

Université de Montréal

**Christianisme et modernité.
Une interprétation de l'individualisme
mise en dialogue avec la théologie d'Henri de Lubac**

par

Bernard La Rivière

Faculté de théologie

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en théologie**

Avril 1999

© Bernard La Rivière, 1999



Université de Montréal

Christianisme et modernité.

Une interprétation de l'individualisme

mise en dialogue avec la théologie d'Ibn al-Jawzi

Bk
25
1154
1999
n. 019

par

par

Bernard La Rivière

Faculté de théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade

Philosophie Doctor (Ph.D.)

en théologie

Avril 1999

Bernard La Rivière, 1999



**Université de Montréal
Faculté des études supérieures**

Cette thèse de doctorat intitulée:

«Christianisme et modernité.

**Une interprétation de l'individualisme
mise en dialogue avec la théologie d'Henri de Lubac.»**

présentée par M. Bernard La Rivière

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Guy Lapointe, président

**Jean Duhaime, substitut au directeur de recherche Jean-Claude Petit
pour la soutenance de thèse**

Jean-Claude Breton, membre du jury

Georges Leroux, examinateur externe

Claude Sutto, représentant du doyen

Thèse acceptée le:.....24..septembre..1999.....

Sommaire

La présente thèse explore un aspect des rapports qui existent entre le christianisme et la modernité. À l'intérieur de l'hypothèse générale selon laquelle le christianisme aurait été un facteur déterminant du développement de la modernité, la thèse a pour but d'évaluer l'adéquation d'une anthropologie chrétienne à l'individualisme qui caractérise la modernité contemporaine.

Pour procéder à cette évaluation, elle expose d'abord différentes expressions de l'individualisme dans l'histoire de l'Occident, puis elle dégage de la pensée du théologien catholique Henri de Lubac les éléments d'une anthropologie chrétienne, pour ensuite rapprocher cette anthropologie de la conception de l'individu qui s'est constituée tout au long du développement de l'individualisme.

Par une mise en dialogue de la théologie d'Henri de Lubac avec ces diverses expressions représentatives de l'individualisme, la thèse fait ressortir à la fois la proximité et l'opposition qui existent entre certains fondements de l'individualisme et certains principes fondamentaux de la doctrine catholique traditionnelle exprimés par de Lubac.

En conclusion, la thèse dégage quelques implications de ce rapport ambigu de proximité et d'opposition pour faire ressortir un aspect des conditions de réceptivité de l'individualisme contemporain au christianisme.

Table des matières

Sommaire.....	iii
Table des matières.....	iv
Remerciements.....	vii
Introduction.....	1
Chapitre 1 L'individualisme.....	14
1.1 L'individualisme dans l'histoire.....	19
1.1.1 L'Antiquité.....	19
1.1.2 La Renaissance du XII ^e siècle.....	26
1.1.3 La Renaissance italienne.....	41
1.2 Le singulier et l'universel.....	50
1.2.1 Rationalité et Romantisme.....	50
1.2.2 «Individu» et «personne».....	57
1.2.3 Le terme «individualisme».....	68
1.2.4 Le rapport individu-société et les types d'individualisme.....	78
1.3 L'histoire comme unification du singulier et de l'universel.....	87
1.3.1 Jacob Burckhardt: Le «grand homme», un individu singulier et universel.....	89
1.3.2 Karl Jaspers: L'individu, «parcelle indispensable».....	100

1.4 Le présent.....	115
1.4.1 Gilles Lipovetsky: L'ère du vide	124
1.4.1.1 La liberté dans le désert.....	126
1.4.1.2 Des choix à l'infini	129
1.4.1.3 Démocratie et représentation	132
1.4.2 Marcel Gauchet: Le désenchantement du monde	136
1.4.2.1 L'aventure de la négation de soi	140
1.4.2.2 Le lien chrétien au transcendant.....	149
1.4.2.3 Religion et individualisme contemporain.....	152
 Chapitre 2 Henri de Lubac	 163
2.1 Situation d'Henri de Lubac: l'antimodernisme	163
2.2 Vue d'ensemble: une œuvre d'unification.....	167
2.3 La mystique dans le combat spirituel.....	179
2.4 Mystique et Écriture	190
2.5 Mystique et surnaturel	203
2.6 La mystique et l'Église	213
 Chapitre 3 Une mise en dialogue.....	 232
3.1 L'Antiquité et l'absolue nouveauté du christianisme	234
3.2 La Renaissance du XII ^e siècle: annonce du dualisme moderne	237
3.3 La Renaissance italienne: l'autonomie en Dieu ou sans Dieu	243
3.4 Synthèse: le mystère de la liberté humaine.....	248
3.5 Les Temps modernes: la rupture intérieure	251

3.6 Jacob Burckhardt: la nature intime et le mystère de l'histoire.....	259
3.7 Karl Jaspers: transcendance sans Dieu et communauté éparse	265
3.8 Foi chrétienne et transcendance moderne	272
3.8.1 L'universel humain comme transcendance	273
3.8.2 Le témoignage de la foi.....	278
3.9 Face à deux analyses contemporaines de l'individualisme	282
3.9.1 Gilles Lipovetsky: La personnalisation comme désubstantialisation.....	283
3.9.2 Marcel Gauchet: L'universel irréprésentable et la douleur d'être sujet.....	286
Conclusion.....	293
Bibliographie.....	313

Remerciements

Je tiens à remercier d'abord mon directeur de thèse, monsieur Jean-Claude Petit, pour ses conseils toujours judicieux et ses remarques toujours fécondes. Au-delà de cette aide académique, son sens de l'accueil et ses encouragements ont été déterminants pour la réalisation de cette thèse.

Il convient également de remercier tous les professeurs ainsi que les étudiantes et étudiants que j'ai eu l'occasion de côtoyer dans les cours et qui m'ont communiqué cette ferveur qui règne à la Faculté de théologie et qui est si nécessaire pour persister dans la recherche.

Les encouragements de collègues de travail, au département de philosophie du cégep de St-Jérôme, ont également été pour beaucoup dans la constance qu'il a fallu pour mener à terme mes travaux. Je tiens à remercier particulièrement mes collègues Marianne Bouchard, Yong Chung et Michel Dussault pour l'intérêt qu'ils ont manifesté pour mes recherches.

Je remercie enfin ma compagne Lise Boivin pour le support moral et technique indispensable qu'elle m'a accordé.

Introduction

S'il est vrai que la société moderne est «une société qui s'est constituée dans ses articulations principales par métabolisation de la fonction religieuse¹» et s'il est vrai également que «c'est dans l'héritage judéo-chrétien que s'enracine historiquement l'individualisme égalitaire des Lumières et de la Révolution²», comment doit-on interpréter le diagnostic de déchristianisation qui est posé sur l'état des sociétés occidentales actuelles? Ce diagnostic est devenu si coutumier que, le plus souvent, lorsqu'on aborde la question d'un «retour du religieux», ce n'est pas pour parler du religieux chrétien mais plutôt de la recrudescence de diverses gnoses ou de l'engouement pour les religions orientales³. Pour Gilles Kepel, par exemple, la déchristianisation est un fait acquis à tel point que devant certains projets de «rechristianisation», il remarque surtout la «rupture» que cette rechristianisation implique par rapport au «monde moderne»⁴.

Mises ensemble, les expressions «héritage judéo-chrétien» et «métabolisation du religieux» pourraient donc signifier que notre monde est «sorti» du christianisme, c'est-à-dire que le christianisme a joué un rôle déterminant dans le développement de la modernité avant de disparaître en elle. Face à ce diagnostic, cependant, certaines questions

1. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p.234.

2. Jean-Claude Guillebaud, *La trahison des Lumières*, Paris, Seuil, 1996, p.48.

3. Voir Jean-Louis Schlegel, «Individualisme et religion dans la société contemporaine», dans *Le religieux en Occident : pensée des déplacements*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1988, pp.13-26.

4. Gilles Kepel, *La revanche de Dieu*, [Points Actuels, A 117], Paris, Seuil, 1991, pp.87-92.

surgissent quant à la pureté de cette filiation entre christianisme et monde moderne. Si l'on peut discerner dans notre monde des caractéristiques qui lui viennent de ses origines chrétiennes, on peut également affirmer que d'autres de ses caractéristiques contredisent ces origines. Par exemple, alors que Marcel Gauchet soutient qu'il n'y a «aucune irrémédiable incompatibilité de fond [...] entre l'essentiel du message évangélique et les traits principaux de l'univers de l'égalité¹», le philosophe Alain Renaut affirme que le discours théologique est «incompatible avec l'idée démocratique d'un ordre auto-institué²».

Ce hiatus entre un «univers de l'égalité» et «un ordre auto-institué» est un exemple révélateur des limites du jugement selon lequel la modernité est un aboutissement de la religion chrétienne. Pourtant, ce jugement demeure juste à plusieurs égards et, de ce point de vue, nous explorerons au cours de la présente thèse de nombreux rapprochements qu'il est possible de faire entre la doctrine chrétienne et la philosophie moderne. Toutefois, ce que nous voulons discerner surtout, c'est ce qui, ultimement, rend «incompatibles» le christianisme et la modernité, c'est-à-dire ce sur quoi peuvent s'appuyer, tant du côté de la modernité que du côté du christianisme, les verdicts souvent posés de «rupture» et de «déchristianisation».

Ainsi, les hiatus comme celui dont nous venons de parler peuvent se transformer en contradiction lorsqu'il s'agit de considérer le rapport entre les Lumières et le christianisme. En effet, contre le jugement de

1. Marcel Gauchet, *op.cit.*, p.235.

2. Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p.62.

Jean-Claude Guillebaud qui veut que «l'individualisme égalitaire des Lumières» s'enracine dans l'héritage chrétien, l'archevêque de Paris, Jean-Marie Lustiger, affirme que l'idée d'une «suffisance de la raison», qui est elle aussi née d'un «esprit des Lumières», est «responsable de tous les maux¹». Ici, sous l'appellation de «suffisance de la raison», l'individualisme des Lumières est condamné et rattaché, en tant que «suffisance», à l'idée d'auto-institution qu'Alain Renaut dit incompatible avec le discours théologique. Ce que nous voulons indiquer ici, c'est que la filiation entre le christianisme et la modernité par le biais de l'individualisme égalitaire devient une filiation problématique à partir du moment où cet individualisme, basé sur l'autonomie de la raison, devient synonyme d'absolue autonomie des individus.

