cette part essentielle du produit à laquelle il a donné sa forme.

On remarquera ici l'usage du syntagme *personnel* qui devrait nous conduire à conclure de l'intégration de la notion chez un auteur qui, à la différence de Lamennais, parvient à accorder reconnaissance des principes républicains et foi catholique. Pourrait-on dès lors voir en Buchez l'un des maillons conduisant à l'émergence d'une philosophie catholique de la personne ? La réponse semble négative pour deux raisons essentielles : d'une part, Buchez confond l'individu et la personne ; d'autre part, la valorisation du principe individuel lui-même se voit très largement relativisée au profit de la fonction sociale.

[1] *Ibid.*, p. 308.
[2] *Ibid.*, p. 306.
[3] *Ibid.*, p. 296.
[4] *Ibid.*, p. 299.
[5] *Ibid.*, p. 349.
[6] *Ibid.*, p. 350.
[7] *Ibid.*, p. 334.
[8] *Ibid.*, p. 337.
[9] *Ibid.*, p. 338.
[10] *Ibid.*, p. 324.
[11] *Ibid.*, p. 327.

Concernant le premier point, Buchez entend opposer deux principaux rapports que l'homme peut entretenir à l'égard de lui-même : « l'individualisme », qui lui fait rechercher « la simple et légitime expression de sa nature, de ses facultés, de ses besoins, en un mot, de ses droits »[1], et « l'égoïsme », où « la personnalité » est posée « comme centre et comme critérium en toutes choses ». Ne s'agit-il ici que d'une imprécision lexicale[2] ? Certes, Buchez confond l'*individu* et la *personne,* mais le sens qu'il donne au terme *individu* semble bien recouvrir ce que Cousin ou Renouvier nomment eux-mêmes « personne ». Pourtant, même en considérant ici une simple inversion notionnelle, force est de remarquer le rejet du principe personnel pris en lui-même.

Le but *personnel* s'oppose, pour Buchez, au but *commun* qui en exige le sacrifice. La pathologie sociale commence avec l'enflure du sentiment de la fin *personnelle*[3]. A l'inverse, la poursuite d'un but commun suppose « le concours discipliné de plusieurs »[4] où se voit dépassé le plan d'existence des simples personnes. La condition du progrès social réside dans ce but commun et non dans la satisfaction « personnelle »[5].

Buchez reconnaît certes la place fondamentale de la liberté qu'il considère comme « une faculté spirituelle »[6] au fondement de l'existence morale de l'homme. Et de ce point de vue toute attaque contre la liberté est une atteinte à la nature spirituelle de l'homme. Mais encore faut-il comprendre le sens de cette liberté. C'est dans l'opposition entre les désirs et la loi morale que se découvre le terrain nécessaire de son exercice[7]. Or, dans la mesure où seule l'existence sociale met l'homme en présence des devoirs qu'il lui faudra apprendre à préférer à ses impulsions naturelles, il s'ensuit que c'est par et grâce à « l'état social » que l'homme dispose de son « libre arbitre »[8]. Le développement de « la vie intellectuelle et morale qui doit faire de

[1] *Ibid.*, p. 235.
[2] Un exemple parmi d'autres de cette confusion pourrait nous être donné par la critique de l'esprit social de Georges Palante. Dans l'analyse qu'il donne de la « tyrannie sociale », tyrannie bien plus subtile que l'oppression directement politique, Palante, qui se réclame de Schopenhauer, aurait pu dégager le chemin menant à l'affirmation de la « personne ». Alors même qu'il affirme la pleine et suffisante « autarcie » du Moi, c'est toutefois à « l'individu » que se réfère Palante, signe qu'ici la chose importe davantage que le mot. Voir Georges PALANTE, *Combat pour l'individu*, Paris, Félix Alcan, 1904.
[3] *Traité de politique et de science sociale,* p. 58.
[4] *Ibid*., p. 59.
[5] *Ibid*., p. 63.
[6] *Ibid*., p. 247.
[7] *Ibid*., p. 265.
[8] *Ibid*., p. 262.

nous des personnes libres et nous rendre aptes à une fonction » est l'œuvre essentielle de l'enseignement et non de la nature[1].

C'est donc de la morale sociale qu'il faut partir afin de circonscrire les droits essentiels de l'homme. Sous l'égide de la loi morale, l'homme, qui demeure un animal mû par ses passions et son instinct, se découvre comme un agent « intelligent et libre » en donnant une loi à ses actions[2]. C'est pourquoi il ne peut y avoir de société politique indépendamment de la morale. Celle-ci précède nécessairement celle-là[3]. Certains préceptes moraux éternels sont ainsi coextensifs à l'existence sociale et, sous la forme d'une « doctrine primitive », on peut imaginer ce que fut cette première institution morale. De l'existence de Dieu se déduit la suprématie de la loi et de cette dernière un ensemble de devoirs positifs appelant la responsabilité de chacun et le sacrifice de ses instincts et de ses désirs égoïstes au bien de l'ensemble[4].

Ainsi, qu'on la nomme *individu* ou *personne*, la subjectivité morale demeure, aux yeux du socialisme buchézien, fondamentalement soumise à sa destination sociale. Buchez entend rappeler que la fin de la société politique n'est pas le bonheur, comme le suggérait Aristote, mais « le devoir pour elle-même et pour tous ses membres »[5]. L'établissement d'un gouvernement n'a d'autre but que la satisfaction de ce devoir. Le but commun se voit posé d'avance comme prémisse au développement de la société, « un but revêtu de la sanction religieuse et morale »[6]. On saisit par conséquent l'homologie structurale existant entre l'état social et le principe religieux. Ce dernier contient et exprime le but poursuivi par l'activité commune.

Un élément, ignoré des anciens, constitue toutefois le propre des sociétés modernes : la reconnaissance du principe de *progrès*[7]. La condition de ce progrès réside justement dans l'héritage social qui sert de berceau à chaque génération qui l'enrichit de ses propres innovations. C'est à partir de ce principe que se découvre un but commun à l'humanité en vue duquel se constitue la solidarité sociale de ses membres[8]. Il n'existe ainsi de société qu'à la condition d'un « but commun d'activité » au travers duquel les hommes forment une

[1] *Ibid*., p. 138.
[2] *Ibid*., p. 35.
[3] *Ibid*., p. 13.
[4] *Ibid*., p. 12.
[5] *Ibid*., p. 42.
[6] *Ibid*., p. 110.
[7] *Ibid*., p. 32.
[8] *Ibid*., p. 39.

« communauté de but ». Si bien que l'on peut définir l'état social comme « un système de rapports qui existe entre les hommes toutes les fois qu'ils s'unissent pour atteindre un but commun ». Ce but commun est la condition d'une « activité » propre de la société[1] dès lors comprise comme un « corps qui se meut » en vue de lui-même et non des « personnalités qui le composent »[2] . Au sein de la coopération sociale, notamment en ce qui concerne la division du travail, chaque fonction peut et doit être considérée comme une fonction publique et sociale[3]. Mais il convient toutefois que l'activité laborieuse n'en vienne pas à recouvrir la compétence politique[4]. C'est au niveau de cette « activité civique » que se réalise véritablement l'œuvre commune en exigeant de ses acteurs « le sacrifice personnel »[5]. Aussi, bien que dans les faits l'individu puisse déserter l'espace d'existence sociale, ce dernier n'en constitue pas moins son bien fondamental. Aussi ne saurait-il y avoir, sans injustice, contradiction entre cet être dont la nature est éminemment sociale et la société elle-même.

Nous retrouvons quelque chose de l'esprit mennaisien et peut-être même bonaldien chez le fondateur du quotidien *L'Atelier*[6]*,* dans cette impuissance à faire valoir la *personne* comme primat du social. Toujours, c'est dans sa destination fonctionnelle qu'est appréciée la valeur de la notion personnelle. La « personne » n'est certes pas niée, mais renvoyée à une soumission nécessaire du cœur et de l'esprit à la loi fondamentale de la morale sociale qui se confond avec la justice divine. Ainsi les principes de la philosophie sociale buchézienne nous offrent de percevoir quelque chose des ambiguïtés qui entourent la personne dans la pensée catholique, y compris réformiste et républicaine, du dix-neuvième siècle. Comme en témoigne l'imprécision lexicale qui entretient la confusion de l'individu et de la personne, mais surtout en raison de la relative méfiance dont peut sembler se voir entouré le principe de la libre singularité, menace potentielle à l'égard d'un ordre social auquel elle pourrait préférer la satisfaction de ses penchants égoïstes, la personne semble demeurer tributaire d'une fonction sociale qui ne permet pas d'en reconnaître la dignité intrinsèque.

Mais un autre point doit nous arrêter. Que ce soit chez Bonald, Lamennais ou Buchez, les auteurs catholiques découvrent bien la primauté du social sur le politique, mais, au moment

[1] *Ibid*., p. 55.
[2] *Ibid*., p. 56.
[3] *Ibid*., p. 121.
[4] *Ibid*., p. 122.
[5] *Ibid*., p. 123
[6] J-B DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social, op. cit.*, p. 115.

même où commence de jouer chez eux la référence personnelle, cette dernière se voit avant tout rattachée aux principes de l'existence communautaire sans que ne soit véritablement posée la question de sa vocation surnaturelle. Il semble finalement que confrontée à la question de la morale sociale, la perspective d'une orientation transcendante de l'existence personnelle soit laissée de côté, peut-être justement en raison des difficultés à opérer la synthèse de la liberté subjective et de la grâce surnaturelle. Peut-être se dessine ici la réponse originale qu'un Blondel saura articuler en affirmant la pleine valeur de la subjectivité immanente et l'appel paradoxal à un dépassement surnaturel de sa propre existence. C'est alors d'un autre chemin philosophique qu'il faudra attendre la possibilité d'une réconciliation des dogmes fondamentaux du catholicisme et de la personne moderne, libre et valant pour elle-même.

4. Maine de Biran : une politique de la personne

Quelles conséquences sociales et politiques peuvent apparaître de la philosophie biranienne de la personne ? Etant parvenue à articuler d'une manière décisive, agir volontaire, personne et réciprocité morale, sa réflexion offre-t-elle un moyen de penser l'inscription de la singularité subjective au sein des structures de la socialité moderne ?

Un petit article de Jules Simon, daté de 1841, à l'heure même où Ozanam donne son *Cours de droit commercial*, doit retenir notre attention sur le sens et la portée qu'il est possible de donner au biranisme[1]. L'auteur de la *Religion naturelle* commence par rappeler les multiples oppositions auxquelles la philosophie éclectique s'est vue confrontée alors même que l'on oubliait presque jusqu'au nom de son précurseur génial. S'aventurant sur le terrain psychologique, Simon donne comme cause de cet oubli, « cet esprit de modération timide et de réserve » qui empêcha Maine de Biran de succomber à l'ambition du renom. Intéressé à la seule science psychologique, le philosophe de Bergerac aurait négligé les « conclusions que fournit la science de l'esprit humain sur la théodicée, la morale et la politique »[2]. C'est pourtant cette préoccupation exclusive qui devait le conduire à rétablir, après les menées de l'école sensualiste, la dignité de la volonté humaine qu'avait fini par abattre Condillac et ses disciples. « Le système de la sensation était détruit ; un nouveau système apparaissait ; il n'y avait plus qu'à marcher en avant »[3]. Mais ce fut Royer-Collard, et non Maine de Biran, qui devait s'attacher l'influence décisive sur le public et jouer le rôle que l'on sait dans le développement du courant doctrinaire. « Qu'on ne s'y trompe pas, c'est par M. Royer-Collard que cette grande bataille fut d'abord livrée »[4]. Mais c'est pourtant bien à Maine de Biran qu'il convient de rapporter la gloire d'avoir su tirer « des profondeurs de la science le grand fait de la liberté humaine »[5].

[1] Jules SIMON, « Philosophes modernes. Maine de Biran », *Revue Des Deux Mondes (1829-1971)*, vol. 28, no. 4, 1841, pp. 634–658.
[2] *Ibid.*, p. 637.
[3] *Ibid.*, p. 647.
[4] *Ibid.*, p. 649.
[5] *Ibid.*, p. 650.

La seule opposition que l'on avait connue jusque-là au sensualisme et son grossier matérialisme consistait dans l'appel à la religion. Mais le traditionalisme, ne cherchant qu'à humilier la raison humaine en la confrontant « à la révélation incompréhensible » venue de Dieu, ne pouvait parvenir qu'à convaincre les convaincus. Maistre, pas plus que Bonald ou l'ambigu Lamennais, n'avaient su abattre l'hydre. C'est alors que Maine de Biran, plaçant « la personnalité humaine » au centre de la recherche philosophique, donna à « l'école de M. Royer-Collard » son arme décisive. Mais quelle que fut l'influence de Maine de Biran sur la fondation de cette « école de philosophie », sa découverte de l'homme intérieur l'obnubila au point de lui faire perdre de vue « ces grandes percées à travers le monde, qui expliquent la création, l'histoire, les sociétés »[1] et se hasarder dans les obscurités du « mysticisme »[2].

Jules Simon reproche à cet « esprit déjà mûr, naturellement timide, solitaire au milieu du monde et des affaires » d'avoir préféré une forme de repli quiétiste à l'ardeur dont pouvait faire preuve le jeune Victor Cousin dans la diffusion des idées nouvelles et l'application qu'on pouvait en tirer dans le domaine moral et politique. Ce faisant, Maine de Biran « s'est arrêté à moitié chemin de la science »[3]. C'est pour ne pas céder au scepticisme qui guette ceux que répugne la question de l'existence d'un monde extérieur que Maine de Biran finit par se réfugier « dans la foi catholique ».