Par ces exemples, nous voulons introduire l'idée qui sera étayée tout au long de la présente thèse, à savoir que le développement de l'individualisme moderne comporte en lui-même cette ambiguïté qui fait qu'il peut effectivement être associé à une conception chrétienne de l'homme mais qu'il peut aussi se présenter comme radicalement opposé à une telle conception. Nous voulons faire ressortir qu'aussi ressemblant à cette conception chrétienne de l'homme qu'il puisse être, l'individualisme rompt avec le christianisme lorsqu'il implique que ce qui rassemble les individus et fonde leur égalité et leur liberté est l'autoproclamation de leur autonomie. Cette ambiguïté et cette ressemblance font que l'on peut dire à la fois que certains aspects de notre époque sont

1. Jean-Marie Lustiger, *Le choix de Dieu*, cité par Gilles Kepel, *op.cit.*, p.89.

des manifestations d'un héritage chrétien et que l'Occident est déchristianisé.

Notre projet consiste précisément à éclaircir ce qui rend possible des suppositions si contradictoires. Nous espérons, en explorant les limites de ces suppositions, faire apparaître que, vues sous un certain angle, ces limites sont bien minces et que la question se pose toujours de savoir pourquoi des univers de pensée si proches peuvent se rejeter de manière parfois si absolue.

Sur un plan plus général, il nous semble que c'est la même interrogation et le même étonnement qui surgissent lorsque l'on se demande pourquoi le diagnostic nietzschéen de «mort de Dieu» peut effectivement convenir à notre époque et qu'au même moment toutes les enquêtes confirment que la majorité des Occidentaux «croient en Dieu». À cet égard, on pourrait se contenter de constater que la religion est devenue une «affaire privée», mais puisque c'est bien de la religion chrétienne qu'est «sorti» cet état de fait, la question demeure de savoir ce qui en est de ce partage entre ce qui reste chez les individus de la religion chrétienne et le diagnostic de sa disparition au plan des institutions.

Tenter de répondre à ces questions ou même tenter seulement d'éclairer les ambiguïtés qu'elles visent, c'est s'engager dans le vaste problème du rapport entre le christianisme et la culture. Or, ni le christianisme ni la culture ne sont des réalités qui peuvent être définies de façon univoque. De plus, leur interrelation a pris des formes très diverses tout au long de l'histoire et, comme nos questions le font ressortir, cette interrelation est encore aujourd'hui sujette à des interpré-

tations contradictoires. Il ne peut donc être question ici d'explorer tous les aspects de cet entremêlement du christianisme et de la culture occidentale. Cette tâche exigerait que l'on réexamine toute l'histoire de la théologie en même temps que l'histoire de la philosophie, des idées politiques, de l'économie, des arts ainsi que l'idée même d'histoire.

Notre perspective sera donc très limitée en comparaison de l'ampleur du sujet auquel elle se rapporte. D'une part, parmi les nombreuses caractéristiques de la culture occidentale, nous nous limitons au développement de l'individualisme et, d'autre part, parmi les innombrables travaux des théologiens, nous nous limitons à un seul aspect de l'œuvre du théologien catholique Henri de Lubac.

Le développement de l'individualisme nous semble suffisamment typique de la culture occidentale pour qu'il soit significatif de mesurer en lui ce qu'il en est de «l'héritage judéo-chrétien» dans notre culture. De ce point de vue, il aurait été possible de concentrer l'aspect théologique de notre étude sur l'individualisme protestant où la proximité entre christianisme et modernité semble plus évidente¹. Nous avons choisi au contraire d'effectuer une mise en dialogue entre diverses voix de l'indivi-

1. Sur cette question, voir Guy Hermet, «L'individu citoyen dans le christianisme occidental», dans *Sur l'individualisme*, sous la direction de P. Birnbaum et J. Leca, [Références], Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991, pp.132-158. G. Hermet fait ressortir les limites de la généralisation de la thèse de Max Weber à l'explication de l'émergence de la citoyenneté moderne. Après avoir montré ce que cette citoyenneté doit au protestantisme, Hermet fait ressortir ce qu'elle doit également au catholicisme. Il observe, entre autres, que dans le catholicisme l'idée de soumission du temporel au surnaturel, à l'intérieur d'une distinction radicale entre ces deux domaines, «rend la citoyenneté plus libre et plus rationnelle» (*op.cit.*, p.152). La résistance catholique au libéralisme politique, comme à l'individualisme, est peut-être d'autant plus intense que l'affaiblissement du surnaturel fait ressortir le temporel non seulement comme distinct mais comme tendant vers l'autonomie.

dualisme et un théologien qui a très souvent blâmé l'individualisme d'être la cause de nombreuses tares de notre époque et de différents excès dans le domaine de la théologie.

En procédant ainsi, nous espérons faire mieux ressortir les contrastes et les affinités qui existent entre l'individualisme que l'on dit enraciné dans l'héritage chrétien et une anthropologie qui se veut des plus fidèles à la Tradition. Henri de Lubac est en effet l'un des théologiens les plus représentatifs de la Tradition chez les catholiques à notre époque. Nous trouvons dans son œuvre cet effort typiquement catholique de garder intacte la Tradition à travers les renouvellements que nécessitent les transformations de la culture. C'est toujours en s'appuyant sur la Tradition que de Lubac s'est opposé à la fois à la théologie scolastique qui règne dans les milieux catholiques au début du siècle et au modernisme qui mène un combat radical contre cette scolastique.

Aujourd'hui, Gilles Kepel considère Henri de Lubac comme une des sources d'inspiration du mouvement «Communion et Libération» dont le but est de christianiser la modernité et de résister à la modernisation du christianisme¹. En ce sens, il faut admettre qu'à la fin de sa vie, de Lubac a eu des paroles très dures contre une modernité qu'il se plaisait à caricaturer². De plus, il faut aussi remarquer, comme le rappelle Henri-Irénée Marrou³, que les premiers efforts critiques d'Henri de Lubac étaient dirigés contre «cet individualisme religieux qui a si profon-

1. Voir G. Kepel, *op.cit.*, pp.98-101.

2. «La modernité serait donc maintenant le triomphe — résigné — de la finitude, et la certitude acquise que l'homme sait enfin se détruire ...» (H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, [Théologies], Paris, France catholique/Cerf, 1985, p.72.

3. Henri-Irénée Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1968.

dément marqué le christianisme tel qu'il fut vécu et compris dans nos sociétés occidentales au cours des générations, disons mieux, des siècles qui nous ont précédés¹».

Il semble donc bien y avoir une véritable opposition entre la théologie d'Henri de Lubac et l'individualisme qui s'est développé dans la culture et dans le christianisme lui-même. C'est à travers cette opposition très claire que nous voulons faire ressortir certaines correspondances majeures entre l'individualisme tel qu'il se développe jusqu'à nos jours et une conception chrétienne de l'homme fondée dans la Tradition. En élaborant une mise en dialogue entre des points de vue qui semblent au premier abord irréductibles, nous voulons pourtant faire ressortir des liens de parenté profonds qui, paradoxalement, peuvent expliquer cette irréductibilité. En d'autres mots, il s'agit de constater, dans le dialogue entre la conception chrétienne de l'homme que l'on trouve chez de Lubac et la pensée de certains philosophes, historiens et sociologues à propos de l'individualisme, comment il peut être vrai, à la fois, que le christianisme a été un facteur déterminant dans le développement de l'individualisme et que cet individualisme est «une déviation si grave de l'authentique message chrétien²». Nous voulons ainsi contribuer à la compréhension des oppositions qui ont pu se dresser, sur le plan de l'individualisme, entre des conceptions qui partagent pourtant certaines idées fondamentales sur le sens et la valeur de l'individualité humaine.

1. H.-I. Marrou, *op.cit.*, pp.18-19.

2. *Ibid.*, p.19.

Même restreint de la façon que nous venons d'expliquer, notre sujet est confronté à de nombreuses limites. Premièrement, l'abondance de la littérature sur l'individualisme et la diversité des perspectives que l'on peut adopter pour l'étudier font que notre présentation de ce phénomène n'en est qu'une lecture parmi d'autres. En cherchant à circonscrire l'individualisme, nous avons d'abord été frappé par la difficulté de lui attribuer une origine précise. Puis, nous avons rencontré la même difficulté au moment de décider s'il fallait parler de divers individualismes ou d'un seul phénomène qui se transforme et prend des visages différents selon le domaine dans lequel il se manifeste. Plutôt que de trancher parmi les diverses possibilités qui s'ouvraient alors quant à son origine et sa définition, nous avons choisi de conserver dans notre présentation l'aspect de divergences et de débat que comporte l'individualisme lui-même et que comportent également toutes les caractérisations que l'on peut tenter d'en faire.

Une deuxième limite surgit du fait que nous avons choisi de n'exclure aucune époque de l'histoire où l'on a reconnu des manifestations d'individualisme. Il ne pouvait être question d'approfondir chacune de ces époques ni même de situer de façon détaillée chacun des personnages ou chacune des doctrines abordées. De plus, lorsque nous examinons, par exemple, les visions de l'histoire de Jacob Burckhardt et de Karl Jaspers, pour faire ressortir la place qu'y tient l'individualisme, nous sommes conscient de négliger la vaste question du «sens de l'histoire». De la même manière, nous sommes conscient que les idées philosophiques que nous mentionnons font partie de conceptions beaucoup plus vastes et que leur signification ne peut en aucune façon être

réduite aux mentions que nous en faisons. Ces époques, ces personnages et ces idées ne sont ici que des accessoires dans la compréhension que nous voulons donner de l'individualisme, et cette dernière, encore une fois, n'en est qu'une parmi d'autres.

Notre présentation de la théologie d'Henri de Lubac comporte également des limites importantes. Nous n'avons pas cherché à présenter dans le détail l'ensemble de l'œuvre du Père de Lubac ni même à la situer de façon précise à l'intérieur des débats théologiques dans lesquels de Lubac s'est engagé. De plus, nous nous limitons à quelques uns de ses ouvrages et nous les présentons généralement sans les critiquer ou, autant que cela est possible, sans les interpréter. Comme nous l'avons fait pour l'histoire et la philosophie, dans notre étude de l'individualisme, notre travail sur la pensée d'Henri de Lubac a consisté surtout à choisir et à isoler les éléments qui pourront être mis à profit dans un dialogue entre cette théologie et l'individualisme.

Notre question de départ, rappelons-le, est de savoir comment il se fait qu'un monde moderne «sorti» du christianisme puisse paraître si opposé à ce même christianisme. En rapprochant une théologie représentative du catholicisme traditionnel et diverses compréhensions de l'individualisme qui sont extérieures à cette théologie, nous voulons poser quelques jalons de réponses à cette question de départ. On a pu dire d'Henri de Lubac que son œuvre est «en lutte contre l'individualisme¹», mais en comparant sa compréhension de l'homme avec divers

1. Jean-Yves Calvez, «Relire "Catholicisme" de Henri de Lubac», *Études* (octobre 1991) 371.

aspects historiques et contemporains de l'individualisme, nous croyons pouvoir montrer que, sur le plan de la conception de l'être humain, l'individualisme n'est pas qu'«une déviation grave de l'authentique message chrétien», comme le dit Marrou, mais qu'il est aussi, fondamentalement, une part de «l'héritage judéo-chrétien».

Pour construire ces jalons de réponse, nous procéderons en trois temps. Dans un premier chapitre, nous rappellerons certains moments importants du développement de l'individualisme. Comme nous l'avons dit, d'autres perspectives auraient été possibles, mais nous croyons que l'analyse des quelques épisodes sur lesquels nous nous arrêtons permet de caractériser dans sa plus grande diversité ce phénomène multiforme qu'est l'individualisme. Ce que nous voulons faire ressortir surtout dans cette première partie, ce sont les variations que provoque le lent développement de l'idée d'autonomie individuelle dans la conception du lien entre l'individu et l'ensemble auquel il appartient.

Le deuxième chapitre est consacré à l'exposé d'éléments de la théologie d'Henri de Lubac. Nous ne prétendons pas que ce que nous trouvons chez de Lubac soit une pure doctrine chrétienne qui aurait été constante à toutes les époques de l'histoire. Cependant, en sélectionnant parmi tant d'autres un théologien catholique qui se veut «traditionnel» et qui a participé au renouvellement de l'idée de Tradition au lendemain des remises en question de la «crise moderniste» ainsi qu'à Vatican II, nous avons voulu nous donner la double garantie que la mise en dialogue que nous voulons effectuer entre la Tradition et l'individualisme se fera sans complaisance tout en comportant une certaine ouverture. Nous avons axé notre présentation de la théologie

du P. de Lubac sur l'idée de Mystère parce que c'est à l'intérieur de cette notion centrale que prend tout son sens, en regard de l'individualisme, l'anthropologie chrétienne qu'il veut réanimer dans le monde moderne.

Enfin, notre chapitre final établira la mise en dialogue que préparent les deux premiers chapitres entre la théologie lubacienne et divers représentants de l'individualisme. Plus précisément, il s'agira de reprendre les divers moments du développement de l'individualisme, que nous avons d'abord examinés indépendamment de toute théologie, et de les soumettre à la vision théologique élaborée par Henri de Lubac. Cette dernière retrouve dans la Tradition la conception d'un rapport de l'homme au divin où le salut de chacun passe par l'unification de toute l'humanité. Or, l'individualisme, comme nous le verrons, vise lui aussi à permettre que les individus soient associés de quelque façon dans une entreprise qui leur serait commune dans la mesure où elle serait l'entreprise de chacun. À l'intérieur de cette ressemblance de structure conceptuelle, les différences ne manquent pas et elles tiennent essentiellement à la conception que l'on se fait de la nature de l'individu lui-même.

La «métabolisation» d'une religion qui relie les hommes à l'Absolu et les relie entre eux n'est pas réductible à une simple transposition laïque de cette religion. Certains éléments de la religion chrétienne se retrouvent inchangés dans la culture profane alors que d'autres s'y retrouvent méconnaissables et confondus avec ce qui lui est étranger. C'est dans ce mélange que nous allons chercher à quoi peut tenir le refus mutuel que peuvent s'adresser la Tradition chrétienne et l'individualisme. À travers les similitudes qui permettent d'établir un dialogue,

nous tenterons donc de discerner à quoi tiennent les différences sur lesquelles peuvent s'appuyer les verdicts d'incompatibilité.

Nous concluons en proposant que ce que de Lubac refuse dans le développement de la conception moderne de l'homme est précisément ce qui fait que l'individualisme, qui devrait placer «la dignité de l'homme dans sa liberté entendue comme autonomie», dérive vers «l'exaltation individualiste du principe d'indépendance»¹. Pour que l'individu s'instaure comme sujet (comme individu autonome), selon le philosophe contemporain Alain Renaut, il faut que, par sa visée d'autonomie, il «transcende sa singularité en se pensant comme membre d'un monde commun»². Il lui faut, pour fonder son autonomie, effectuer cette ouverture à l'autre, c'est-à-dire à «la communauté des sujets».

*L'idée de sujet, précisément en tant qu'elle ne se réduit pas à celle d'individu, mais implique au contraire une transcendance, un dépassement de l'individualité, comprend en elle l'intersubjectivité, donc la communication autour d'une sphère commune de principes et de valeurs.*³

Cette communauté des sujets, quant à elle, est «sans en dehors qui la déterminerait». Elle est l'ordre démocratique qui «s'auto institue» puisque, en démocratie, «les règles et les normes ne sauraient plus procéder d'une altérité absolue»⁴.

Nous pourrions donc dire, du point de vue du P. de Lubac, qu'en cette absence d'altérité absolue, ce sont les sociétés démocratiques

1. Alain Renaut, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, [Optiques, philosophie], Paris, Hatier, 1995, p.63.

2. Ibidem.

3. Ibid., p.64.

4. Ibidem.

dans leur ensemble qui risquent la dérive de la «liberté sans règles¹» à laquelle l'individu échappe en s'ouvrant à l'altérité de la communauté.

Nous ne concluons pas à partir des difficultés entourant l'individualisme que le catholicisme défendu par de Lubac est la seule solution à la crise du lien social. Ce que notre mise en dialogue entre de Lubac et l'individualisme fait ressortir, c'est que cette structure générale de pensée qui consiste à chercher un fondement universel dans l'intimité individuelle — qui est un héritage du christianisme —, en vient à perdre sa crédibilité parce qu'elle ne peut assumer la nature de mystère de ce fondement universel. Le Dieu-Homme n'est ni pure liberté ni pure raison ni aucun des «noms» que l'homme peut lui donner. L'autonomie que la croyance en ce Dieu a contribué à développer est contrainte, en l'absence de ce Dieu, à se reconnaître comme auto-proclamée et elle est éventuellement conduite au «refus de toute recherche de fondement²».

1. Alain Renaut, *L'individu*, p.77.

2. Manuel Maria Carrilho, *Rationalités. Les avatars de la raison dans la philosophie contemporaine*, [Optiques, philosophie], Paris, Hatier, 1997, p.76. Ce refus constitue l'un des trois axes que Carrilho propose pour la philosophie au terme de son examen de l'évolution de la rationalité dans la philosophie contemporaine. Les deux autres axes sont le «rejet d'une raison axiomatique» et «l'effondrement de l'empire de la méthode».

Chapitre 1

L'individualisme

On peut dire de l'individualisme ce qu'Émile Poulat dit du modernisme : «Telle est sa complexité que ni ses partisans entre eux, ni ses adversaires entre eux ne se sont jamais accordés dans leurs jugements sur lui. [...] On s'épuise donc vainement à vouloir [le] circonscrire par une définition préalable¹.»

L'individualisme peut être politique, économique ou méthodologique; il peut être anglais, français ou allemand²; il peut être antique, médiéval ou moderne³; il peut être une mode ou avoir une histoire qui va de Socrate à nos jours⁴; il peut être la caractéristique de notre époque ou ne plus vraiment exister⁵.

-
1. Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, [Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 18], Paris, Albin Michel, 1996³ (Casterman, 1962), pp.9-10.
 2. Ces six catégories sont celles qu'adopte Steven Lukes dans *Individualism*, New York, Harper & Row, 1973.
 3. Entre autres, pour l'Antiquité, Lambros Couloubaritsis, «Deux modèles antiques de l'individualisme», dans *Les individualismes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986, pp.26-37; pour le Moyen âge : Aaron Gurevich, *The origins of european individualism*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1995; pour les Temps modernes, Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, [Esprit], Paris, Seuil, 1983.
 4. Marthe Van De Meulebroeke, «L'individualisme, une mode?», dans *Les individualismes*, loc.cit., pp.7-11; Pierre-André Taguieff, «Notes sur le retour de la décadence. L'individualisme post-moderne comme décor», *Les temps modernes* (mars 1986) 183-206; Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme*, [Que sais-je?, 2712], Paris, PUF, 1993.
 5. Serge Moscovici parle de «la querelle des individualismes par laquelle pourrait se définir notre civilisation» (S. Moscovici, «L'individu et ses représentations», *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) 29; alors que Jean Baudrillard déclare dans le même numéro du *magazine littéraire* : «L'individualisme a été vivant quand il était une sorte d'utopie dynamique [...] mais le terme individu, pour nous, aujourd'hui, ne résonne pas. [...] L'individu n'existe pas. C'est une espèce de résurgence hallucinatoire, par compensation.» («Baudrillard : le sujet et son double», propos recueillis par François Ewald, *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) 19).

Le rapport de l'individualisme au christianisme est également ambigu. Nous verrons que de Lubac attribue «les déviations individualistes [de la théologie] des derniers siècles» à un développement général de l'individualisme qui coïncide «avec la lente dissolution de la chrétienté médiévale¹», alors que l'anthropologue Louis Dumont, avec plusieurs autres, voit le christianisme lui-même comme une des causes importantes de ce même individualisme².

Ainsi, «le consensus fait défaut sur le sens qu'il convient d'accorder au terme "individualisme"³» et, en fait, la question de l'individualisme, dans tous ses aspects, se présente sous la forme de débats. Pour procéder à un premier inventaire de ces différents aspects, on peut distinguer deux plans sur lesquels se déroulent ces débats : le plan «ontologique» et le plan de la «prise de position»⁴.