Mais, selon Jules Simon, c'est en même temps ce manque de pénétration à l'égard de la réalité extérieure qui permet de ne pas « imputer la conduite politique de Maine de Biran ni à sa propre philosophie, ni à celle de l'école éclectique »[4]. On chercherait vainement à lier « sa vie et ses doctrines » ; « aucun lien » ne subsiste « entre sa vie intérieure et sa vie du monde ». C'est que Maine de Biran n'eut que des vues théoriques, « des rapports d'études », sur la liberté et il ne chercha jamais à la défendre durant sa carrière politique sous la monarchie restaurée. Conservateur et légitimiste, ou plutôt, légitimiste parce que conservateur, Maine de Biran se voit racheté par son œuvre intellectuelle dont l'action sur le relèvement de « la vieille et glorieuse tradition de la philosophique française » fait oublier la pusillanimité politique. La victoire sur le sensualisme semble ainsi porter, aux yeux de Jules Simon, certaines conséquences politiques qu'il est juste de rapporter à celui qui fut « le premier et plus grand » des maîtres de l'école éclectique. Mais l'autre conséquence, implicite, c'est bel et bien que le biranisme demeure nul en matière de réflexion sociale.

[1] *Ibid.*, p. 651.
[2] *Ibid.*, p. 652.
[3] *Ibid.*, p. 654.
[4] *Ibid.*, p. 655.

Une autre approche des conséquences politiques de la pensée biranienne peut cependant permettre de dépasser la conclusion négative de Jules Simon. Plutôt que de chercher dans l'activité parlementaire de Maine de Biran de quoi méditer sur les conséquences possibles de la philosophie de l'effort personnel en matière politique, sans doute serait-il plus pertinent, en partant de l'exigence propre de sa philosophie, de déterminer le type de subjectivité politique et sociale qu'appelle le principe du *moi* agissant. Or, de ce point de vue, comme l'a très justement proposé Agnès Antoine, il apparaît clairement que la pensée biranienne, philosophie de la totalité humaine, à la fois biologique, rationnelle et spirituelle, permet de poser la question de la réalisation intégrale des potentialités de la « personne humaine », « à l'intérieur des institutions sociales et politiques »[1].

Cependant, de la perspective dégagée par Agnès Antoine, nous retiendrons moins ici l'analogie du système des facultés subjectives et du corps politique que les conséquences induites par la reconnaissance du principe de libre agence personnelle. On peut certes chercher dans le gouvernement du souverain, la traduction politique du commandement exercé par l'esprit sur le corps, et considérer la structuration des ordres de pouvoir comme cette unité différenciée trouvant son pendant dans l'organisation psychologique de l'homme[2]. Confronté à deux principes antithétiques, le primat de la passion individuelle menaçant de dissolution le corps social et l'absolutisme monarchique qui sépare la volonté politique du corps de la nation, Maine de Biran chercherait à effectuer la synthèse qui lui a permis de s'opposer, sur le terrain philosophique, au sensualisme aussi bien qu'au traditionalisme[3]. La solution de ce conflit passerait par l'élaboration d'une nouvelle métaphysique dont la Charte constituerait l'expression politique, reconnaissant à la fois la valeur de la liberté subjective et la supériorité du principe organisateur sur les volontés individuelles[4].

Si l'organisation psychique demeure dépendante de la réalité extérieure, la réflexion révèle à elle-même une subjectivité irréductible au donné sensible[5]. Représentation des passions et aperception unificatrice de l'être social constitueront la traduction politique de ces principes[6]. Sur le plan politique se dessine alors une correspondance où la subjectivité monarchique constitue la garantie véritable des libertés individuelles[7]. Le principe de l'égalité civile est en

[1] Agnès ANTOINE, *Maine de Biran : Sujet et politique*, Paris, PUF, 1999, p. 107.
[2] *Ibid.*, p. 24.
[3] *Ibid.*, p. 59.
[4] *Ibid.*, p. 61.
[5] *Ibid.*, p. 65.
[6] *Ibid.*, p. 67.
[7] *Ibid.*, p. 99.

effet un gage de stabilité politique, mais la morale de l'intérêt qui découle de la fureur des passions individuelles appelle un principe d'unification spécifique[1]. Le paradoxe tient à ceci que le *moi* démocratique, tout en se constituant comme autonomie personnelle, demeure dépendant de l'influence extérieure de ses semblables[2]. Pour y répondre Maine de Biran propose une synthèse de deux conceptions, celle d'une subjectivité maîtresse d'elle-même et celle d'une unité transcendante aux passions agitant le corps social[3]. Ainsi, son opposition au sensualisme, qui laisse émerger la subjectivité d'en bas, constitue le parallèle de son rejet de la souveraineté populaire[4]. Pour autant, la volonté du peuple, considérée à partir de l'exigence rationnelle de justice universelle, réalise la jonction de la politique et de la morale et dégage ainsi l'idée de la véritable souveraineté[5].

Maine de Biran réaliserait ainsi l'articulation de deux époques. Si sa critique du sensualisme condillacien rejoint celle des traditionalistes, elle n'en demeure pas moins comme un témoin du passage à la démocratie. La souveraineté de la personne royale constitue l'apologie d'une volonté immanente au politique davantage qu'une figure transcendante servant de médiation à la réalité surnaturelle[6]. C'est la raison pour laquelle il semble difficile d'enfermer cette réflexion dans le camp de la conservation. Tout en soutenant la Restauration, Maine de Biran s'inscrit à faux contre les philosophies réactionnaires de Bonald et Maistre, au nom justement de l'indépendance subjective[7]. Sa réflexion s'annonce paradigmatique du basculement qui s'opère entre une configuration sociale fondée sur la hiérarchie verticale et une autonomisation de la société cherchant son fondement en elle-même[8]. C'est pourquoi, quoi qu'en dise Jules Simon, il semble difficile de dissocier chez Maine de Biran la pensée philosophique de la réflexion politique[9].

Ce n'est cependant pas cette homologie du psychologique et du politique que nous retiendrons, mais plutôt l'importance centrale reconnue à la capacité d'accomplissement de la subjectivité au sein de la configuration sociale moderne.

[1] *Ibid.*, p. 58.
[2] *Ibid.*, p. 40.
[3] *Ibid.*, p. 36.
[4] *Ibid.*, p. 26.
[5] *Ibid.*, p. 30.
[6] *Ibid.*, p. 33.
[7] *Ibid.*, p. 15.
[8] *Ibid.*, p. 10.
[9] *Ibid.*, p. 9.

Le « moi incarné » de Maine de Biran convoque en effet une compréhension dynamique de l'interpersonnalité[1]. Le fait intérieur de la conscience personnelle atteste de la transcendance de la subjectivité à l'égard des déterminations extérieures et son irréductibilité à la passivité des sensations[2]. Ainsi, la dignité de l'homme appelle un dépassement permanent de la nature purement passionnelle et animale[3]. Confronté à la contradiction de l'intériorité et de l'extériorité, le sujet biranien se doit d'être saisi à partir du concept d'*activité* qui ouvre la voie à une réconciliation de la théorie et de la pratique[4].

La sympathie naturelle que l'homme ressent à l'égard de son semblable doit pouvoir se voir informée par une activité morale délibérée qui reconnaît à l'autre la puissance d'un moi équivalente à la sienne. C'est dans l'action dont il répond que le sujet se découvre non seulement personne, mais encore partie prenante de la relation interpersonnelle. On conçoit donc au fondement des droits de l'homme une dynamique relationnelle qui remet en cause l'individualisme. Les droits constituent la juste réciproque des devoirs qui lie ensemble, autant qu'elle les constitue, les subjectivités morales[5]. Le droit que l'on réclame pour soi est un droit des autres et donc un devoir pour soi-même. En cela, la morale ne peut se satisfaire des habitudes sociales artificiellement constituées en une seconde nature, mais appelle un terrain commun de l'action libre et volontaire. Autrement dit, la véritable connaissance morale suppose un appui extérieur et absolu, un principe universel qui donne à la subjectivité le sens de sa valeur véritable[6]. Ce principe, Maine de Biran le découvre dans l'ordre absolu des valeurs qui transcendent la subjectivité personnelle tout en ne se révélant que par elle, dans et par son action.

C'est par conséquent en s'attachant à sa qualité même d'agent personnel, c'est à dire libre et supérieur à l'ordre des passions égoïstes, que le sujet atteint la représentation d'un ordre de justice absolu, articulant son droit aussi bien que celui des autres agents.

> Je dois à mon semblable ce que je voudrais qui me fût fait à ce seul titre de personne libre et non à celui d'être sentant, puisqu'ainsi je n'aurais que des désirs et non pas des volontés, je serais déterminé et ne me déterminerais pas moi-même, je serais un être passif et non un agent moral, une personne[7].

[1] *Ibid.*, p. 64.
[2] *Ibid.*, p. 63.
[3] *Ibid.*, p. 78.
[4] *Ibid.*, p. 49.
[5] *Ibid.*, p. 95.
[6] *Ibid.*, p. 97.
[7] *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion, Œuvres,* Tome X-1, Paris, Vrin, 1987, p. 113.

A partir de là se dégage un horizon de légitimité qui garantit à la personne non seulement son indépendance morale, mais encore fixe les termes d'une association dont l'objet manifeste la transcendance du principe personnel à l'égard de toute instrumentalisation politique. Cette transcendance du *bien commun* oriente le progrès social dans la direction d'une réalisation immanente de la justice interpersonnelle.

> Dans l'homme il y a pensée, volonté, action exercée, *conscience* ou jugement intérieur de cet exercice, jugement intérieur sur l'approbation de l'acte au but donné vers lequel il doit tendre, à une règle *fixe* invariable à laquelle il doit se conformer.
> Ce but, cette règle est une *idée*, une sorte d'archétype constant, présent à l'âme humaine, et qu'elle aperçoit immédiatement à l'aide d'une lumière qui l'éclaire, d'une lumière qui peut s'éclipser ou disparaître à la vue intérieure obscurcie par les images élevées des régions inférieures, mais qui reste toujours pure, et immuable dans sa source, toujours prête à éclairer de ses rayons la vue de l'âme qui se tourne vers elle[1].

C'est dire que le principe personnel appelle la mise en œuvre des conditions sociales de *libération* à l'égard de la dépendance à l'ordre des besoins purement naturels, ce que fera valoir Ozanam dans sa promotion du droit des travailleurs à jouir des biens nécessaires à la poursuite d'une vie proprement spirituelle, mais suppose aussi la promotion d'une *responsabilité* qui fait de l'agent social un acteur pleinement engagé dans la constitution d'un ordre commun de justice.

Pour se fonder en lui-même, un tel ordre de justice n'en doit pas moins se donner comme source un idéal transcendant les volontés qu'il rassemble. Cet idéal, qui prévient le risque d'une concurrence des égoïsmes particuliers, trouve son fondement au-delà de la simple disposition naturelle, dans l'*amour* qui se révèle à la personne comme appel au dépassement d'elle-même. Dans la relation du *moi* à cette sphère supérieure d'expérience qu'est la vie de l'esprit se joue la possibilité d'une rencontre de la *personne humaine* et de la *personne Dieu* permettant de décentrer l'auto-référence de l'action subjective. C'est en tant que terme d'un dialogue où son humanité tutoie l'infini que la personne découvre cet absolu des valeurs qui octroie à chacun l'exercice de sa propre autonomie morale.

Ainsi contre la tentation utilitariste présente au sein du sensualisme et qui enferme les subjectivités dans une rivalité purement passionnelle, Maine de Biran parvient-il à ménager les

[1] Maine de BIRAN, *Journal*, II, Neuchâtel, La Baconnière, 1955, p. 218.

conditions d'une intersubjectivité relationnelle où chacun n'est reconnu qu'à la condition de la valorisation de la dignité personnelle de tous les autres. Mais cette immanence interpersonnelle ne se réalise qu'à partir d'un lieu d'extériorité transcendant à l'ordre simplement naturel et qui fait jouer à trois termes la communication des consciences. Le *moi*, autrui et Dieu sont les pôles de cette dynamique où chacun ne se manifeste qu'à la condition du déploiement des deux autres. Pour le dire autrement, l'*amour,* sur la base duquel s'édifie la possibilité d'une communauté proprement personnelle, constitue le terme commun de la relation intersubjective. Quelque chose se joue là d'une *circumincessio* véritable, sans doute plus probante que celle fournie par l'incursion biranienne sur les terres de la théologie trinitaire.

Voilà en quoi, au-delà de la question du catholicisme professé ou non par Maine de Biran, nous voyons s'ouvrir la voie d'une conciliation de la philosophie moderne et de la doctrine sociale de l'Église. Et que cette voie ne devienne praticable qu'à partir de la notion de *«* personne »*,* c'est ce que l'exemple de Frédéric Ozanam aura permis de reconnaître. Le projet d'une « civilisation de l'amour », s'appuyant sur la reconnaissance du principe de la liberté subjective et sur les ressources de l'agir commun et procédant d'une spiritualisation des fins existentielles, trouve ici à se fonder.

5. Michel Henry et la « philosophie du christianisme »

Sur le thème de l'incarnation, largement convoqué par le personnalisme catholique, il nous semble intéressant de questionner la philosophie de Michel Henry et sa phénoménologie de la Vie. Cette dernière en effet, se présentant comme une « philosophie du christianisme », doit-elle pour autant être comprise comme une « philosophie chrétienne » ? Le repérage des limites devrait ici nous permettre de préciser la nature spécifique de cette dernière et son lien essentiel à la notion de personne.

Si la question de la chair incarnée conduit Michel Henry à consacrer sa réflexion dernière à la vie divine et à la figure christique, on ne découvre pourtant qu'un usage très limité, si ce n'est résolument refusé, de la notion de personne. Déjà l'*Essence de la manifestation* mettait en garde contre les divers avatars du *cogito* auquel Michel Henry rapporte aussi la « personne »[1]. Cette dernière, pas plus que le « sujet » ou « l'esprit », ne parviendrait à ressaisir le lieu de la manifestation originaire en l'être qui est « un événement impersonnel » et que « l'existant humain ne peut revendiquer comme sien ». En revanche, « l'homme » et « l'humain » sont convoqués comme référents permanents de l'essence de la manifestation. En son extension universelle, la phénoménalité pure de la Vie s'auto-donnant octroie à l'ipséité un fondement absolu qui, en tant qu'évidence phénoménologique, ne requiert plus la médiation surnaturelle.