Au plan ontologique, l'individualisme consiste à considérer l'individu comme le terme ultime de l'explication des phénomènes sociaux. On dira cette approche «atomiste». Si, au contraire, le terme ultime de l'explication est la société, on qualifiera l'approche de «holiste». Selon Charles Taylor, «sur ce terrain, le grand débat [...] se poursuit depuis

-
1. Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, [Unam Sanctam], Paris, Cerf, 1952⁵ (1938), p.266.
 2. Louis Dumont, «La genèse chrétienne de l'individualisme moderne, une vue modifiée de nos origines», *Le Débat* 15 (septembre-octobre 1981); repris dans L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, pp.33-67.
 3. Michel Simon, «L'individualisme au miroir de la philosophie contemporaine en France», *Lumière & Vie*, 184 (novembre 1987) 6.
 4. Cette distinction est faite par Charles Taylor dans «Quiproquos et malentendus : le débat communautaires-libéraux», *Lieux et transformations de la philosophie*, Les cahiers de Paris VIII, Saint-Denis, PUV, 1991, pp.171-172. Le plan ontologique désigne le domaine des discussions sur la priorité à donner à l'individu ou à la société dans les explications des phénomènes sociaux, politiques, économiques ou historiques. Le plan de la prise de position (*advocacy*) est celui du débat proprement idéologique ou, si l'on veut, le plan des idéaux.

plus de trois siècles¹». Le plan de la prise de position est celui de la politique et de l'économie. Il met en présence les partisans des droits et des libertés individuelles face aux défenseurs des valeurs et des biens collectifs.

Selon ces distinctions, nous pouvons identifier trois types d'individualisme. D'abord celui des atomistes qui, au plan politique ou économique, favorisent un certain collectivisme. Tout en maintenant leur individualisme au plan de l'explication des phénomènes, ceux-ci voient dans le collectivisme un avantage pour les individus : c'est l'individualisme modéré des sociaux-démocrates. Ensuite il y a l'individualisme d'autres atomistes qui, eux, souhaitent maintenir au plan politique et économique l'individualisme qu'ils soutiennent au plan ontologique, c'est-à-dire qu'ils veulent maintenir la plus grande indépendance possible des individus dans tous les domaines : c'est l'individualisme radical de certains libéraux. Enfin, il y a l'individualisme des holistes qui, pour sortir de l'état naturel grégaire qu'ils conçoivent au plan ontologique, prônent au plan politique et économique un idéal d'émancipation des individus.

Ces approches et ces prises de position existent rarement à l'état pur, mais leur distinction analytique permet de faire quelques hypothèses quant à la nature et au développement historique de l'individualisme. Cela, comme l'aurait dit de Lubac, en unissant ce que l'on a d'abord distingué pour voir comment ce que l'on a différencié est relié. Nous constaterons, par exemple, que le sens que l'on peut accorder à la

1. C. Taylor, «Quiproquos et malentendus : le débat communautaires-libéraux», *loc.cit.*, p.171.

défense des libertés individuelles varie selon que l'on a affaire à l'atomisme ou au holisme. Dans le premier cas, il s'agit en quelque sorte de la défense d'un état de nature, alors que, dans le second cas, il s'agit de la visée d'un idéal de civilisation. De constater cette différence permet alors d'examiner une autre possibilité qui serait que la visée de civilisation soit inscrite dans la nature. De la même manière, le collectivisme que favorisent certains atomistes fait ressortir la tendance à la dispersion ou au conflit qui pourrait bien être inhérente à la liberté que valorisent à la fois l'individualisme radical et l'individualisme de ceux qui prônent l'émancipation.

Visée de civilisation et critique de la liberté ouvrent ensemble au problème du sens de l'histoire, c'est-à-dire au problème de la représentation même de l'unité de l'humanité. Comme nous le verrons, durant certaines époques de l'histoire, diverses conceptions de la liberté individuelle en viennent à obscurcir la représentation unificatrice des sociétés, c'est-à-dire la représentation que chacune d'entre elles se fait de sa visée de civilisation. Durant ces époques apparaissent diverses tentatives pour articuler de nouvelles idées, ou pour rénover les anciennes, afin de reconstruire la cohésion sociale. Ces temps de crise font que se manifestent de façon plus virulente des protestations ou des propositions que l'on peut qualifier d'individualistes, au sens où elles mettent l'accent sur des problèmes ou des solutions qui concernent les individus. De toute évidence, nous vivons une telle époque.

Le plan que nous suivrons dans le présent chapitre s'aligne sur ces dernières remarques à propos d'époques particulières, à propos du sens de l'histoire et, enfin, à propos de l'individualisme contemporain.

Nous explorerons d'abord ce que l'Antiquité, la Renaissance du XII^e siècle et la Renaissance italienne peuvent nous apprendre de l'individualisme. En faisant cela, nous ferons aussi état de diverses théories qui ont été formulées sur les origines de l'individualisme.

En un deuxième temps, nous retiendrons de cette exploration la problématique du rapport entre le singulier et l'universel qui ressurgit de façon insistante dans la philosophie aux époques où le rapport entre individu et société est en question. Pour développer cette problématique, nous examinerons d'abord brièvement la différence entre l'approche rationaliste et l'approche romantique qui cherchent toutes les deux à résoudre les écarts qui se produisent dans ces rapports. Puis, nous examinerons certains aspects du débat qui s'engage autour de la notion de «personne», au Moyen âge et au début des Temps modernes. Ces réflexions nous fourniront des éléments essentiels pour comprendre les enjeux qui s'accroissent, d'une part, au moment où la personne sera appelée «individu» et, d'autre part, quand est créé ensuite le terme «individualisme». Nous terminerons cette section en revenant aux types d'individualisme que nous avons brièvement décrits au début du présent chapitre.

En un troisième temps, nous étudierons le rôle que jouent ces concepts de singularité et d'universalité dans les conceptions de l'histoire de Jacob Burckhardt et de Karl Jaspers. Il s'agira alors d'analyser l'articulation de ces concepts par rapport au rôle primordial que ces penseurs attribuent à un certain type d'individualité.

En une dernière partie, nous utiliserons certaines idées tirées de ces conceptions de l'histoire pour procéder à l'analyse de deux ouvrages qui traitent de l'individualisme contemporain, soit *L'ère du vide* de Gilles Lipovetsky et *Le désenchantement du monde* de Marcel Gauchet.

1.1 L'individualisme dans l'histoire

1.1.1 L'Antiquité

La conscience de soi de l'individu-citoyen de l'Antiquité grecque est très différente de celle de l'individu des sociétés démocratiques de masse que nous connaissons aujourd'hui. Mais, déjà dans la philosophie de l'Antiquité grecque, on trouve des conceptions de la sociabilité qui resteront présentes tout au long de l'histoire de l'individualisme.

En effet, en examinant les philosophies de Platon et d'Aristote, on peut opposer, sur le plan ontologique, deux conceptions de la vie en commun. Chez le premier, la sociabilité de l'homme est soumise à la valeur plus fondamentale qu'est l'immortalité, alors que, chez le second, l'individu est défini dans son rapport à la société. Ce sont deux points de vue dont on peut dire qu'ils constituent «deux modèles qui se retrouvent sous des formes variées au cours de l'histoire de la pensée occidentale¹».

Chez Platon, l'immortalité et le jugement qu'elle entraîne sur la vie en société, forment le critère qui permet de placer la justice au-dessus de l'injustice comme le plus grand bien, tant pour la Cité que

1. L. Couloubaritsis, «Deux modèles antiques de l'individualisme», *loc.cit.*, p.26.

pour l'individu. Dans le *Gorgias*, le *Phédon* et la *République*, les dialogues s'achèvent toujours sur le récit de mythes eschatologiques, c'est-à-dire de mythes concernant la destinée de l'âme après la mort. Dans les trois cas, cette destinée de l'âme est l'argument ultime pour fonder l'avantage de la vie juste (la vie selon la philosophie dans le *Phédon*) sur la vie injuste qui paraît l'emporter dans la société.

On trouve ici, chez Platon, une constante de la conception atomiste : une primauté accordée à l'individu, sur le plan ontologique, implique, sous quelque forme que ce soit, un au-delà ou une nécessité qui transcende toute contingence (aussi implacable que puisse être cette dernière). L'immortalité dont parle Platon pourra plus tard être réduite au simple souvenir dans l'esprit des survivants ou même à la seule satisfaction morale de l'individu, mais cela ne pourra jamais effacer, dans la conception atomiste, ni la séparation entre contingence et nécessité ni le jugement qui se rapporte à cette séparation. Autrement dit, et cela les individualistes les plus absolus ou les plus radicaux ne manqueront jamais de le dire, l'individu ne peut ni vivre ni être conçu qu'en relation avec d'autres individus et, en conséquence, tout individualisme implique nécessairement un jugement sur cette relation.

*Individualism [...] obviously points to the relationship of individual to society. But [...] the nature of that relationship includes as well and has implications for the way the individual relates with self, with the environment – both human and non-human – and with God. [...] Individualism [...] concerns the totality of these relationships.*¹

1. Thomas F. Schindler, *Ethics : the Social Dimension. Individualism and the Catholic Tradition*, [Theology and Life Series, 27], Wilmington, Delaware, Michael Glazier Inc., 1989, p.27.

Il pourrait s'agir là de constatations banales, mais il est nécessaire d'y insister pour bien voir toutes les conséquences qu'elles comportent, non seulement pour la comparaison que nous ferons ensuite avec d'autres modèles mais pour bien saisir la nature de tout un ensemble des courants individualistes.

Ces constatations sont banales en effet si on les réduit à de simples faits empiriques : les humains vivent en société; ils ont des préférences psychologiques (une solitude absolue est difficilement supportable) et des besoins physiologiques à satisfaire. Cette réduction est légitime et les adversaires de l'individualisme ne manqueront pas d'en faire usage, mais elle fait aussi ressortir qu'au moins dans certaines de ses formes, l'individualisme est une stratégie de salut. Il l'est dans la mesure où, pour donner la primauté à l'individualité¹, on doit justifier cette primauté et par là, nécessairement, on fait apparaître ce don de primauté comme une entreprise de sauvetage (de justification) de cette individualité. En effet, en brisant dans son principe le lien qui rattache l'individu à la société dans laquelle il vit, la stratégie platonicienne instaure une extériorité indépendante de la société à partir de laquelle l'individu peut être jugé. Même s'il restait impossible de concevoir une pure identité de l'individu, c'est-à-dire de le définir dans une parfaite isolation, toute théorie qui considère l'individu comme premier continue d'impliquer que cet individu peut être jugé indépendamment de ce qu'il est socialement, c'est-à-dire indépendamment du sort qui lui est réservé

1. Peut-être à l'encontre des faits, c'est-à-dire des nécessités qu'implique la condition humaine.

dans sa vie concrète. On peut l'exclure ou l'exiler, toujours une instance demeure pour le disculper et l'accueillir.

Nonobstant les discussions sur les influences du platonisme sur le christianisme et sans préjuger de ce que devrait être une position chrétienne vis-à-vis la question de l'individualisme en général, on peut donc dire que les types d'individualisme qui peuvent être rattachés au modèle platonicien, comportent un aspect de salut par lequel ils peuvent s'accorder avec l'aspect salvateur que comporte le christianisme.

Que l'immortalité soit envisagée [...] au travers de la société et d'une doctrine de la réincarnation [comme chez Platon] ou, comme dans le christianisme, en fonction d'un jugement dernier auquel l'Église doit préparer le croyant, le fond demeure le même: la nécessité d'attribuer une récompense aux justes ailleurs que dans une société humaine où l'injustice parvient toujours à avoir le dernier mot.¹

La façon platonicienne d'assurer la primauté de l'individu (ou de son âme), en le rattachant à un au-delà de la société, se retrouvera dans toutes les formes les plus radicales d'individualisme, celles qui tendent à faire de l'individu non seulement la valeur ultime ou première mais un absolu.

On peut considérer la conception platonicienne de l'individu comme un modèle de ces types d'individualisme qui situent la destinée de l'homme dans son salut ou sa damnation après la mort.²

Aristote initiera la façon opposée de concevoir l'individu et donc de définir l'individualisme. Le bonheur de l'individu, dans la conception aristotélicienne, se trouve dans ce monde-ci et il est le résultat de

1. L. Couloubaritsis, «Deux modèles antiques de l'individualisme», *loc.cit.*, p.29.

2. *Ibid.*, p.32.

l'action vertueuse. Cependant, pour Aristote, l'achèvement du bonheur se trouve dans l'activité contemplative et cette activité suppose un ensemble de conditions matérielles et morales que seule la Cité peut réaliser. La société est donc première non seulement parce qu'elle est antérieure mais parce qu'elle est la condition du bonheur de l'individu. En effet, l'idéal que constituent les rapports d'amitié dans la société juste, fonde le bonheur de l'individu (et de la Cité elle-même) sur une forme bien précise de relation à autrui, c'est-à-dire de relation aux autres citoyens. En ce sens, le modèle aristotélicien peut être relié au type d'individualisme qui, à l'époque moderne, tout en accordant la primauté à l'individu, «met l'accent sur le rapport qui lie l'individu à la collectivité, sans référence ni à l'immortalité ni à la transcendance divine¹».

Autant chez Platon que chez Aristote, il ne peut être question d'une complète indépendance de l'individu sinon comme tare. Les sociétés antiques sont essentiellement holistes². Toutefois, comme le montre l'individualisme des Cyniques³ ou d'Épicure⁴, la conscience de soi des

-
1. L. Couloubaritsis, «Deux modèles antiques de l'individualisme», *loc.cit.*, pp.35-36.
 2. Voir Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1967, ainsi que les nuances apportées à ce «holisme antique» par Jean-Pierre Vernant dans le chapitre «L'individu dans la cité» inclus dans le recueil d'articles intitulé *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.
 3. M. Van De Meulebroeke, art.cit. p.7. Sur l'individualisme des Cyniques rapproché de celui de Nietzsche, voir Michel Onfray, *Cynismes. Le philosophe en chien*, Paris, Grasset, 1991. Sur les fondements de l'individualisme cynique dans l'«autarcie», la «liberté» et l'«apathie», voir Marie-Odile Goulet-Cazé, «Avant-propos» à *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, [Le Livre de Poche, 4614], Paris, Librairie Générale Française, 1992. Goulet-Cazé rapproche également Diogène de Montaigne et des Lumières françaises, Rousseau, Voltaire, Diderot, mais surtout de l'allemand Wieland qui, dit-elle, «met en scène un Diogène citoyen du monde, indépendant, sans besoin, étranger à tout fanatisme ascétique, incarnant parfaitement l'esprit des *Lumières* et annonçant la Révolution française de 1789» (ibid., p.28).
 4. A.D. Lindsay, «Individualism», *Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, 1930-35, vol. VII, p.676. Dans ses travaux préparatoires à sa *Dissertation* de

Anciens s'exprime dans des termes plutôt moraux et critiques que véritablement ontologiques. Les «modèles» dont nous venons de parler ne doivent pas être pris sans nuances comme des «origines» de l'individualisme. En effet, ce n'est que dans le paganisme tardif que l'on peut voir, et encore là sous toutes réserves, que se développe un «souci de soi» qui permet de dire que «là se trouve le point de départ de la personne et de l'individu moderne¹».

Selon certains auteurs, ce sont ces quelques étincelles d'individualisme antique que le christianisme naissant va embraser en liant la transcendance à la conscience individuelle à partir de son intériorité même, comme cela arrive dans la mystique augustinienne.

L'irruption du christianisme va de manière indirecte subvertir et briser celles-ci [les sociétés holistes] en intériorisant radicalement l'être humain en personne libre et unique — et en l'arrachant aux appartenances tribales ou étatiques pour faire de chacun l'égal incarnation d'une humanité à valeur universelle.²

Il y a peut-être quelque emportement dans ce jugement mais il est fort répandu³ et, situé dans l'hypothèse plus large d'un rapport de causalité

doctorat (1841) sur la *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure* (Bordeaux, Éditions Ducros, 1970), Karl Marx inverse la critique que fait Plutarque d'Épicure dans son *De eo quod*, et écrit que contrairement à la *voluptas* contemplative de l'âme qui divinise l'homme, chez Plutarque, l'ἀταραξία d'Épicure «est joie de l'individu, esprit singulier, sensible» (*ibid.*, p.150).

1. Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, p.231. Dans ce recueil d'articles, le dixième, «L'individu dans la cité», d'où nous avons tiré la présente citation, est une critique de la thèse que nous avons mentionnée de Louis Dumont. Toutefois, tout en situant, contre Dumont, l'origine de l'individu moderne dans le paganisme tardif plutôt que dans le christianisme, Vernant écrit que «de ce tournant dans l'histoire de la personne, Augustin est un bon témoin [...]» (*ibidem*).
2. Alain Laurent, *op.cit.*, pp.19-20.
3. Parmi les formulations les plus explicites : «C'est dans cet héritage judéo-chrétien que s'enracine historiquement l'individualisme égalitaire des Lumières et de la Révolution.» (Jean-Claude Guillebaud, *La trahison des Lumières*, Paris, Seuil, 1995, p.48). Cette conception constitue, chez Guillebaud, une certaine façon d'approfondir les diagnostics sur «l'ère du vide» (Gilles Lipovetsky, *L'ère du*

entre christianisme et modernité¹, il n'est pas sans rapport avec l'esprit du modernisme. En effet, nous en trouvons une formulation explicite dans le protestantisme libéral, chez Ernst Troeltsch, qui est contemporain de la «crise moderniste».

*Its [of primitive christianism] first outstanding characteristic is an unlimited, unqualified individualism [...]. The individual as a child of God may regard himself as infinitely precious but he reaches the goal through self-abnegation in unconditionnal obedience to the Holy Will of God. [...] Thus out of an absolute individualism there arises a universalism which is equally absolute.*²

Dans un tel contexte intellectuel, on pourra penser, au plan ontologique, que l'individualisme est déjà contenu dans le christianisme et déduire de cette prémisse que c'est de là qu'il se redéploie à différentes époques, dont la nôtre.

vide. Essais sur l'individualisme contemporain. [Folio/Essais, 121], Paris, Gallimard, 1983) auquel correspondrait l'individualisme contemporain, et d'expliquer, comme le fait André Akoun, pourquoi, dans une ère post-chrétienne, «tous les liens sociaux, qui assuraient l'insertion de l'individu et son identité profonde deviennent également contingents et [pourquoi] l'incertitude qui les atteint fait apparaître l'individu *vide* comme seul référent indubitable.» (André Akoun, *L'illusion sociale*, Paris, PUF, 1989, p.69).

1. En effet de nombreux historiens, philosophes, sociologues et théologiens affirment que le christianisme a été, pour le monde dans lequel nous vivons, le «générateur-catalyseur» (Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme*, p.20), le «facteur matriciel et déterminant» (Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, p.II), le «ferment cardinal» (Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p.34), le «sol nourricier» ou le «creuset» (Joseph Moingt, «Christologie et modernité», dans *Christianisme et modernité*, Centre Thomas More, sous la direction de Roland Ducret, Danièle Hervieu-Léger et Paul Ladrière, Paris, Cerf, 1990, p.173, et *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p.68).
2. Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, London, Allan and Unwin, 1931, vol. 1, pp.55 et 57.