Pourtant, l'effort de Michel Henry pour rejoindre la manifestation du phénomène sans autre au-delà que lui-même croise tout autant qu'il déjoue certaines des perspectives essentielles du personnalisme[2]. Et le recours à un vocabulaire issu de la théologie (« Parousie »[3], « Verbe »[4]), dans une démarche philosophique pensée hors des cadres de l'opposition finitude/transcendance, mais qui voit en même temps dans la révélation chrétienne l'expression de l'essence de la manifestation, complique singulièrement la relation de proximité-distance qu'entretient la phénoménologie de la Vie et la philosophie chrétienne. Significatif est de ce

[1] Michel HENRY, *L'essence de la manifestation,* Paris, PUF, 1963*,* p. 26-28.
[2] Ainsi de la notion d' « acte » ; voir *ibid.*, p. 882.
[3] *Ibid.*, p. 167-173.
[4] Sur le Verbe, voir *ibid.*, p. 376 et suivantes.

point de vue le refus de Michel Henry d'enfermer « le fait primitif du christianisme »[1] dans une métaphysique de la transcendance. Dans le même temps, le geste radical nous ramenant aux conditions absolues de l'auto-manifestation offre une grille d'intelligibilité de la notion de Dieu et de sa dynamique de révélation où l'affectivité occupe le lieu ontologique fondamental. Par là s'annonce un virage philosophique et non kantien vers la possibilité d'une philosophie de la personne qui se découvre à l'issue du parcours de l'*Essence*. Ce n'est plus alors comme catégorie métaphysique mais comme « noyau même de l'existence » que Michel Henry, citant et commentant Max Scheler, convoque la personne et « son être spirituel »[2].

Toutefois l'œuvre ultérieure laissera demeurer la personne dans un silence assourdissant. Dans la réflexion initiée en vue d'une « philosophie du christianisme », Michel Henry, continuant d'opérer dans les termes de la stricte phénoménologie, s'insinue dans la christologie et parvient à articuler les termes de la génération divine hors du vocabulaire de la personne. « L'auto-révélation de Dieu »[3], « l'essence de la Vie »[4] ou « vie phénoménologie absolue »[5], s'y déploient dans les formes de l'architectonique transcendantale davantage intéressée aux conditions de la manifestation qu'aux relations qui en unissent les termes conditionnés.

Avec « l'essence de la divinité », c'est « l'essence de la manifestation comme telle » qui s'énonce comme « Ipséité »[6]. Toute la question consiste à déterminer en quelle mesure cette révélation immanente nous ménage un accès à la dynamique spirituelle par laquelle la subjectivité singulière se rapporte à cette essence. La « vie », comme « mode de révélation » et « révélation elle-même », permet en cela de penser « l'essence de la communauté » des « Individus » comme ce commun par où s'accorde la découverte de leur *ipséité*[7]. L'Individu, « ce mot étant écrit avec une majuscule », nous dit Michel Henry,

> désigne l'essence véritable de ce que le langage courant appelle du même nom. Cette essence véritable, c'est d'être un Soi vivant né de la Vie, généré dans son autogénération. L'extrême

[1] *Ibid.,* p. 512.
[2] *Ibid.*, p. 846.
[3] Michel HENRY, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 37.
[4] *Ibid.*, p. 40.
[5] *Ibid.*, p. 68.
[6] *Ibid.*, p. 76.
[7] Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 160.

originalité de la pensée chrétienne de l'Individu, c'est d'avoir lié d'entrée de jeu ce concept de l'Individu et celui de la Vie [1].

Insistons : des Individus et non pas des personnes[2]. Comment comprendre ce recours à un terme dont l'ambiguïté n'échappe certes pas à l'auteur, mais qu'il préfère à celui que la tradition théologique paraît avoir consacré, si ce n'est justement à supposer que la phénoménologie de la Vie opère délibérément sur un autre terrain que celui de la théologie chrétienne ?

C'est aux conditions même de la phénoménalité qu'entend faire retour cette philosophie qui, cohérente avec elle-même, entend traiter de l'essence de l'existant plutôt que de cette existence elle-même telle qu'elle trouve à s'accomplir dans l'horizon de manifestation absolue qu'est le Christ. Parcourant cet horizon, une telle phénoménologie de la donation absolue ne refuse pas la possibilité existentielle de la personne singulière, tout au contraire, mais entend se consacrer à l'universel nécessaire d'où surgit toute expérience possible. Or, l'acte par lequel vient au paraître l'être même, l'autodonation de l'être, de la Vie, ne peut être que celui d'une auto-affection génératrice d'elle-même. L'engendrement du Fils dans le Père constitue le lieu même d'efficience où la relation assume une fonction absolue. Toutefois, et c'est là que vient à se poser le refus de la Personne par la phénoménologie de la Vie, la relation du Père au Fils et de l'Archi-Christ à chaque vivant[3] demeure une relation double et non triple. Dans une des rares occurrences du terme théologique, c'est à l'union consubstantielle des deux natures humaine et divine qu'est rapportée la notion de « personne »[4], et non à la dynamique processuelle de la vie divine elle-même.

Pour le dire plus simplement, Michel Henry ne s'intéresse véritablement qu'aux deux premières Personnes de la Trinité et, en cela, ignore et la Trinité et la Personne en dépit de cette affirmation isolée : « le Dieu trinitaire du christianisme est le Dieu réel qui vit en chaque Soi vivant, sans lequel aucun vivant ne vivrait, dont chaque vivant témoigne dans sa condition même de vivant »[5]. La perspective phénoménologique exclut ou, du moins, méconnaît la *pneumatologie* en raison de son intérêt exclusif pour le Verbe dont la fonction de Vérité, originaire et primordiale, architectonique à l'égard des conditions de la Vie des vivants,

[1] Michel Henry, *Phénoménologie de la vie.* Tome IV. *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 170.
[2] *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 157.
[3] *Sur l'éthique et la religion, Phénoménologie de la vie*, Tome IV, Paris, PUF, 2004, p. 128.
[4] Michel Henry, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 20.
[5] *Ibid.*, p. 245.

l'emporte sur la mission évangélique où la descente de l'Esprit occupe pourtant une place déterminante. Michel Henry pense la relation, éminemment, tout particulièrement « la relation du Père et du Fils » dans leur « intériorité réciproque »[1] et, sur un plan phénoménologique, situe les termes « d'une extension à l'homme des thèses radicales affirmées par le Christ au sujet de lui-même »[2]. Pourtant, même lorsqu'il aborde directement la problématique de l'union des deux natures, la notion de personne est esquivée au profit de « l'auto-affection »[3] du « *Soi* »[4].

L'itinéraire phénoménologique croise en permanence celui de l'analyse personnaliste, tout particulièrement par l'attention centrale accordée à l'*acte* et l'*action*[5], mais la question de l'Esprit, fondamentale dans une perspective chrétienne, semble écartée. La philosophie du christianisme de Michel Henry s'inscrit en dehors de toute référence à la pneumatologie trinitaire. Et en cela peut-être porte-t-elle encore quelques stigmates de la philosophie du sujet. L'auto-révélation, occupée d'elle-même, se formule dans les termes d'une dualité horizontale. Lorsqu'il énonce les « quatre intuitions », selon lui, « fondatrices » et « déterminant le noyau essentiel du christianisme », Michel Henry semble écarter toute vue spirituelle ou médiation surnaturelle[6]. L'absence patente de la figure de l'Esprit-Saint dans la philosophie théologique de l'auteur de l'*Incarnation* nous paraît en cela témoigner d'un refus d'affronter la question de la surnaturalité.

La méditation biranienne, justement en ce qu'elle ménage la voie d'une auto-révélation de l'existant à lui-même sur un mode de stricte immanence, appelle de ce point de vue une attention spécifique. A suivre le fil de la réflexion biranienne, il pourrait pourtant se trouver ce que la philosophie de l'invisible ne se propose pas de considérer : une philosophie de la « personne ». Lorsque le terme intervient dans la *Philosophie et phénoménologie du corps propre*, c'est dans le cadre d'une distinction entre « la première personne » et celle qui, dans une philosophie substantialiste considérant l'existant, est traitée en « troisième personne »[7]. Les quelques lignes consacrées à la « troisième vie » biranienne mériteraient une analyse plus approfondie quant à l'esquive que semble accomplir Michel Henry de la dynamique proprement spirituelle, et donc pneumatologique, que revêt la vie de l'esprit dans les dernières années de

[1] *C'est moi la Vérité, op. cit.*, p. 88.
[2] *Ibid.*, p. 125.
[3] *Ibid*. p. 133.
[4] *Ibid.*, p. 175.
[5] *Ibid.*, p. 219 et p. 304 ; *Incarnation*, *op. cit.*, p. 277.
[6] *C'est moi la Vérité, op. cit.*, p. 244 : « 1° La duplicité de l'apparaître ; 2° La structure antinomique de la vie elle-même (…) ; 3° La différence de la Vie et du vivant (…) ; 4° La signification décisive de la praxis et de l'Ipséité dans l'essence de la vie ».
[7] Michel HENRY, *Philosophique et la phénoménologie du corps propre*, Paris, PUF, 1965, p. 203.

Maine de Biran[1]. Cela semble apporter une confirmation de ce que « la philosophie du christianisme » n'est justement pas une « philosophie chrétienne ». Car, si l'expression manifestée de la divinité en sa chair souffrante suffisait à épuiser la motion pneumatique, il n'eût pas été besoin de révélation apostolique, pentecôtique et finalement surnaturelle. Il est un point que n'atteint pas la « philosophie du christianisme », le *pourquoi* de la personne, quoi que sa perspective phénoménologique donne d'entendre le *comment* de l'Individu[2].

[1] *Ibid.*, p. 240-244.

[2] Sur la perspective philosophique de Michel Henry, voir Pierre GIRE, *Penser l'expression religieuse,* Paris, Desclée de Brouwer, 2014, p. 211-226 ; pour une critique catholique de la philosophie religieuse de Michel Henry, voir Paul VALADIER, *Un christianisme d'avenir*, Paris, Seuil, 1999, p. 172.

6. Indications chronologiques

44 av. J.-C. : Marcus Tullius CICÉRON, *De officiis.*

Vers 213 : TERTULLIEN, *Adversum Praxean.*

375 : BASILE de Césarée, *Peri tou agiou pneumatos.*

451 : Concile œcuménique de CHALCÉDOINE, *Horos* (Définition de la foi).

Vers 410 : AUGUSTIN d'Hippone, *De Trinitate.*

512-513 : BOÈCE, *Contra Eutychen et Nestorium.*

Vers 520 : BOÈCE, *De Trinitate.*

Vers 730 : Jean DAMASCÈNE, *Ekdosis akribes tes orthodoxou pisteos.*

Vers 1170 : RICHARD de Saint-Victor, *De Trinitate.*

1266-1273 : THOMAS d'Aquin, *Summa theologiae.*

1266 : THOMAS d'Aquin, *De regno ad regem Cypri.*

1566 : *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini.*

1625 : Hugo GROTIUS, *De jure belli ac pacis.*

1651 : Thomas HOBBES, *Léviathan, or The Matter, Forme & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil.*

1672 : Samuel PUFENDORF, *De jure naturae et gentium.*

1690 : John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding.*

1690 : John LOCKE, *Two Treatrises or Government.*

1695 : John LOCKE, *The Reasonableness ouf Christianity, As delivered in the Scriptures.*

1787 : Emmanuel KANT, *Kristik der reinen Vernunft.*

1788 : Emmanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft.*

1793 : Emmanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.*

1796 : Louis de BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux.*

1799 : Maine de BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser.*

1800 : Louis de BONALD, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social.*

1802 : Louis de BONALD, *Législation primitive.*

1802 : Maine de BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée.*

1812 : Maine de BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature.*

1813 : Maine de BIRAN, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie.*

1817 : Félicité de LA MENNAIS, *Essai sur l'indifférence, Tome Premier.*

1819 : Joseph de MAISTRE, *Du Pape.*

1820 : Louis de BONALD, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société.*

1820 : Félicité de LA MENNAIS, *Essai sur l'indifférence, Tome Second.*

1825 : Félicité de LA MENNAIS, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil.*

1826 : Victor COUSIN, *Fragments philosophiques.*

1829 : Félicité de LA MENNAIS, *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église.*

1832 : GREGOIRE XVI, *Mirari Vos.*

1833 : Félicité LAMENNAIS, *Paroles d'un croyant.*

1834 : GREGOIRE XVI, *Singulari Nos.*

1835 : Frédéric OZANAM, *Du progrès par le christianisme.*

1837 : Félicité LAMENNAIS, *Le livre du peuple.*

1840 : Félicité LAMENNAIS, *Esquisse d'une philosophie, Tome Premier et Second.*

1840 : Frédéric OZANAM, *Discours prononcé à l'ouverture du cours de droit commercial.*

1841 : Félicité LAMENNAIS, *De la religion.*

1848 : Frédéric OZANAM, *Les dangers de Rome et ses espérances.*

1848 : Frédéric OZANAM, *Les origines du socialisme.*

1855 : Victor COUSIN, *Premiers essais de philosophie.*

1855 : William Ellery CHANNING, *Œuvres sociales.*

1856 : Jules SIMON, *La religion naturelle.*

1858 : Victor COUSIN, *Du vrai, du beau, du bien.*

1864 : Charles RENOUVIER, *Essais de critique générale, Tome second. Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme.*

1865 : Jules LEQUIER, *La recherche d'une première vérité.*

1868 : Jules BARNI, *La morale dans la démocratie.*

1869 : Charles RENOUVIER, *Science de la morale.*

1886 : Charles RENOUVIER, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques.*

1891 : LÉON XIII, *Rerum novarum.*

1893 : Maurice BLONDEL, *L'action*.

1896 : Maurice BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique.*

1901 : Henry MICHEL, *La doctrine politique de la démocratie.*

1903 : Charles RENOUVIER, *Le Personnalisme.*

1907 : Lucien LABERTHONNIÈRE, *Le catholicisme et la société.*

1927 : Jacques MARITAIN, *Primauté du spirituel.*

1928 : Louis LAVELLE, *De l'être.*

1931 : PIE XI, *Quadragesimo Anno.*

1932 : Maurice BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique.*

1934 : Maurice BLONDEL, *La Pensée.*

1934 : Emmanuel MOUNIER, *Révolution personnaliste et communautaire.*

1935 : Maurice BLONDEL, *L'Être et les êtres.*

1936 : Nicolas BERDIAEV, *Cinq méditations sur l'existence.*

1936 : Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral.*

1936 : Emmanuel MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme.*

1936-1937 : Maurice BLONDEL, *L'Action.*

1937 : Louis LAVELLE, *De l'acte.*

1938 : Henri de LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme.*

1942 : Maurice NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences.*

1942 : Jacques MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle.*

1943 : Jacques MARITAIN, *Christianisme et démocratie.*

1944-1946 : Maurice BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien.*

1944 : Gaston FESSARD, *Autorité et Bien commun.*

1946 : Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme.*

1946 : Henri de LUBAC, *Surnaturel.*

1946 : Yves de MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques.*

1947 : Emmanuel MOUNIER, *Qu'est-ce que le personnalisme ?*

1950 : Maurice BLONDEL, *Exigences philosophiques du christianisme.*

1950 : Emmanuel MOUNIER, *Le Personnalisme.*

1950 : PIE XII, *Humani Generis.*

1951 : Yves SIMON, *Philosophy of Democratic Government.*

1957 : Maurice NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne.*

1961 : JEAN XXIII, *Mater et Magistra.*

1961 : Maurice NÉDONCELLE, *Conscience et logos.*

1967 : Concile œcuménique VATICAN II, *Constitutions dogmatiques.*

1970 : Jacques MARITAIN, *De l'Église du Christ.*

1976 : Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens.*

1978 : Hans Urs von BALTHASAR, *Die Personen des Spiels : Die Persononen in Christus.*

1983 : Karol WOJTILA, *Personne et acte.*

1991 : JEAN-PAUL II, *Centesimus Annus.*

Bibliographie générale

Le Magistère de l'Église catholique et la personne :

Catéchisme du Concile de Trente, Tournai, Desclée et Cie, 1923.

Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages, Paris, Éditions du Centurion, 1967.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Instruction *Dignitas personae*. Sur certaines questions de bioéthique », Paris, Pierre Téqui, 2008.

CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, Paris, Cerf, 2005.

DUMEIGE Gervais (trad.), *La foi catholique, Textes doctrinaux du Magistère de l'Église*, Paris, Editions de l'Orante, 1993.

FRANCOIS, « Lettre encyclique *Laudato Si* sur la sauvegarde de la maison commun », 18 juin 2015.

GRÉGOIRE XVI, « Lettre encyclique *Mirari Vos* », 18 septembre 1832.

GRÉGROIRE XVI, « Lettre encyclique *Singulari Nos* », 25 juin 1834.

JEAN XXIII, « Lettre encyclique *Mater et magistra* ». 15 mai 1961, Paris, Spes, 1962.

JEAN XXIII, « Lettre encyclique *Pacem in terris* », 11 avril 1963.

JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique *Centesimus Annus* », 1er mai 1991.

JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique *Evangelium vitae* », 25 mars 1995.

JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique *Fides et ratio* », 14 septembre 1998.

JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique *Laborem exercens* », 14 septembre 1981.

JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique *Redemptor hominis* », 4 mars 1979.

JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique *Sollicitudo rei socialis* », 30 décembre 1987.

LÉON XIII, « Lettre encyclique *Aeterni Patris* », 4 août 1879.

LÉON XIII, « Lettre encyclique *Immortale Dei* », 1er novembre 1885.

LÉON XIII, « Lettre encyclique *Rerum novarum* », 15 mai 1891.

PAUL VI, « Lettre encyclique *Popularum progressio* », 26 mars 1967.

PAUL VI, « Lettre encyclique *Octogesima adveniens* », 14 mai 1971

PIE IX, « Lettre encyclique *Quanta cura* », 8 décembre 1864.

PIE X, « Lettre sur le “ Sillon ” », 25 août 1910.

PIE X, « Lettre encyclique *Pascendi Dominici Gregis »*, 8 septembre 1907.

PIE XI, « Lettre encyclique *Quadragesimo Anno* », 15 mai 1931.

PIE XII, « Lettre encyclique *Humani Generis* », 12 août 1950.

Le personnalisme catholique :

BERDIAEV Nicolas, *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier-Montaigne, 1936.

BERDIAEV Nicolas, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme,* Paris, Aubier-Montaigne, 1963, Edition numérique, Université du Québec, « Les classiques des sciences sociales », 2018.

BERDIAEV Nicolas, *Esprit et liberté*, Paris, Les éditions « Je sers », 1933. Edition numérique, Université du Québec, « Les classiques des sciences sociales ».

BERDIAEV Nicolas, *Royaume de l'Esprit et royaume de César*, Paris, Delachaux & Niestlé, 1951. Edition numérique, Université du Québec, « Les classiques des sciences sociales ».

FESSARD Gaston, *Autorité et bien commun*, Paris, Ad Solem, 2015.

LABERTHONNIÈRE Lucien, *Critique du laïcisme*, Paris, Vrin, 1948.

LABERTHONNIÈRE Lucien, *Essais de philosophie religieuse*, Paris, Lethielleux, 1903.

LABERTHONNIÈRE Lucien, *La notion chrétienne de l'autorité*, Paris, Vrin, 1955.

LANDSBERG Paul-Louis, *Pierres blanches*. *Problèmes du personnalisme*, Paris, Le Félin, 2007.

LAVELLE Louis, *De l'Acte*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946. Edition numérique, Université du Québec, « Les classiques des sciences sociales ».

LAVELLE Louis, *Du temps et de l'éternité*, Paris, Aubier, 1945.

LAVELLE Louis, *De l'existence. Manuscrit de Limoge édité par Jean Ecole*, Genève, Studio editorale di Cultura, 1984, Edition numérique, Université du Québec, « Les classiques des sciences sociales », 2014.

LE SENNE René, *La découverte de Dieu*, Paris, Aubier, 1955, Edition numérique, « Les classiques des sciences sociales », Université du Québec.

LE SENNE René, *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier, 1934. Edition numérique, « Les classiques des sciences sociales », Université du Québec.

LUBAC Henri (de), *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1947.

MARCEL Gabriel, *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, 1940.

MARCEL Gabriel, *Être et avoir*, Paris, Editions universitaires, 1991.

MARITAIN Jacques, *Christianisme et démocratie* suivie de *Les droits de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005.

MARITAIN Jacques, *De l'église du Christ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

MARITAIN Jacques, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936.

MARITAIN Jacques, *Primauté du spirituel*, Paris, Plon, 1927.

MARITAIN Jacques, *Religion et culture, Œuvres complètes*, IV, Paris, Saint-Paul, 1983.

MARITAIN Jacques, *La philosophie morale,* Paris, Gallimard, 1960.

MARITAIN Jacques, *Trois réformateurs,* Paris, Plon, 1925.

MONTCHEUIL Yves (de), *Mélanges théologiques*, Paris, Aubier, 1946.

MOUNIER Emmanuel, *Anarchie et personnalisme*, *Œuvres,* Tome I, Paris, Seuil, 1961.

MOUNIER Emmanuel, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, *Œuvres*, Tome I, Paris, Seuil, 1961.

MOUNIER Emmanuel, *Feu la chrétienté*, *Œuvres*, Tome III, Paris, Seuil, 1962.

MOUNIER Emmanuel, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, 1962.

MOUNIER Emmanuel, *L'affrontement chrétien*, Paris, Seuil, 1945.

MOUNIER Emmanuel, *La pensée de Charles Péguy*, *Œuvres*, T. I, Paris, Seuil, 1961.

MOUNIER Emmanuel, *La petite peur du XX^e siècle*, *Œuvres*, Tome III, Paris, Seuil, 1962.

MOUNIER Emmanuel, *Les chrétiens devant le problème de la paix*, *Œuvres*, Tome I, Paris, Seuil, 1961.

MOUNIER Emmanuel, *Le personnalisme*, *Œuvres*, Tome III, Paris, Seuil, 1962.

MOUNIER Emmanuel, *L'espoir des désespérés*, Paris, Seuil, 1953, Edition numérique, Québec, « Les classiques des sciences sociales », 2004.

MOUNIER Emmanuel, *Manifeste au service du personnalisme*, *Œuvres*, Tome I, Paris, Seuil, 1961.

MOUNIER Emmanuel, *Personnalisme et christianisme*, *Œuvres,* Tome I, Paris, Seuil, 1961.

MOUNIER Emmanuel, *Qu'est-ce que le personnalisme ?*, *Œuvres*, Tome III, Paris, Seuil, 1962.

MOUNIER Emmanuel, *Révolution personnaliste et communautaire*, *Œuvres*, Tome I, Paris, Seuil, 1961.

MOUNIER Emmanuel, *Traité du caractère*, *Œuvres,* Tome II, Paris, Seuil, 1947.

NÉDONCELLE Maurice, *Conscience et logos*, Paris, Editions de l'Epi, 1961.

NÉDONCELLE Maurice, *De la fidélité*, Paris, Aubier, 1953.

NÉDONCELLE Maurice, *La réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1942.

NÉDONCELLE Maurice, *Personne humaine et nature*, Paris, Aubier, 1963.

NÉDONCELLE Maurice, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, Aubier, 1957.

SIMON Yves, *Philosophie du gouvernement démocratique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.

WOJTILA Karol, *Personne et acte*, Paris, Parole et Silence, 2011.

La personne antique et médiévale :

AUGUSTIN, *De la doctrine chrétienne*, *Œuvres complètes*, T. IV, Paris, Guérin, 1866.

AUGUSTIN, *De la trinité*, *Œuvres complètes,* Tome XII, Bar-le-Duc, Guérin, 1868.

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Paris, Seuil, 1994.

BASILE LE GRAND, *Traité du Saint-Esprit*, Paris, Migne, 2012.

BOÈCE, *Consolation de la Philosophie*, Paris, Rivages, 1989.

BOÈCE, *Traités théologiques,* Paris, Flammarion, 2000.

CICÉRON, *Les Devoirs*, Paris, Les Belles lettres, 2019.

DAMASCÈNE Jean, *Exposé exacte de la foi* orthodoxe, Paris, Ponsoye, 1966.

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, Paris, Cerf, 1959.

TERTULLIEN, *Contre Praxéas, Œuvres complètes*, Tome III, Paris, Louis Vivès, 1852.

THOMAS D'AQUIN, *Du gouvernement royal,* Cadillac, Editions Saint-Rémi, 2008.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Première partie, Paris, Cerf, 2011.

THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* Première section de la deuxième partie, Paris, Cerf, 2012.

La personne philosophique moderne :

HOBBES Thomas, *Behemoth,* Paris, Plon, 1989.

HOBBES Thomas, *Hérésie et histoire*, Paris, Vrin, 1993.

HOBBES Thomas, *Le citoyen*, Paris, Flammarion, 1982.

HOBBES Thomas, *Léviathan*, Paris, Dalloz, 1999.

KANT Emmanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1988.

KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger,* Paris, Gallimard, 1985.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Paris, Flammarion, 2003.

KANT Emmanuel, *Fondements de la Métaphysique des mœurs I. Fondation. Introduction*., Paris, Flammarion, 1994.

KANT Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 2004.

LOCKE John, *Deux traités du gouvernement*, Paris, Vrin, 1997.

LOCKE John, *Essai sur l'entendement humain,* Paris, Vrin, 1998.

LOCKE John, *Le christianisme raisonnable, tel qu'il est représenté dans l'Ecriture Sainte*, Tome 1, Amsterdam, L'Honoré et Chatelain, 1715.

LOCKE John, *Lettre sur la tolérance*, Paris, PUF, 1965.

LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1992.

La personne catholique moderne :

BONALD Louis (de), *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, *Œuvres 1*, Paris, Migne, 1859.

BONALD Louis (de), *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, *Œuvres I*, Paris, Migne, 1859.

BONALD Louis (de), *Législation primitive*, Œuvres complètes vol. 1, Paris, Migne, 1859.

BONALD Louis (de), *Réflexions sur l'accord des dogmes de la religion avec la raison*, Paris, Cerf, 2012.

BONALD Louis (de), *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, Œuvres, Paris, Migne, 1859.

BUCHEZ Jean-Baptiste, *Traité de politique et de science sociale,* Tome premier, Paris, Amyot, 1866.

COUX Charles (de), *Essais d'économie politique*, Paris, Bureaux de l'agence générale pour la défense de la liberté religieuse, 1832.

ECKSTEIN Ferdinand, *De l'état actuel des affaires*, Paris, Sautelet, 1828.

LAMENNAIS Félicité, *De la religion*, Bruxelles, Géruzet, 1841.

LA MENNAIS Félicité (de), *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Première partie, Paris, Mémorial catholique, 1825.

LA MENNAIS Félicité (de), *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Deuxième partie, Paris, Mémorial catholique, 1826.

LA MENNAIS Félicité (de), *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église*, Paris, Belin, 1829.

LAMENNAIS Félicité, *Esquisse d'une philosophie*, Tome Premier, Paris, Pagnerre, 1840.

LAMENNAIS Félicité, *Esquisse d'une philosophie*, Tome second, Paris, Pagnerre, 1840.