1.1.2 La Renaissance du XII^e siècle

Ainsi qu'on le fait plus fréquemment, on peut situer l'origine de l'individualisme dans la Renaissance du XII^e siècle¹. Dans le contexte du nominalisme naissant et, en toute hypothèse, suivant le lent développement de l'idée chrétienne d'une communauté créée par le lien qui unit chacun à Dieu, la conscience de soi et l'individualité de l'homme médiéval s'accroissent². En effet, comme certains auteurs l'ont noté, la piété reliée aux *Confessions* de saint Augustin³ et la méditation du «connais-toi toi-même» dans le christianisme antique et médiéval⁴ poussent cette conscience de soi au-delà du simple idéal moral. Autant chez Abélard⁵ que chez saint Bernard⁶, la vie intérieure n'est plus seulement la vie

-
1. Sur la question de l'appellation de «Renaissance» appliquée au XII^e siècle, la meilleure synthèse se trouve chez Maurice de Gandillac, *Genèses de la modernité*, Paris, Cerf, 1992, chap. VI, «Les deux âges», pp.137-148. Gandillac signale la plus ancienne occurrence de cette appellation : C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1955 (1927). Sur la question de l'origine de l'individualisme à cette époque, Colin Morris, *The Discovery of the Individual. 1050–1200*, London, SPCK, 1972; Robert W. Hanning, *The Individual in Twelfth-Century Romance*, New Haven and London, Yale University and Press, 1977; Aaron Gurevich, *op.cit.*
 2. «*The Latin culture of the twelfth century provides significant evidence of a spiritual, institutional, and intellectual climate conducive to the growth of awareness of personal uniqueness among at least some advanced members of that culture, like Abélard [...]*» (R.W.Hanning, *op.cit.* p.20).
 3. Voir en particulier Paul Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris, Payot, 1970 (1953¹, 1958², 1968³), pp.195-228, où l'on retrouve l'articulation entre augustinisme, nominalisme et individualisme que nous exposons ici.
 4. Pierre Courcelle, *Connais-toi toi-même : De Socrate à saint Bernard*, 3 vols., Paris, Études augustiniennes, 1974-75. Courcelle constate entre autres que la considération du «connais-toi toi-même» s'est estompée entre le VI^e et le IX^e siècle avant de culminer au XII^e.
 5. Marie-Dominique Chenu, «Abélard, le premier homme moderne», dans *La Parole de Dieu*, tome I, *La foi dans l'intelligence*, Paris, Cerf, 1964, pp.141-155. Chenu explique qu'Abélard est moderne parce que pour la foi à l'intérieur de laquelle il se place «l'autonomie de la raison et de ses méthodes est le plus solide hommage à sa transcendance» (p.144). Cette idée est reprise dans *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, [Conférences Albert-le-Grand], Montréal, Institut d'études médiévales, 1968.
 6. John F. Benton, «Consciousness of Self and Perceptions of Individuality», *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Robert L. Benson, Giles Constable (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp.263-295.

particulière du chrétien en liaison avec la communauté, l'Église ou l'ensemble de la chrétienté, elle devient la vie intérieure singulière d'un enfant de Dieu¹.

Cependant, à l'intérieur de la similitude que l'on peut prêter à ces deux célèbres adversaires, il faut remarquer leur désaccord en ce qui concerne la question du salut. C'est dans ce désaccord, selon nous, que l'on peut trouver certains éléments d'une distinction dont les répercussions se font sentir encore aujourd'hui dans le débat sur la question de l'individualisme.

Rappelons d'abord que les questions sotériologiques connaissent à cette époque un bouleversement majeur. Au XI^e siècle, selon Paul Tillich, «Anselme présentait la doctrine de la Réconciliation comme un "marché" passé entre Dieu et le Christ». Mais, au siècle suivant, Abélard refuse ce «mécanisme objectif se déroulant entre des puissances transcendantes» et estime plutôt que «la croix du Christ manifeste l'amour de Dieu [et que] c'est l'acte subjectif de l'amour divin qui provoque en nous l'amour pour lui.²» Comme l'explique Tillich, cette façon de mettre l'accent sur la subjectivité fera d'Abélard «un protes-

-
1. Mary M. McLaughlin, «Abelard as Autobiographer : the Motives and Meaning of his "Story of Calamities"», *Speculum* XVII, (3/1967) 463-488. Voir aussi la préface de Paul Zumthor à Pierre Abélard, *Lamentations. Histoire de mes malheurs. Correspondance avec Héloïse*, [Babel, 52], Arles, Actes Sud, 1992.
 2. Paul Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, loc.cit., p.196.

tant avant la lettre¹» et «un précurseur de Kant²». C'est peut-être ce point de vue que Marie-Dominique Chenu radicalise en qualifiant Abélard de «premier homme moderne».

Mais, quoi qu'il en soit de sa modernité³, la subjectivité sur laquelle Abélard met l'accent et la rationalité dont il fait preuve dans toutes les questions dont il traite ne sont pas en elles-mêmes les causes de la condamnation qu'il subit. En effet, Bernard de Clairvaux, qui sera un de ses principaux accusateurs, «défendait lui aussi la subjectivité⁴» et «n'avait aucune objection à l'usage de la raison dans les matières religieuses⁵». L'accusation que porte saint Bernard vise plutôt une certaine prétention de la rationalité, chez Abélard, que la rationalité elle-même. À tort ou à raison, il reproche à Abélard de vouloir percer les mystères divins. De la même façon, en ce qui concerne la subjectivité, le problème n'est pas, pour les adversaires d'Abélard, que celui-ci lui accorde une trop grande importance, mais plutôt qu'il accorde la première place, dans cette subjectivité, aux intentions (aux volontés). Cette prééminence des intentions bloquerait, selon les adversaires d'Abélard, la

-
1. Paul Tillich, *op.cit.*, p.197. Dans un même esprit, Bernard Sesboüé explique (*Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994, pp.452-503) que la crise du modernisme, d'où est issu le malaise contemporain de la sotériologie — la multiplicité des modèles sotériologiques —, est à relier au retournement qui se produit à partir du X^e siècle, selon lui, d'une compréhension descendante à une compréhension ascendante de la rédemption.
 2. Paul Tillich, *op.cit.*, p.195.
 3. Dans la critique que fait Étienne Gilson des théories historiques qui instituent une coupure entre un Moyen âge où l'Église aurait empêché le développement de l'individualité et une Renaissance italienne qui serait une émancipation de l'idéal chrétien, il déclare que de faire d'Abélard le premier homme moderne «serait substituer une sottise à d'autres». (É. Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris, Vrin, 1964 (1938), p. 165).
 4. Paul Tillich, *op.cit.*, p.197.
 5. Colin Morris, *op.cit.*, p.63.

réceptivité que toute subjectivité devrait avoir à l'égard des vérités révélées qui, elles, seraient d'abord objectives.

Une telle attitude était révolutionnaire à une époque aussi objective, dans le sens où l'on faisait davantage référence au contenu de la morale ou de la croyance qu'à la personne elle-même. Abélard ne se contentait pas de croire à la vérité ou au bien; il se livrait en même temps à une réflexion sur la situation à l'intérieur de laquelle il croyait.¹

Cette accusation portée contre une rationalité subjective qui «bloque» la réceptivité à ce qui sauve ou, disons, qui empêche la saisie de «l'esprit du temps» ou encore l'intuition de la «véritable nature de l'homme», sera fréquemment reprise par les adversaires romantiques ou mystiques de la rationalité moderne.

À propos du contexte dans lequel se produit ce conflit, on peut ajouter qu'à cette époque on rencontre aussi différents sens du mot «*modernitas*»². En un premier sens, ce mot désigne un «dépassement» et une «assimilation» du passé par lesquels certains hommes du XII^e siècle s'attribuent une «maturité ayant accompli un progrès culturel par rapport au passé». Mais, dans un autre sens qui sera retenu par la Renaissance italienne, ce mot désigne le caractère intermédiaire de la «*modernitas*» comme «préparation d'un âge futur et final qui restaurera la gloire des temps antiques»³. Suivant ce même double sens, la métaphore des nains grimpés sur les épaules de géants, de Bernard de Chartres, a été diversement interprétée soit comme exprimant le sen-

1. Evangelista Vilanova, *Histoire des théologies chrétiennes*, tome I, *Des origines au XV^e siècle*, Paris, Cerf, 1997, p.737

2. Alexis Nouss, *La modernité*, [Que sais-je?, 2923], Paris, PUF, 1995, p.8.

3. Ibid., p.8.

timent respectueux de voir plus loin que les Anciens soit pour rappeler aux «Modernes» qu'ils ne sont que des nains comparativement aux Anciens¹.

De toutes manières, «il n'y a pas de moderne en soi, et la *modernitas*, matériellement du moins, est une valeur mobile²». D'ailleurs, comme le rapporte Chenu, l'auteur du XII^e siècle Walton Map en était déjà conscient.

Walton Map compute assez ingénieusement le laps de temps pendant lequel on reste moderne: l'espace d'une centaine d'années, dit-il, où le récent passé demeure encore présent dans les mémoires, parfois par des survivants. Il observe d'ailleurs que l'*antiquitas* demeure prestigieuse, de génération en génération, et que de tout temps la *modernitas* a été suspecte, toute proche de son discrédit, jusqu'au jour où l'auréole de l'antiquité réhabilite ces anciens *moderni*.³

Parmi les nombreuses causes qui peuvent donner une impression de nouveauté aux hommes d'une époque (découvertes, inventions, accroissement de population, enrichissement), il est difficile de dire lesquelles donnent le plus à cette nouveauté un aspect de «progrès». Mais il est certain que ce sentiment d'une amélioration, et non pas seulement le pur sentiment de nouveauté, est précisément ce qui radicalise les «modernités». Or, c'est justement dans cette perspective d'un

1. Voir Edouard Jeauneau, «Nains et géants», *Entretiens sur la renaissance du 12^e siècle*, Maurice de Gandillac et Édouard Jeauneau (dir.), Paris/La Haye, Mouton, 1968, pp.21-35 avec une «Discussion», pp.39-52. Chenu va dans le même sens en disant que cette expression de Bernard de Chartres «visait dans son esprit le progrès de la culture dans l'humanité; elle exprime aussi bien la loi de la tradition et du progrès chez les théologiens». Marie-Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1966² (1957), p.396.

2. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, loc. cit. p.392.

3. Ibidem

bouleversement du contexte socio-économique qu'il faut situer la radicalisation du conflit qui oppose saint Bernard et Abélard.

Il y a, au XII^e siècle, à l'occasion d'un regain économique et d'une accalmie militaire¹, un renforcement de la conscience de soi qui s'appuie, entre autres, sur l'exploration des «Belles-Lettres²». Pourtant, malgré la prospérité relative qui règne, on peut aussi parler de cette époque comme d'«un temps troublé³». C'est que la prospérité n'est pas tout, et les conflits ne sont pas tous militaires. Les «Belles-Lettres» élèvent l'esprit mais, justement, peut être un peu trop selon certains. Ainsi, d'une part on entend de nombreuses exhortations à harmoniser la raison et l'Écriture, comme chez saint Anselme: «Plus l'âme rationnelle cherche à se connaître elle-même, plus elle monte efficacement vers la connaissance de Dieu⁴»; et, d'autre part, on entend, moins nombreuses mais peut-être plus véhémentes, des condamnations de la science, comme celle de Pierre Damien : «Ce que l'homme doit savoir pour se sauver est contenu dans les Écritures : le moine devra les connaître, et s'en tenir là⁵».