LA MENNAIS Félicité (de), *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Tome I, Paris, De Méquignon, 1823.

LA MENNAIS Félicité (de), *Essai sur l'indifférence,* T. II, Paris, Méquignon, 1822.

LAMENNAIS Félicité, *Le livre du peuple*, Œuvres, Genève, Editions du Milieu du monde, 1946.

LAMENNAIS Félicité, *Mélanges religieux et philosophique*, *Œuvres inédites de Félicité Lamennais*, Tome second, Paris, Dentu, 1866.

LAMENNAIS Félicité, *Paroles d'un croyant*, Œuvres, Genève, Editions du Milieu du monde, 1946.

La personne républicaine :

BARNI Jules, *La morale dans la démocratie*, Paris, Germer Baillière, 1868.

BUISSON Ferdinand, *La foi laïque*. *Extraits de discours et d'écrits (1878-1911)*, Paris, Hachette, 1918.

CHANNING William Ellery, *Le christianisme unitaire*, *Suite des traités religieux,* Paris, Dentu, 1862.

CHANNING William Ellery, *Œuvres sociales,* Paris, Charpentier, 1874.

COUSIN Victor, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, Paris, Didier, 1855.

COUSIN Victor, *Fragments philosophiques*, Paris, Ladrange, 1847.

COUSIN Victor, *Histoire générale de la philosophie*, Paris, Didier, 1863.

COUSIN Victor, *Premiers essais de philosophie*, Paris, Librairie Nouvelle, 1855.

JOUFFROY Théodore, *Mélanges philosophiques*, Paris, Hachette, 1901.

LEQUIER Jules, *La recherche d'une première vérité*, Paris, Armand Colin, 1924.

MICHEL Henry, *La doctrine politique de la démocratie,* Paris, Armand Colin, 1901.

RAVAISSON Félix, *La philosophie en France au XIX*^{e} siècle, Paris, Hachette, 1889.

RENOUVIER Charles, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Tome Second, Paris, La critique philosophique, 1886.

RENOUVIER Charles, *Essais de critique générale. Deuxième essai. Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, Paris, Critique philosophique, 1875.

RENOUVIER Charles, *Le personnalisme,* Paris*,* Félix Alcan, 1903.

RENOUVIER Charles, *Science de la morale*, Tome I, Paris, Félix Alcan, 1908.

SIMON Jules, *La religion naturelle*, Paris, Hachette, 1856.

La personne biranienne :

BIRAN Maine (de), *Correspondance philosophique. Maine de Biran* – Ampère, Paris, Vrin, 1993.

BIRAN Maine (de), *Correspondance philosophique (1766-1804),* Paris, Vrin, 1996.

BIRAN Maine (de), « Critique d'une opinion de Cabanis sur le bonheur », *Œuvres philosophiques de Maine de Biran,* Paris, Librairie de Ladrange, 1841.

BIRAN Maine (de), *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, Œuvres inédites de Maine de Biran,* Tome I, Paris, Dezobry, 1859.

BIRAN Maine (de), *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, Œuvres inédites de Maine de Biran,* Tome II, Paris, Dezobry, 1859.

BIRAN Maine (de), *Examen critique des opinions de M. de Bonald*, *Dernière philosophie : morale et religion,* Paris, Vrin, 1987.

BIRAN Maine (de)*, Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion, Dernière philosophie : morale et religion*, Paris, Vrin, 1987.

BIRAN Maine (de), *Journal,* I, Neuchâtel, La Baconnière, 1954.

BIRAN Maine (de), *Journal*, II, Neuchâtel, La Baconnière, 1955.

BIRAN Maine (de), *Journal*, III, Neuchâtel, La Baconnière, 1957.

BIRAN Maine (de), *Influence de l'habitude sur la faculté de penser,* Paris, PUF, 1954.

BIRAN Maine (de), *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, T. I, Paris, PUF, 1952. Édition numérique, Université du Québec, Les classiques des sciences sociales, 2004.

BIRAN Maine (de), *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, T. II, Paris, PUF, 1952, Édition numérique, Université du Québec, Les classiques des sciences sociales, 2004.

BIRAN Maine (de), *Nouveaux essais d'anthropologie, Œuvres inédites de Maine de Biran,* Tome 3, Paris, Dezobry, 1859.

BIRAN Maine (de), « Notes sur la philosophie de Kant », *Œuvres choisies*, Paris, Aubier Montaigne, 1942.

BIRAN Maine (de), *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie ou la science des facultés de l'esprit humain, Œuvres choisies,* Paris, Aubier Montaigne, 1942.

Frédéric Ozanam et la personne :

OZANAM Frédéric, « M. Ampère », *Mélanges*, II, Paris, Lecoffre, 1859.

OZANAM Frédéric, « Discours prononcé à la Conférence de Saint-Vincent-de-Paul à Florence dans la séance du 30 janviers 1853 », *Œuvres complètes,* Tome huitième, Paris, Jacques Lecoffre, 1859.

OZANAM Frédéric, *Discours prononcé à l'ouverture du cours de droit commercial, Œuvres complètes*, Tome huitième, Paris, Lecoffre, 1859.

OZANAM Frédéric, *Du progrès par le christianisme, Œuvres complètes*, Tome septième, Paris, Lecoffre, 1872.

OZANAM Frédéric, « Aux gens de biens (septembre 1848) », *Extraits de* l'Ère nouvelle, *Œuvres complètes*, Tome septième, Paris, Lecoffre, 1859.

OZANAM Frédéric, « De l'aumône », *Extraits de* l'Ère nouvelle, *Œuvres complètes*, Tome septième, Paris, Lecoffre, 1859.

OZANAM Frédéric, « Les causes de la misère », *Extraits de* l'Ère nouvelle, *Œuvres complètes*, Tome septième, Paris, Lecoffre, 1859.

OZANAM Frédéric, *La civilisation au cinquième siècle*, *Œuvres complètes,* Tome Premier, Paris, Lecoffre, 1862.

OZANAM Frédéric, *La civilisation chrétienne chez les francs*, *Œuvres*, Tome Quatrième, Paris, Lecoffre, 1861.

OZANAM Frédéric, *Le purgatoire de Dante, Œuvres complètes*, Tome neuvième, Paris, Lecoffre, 1873.

OZANAM Frédéric, *Les dangers de Rome et ses espérances*, Paris, Lecoffre, 1848.

OZANAM Frédéric, *Les origines du socialisme, Œuvre Complètes,* Tome Septième, Paris, Lecoffre, 1859.

OZANAM Frédéric, *Notes d'un cours de droit commercial*, *Œuvres complètes*, Tome huitième, Paris, Lecoffre, 1859.

OZANAM Frédéric, *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon*, *Œuvres complètes*, Tome Septième, Paris, Lecoffre, 1872.

La personne blondélienne :

BLONDEL Maurice, *Exigences philosophiques du christianisme,* Paris, PUF, 1950.

BLONDEL Maurice, *L'action* (1893), Paris, PUF Quadrige, 1893.

BLONDEL Maurice, *L'Action* (1936), Tome I, *Les problèmes des causes secondes et le pur agir,* Paris, Félix Alcan, 1937.

BLONDEL Maurice, *L'Action* (1936), Tome II, *L'action humaine et les conditions de son aboutissement,* Paris, Félix Alcan, 1937. Édition numérique, Université du Québec, Les classiques des sciences sociales, 2010.

BLONDEL Maurice, *La Pensée*, Tome I, *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Paris, Félix Alcan, 1934. Édition numérique, Université du Québec, Les classiques des sciences sociales, 2010.

BLONDEL Maurice, *La pensée*, Tome II, *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Paris, Félix Alcan, 1934. Édition numérique, Université du Québec, Les classiques des sciences sociales, 2010.

BLONDEL Maurice, *La philosophie et l'esprit chrétien,* I, *Autonomie essentielle et connexion indéclinable,* Paris, PUF, 1944. Édition numérique, Université du Québec, Les classiques des sciences sociales, 2010.

BLONDEL Maurice, *La philosophie et l'esprit chrétien,* II, *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, Paris, PUF, 1946. Édition numérique, Université du Québec, Les classiques des sciences sociales, 2010.

BLONDEL Maurice, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, Bloud et Gay, 1932.

BLONDEL Maurice, *L'Être et les êtres,* Paris, Félix Alcan, 1935. Édition numérique, Université du Québec, Les classiques des sciences sociales, 2010.

BLONDEL Maurice, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique,* Saint Dizier, Thevenot, 1896.

BLONDEL Maurice, *Une alliance contre nature : catholicisme et intégrisme. La semaine sociale de Bordeaux 1910,* Bruxelles, Lessius, 2000.

BLONDEL Maurice, *Une énigme historique. Le «* Vinculum Substantiale » *d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur* (1930), Paris, Beauchesne, 1930.

Autres ouvrages cités :

AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer,* Paris, Seuil, 2016.

ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national*, Paris, La découverte, 2002.

ANSERT-DOURLEN Michèle, *Le fanatisme*, Paris, L'harmattan, 2007.

ANTOINE Agnès, *Maine de Biran : Sujet et politique*, Paris, PUF, 1999.

ARCHAMBAULT Paul, *Renouvier*, Paris, Bloud, 1911.

ARCHAMBAULT Paul, *Vers un réalisme intégral*, Paris, Bloud & Gay, 1928.

ARENDT Hannah, *De la révolution*, Paris, Gallimard, 2012.

ARENDT Hannah, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Payot et Rivages, 1999.

Association des amis d'Emmanuel Mounier (Coll.), *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, hier et demain*, Paris, Seuil, 1985.

BACZKO Bronislaw, *Les imaginaires sociaux*, Paris, Payot, 1984.

BALIBAR Étienne, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

BALTHASAR Hans Urs (von), *La dramatique divine, II. Les personnes du drame, 2. Les personnes dans le Christ*, Paris, Pierre Zech Editeur, 1988.

BALTHASAR Hans Urs (von), *La théologie de l'histoire*, Paris, Parole et silence, 2003.

BALTHASAR Hans Urs (von), *Pâques, le Mystère*, Paris, Cerf, 1996.

BARLOW Michel, *Le socialisme d'Emmanuel Mounier*, Toulouse, Privat, 1971.

BARROT Jacques (dir.), *Les catholiques et la démocratie*, Paris, Editions de l'Emmanuel, 2011.

BARRUEL Augustin, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Vouillé, Diffusion de la Pensée Française, 1973.

BARTH Karl, *Esquisse d'une dogmatique*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1968.

BASCHET Jérôme, *Corps et âmes,* Paris, Flammarion, 2022.

BENICHOU Paul, *Le sacre de l'écrivain*, Paris, José Corti, 1985.

BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, T. I, Paris, Gallimard, 1966.

BINOCHE Bertrand, *Critiques des droits de l'homme*, Paris, PUF, 1989.

BINOCHE Bertrand, *« Écrasez l'infâme ». Philosopher à l'âge des Lumières*, Paris, La Fabrique, 2018.

BINOCHE Bertrand, *Religion privée, opinion publique,* Paris, Vrin, 2012.

BLAIS Marie-Claude, *Au principe de la république*, Paris, Gallimard, 2000.

BLANCHET Léon, *Les antécédents historiques du* « je pense donc je suis », Paris, Vrin, 1985.

BLUMENBERG Hans, *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

BOBILLIER Stève, *L'éthique de la personne. Liberté, autonomie et conscience dans la pensée de Pierre de Jean Olivi*, Paris, Vrin, 2020.

BOUILLARD Henri, *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961.

BOURDIN Bernard, *La médiation chrétienne en question*, Paris, Cerf, 2009.

BOURDIN Bernard, *Le christianisme et la question du théologico-politique*, Paris, Cerd, 2015.

BOURDIN Bernard, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, Paris, PUF, 2004.

BOUSQUET François (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, Bayard, 2003.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Défense de l'histoire des variations, contre la réponse de M. Basnage*, Paris, Delusseux, 1727.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *De l'éminente dignité des pauvres*, Paris, Mille et une nuits, 2015.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Garnier Flammarion, 1966.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, Genève, Droz, 1967

BOST Hubert (dir.), *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et fides, 1990.

BOUDON Jacques-Olivier, *Religion et politique en France depuis 1789*, Paris, Armand Colin, 2007.

BRAGUE Rémi, *Du Dieu des Chrétiens*, Paris, Flammarion, 2009.

BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie*, Tome premier, Paris, Félix Alcan, 1928.

BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie*, Tome III, Paris, PUF Quadrige, 1991.

BRESSOLETTE Claude, *L'abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne. 1830-1851*, Paris, Beauchesne, 1977.

BRETON Stanislas, *La passion du Christ et les philosophies*, Paris, Cerf, 2011.

BRETON Stanislas, *Essence et existence*, Paris, PUF, 1962.

BRUCH Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

BRUNIER-COULIN Claude, *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, Paris, Cerf, 2013.

BUBER Martin, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969.

BURKE Edmund, *Réflexions sur la révolution de France*, Paris, Hachette, 1989.

BÜTTGEN Philippe, *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin, 2011.

CAPELLE Philippe (dir.), *Dieu et la Cité*, Paris, Cerf, 2008.

CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

CATTIN Emmanuel, JAFFRO Laurent, PETIT Alain (dir.), *Figures du théologico-politique*, Paris, Vrin, 1999.

CAUSSE Jean-Pierre (dir.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et fides, 2008.

CHARTIER Roger, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 2000.

CHAUVIN Charles, *Lamennais*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

CHENAUX Philippe, *Entre Maurras et Maritain*, Paris, Cerf, 1999.

CHIRON Yves, *Edmund Burke et la Révolution française*, Paris, Pierre Téqui, 1987.

CHIRON Yves, *Histoire des conciles*, Paris, Perrin, 2011.

CHOLVY Gérard et HILAIRE Yves-Marie (dir.), *Histoire religieuse de la France 1800-1880*, Toulouse, Privat, 2000.

CHOLVY Gérard, *Frédéric Ozanam. L'engagement d'un intellectuel catholique au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003.

CHRISTOPHE Paul et MINNERATH Paul, *Le* « Syllabus » *de Pie IX*, Paris, Cerf, 2000.

CLÉMENT Olivier, *Questions sur l'homme*, Paris, Stock, 1972.

CODA Piero, *Ontologie trinitaire*, Bruyères-le-Châtel, 2020.

COINTET Pierre (de), *Maurice Blondel*. *Un réalisme spirituel,* Saint-Maur, Parole et silence, 2000.

COLAS Dominique, *Citoyenneté et nationalité*, Paris, Gallimard, 2004.

COMPAGNON Antoine, *Les antimodernes*, Paris, Gallimard, 2005.

CONGAR Yves, *Mon journal du Concile*, 2 vol., Paris, Cerf, 2002.

CONSTANT Benjamin, *De la religion, Arles,* Actes Sud, 1999.

CONSTANT Benjamin, *Principes de politique*, Paris, Hachette, 1997.

CONSTANT Benjamin, *Des réactions politiques*, Paris, Flammarion, 1988.

CORMIER Philippe, *Généalogie de personne*, Paris, Ad Solem, 2015.

CORTES Juan Donoso, *Théologie de l'histoire et crise de civilisation*, Paris, Cerf, 2013.

CROCE Benedetto, *Pourquoi nous ne pouvons pas ne pas nous dire « chrétiens »*, Paris, Rivages, 2010.

DAMASCÈNE Jean, *Le visage de l'invisible*, Paris, Migne, 1994.

DANIELOU Jean, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953.

DANIELOU Jean, *La Trinité et le mystère de l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968.

DEBERGÉ Pierre, *Enquête sur le pouvoir*, Montrouge, Nouvelle Cité, 1997.

DELECROIX Vincent, *Apocalypse du politique*, Paris, Artège, 2016.

DELSOL Chantal, *L'âge du renoncement*, Paris, Cerf, 2011.

DELSOL Chantal, *L'État subsidiaire,* Paris, Cerf, 2015.

DENYS (PSEUDO) L'AEROPAGITE, *Le livre de la théologie mystique*, Paris, Arfuyen, 2002.

DERRIDA Jacques, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 1996.

DESCOLA Philippe, *Les formes du visible*, Paris, Seuil, 2021.

DESCOULEURS Bernard et NOUIAILHAT René, *Réforme, révolutions et modernité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

DIMIER Louis, *Les préjugés ennemis de l'histoire de France*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1917.

DUCLA Emmanuel, *Maurice Blondel, Sub ratione Trinitatis*, Paris, Cerf, 2021.

DUCOMTE Jean-Michel et ROIRANT Jean-Michel, *La liberté de s'associer*, Toulouse, Privat, 2011.

DUMERY Henry, *Philosophie de la religion*, T. I, Paris, PUF, 1957.

DUMONT Bernard, AYUSO Miguel, CASTELLANO Danilo (dir.), *La dignité humaine*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2020.

DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.

DURAND Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964.

DURAND Jean-Dominique, *L'Europe de la démocratie chrétienne,* Bruxelles, Editions Complexe, 1995.

DURKHEIM Émile, *L'éducation morale*, Paris, Félix Alcan, 1925.

DUROSELLE Jean-Baptiste, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, Presses universitaires de France, 1951.

DUVERGER Maurice, *Les partis politiques*, Paris, Armand Colin, 1951.

ECO Umberto, *Kant et l'ornithorynque*, Paris, Grasset, 1994.

ECO Umberto, *Le signe*, Bruxelles, Labor, 1988.

ELLUL Jacques, *Le fondement théologique du droit*, Paris, Dalloz, 2008.

EMERY Gilles, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004.

ÉTEVENAUX Jean, *L'Église et l'État,* Paris, Saint-Léger, 2012.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique,* vol. 5, VII, 30, Paris, Cerf, 1955.

FACULTE DE THÉOLOGIE DE LYON (COL.), *Frédéric Ozanam*, Paris, Bayard, 2001.

FALQUE Emmanuel et ZIELINSKI Agata (dir.), *Philosophie et théologie en dialogue*, Paris, L'harmattan, 2005.

FERRY Jean-Marc, *La Raison et la Foi,* Paris, Pocket, 2016.

FINK Wolfgang et MALKANI Fabrice, *Critique de la religion dans la pensée allemande*, Paris, Librairie Générale Française, 2011.

FILMER Robert, *Patriarcha ou du pouvoir naturel des rois,* Paris, L'Harmattan, 1991.

FOISNEAU Luc, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, CNRS Editions, 2021.

FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969.

FOUCHER Louis, *La philosophie catholique en France au XIX^e^ siècle*, Paris, Vrin, 1955.

FOUILLOUX Étienne, *Une église en quête de liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

FREUND Julien, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.

FURET François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

FURET François et OZOUF Mona, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, *Idées*, Paris, Flammarion, 2007.

GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976.

GAUCHET Marcel et QUENTEL Jean-Claude (dir.), *Histoire du sujet et théorie de la personne*, Rennes, P.U.R., 2009.

GAUCHET Marcel, *L'avènement de la démocratie, Tome I, La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

GAUCHET Marcel, *L'avènement de la démocratie, T. II, La crise du libéralisme*, Paris, Gallimard, 2007.

GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

GILSON Étienne, *La philosophie au Moyen-âge*, Tome 1, Paris, Payot, 1944

GILSON Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1969.

GILSON Étienne, *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1972.

GIRE Pierre, *Penser l'expression religieuse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.

GODELIER Maurice, *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique,* Paris, CNRS éditions, 2015.

GOLDSHMIDT Victor, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau,* Paris, Varin, 1974.

GOUJON Bertrand, *Monarchies postrévolutionnaires*, Paris, Seuil, 2012.

GREISCH Jean, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, Tome I, Paris, Cerf, 2011.

GUARDINI Romano, *Liberté, grâce et destinée*, Paris, Seuil, 1957.

GUENIFFEY Patrice, *La politique de la Terreur,* Paris, Gallimard, 2000.

GUILLAMAUD Patrice, *La jouissance et l'espérance*, Paris, Cerf, 2019.

GOBRY Yvan, *La personne*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.

GODECHOT Jacques, *La contre-révolution*, Paris, PUF Quadrige, 1984.

GOUHIER Henri, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1948.

GOULEMOT Jean-Marie, *Discours, histoire et révolutions*, Paris, Union générale d'éditions, 1975.

GOYARD-FABRE Simone, *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1987.

GREISCH Jean, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, Tome I, Paris, Cerf, 2011.

GRENIER Jean, *La philosophie de Jules Lequier*, Paris, Les belles lettres, 1936.

GROOTAERS Jan, *De Vatican II à Jean-Paul II,* Paris, Le centurion, 1981.

GROTIUS Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix,* Paris, PUF, 1999.

GUELLEC Ronan (dir.), *Jean-Paul II, Pape personnaliste*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2008.

GUERRY Émile, *L'Action catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

GUERRY Émile, *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, Bonne Presse, 1959.

HABERMAS Jürgen, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978.

HEGEL G.W.F., *La philosophie de l'histoire* (1822-1823), Paris, Librairie générale française, 2009.

HEGEL G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques,* Tome I, *La science de la logique*, Paris, Vrin, 1994.

HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, P.U.F. Quadrige, 2003.

HEMMERLE Klaus, *Thèses pour une ontologie trinitaire*, Paris, Ad Solem, 2014.

HENRY Michel, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996.

HENRY Michel, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000.

HENRY Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.

HENRY Michel, *Phénoménologie de la vie.* Tome IV. *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004.

HENRY Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.

HENRY Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.

HERBSTRITH Waltrand, *Le vrai visage d'Edith Stein*, Paris, Présence du Carmel, 2005.

HIRSCHMAN Albert O., *Deux siècles de rhétorique réactionnaire,* Paris, Fayard, 1991.

HOURDIN Georges, *Lamennais. Prophète et combattant de la liberté*, Paris, Perrin, 1982.

HOUSSET Emmanuel, *La vocation de la personne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

HUGUENIN François, *L'Action française*, Paris, Perrin, 2011.

HUGUENIN François, *Le conservatisme impossible*, Paris, La table ronde, 2006.

HUGUENIN François, *Résister au libéralisme. Les penseurs de la communauté*, Paris, CNRS éditions, 2009.

HUSSERL Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* Paris, Gallimard, 1976.

HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994.

IMBACH Ruedi et KÖNIG-PRALONG Catherine, *Le défi laïque,* Paris, Vrin, 2013.

JANICAUD Dominique, *Ravaisson et la métaphysique*, Paris, Vrin, 1997.

JAUME Lucien, *Le religieux et le politique dans la Révolution française*, PUF Léviathan, 2015.

JELLINEK Georg, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Contribution à l'histoire du droit constitutionnel moderne*, Paris, Albert Fontemoing, 1902.

JERPHAGNON Lucien, *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, Toulouse, Privat, 1961.

JOAS Hans, *Comment la personne est devenue sacrée*, Genève, Labor et fides, 2016.

KANTOROWICZ Ernst, *Les Deux Corps du* Roi, Paris, Gallimard, 1989.

KERVÉGAN Jean-François, *Que faire de Carl Schmitt*, Paris, Gallimard, 2011.

KIERKEGAARD Sorën, *Post-scriptum aux miettes philosophiques,* Paris, Gallimard, 1949.

KIERKEGAARD Sören, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1949.

KOLAKOWSKI Leszek, *Chrétiens sans Église*, Paris, Gallimard, 1969.

KÜNG Hans, *Liberté du chrétien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

KÜNG Hans, *Structures de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

LACHIEZE-REY Pierre, *Le moi, le monde et Dieu*, Paris, Aubier, 1950.

LACORDAIRE Henri-Dominique, *Frédéric Ozanam*, Paris, Ambroise Bray, 1856.

LACOSTE Jean-Yves, *La phénoménalité de Dieu*, Paris, Seuil, 2008.

LACROIX Jean, *Marxisme, existentialisme, personnalisme,* Paris, PUF, 1955.

LAGRÉE Jacqueline, *La religion selon Hobbes*, Rennes, PUR, 2022.

LAGRUT Blandine et VETÖ Étienne (dir.), *La vérité dans ses éclats*, Paris, Ad Solem, 2014.

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Félix Alcan, 1932.

LALOUETTE Jacqueline, *La république anticléricale*, Paris, Seuil, 2002.

LAMBERT Frédéric, *Théologie de la République. Lamennais, prophète et législateur*, Paris, L'Harmattan, 2001.

LA TOUR DU PIN René (de), *Vers un ordre social chrétien*, Paris, Beauchesne, 1929.

LATREILLE André, *L'Église catholique et la Révolution française,* Paris, Cerf, 1970

LAURENT Bernard, *L'enseignement social de l'Église et l'économie de marché*, Paris, Parole et Silence, 2007.

LAVELLE Louis, *Panorama des doctrines philosophiques,* Paris, Albin Michel, 1967

LE CHEVALIER Charles, *La confidence et la personne humaine*, Paris, Aubier, 1960.

LE CHEVALIER Charles, *L'enthousiasme et la ferveur*, Paris, Aubier, 1964.

LECLERC Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994.

LEFEVRE Frédéric, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

LE GALLO Alain (dir.), *La Personne, fortunes d'une antique singularité juridique*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

LE GUILLOU Louis, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité de Lamennais*, Paris, Armand Colin, 1966.

LE GUILLOU Marie-Joseph, *Le témoignage de Dieu*, Saint-Maur, Socomed, 1996.

LÉONARD Émile G., *Histoire générale du protestantisme*, Paris, PUF Quadrige, 1988.

LESSAY Franck, *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992.

LETAMENDIA Pierre, *La démocratie chrétienne*, Paris, PUF, 1977.

LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*, Paris, Kluwer, 1971.

LIBERA Alain (de), *Archéologie du Sujet I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2016.

LIBERA Alain (de), *L'invention du sujet moderne,* Paris, Vrin, 2015.

LOISY Alfred, *L'Evangile et l'Église*, Paris, Théolib, 2014.

LOSSKY Vladimir, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Cerf, 2010.

LOUBET DEL BAYLE Jean-Louis, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 1969.

LUBAC Henri (de), *Le drame de l'humanisme athée,* Paris, Spes, 1963.

LUBAC Henri (de), *Sur les chemins de Dieu,* Paris, Aubier Montaigne, 1966.

LUBAC Henri (de), *Surnaturel*, Œuvres complètes XI, Paris, Cerf, 2021.

MACHEREY Pierre, *Etudes de philosophie « française »*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013.

MACPHERSON Crawford Brough, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971.

MAISTRE Joseph (de), *Considérations sur la France*, *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 2007.

MAISTRE Joseph (de), *Du Pape* (1819)*, Œuvres complètes,* Tome deuxième, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884.

MAISTRE Joseph (de), *Les soirées de Saint-Pétersbourg, Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 2007.

MALEBRANCHE Nicolas, *De la recherche de la vérité*, Livres I-III, Paris, Vrin, 2006.

MALET André, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956.

MALLET DU PAN Jacques, *Considérations sur la nature de la Révolution de France et sur les causes qui en prolongent la durée*, Londres, 1792.

MANARANCHE André, *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne ?*, Paris, Seuil, 1969.

MANENT Pierre, *La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2018.

MANENT Pierre, *Les libéraux,* Paris, Gallimard, 2001.

MANIN Bernard, *Principes du gouvernement représentatif,* Paris, Flammarion, 1996.

MANNHEIM Karl, *La pensée conservatrice,* Paris, Editions de la revue Conférence, 2009.

MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, Paris, Flammarion, 1992.

MARET Henry, *Le catholicisme et la démocratie*, Paris, Le Centurion, 2016.

MARIE-EUGENE de l'Enfant-Jésus (P.), *Je veux voir Dieu,* Venasque, Editions du Carmel, 1998.