L'affrontement entre Pierre Abélard et Bernard de Clairvaux se situe dans ce contexte. Des maîtres indépendants, les *magistri*, déve-

-
1. Voir Jean-Louis Goglin, *Les misérables dans l'Occident médiéval*, [Points/ Histoire, H25], Paris, Seuil, 1976, p.72.
 2. Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, [Petite Bibliothèque Payot, 274], Paris, Payot, tome I, 1976 p.260.
 3. Jacques Le Goff (dir), *L'homme médiéval*, Paris Seuil, 1989, p.7.
 4. Anselme de Canterbury, *Monologion*, cité par Courcelle, *op.cit.*, p.237.
 5. E. Gilson, *op.cit.*, p.236.

loppent leurs enseignements de manière autonome¹ et soulèvent de nombreuses controverses dont la «querelles des universaux» est la plus célèbre. Mais, d'un point de vue plus vaste, ce qui se ranime, selon Gilson, c'est le «vieil antagonisme entre le parti des dialecticiens ou philosophes et le parti des mystiques et théologiens²». Cet antagonisme se vit maintenant dans une époque où la Chrétienté ne correspond plus à l'Empire comme cela était encore le cas à l'époque des Carolingiens. L'unité à laquelle l'individu participe en Dieu est maintenant «la Chrétienté du moyen âge [qui] ne pouvait [plus] se confondre avec l'Empire³». L'appartenance à la Cité de Dieu qui se découvre dans l'examen de soi du chrétien n'est plus la seule appartenance possible. On voit même, dans le contexte des réaménagements des pouvoirs temporels, l'autorité spirituelle du Pape et la *libertas Ecclesiae* comme des remparts contre l'envahissement des autorités féodales aux dépens des serfs et des bourgeois des villes.

La liberté fut, à partir du milieu du XI^e siècle, le mot d'ordre du grand mouvement de la réforme grégorienne. [...] Apparaît, au plan religieux, intellectuel, social, politique, confusément, timidement, une nouvelle idée de liberté au singulier, celle de la liberté moderne.⁴

Toutefois, si l'idée de Chrétienté permet de limiter les pouvoirs locaux et de susciter une adhésion plus libre à l'Église protectrice, elle comporte

1. Voir Jacques Verger, «Condition de l'intellectuel au XIII^e et XIV^e siècles», dans *Philosophes médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles*, [10-18, 1760], Paris, UGE, 1986, pp.12-13.

2. É. Gilson, *op.cit.*, p.278.

3. *Ibid.*, p.257.

4. J. Le Goff, *op.cit.*, p.43. Voir aussi Paul Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, «L'Église médiévale», pp.172-177. Dans *La civilisation de l'Occident médiéval* (s.l..Arthaud, 1965, p.427), Le Goff affirme qu'«au bout de la méthode scolastique, il y a l'affirmation de l'individu dans sa responsabilité intellectuelle».

aussi une dimension d'autorité qui, à son tour, suscite de la part de certains groupes des résistances, c'est-à-dire un surcroît de liberté qui s'exprime sous la forme d'hérésies¹. C'est que l'Église n'est plus la seule protection possible contre les pouvoirs locaux.

*There were groups in the twelfth century taking shape or gaining in strength that were united in their adherence to new ideals, and the individuals who made up these groups did not turn away from them or direct their growing awareness of their individuality against the ideas upheld as a model by the groups to which they belonged.*²

L'unité mystique de la Chrétienté qui trouvait son appui au fond de chacun et correspondait, au plan philosophique, au réalisme médiéval pour lequel les «universaux» (les concepts, les idées) existent aussi réellement que Dieu, rencontre la critique nominaliste ou conceptualiste qui vient briser le «réalisme radical» qui, sous un mode déformé, selon Tillich, fondait «un pouvoir écrasant que l'Église fit peser sur les individus³».

Cette critique [nominaliste] repose sur le mouvement tendant à l'individualisme, mouvement qui devint de plus en plus sensible à la fin du Moyen Âge. Ce mouvement consista à se détacher de l'état d'esprit hellénico-médiéval. [...] Le conflit entre le nominalisme et le réalisme [est] le conflit entre deux attitudes [qui] seraient appelées aujourd'hui collectivisme et individualisme.⁴

Voilà le contexte dans lequel se produit l'affrontement de deux consciences intensément chrétiennes, mais toutes deux éduquées dans la chevalerie, que furent Abélard et saint Bernard. Dans un entremêlement de conflits philosophico-mystiques ou théologico-ecclésiastiques,

1. J. Le Goff, *op.cit.*, p.42. Tillich, *op.cit.*, p.172.

2. A. Gurevich, *op.cit.*, p.7.

3. P. Tillich, *op.cit.*, p.167.

4. Ibid., p.225-226.

l'un ressent en lui l'autonomie du *magister* et l'autre, de façon tout aussi subjective et personnelle, la nécessité de l'autorité de l'Église.

Comme nous l'avons déjà mentionné, la condamnation d'Abélard n'est pas une condamnation de la raison ou de la subjectivité. Il ne s'agit pas non plus d'hérésie, comme le démontre Gilson¹. Il s'agit plutôt d'un moment et d'un événement dans lequel se fixent les limites mouvantes du christianisme, c'est-à-dire d'un jugement selon lequel certaines affirmations et attitudes de Pierre Abélard sont considérées «hors limites». Ce qu'on lui reproche, en fait, c'est «d'appliquer bien mal» le *scito teipsum*² car, pour bien se connaître, comme l'enseigne Bernard de Clairvaux, «il faut éviter l'excès de témérité³». Or, toujours selon saint Bernard, «cet homme [Abélard] ne se ressemble même pas — à l'intérieur il est Hérode et à l'extérieur il est Jean : tout à propos de lui est ambigu et il n'a rien du moine sauf le nom et l'habit⁴». Ne pas se connaître, ne pas être soi-même, c'est alors s'exclure de la Chrétienté. Plus significative encore, dans ce contexte, est l'épithète que ses amis inscrivent sur la tombe d'Abélard : «Ci-gît Pierre Abélard. Lui seul aurait pu dire qui il était...⁵».

D'une certaine façon, Abélard est emporté par le dépassement de soi qu'exigent les «époques troublées» alors que tout se renouvelle. On peut à la fois dire de lui, comme le fait Gurevich, que «sa religion est trop cérébrale, basée sur la connaissance et non sur l'intégration d'une foi

1. Voir É. Gilson, *op.cit.*, pp.281 et ss.

2. P. Courcelle, *op.cit.*, p.263.

3. Ibid., p.264.

4. A. Gurevich, *op.cit.*, p.143.

5. Ibidem.

personnelle¹» ou, au contraire, comme le fait Tillich, que «la subjectivité [...] caractérise son attitude spirituelle autant que sa personnalité²». Lorsque Pierre Abélard lui-même veut s'identifier, il se compare à Athanase, à saint Jérôme, à saint Benoît et finalement au Christ, qui ont tous été persécutés. Selon Gurevich, c'est là une façon pour Abélard de renforcer la conscience qu'il a de lui-même et ainsi de se défendre de l'envie qu'il perçoit chez ses ennemis³. C'est dans sa souffrance même qu'il cherche son salut et résiste à celui qui lui est proposé, lui semble-t-il, de l'extérieur.

Les jugements sur ce qui a mérité à Abélard d'être persécuté sont fortement balisés. Abélard apparaît facilement comme la victime d'un abus de pouvoir de la part des autorités religieuses. D'avoir ridiculisé des maîtres comme Guillaume de Champeaux et Anselme de Laon, puis d'avoir déshonoré Fulbert en mariant Héloïse, a certainement eu autant d'importance que sa doctrine de la Trinité lorsqu'elle fut condamnée par le concile de Soissons en 1121 ou que l'ensemble de son œuvre qui subit le même sort au concile de Sens en 1141. À vingt ans de distance, ce que l'on condamne, c'est l'arrogance (*superbia*) d'Abélard dans sa discussion publique des questions relevant de la *doctrina sacra*⁴. On peut prendre la mesure de cette arrogance lorsqu'on lit dans l'*Historia calamitatum* les citations d'Horace et d'Ovide par lesquelles

1. A. Gurevich, *op.cit.*, p.139.

2. P. Tillich, *op.cit.*, p.191.

3. Voir A. Gurevich, *op.cit.*, pp.132-133.

4. Voir Zoé Oldenbourg, *Saint Bernard*, [Le Mémorial des Siècles], Paris, Albin Michel, 1970, pp.145-148. «Le pape [Innocent II] alors ne veut pas d'une discussion publique de la doctrine (ce fut là en effet le crime d'Abélard).» (Michel Despland, *La religion en Occident*, [Héritage et projet, 23], Montréal, Fides, 1979, p.104).

Abélard explique les persécutions dont il a été victime : «La foudre frappe les sommets des montagnes» (Horace) et «Ce qui est le plus élevé est la cible de l'envie — les sommets exposés aux tempêtes» (Ovide)¹.

Il n'est pas indifférent que l'on puisse réduire la persécution d'Abélard à un conflit de personnalités. En effet, au-delà du fait que «le destin d'Abélard ait été modelé en partie par un processus plus vaste²», sa personnalité, son «individualisme», et son obstination à maintenir sa particularité individuelle en disent long sur «l'homme moderne» dont il serait le premier exemplaire. Son aventure fait bien partie de la montée en importance d'intellectuels autonomes durant le XII^e siècle³, mais, chez Abélard, cette autonomie prend le pas sur les exigences de l'institution au service de laquelle il aurait voulu la mettre. Il fera la démonstration de cette volonté, après sa première condamnation, en composant le *Sic et Non* dans lequel il perfectionne les méthodes employées pour réconcilier les affirmations apparemment contradictoires de la Tradition⁴. Sa *Theologia Christiana* permet même de dire, après coup, que ses critiques de Guillaume de Champeaux et d'Anselme de Laon avaient pour but, entre autres, de rendre la doctrine plus claire⁵ et non pas de l'abattre.

1. Pierre Abélard, *Lamentations. Histoire de mes malheurs. Correspondance avec Héloïse*, loc.cit., pp.174 et 147. L'identification des auteurs de ces vers est donnée par A. Gurevich (*op.cit.*, p.134), Abélard ne les indique pas.

2. A. Gurevich, *op.cit.*, p.145.

3. *Ibid.*, p.144; J. Verger, *op.cit.*, pp.39-43.

4. É. Gilson, *op.cit.*, pp.280-281; Tillich, *op.cit.*, pp.193-195.