MARTIN Jean-Clément, *Contre-Révolution, Révolution et Nation en France*, Paris, Seuil, 1998.

MARTIN Jean-Clément, *Dictionnaire de la Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 2011.

MASSIS Henri et TARDE Alfred (de), *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, Paris, Imprimerie Nationale, 1995.

MAURRAS Charles, *Œuvres capitales. Essais politiques.*, Paris, Flammarion, 1954.

MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F. Quadrige, 1997.

MAYEUR Jean-Marie, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, Paris, Cerf, 1986.

MEINVIELLE Julio, *De Lamennais à Maritain*, Bouère, Martin Morin, 2001.

MELLOR Alec, *Histoire de l'anticléricalisme français*, Paris, Henri Veyrier, 1978.

MICHAUD Yves, *Locke*, Paris, PUF Quadrige, 1998.

MICHELET Georges, *Maine de Biran*, Paris, Bloud, 1906.

MINOIS Georges, *Histoire de l'athéisme*, Paris, Fayard, 1998.

MIRANDOLE Pic (de la), *De la dignité de l'homme*, Paris-Tel-Aviv, Editions de l'éclat, 2005.

MOLNAR Thomas, *La contre-révolution*, Paris, Union générale d'éditions, 1972.

MOLTMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1970.

MONNEYRON Frédéric, *La nation aujourd'hui. Formes et mythes*, Paris, L'harmattan, 2000.

MONOD Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

MORALES Xavier, *Dieu en personnes*, Paris, Cerf, 2015.

MOREAU Denis, *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 2019.

MOREAU Pierre-François, *Hobbes. Philosophie, science, religion*., Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

MUSIL Robert, *L'homme sans qualités*, Tome 1, Paris, Seuil, 1995.

NICOLET Claude, *L'idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1994.

NISBET Robert A., *La tradition sociologique*, Paris, PUF Quadrige, 1996.

OAKESHOTT Mickaël, *Du conservatisme,* Paris, Éditions du Félin, 2011.

OLIVEIRA Plinio Corrêa (de), *Révolution et contre-révolution*, Paris, TFP, 1997.

OLLIVIER Albert, *Saint-Just et la force des choses*, Paris, Gallimard, 1954.

PALACIO François, *Hegel. La religion et le politique*, Paris, Ellipses, 2012.

PALANTE Georges, *Combat pour l'individu*, Paris, Félix Alcan, 1904.

PANNENBERG Wolfhart, *Esquisse d'une christologie,* Paris, Cerf, 1971.

PASTEUR Julien, *Les héritiers contrariés. Essai sur le spiritualisme républicain au XIX^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

PAUPERT Jean-Marie, *Pour une politique évangélique,* Toulouse, Privat, 1965.

PEILLON Vincent, *Jean-Jaurès et la religion du socialisme*, Paris, Grasset, 2000.

PERREAU-SAUSSINE Étienne, *Catholicisme et démocratie*, Paris, Cerf, 2011.

PETIT Jean-François, *La personne au secours de l'humain*, Paris, Parole et silence, 2018.

PIERRARD Pierre, *L'Église et la révolution (1789-1889)*, Paris, Nouvelle Cité, 1988.

PLONGERON Bernard, *Théologie et politique au siècle des Lumières* Genève, Droz, 1973.

POMEAU René, *La religion de Voltaire,* Paris, Nizet, 1956.

POULAT Émile, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996.

POULAT Émile, *Liberté, laïcité*, Paris, Cerf, 1987.

PRÉLOT Marcel, *Le libéralisme catholique*, Paris, Armand Colin, 1969.

PRÉVOTAT Jacques, *Les catholiques et l'Action française*, Paris, Fayard, 2001.

PRINI Pietro, *Gabriel Marcel*, Paris, Economica, 1984.

PRODI Paolo, *Christianisme et monde moderne*, Paris, Seuil, 2006.

PUFENDORF Samuel, *Du droit de la nature et des gens, Trois tomes,* Bâle, Thourneisen frères, 1732.

QUINET Edgar, *Le christianisme et la Révolution française*, Paris, Fayard, 1984.

RAMEIX Suzanne, *Fondements philosophiques de l'éthique médicale*, Paris, Ellipses, 1996.

RAHNER Hugo, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris, Cerf, 2010.

RAHNER Karl, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Cerf, 1991.

RAWLS John, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997.

RÉMOND René, *Les crises du catholicisme en France*, Paris, Cana, 1996.

RÉMOND René, *Religion et société en Europe*, Paris, Seuil, 2001.

RESCH Félix, *L'homme, la politique et Dieu. Le théocentrisme de Jacques Maritain,* Paris, Pierre Téqui, 2018.

RICHARDT Aimé, *Le catholicisme social en France (1830-1870)*, Paris, Lethielleux, 2020.

RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

ROGERS Carl, *Le développement de la Personne*, Paris, Bordas, 1968.

ROSENZWEIG Franz, *L'étoile de la Rédemption,* Paris, Seuil, 2003.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social,* Paris, Alcan, 1896.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation,* Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Lettres écrites de la montagne,* Amsterdam, Michel Rey, 1764.

RYNNE Xavier, *La révolution de Jean XXIII,* Paris, Grasset, 1963.

SAINT-HILAIRE Barthélémy, *M. Victor Cousin, Sa vie et sa correspondance*, Tome Premier, Paris, Hachette, 1895.

SANGNIER Marc, *Catéchisme d'économie sociale et politique du Sillon*, Paris, Emmanuel Vitte, 1902.

SANSEVERINO Gaetano, *Eléments de la philosophie chrétienne comparée avec les doctrines des philosophes anciens et des philosophes modernes*, Tome troisième, Avignon, Coriolano, 1876.

SCHMITT Carl, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Paris, Seuil, 2002.

SCHMITT Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.

SCHÖNBORN Christoph, *L'icône du Christ*, Paris, Cerf, 2003.

SEARLE John. R., *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.

SÉNELLART Michel, *Les arts de gouverner*, Paris, Seuil, 1995.

SÉSBOUË Bernard, *Le magistère à l'épreuve*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

SHAFTESBURY Anthony Ashley-Cooper, *Lettre sur l'enthousiasme*, Paris, Librairie générale française, 2002.

SLEDZIEWSKI Elisabeth G., *Révolutions du sujet*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

SOREL Georges, *Réflexions sur la violence*, Paris, Entre-Monde, 2013.

STAROBINSKI Jean, *Action et Réaction*, Paris, Seuil, 1999.

STEIN Edith, *Phénoménologie et philosophie chrétienne,* Paris, Cerf, 2013.

STERNHELL Zeev, *Les anti-Lumières*, Paris, Gallimard, 2010.

STRAUSS Leo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986.

STRAUSS Leo, *La critique de la religion chez Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

STRAUSS Leo, *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991.

STRAUSS Leo, *La Philosophie politique et l'histoire*, Paris, LGF, 2008.

STRAUSS Leo et CROPSEY Joseph, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF Quadrige, 1999.

STRAWSON Peter Frederick, *Individuals*, New York, Anchor Books, 1959.

TALMON Jacob L., *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966.

TAYLOR Charles, *L'âge séculier*, Paris, Seuil, 2011.

TAYLOR Charles, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998.

TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Le phénomène humain,* Paris, Seuil, 1951.

TERREL Jean, *Les théories du pacte social*, Paris, Seuil, 2001.

TILLICH Paul, *Le courage d'être*, Paris, Casterman, 1967.

TILLIETTE Xavier, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, Paris, Editions de l'Eclat, 2022.

TILLIETTE Xavier, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Cerf, 1990.

TOCQUEVILLE Alexis (de), *De la démocratie en Amérique, Tome Premier*, Paris, Gallimard, 1961.

TOCQUEVILLE Alexis (de), *De la démocratie en Amérique, Tome deuxième,* Paris, Gallimard, 1961.

TÖNNIES Ferdinand, *Communauté et société*, Paris, PUF, 2010.

TOURETTE (Colloque de la), 2-4 juin 1978, *L'actualité de Lamennais,* Strasbourg, Cerdic, 1981.

TROELTSCH Ernst, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991.

TULARD Jean (dir.), *La Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 1990.

UNAMUNO Miguel, *L'agonie du christianisme*, Paris, Du rouge et du noir, 2016.

VALADIER Paul, *Détresse du politique, force du religieux,* Paris, Seuil, 2007.

VALADIER Paul, *La condition chrétienne*, Paris, Seuil, 2003.

VALADIER Paul, *Un christianisme d'avenir,* Paris, Seuil, 1999.

VAN KLEY Dale K., *Les origines religieuses de la Révolution française,* Paris, Seuil, 2002.

VAUGIRARD Charles, *La pensée politique de Frédéric Ozanam*, Paris, Pierre Téqui, 2021.

VATTIMO Gianni, *Après la chrétienté*, Paris, Calmann-Lévy, 2004.

VATTIMO Gianni, *Espérer croire*, Paris, Seuil, 1998.

VEILLARD-BARON Jean-Louis et KAPLAN Françis, *Introduction à la philosophie de la religion,* Paris, Cerf, 1989.

VERLINDE Joseph-Marie, *Introduction à la* Lectio divina*,* Paris, Parole et Silence, 2002.

VINCENT Marcel, *Ozanam, une jeunesse romantique*, Paris, Médiaspaul, 1994.

VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, Paris, Flammarion, 1964.

VOUGA François, *La religion crucifiée*, Genèse, Labor et fides, 2013.

VOVELLE Michel, *1793, La Révolution contre l'Église*, Paris, éditions complexes, 1988.

WEBER Dominique, *Hobbes et l'histoire du salut*, Paris, PUPS, 2008.

WEBER Edouard-Henri, *La personne humaine au XIII^{e} siècle*, Paris, Vrin, 1991.

WEBER Eugen, *L'Action française*, Paris, Fayard, 1985.

WEIGEL Georges, *Jean-Paul II*, Paris, JC Lattès, 2005.

WEIGEL Georges, *L'ironie du catholicisme moderne*, Paris, Desclée de Brouwer, 2022.

WEIL Claude (dir.) *Les droites en France*, Paris, CNRS Editions, 2008.

WEIL Simone, *La personne et le sacré*, Paris, Allia, 2019.

WINOCK Michel, *Les voix de la liberté,* Paris, Seuil, 2001.

WOJTILA Karol, *Amour et responsabilité*, Paris, Editions du dialogue, Stock, 1978.

WOJTILA Karol, *Aux sources du renouveau*, Paris, Parole et Silence, 2012.

ZARKA Yves-Charles, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000.

ZARKA Yves-Charles, Franck LESSAY, John ROGERS (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, Tome I, Paris, PUF, 2002.

ZUBER Valentine, *Le culte des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 2014.

Articles cités :

BAERTSCHI Bernard, « Les Fondements de La Morale de Maine de Biran », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 88, no. 4, 1983, p. 447–464.

BARREAU Hervé, « L'apport de Bergson à Lavelle : le réalisme spirituel, *Laval théologique et philosophique,* voL. 69, n°1, février 2013, p. 9-21.

BEGOUT Bruce, « De l'existant à l'existence. Maine de Biran face au « grand problème des existences », *Les Études Philosophiques*, no. 2, 2000, p. 221–242.

BLONDEL Maurice, « Y a-t-il une philosophie chrétienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tome 38, n°4, 1931, p. 599-606.

BONNET Nicole, « Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin », *Archives de philosophie*, 47, n°4, 1984, p. 591-612.

BOUDON Jacques-Olivier, « Les catholiques sociaux parisiens au milieu du XIXe siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 85, n°214, 1999, p. 55-73.

BOURDIN Bernard, « Carl Schmitt : un contre-messianisme théologico-politique ? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 2014/2 (Tome 98), p. 241-259.

BREHIER Émile, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ?», *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 38, No. 2 (Avril-Juin 1931), p. 133-162.

BRESSOLETTE Claude, « Frédéric Ozanam et l' Ère nouvelle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 85, n°214, 1999.

BRUCH Jean-Louis, « Kant et les Lumières », *Revue de métaphysique et de morale*, 79e année, n°4 (octobre-décembre 1974), p. 457-472.

BRUNSCHWICG Léon, « L'année philosophie 1893 », *Revue de Métaphysique et de morale,* vol. 2, N°4, 1894, p. 473-496.

CHAMBOST Anne-Sophie, « À propos de Proudhon : de la propriété-vol à la propriété-liberté », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux* [En ligne], 20 | 2022.

CHANTRAINE Georges, « Henri du Lubac (1896-1991). Une vue panoramique », *Nouvelle revue théologique*, vol. 129, n°2, 2007, p. 212-234.

CHARDONNIER Denis, « La périchorèse des personnes divines dans l'économie du salut. Aperçu d'une théologie de la présence de Dieu », *Teresianum*, 58 (2007), p. 121-151.

CHIAPPA Paola Vismara, « Église et État en France au début du Ralliement. L'affaire des catéchismes électoraux d'après les Archives Vaticanes (1891-1892) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 68, n°181, 1982. p. 213-233.

CORMIER Philippe, « La fondation augustinienne de la personne », *Les Études philosophiques*, 2007/2 (n° 81), p. 147-162.

DAVY Marie-Magdeleine, « Nicolas Berdiaev ou la lutte de la création contre l'objectivation », *Esprit*, n°147 (8), 1948, p. 162-178.

DE BELLOY Camille, « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin : l'irréductible analogie », *Les Études philosophiques*, vol. 81, no. 2, 2007, p. 163-181.

DELBOS Victor, « Sur les premières conceptions philosophiques de Maine de Biran », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 20, no. 6, 1912, p. 751–776.

DEVARIEUX Anne, « Maine de Biran philosophe et diariste » , *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 52 | 2015, p. 113-130.

DONNEAUD Henry, « De l'usage actuel de la doctrine des " semences du Verbe " dans la théologie catholique des religions », *Revue Thomiste*, Dominicains de la Province de Toulouse, 2006.

DONNEAUD Henry, « Étienne Gilson et Maurice Blondel dans le débat sur la philosophie chrétienne », *Revue thomiste,* 1999, 99, p. 497-516.

DURKHEIM Émile, « L'individualisme et les intellectuels », *Revue bleue,* 4e série, Tome X, 1898, p. 7-13.

DROGOU Annick, « Bien commun, bien public, bien collectif. Entre singulier et pluriel », *Humanisme*, 2017/2 (N° 315), p. 53-58.

FABRE-MAGNAN Muriel, « La dignité en Droit : un axiome », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 58, no. 1, 2007, p. 1-30.

FABRI Eric, « De l'appropriation à la propriété : John Locke et la fécondité d'un malentendu devenu classique. », *Philosophiques*, volume 43, numéro 2, automne 2016, p. 343–369.

FAURE-RIBREAU Marion, « L'identité en question. Étude du terme persona dans l'œuvre de Cicéron. », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, 2011.

FEDOU Michel, « La doctrine du Logos chez Justin : enjeux philosophiques et théologiques », *Kentron*, 25 | 2009, p. 145-158.

FOESSEL Michaël, « Pluralisation des autorités et faiblesse de la transmission. » *Esprit*, no. 313 (2005).

FOISNEAU Luc, « Identité personnelle et mortalité humaine Hobbes, Locke, Leibniz », *Archives de Philosophie*, vol. 67, no. 1, 2004, p. 65-83.

FOUCHER Louis, « La Conversion de Renouvier Au Théisme. », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 124, no. 11/12, 1937, p. 189–214.

FOUCHER Louis, « Le Sens de La Dernière Philosophie de Renouvier. », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 134, no. 10/12, 1944, p. 317–328.

GAZIAUX Eric, « La loi naturelle. Quelques repères historiques et interrogations contemporaines », *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 293, no. 1, 2017, p. 53-66.

GENGEMBRE Gérard, « La religion contre-révolutionnaire : l'exemple de Bonald », *Cahiers de Fontenay*, n°71-72, 1993. Lumières et religions. p. 179-191.

GILBERT Paul, « La christologie sotériologique de Kant », *Gregorianum,* 66, 3, 1985.

GOUHIER Henri, « Expérience religieuse et philosophie dans la pensée de Maine de Biran », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 20, no. 75 (1), 1966, p. 90–116.

GOUHIER Henri, « Psychologie et Théologie Dans La Philosophie de Maine de Biran », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 135, no. 10/12, 1945, p. 289–309.

GREINER Dominique, « Église, économie et fraternité », *Transversalités*, vol. 144, no. 1, 2018, p. 57-74.

GODET Alain, « Kant et la place de la religion rationnelle dans La religion et les limites de la simple raison, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, volume 88, n°1, 2012, p. 19-42.

HAMELIN Olivier, « La volonté, la liberté et la certitude d'après Renouvier », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 26, n°6, 1919, p. 685-704.

HAMELIN Olivier, « La volonté, la liberté et la certitude d'après Renouvier (fin) », *Revue de Métaphysique et de morale,* 27, n°4, 1920, p. 395-421.

HAYEN André, « La philosophie catholique de Maurice Blondel au temps de la première Action », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 59, n°62, 1961, p. 249-314.

LABBÉ Yves, « Une relecture de Maurice Nédoncelle », *Revue des sciences religieuses,* 83/2 | 2009, p. 155-183.

LACOSTE Jean-Yves, « Ontologie et mystère chrétien », *Nouvelle revue théologique*, 102, n°5, 1980, p. 707-715.

LACROIX Jean, « Blondel et la dialectique du désir », *Revue philosophique de Louvain,* année 1973, 12, p. 681-697.

LALOUETTE Jacqueline, « Jules Barni et la démocratie. Combats pour l'instruction, la morale et la liberté (1871) », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, 2014/3 (n° 22), p. 125-132.

LAZAREFF Adolphe, « L'entreprise Philosophique de Jules Lequier. », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 126, no. 9/10, 1938, p. 161–182.

LECLERC Marc, « Maurice Blondel, Philosophe à La Croisée de l'Église et de l'Université. », *Gregorianum*, vol. 83, no. 3, 2002, p. 461–471.

LEDRUS M., « Eclosion et concept de la charité », *Gregorianum* 34, no. 4 (1953), p. 656–663.

LEGRAND Georges, « A propos de Maine de Biran », *Revue néo-scolastique*, 13e année, n°51, 1906. p. 314-323.

LEGRAND Georges, « Maine de Biran et Descartes », *Revue néo-scolastique de philosophie*, 21e année, n°81, 1914. p. 71-78.

LE MOAL Françoise, « Les dimensions du Socinianisme », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 15 N°4, Octobre-décembre 1968.

L'Ere nouvelle, 1er mai 1848, Première année, numéro 16. Reproduction numérique : https://www.retronews.fr/journal/lere-nouvelle/01-may-1848/3152/4703816/1

L'Ere nouvelle, 23 avril 1848, Première année, numéro 9. Voir document numérique : https://www.retronews.fr/journal/l-ere-nouvelle-1848-1849/23-avril-1848/3152/47038969/1

LIARD Louis, « Jules Simon », *La revue pédagogique*, tome 32, Janvier-Juin 1898. p. 193-214.

LOEFFEL Laurence, « Aux sources de l'éducation laïque et libérale : spiritualisme et libéralisme en France au XIXe siècle », *Les Sciences de l'éducation - Pour l'Ère nouvelle*, 2008/2 (Vol. 41), p. 25-43.

LABOULAYE André (de), « Frédéric Ozanam : homme d'étude et homme d'action », *Revue Des Deux Mondes (1829-1971)*, 1953, p. 28–34.

LOTTIN Odon, « La syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin », *Revue néoscolastique de philosophie*, Deuxième série, vol. 30 (1928), p. 18-44.

MACHEREY Pierre, « Bonald et la philosophie », *Revue de Synthèse,* IVe S., n°1, janvier-mars, 1987, p. 3-30.

MADELIN Louis, « Un centenaire : la société de Saint-Vincent-de-Paul », *Revue Des Deux Mondes (1829-1971)* 15, no. 1 (1933).

MALHERBE Michel, « Le règne de Dieu par la nature chez Thomas Hobbes. », *Archives de Philosophie*, vol. 53, no. 2, 1990, p. 245–259.

MANTEUFFEL Thaddeus, « Pierre-Jean Olivi, saint ou hérésiarque », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Année 1964, 108-1, p. 61-69.

MARITAIN Jacques, « De la notion de philosophie chrétienne », *Revue néoscolastique de philosophie*, deuxième série, vol. 34, 1932, p. 153-186.

MARPEAU Jacques (dir.), « Le processus d'autorisation », *Le processus éducatif. La construction de la personne comme sujet responsables de ses actes*, Ères, Toulouse, 2018, p. 223-240.

MILBACH Sylvain, « 1832-1835, moment mennaisien. L'esprit croyant des années 1830 », *Revue de l'histoire des religions*, 3 | 2018, p. 451-484.

MOLNAR Peter, « Saint Thomas d'Aquin et les traditions de la pensée politique », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 69, no. 1, 2002, p. 67-113.

MOUNIER Emmanuel, « Les équivoques du personnalisme », *Esprit,* Seizième année, N°2, février 1947, p. 265-282.

NARCY Michel, « Le Platon libéral de Victor Cousin », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 37, no. 1, 2013, p. 35-57.

NAVILLE Ernest, « Maine de Biran. Nouveaux documents sur sa vie intime et ses écrits », *Revue Des Deux Mondes (1829-1971)*, vol. 11, no. 2, 1851, p. 229–275.

NEDONCELLE Maurice, « Les variations de Boèce sur la personne », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 29, fascicule 3, 1955. p. 201-238.

NEDONCELLE Maurice, « *Prosopon* et *persona* dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique. », *Revue des Sciences Religieuses,* tome 22, fascicule 3-4, 1948, p. 277-299.

PAGE Jean-Guy, « Le mystère trinitaire : quelques notations théologiques. », *Laval théologique et philosophique*, Université de Laval, 1974, 30(3), p. 227–236.

PALLIARD Jacques, « A propos de l'idée d'agnition dans la philosophie de Maurice Blondel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* vol. 125, N°1/2, 1938, p. 96-109.

PERROT Michelle, « L'imaginaire social au dix-neuvième siècle », *Histoire et imaginaire*, Paris, Poiésis, 1986, p. 84-107.

PEYRE H., « Correspondance inédite de Renouvier et de Louis Ménard », *Revue de Métaphysique et de morale*, T. 39, n°1, Janvier-Mars 1932, p. 1-15.

PIRON Sylvain, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi. Enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Âge,* tome 118, n°2, 2006, p. 313-373.

PORRET Eugène, « Le Personnalisme existentiel de Nicolas Berdiaeff », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 30e année n°3,1950. p. 161-175.

PRANCHERE Jean-Yves, « Totalité sociale et hiérarchie », *Revue européenne des sciences sociales*, 49-2 | 2011, p. 145-167.

REBOUL Olivier, « Kant et la religion », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 50e année n°2,1970. p. 137-154.

RENOUVIER Charles, « De la trinité au point de vue philosophique », *La revue philosophie et religieuse,* Tome cinquième, Paris, 1856.

RESWEBER Jean-Paul, « La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 46, fascicule 1, 1972, p. 20-37.

REY Lucie, « Philosophie aristocratique et religion du peuple : des rapports de l'enseignement de la philosophie et de la religion au XIXe siècle », *Le Télémaque*, 2014/1, n° 45, p. 137-148.

RICOEUR Paul, « Entre éthique et ontologie : la disponibilité *(1988)* », *La contrée des philosophes. Lectures 2*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 68-78.

RICOEUR Paul, « Meurt le personnalisme, revient la personne… », *Esprit*, janvier 1983, p. 113-119.

ROGNON Frédéric, « André Clair, Kierkegaard et Lequier. Lectures croisées », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* 90e année n°1, Janvier-Mars 2010, p. 157-158.

ROMEYER Blaise, « Autour du problème de la philosophie chrétienne », *Archives de Philosophie*, vol. 10, n°4, 1934, p. 1-64.

ROUTHIER Gilles, « Les signes du temps. Fortune et infortune d'une expression du concile Vatican II », *Transversalités*, vol. 118, n°2, 2001, p. 77-102.

ROUX Louis, « Politique et éthique : John Locke et la tolérance (1660-1685) », *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, N°47, 1998, p. 55-73.

SAINT-GERAND Jacques-Philippe, « Philosophie : le mot et les choses au crible des dictionnaires du XIX[e] siècle français », in *Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle*. De Cousin à Renouvier, *Revue de la Société des Etudes romantiques et dix-neuvièmistes*, XXVe année, n°88, 1995, p. 7-22.

SALVETTI Florence, « Une relecture critique du commandement d'amour évangélique », *Transversalités*, vol. 126, no. 2, 2013, p. 81-93.

SCHLOEZER Boris (de) et CHESTOV Léon, « Nicolas Berdiaeff. La Gnose et La Philosophie Existentielle. », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger* 138 (1948), p. 1–35.

SCHÜSSLER Ingeborg, « Religion rationnelle et religion révélée. L'interprétation pratico-morale de la Trinité chez Kant (avec un aperçu sur son dépassement chez Hegel et Schelling) », *Revue de théologie et de philosophie*, vol 144, n°1, 2012, p. 47-72

SEAILLES Gabriel, « Un philosophe inconnu : Jules Lequier. », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 45 (Janvier-Juin 1898), p. 120-150.

SESBOUÉ Bernard, « Dieu et le concept de personne », *Revue théologique de Louvain*, 33[e] année, fasc. 3, 2002. p. 321-350.

SESBOUE Bernard, « Le drame de la théologie au XX[e] siècle. A propos du Journal d'un théologien (1946-1956) du P. Yves Congar », *Recherches de Science religieuse*, vol. 89, n°2, 2001, p. 271-287.

SIMON Jules, « Philosophes modernes. Maine de Biran », *Revue Des Deux Mondes (1829-1971)*, vol. 28, no. 4, 1841, p. 634–658.

SPITZ Jean-Fabien, « Le concept d'état de nature chez Locke et Pufendorf », *Archives de Philosophie,* vol. 49, no. 3, 1986, p. 437-452.

STANEK Vincent, « Le désir et la volonté. Maine de Biran lecteur des cartésiens », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 194, no. 4, 2004, p. 423–442.

TRÉGO Kristell, « "En personne". La tradition latine de la morale et l'émergence d'une interrogation éthique dans l'œuvre de s. Anselme de Cantorbéry », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2010/3 (Tome 94), p. 421-450.

TROUILLARD Jean, « Henry Duméry. Philosophie de la religion », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, vol. 150, 1960, p. 550-556.

VAN ROEY E., « L'influence du kantisme sur la théologie protestante », *Revue néo-scolastique*, vol. 6, n°24, 1899, pp. 404-411.

VASILIU Anca, « Périchorèse de la foi dans le *De Fide* de Jean Damascène. L'Hypostase des choses espérées », *Genèse antiques et médiévales de la foi*, Institut d'Etudes Augustiniennes (2020), p. 189-206.

VAYSSE Jean-Marie, « Luther et Kant », *Anglophonia/Caliban*, n°17, 2005, *Protestantisme et autorité*, pp. 97-105.

VIDAL-ROSSER Joseph, « Anselme et Descartes, deux arguments logico-théologiques », *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea,* Vrasilia, v. 8, N. 1, 2020.

VIRGOULAY René, « L'Action » de Maurice Blondel. Une philosophie de la volonté, *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 177, no. 1, 1987, p. 55–70.

WALMSLEY Jonathan Craig & WALDMANN Felix, « *John Locke and the the toleration of catholics : a new manuscript* », Cambridge, *The historical Journal*, 62 (4), 2019, p. 1093-1115.