5. «*In producing the works, especially the Sic et Non and the Theologia Christiana, in which his broader purposes were now more fully formulated and explored, he [Abélard] was [...] helping to shape the discipline that he was the first to call "theology"*» (M. M. McLaughlin, art.cit., pp.477-478 et note 58).

Cependant, Abélard ne voit pas qu'il n'est pas le seul à participer aux changements qui surviennent dans l'Église. En fait, il ne remarque rien des bouleversements qui se produisent dans son époque en général¹. Par exemple, un de ses disciples, Arnaud de Brescia, condamné avec lui à Sens, s'était retrouvé «à la tête d'une insurrection contre son évêque» et a été «maître des États pontificaux» pendant dix ans²; mais Abélard, quant à lui, demeure «indifférent aux questions politiques³». Il est fils de chevalier et mène ses disputes comme un combat, mais il ne déborde jamais du plan intellectuel. Lorsqu'il se rappelle ses échecs, dans l'*Historia calamitatum*, Abélard ne fait allusion à aucun parti ni à aucune cause autre que la sienne propre. Il n'associe personne à ses «calamités». Son désespoir est personnel. Il a honte de lui-même. Il se plaint d'avoir perdu sa réputation et sa confiance en lui-même⁴. Sa seule consolation sera le Paraclet, c'est-à-dire le monastère qu'il a fondé et où il a par la suite installé Héloïse. C'est là qu'il écrira la plus grande part de son œuvre⁵. C'est là également qu'il entreprend de «démontrer que les doctrines de la foi chrétienne peuvent être expliquées de telle manière à être rendues rationnellement acceptables non seulement aux croyants mais à toute l'humanité⁶».

Cette dernière affirmation nous ramène au rapport que nous avons vu s'établir entre la question de l'individualisme et la question du salut de l'humanité. Le conflit qui oppose le mystique Bernard de

1. Voir A. Gurevich, *op.cit.*, p.141.
 2. Z. Oldenbourg, *op.cit.*, pp.151-158.
 3. A. Gurevich, *op.cit.*, p.141.
 4. Voir M. McLaughlin, art.cit., pp.474-475.
 5. Voir Ibid., pp.477-478.
 6. Ibid., p.480.

Clairvaux au dialecticien conceptualiste Pierre Abélard, fait ressortir la différence entre deux façons de prendre le Christ comme modèle pour assurer son salut. Chez Abélard, la Croix marque ce modèle de façon déterminante puisqu'elle est à la fois le salut lui-même et la démonstration que la plus grande preuve d'amour est de donner sa vie. Mais cette démonstration nous touche et nous sauve parce qu'elle rejoint une aspiration profonde déjà présente en l'homme.

Abélard, qui considère toutes choses sous l'aspect de la continuité, songe davantage au Logos, à cette Pensée éternellement proférée au sein de la Trinité, qui s'est historiquement révélée aux hommes mais qui correspondait déjà à tous les appels profonds de l'intelligence humaine, créée elle-même à l'image divine.¹

Dans son *Historia calamitatum*, le récit de ses souffrances, Abélard laisse sentir comment les persécutions qu'il doit endurer ne font que confirmer l'importance de l'œuvre qu'il doit accomplir. L'aveu de ses fautes ne le mène jamais à douter de son destin et de la justesse du combat qu'il doit soutenir. Il est pour ainsi dire déjà pardonné de par son intention. En cela, il est effectivement un précurseur du protestantisme et de l'*Aufklärung*.

*In this virtually interminable conflict, Abélard's will is steeled and he becomes increasingly determined to oppose generally accepted rules of behaviour, being convinced of the exclusive nature of himself as an individual, of his destiny and of his capacity for struggle.*²

Au contraire, chez Bernard, dont la conception du salut est dite «objective», le Christ, qui est pour lui aussi un modèle, reste avant tout

1. M. de Gandillac, «Introduction» aux *Oeuvres choisies d'Abélard*, Paris, Aubier-Montaigne 1945, pp.58-59.

2. A. Gurevich, *op.cit.*, p.131.

Fils de Dieu et Dieu lui-même. Il n'est pas qu'un modèle d'amour, il est l'amour qui nous sauve en nous rendant capables, grâce à lui, de l'humilité qui fait aimer les autres. L'«individualisme» de saint Bernard ne lui vient pas de lui. S'il s'accorde une dignité personnelle, c'est par le biais de l'humiliation.

Voilà pourquoi se connaître soi-même est d'abord connaître la grandeur et la misère de l'homme, sa grandeur passée et sa misère présente [...].¹

L'humanité du Christ qu'il fait sienne, doit d'abord être humiliée et vaincue sur la Croix avant que la Résurrection n'annonce que cet abaissement sauve l'humanité. Respecté à l'égal d'un pape, le dernier «Père de l'Église», Bernard de Clairvaux, rêve de croisades et veut avant tout servir l'Église qui, elle, sauvera la Chrétienté et, donc, l'humanité. Face aux nouveaux groupes qui se forment, aux *magistri* et à la laïcité qu'ils annoncent², Bernard fait serrer les rangs en objectant qu'au fond de chaque individu il n'y a rien sinon Dieu.

La vie chrétienne à tous ses degrés ne peut donc être qu'un effort suivi pour rendre à l'image divine qu'est l'homme ses ressemblances perdues.³

De tout ceci il ressort, selon nous, que la voie du *γνώθι σεαυτόν*, devenue aujourd'hui la recherche d'authenticité, comporte au moins deux variantes qui, à l'intérieur du christianisme, s'affrontent dans la Renaissance du XII^e siècle. La première, celle que représente Abélard,

1. É. Gilson, «Introduction» à *Saint Bernard, un itinéraire de retour à Dieu*. Paris, Cerf, 1964, p.27.

2. Voir J. Verger, *op.cit.*, pp.41-42.

3. É. Gilson, «Introduction» à *Saint Bernard, un itinéraire de retour à Dieu.*, loc. cit., p.24.

paradoxalement¹, est celle de l'individu singulier qui fonde un individualisme radical selon le modèle platonicien. La seconde, celle de saint Bernard, est la voie dans laquelle l'individu trouve son salut dans le lien qu'il entretient avec la collectivité et donc, cette fois, tout aussi paradoxalement, selon le modèle aristotélicien.

Selon cette interprétation, la querelle des universaux, ne constitue pas une tentative de destruction du réalisme platonicien comme tel, mais une récupération de ce modèle à l'intérieur de la subjectivité. C'est selon cette même interprétation que l'on peut relier, comme le fait Tillich, Augustin à Occam². Le fait que les idées n'aient d'autre réalité que celle des paroles qui les disent, comme le soutiennent les nominalistes, ou ne soient réelles que dans celui qui dit ces paroles comme le voudraient peut-être les conceptualistes, tout cela n'empêche en aucune façon qu'elles existent «réellement» quelque part. Même si l'on interprète le nominalisme comme la conception d'un «ciel des idées» descendu dans l'âme des *magistri*, les idées pourraient encore être les mêmes pour tous, comme l'est le Dieu qu'Augustin contemple au-delà de son intériorité la plus profonde. Cependant, si Bernard et Abélard peuvent s'affronter à propos de la représentation qu'ils se font du salut, c'est qu'effectivement il existe à leur époque des façons de concevoir le salut qui semblent si différentes qu'elles apparaissent comme antagonistes. De concevoir la grâce comme procurant directement le salut

-
1. Nous disons «paradoxalement» puisque, sur le plan philosophique, c'est à l'aristotélisme d'Abélard que Bernard s'oppose en croyant voir renaître chez lui «une philosophie rationnelle indépendante de la pensée des Pères» (Endre von Ivanka, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, PUF, 1990 (1964), p. 394).
 2. Voir P. Tillich, *op.cit.*, pp.227-228.

semblera inconciliable avec l'idée que c'est l'amour de Dieu que donne la grâce qui procure le salut. On est encore bien loin du «à chacun son Dieu» ou de la «religion à la carte».

1.1.3 La Renaissance italienne

Malgré tout ceci et à strictement parler, les «racines de l'homme moderne» et la «découverte de soi», que plusieurs situent au XII^e siècle, comme nous l'avons vu, ne constituent pas le véritable début de l'individualisme que nous connaissons aujourd'hui. Selon nous, la thèse de Jacob Burckhardt, malgré les critiques qui lui sont adressées¹, reste la meilleure identification de l'origine historique de l'individualisme moderne. Burckhardt fixe cette origine lors de la Renaissance italienne². Parmi les auteurs qui préfèrent parler d'une telle origine au XII^e siècle et qui minimisent la thèse de Burckhardt, Colin Morris est de ceux qui se contentent de la qualifier de «*conventional account*³». Selon Morris, la thèse de la Renaissance italienne paraît trop comme un surgissement soudain et, quant à lui, il dit préférer l'idée d'un long processus qui débute à la fin de l'Antiquité et culmine avec «la découverte de l'individu» au XII^e siècle. Aaron Gurevich atténue cette idée de long processus en disant qu'après saint Augustin, il faut attendre Pétrarque, au XIV^e

-
1. Entre autres par A. Gurevich et C. Morris, et, avec ce dernier, l'ensemble des auteurs qui défendent la thèse d'une naissance de la conscience de soi individuelle au moment de la Renaissance du XII^e siècle (M. M. McLaughlin, J. F. Benton, M.-D. Chenu). É. Gilson dit de la thèse de Burckhardt que «c'est un mythe» (*Héloïse et Abélard*, loc.cit., p.151).
 2. Voir Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Plon, 1958 (1860). Burckhardt a intitulé la deuxième partie de son livre «Développement de l'individu».
 3. C. Morris, *op.cit.*, p.5.

siècle, pour pouvoir parler d'une véritable «conscience de soi individuelle» capable de se concentrer sur sa propre signification et de façonner «avec soin et prudence sa propre biographie et sa propre personnalité¹». À propos de la thèse de Burckhardt, Gurevich dit toutefois que «les généralisations du type “découverte du monde et de l'homme” [selon l'expression de Burckhardt] en relation avec la Renaissance [italienne] n'ont aucun fondement dans les faits²».

À la critique de Morris, nous devons concéder qu'effectivement Burckhardt écrit que «le fait psychologique [de l'individualisme] apparaît dans l'histoire, d'un coup, sans équivoque³» au *Quattrocento* pour s'épanouir au XV^e siècle. Cependant, comme nous le comprendrons plus en détail en prenant connaissance de ses idées sur l'histoire, il faut remarquer qu'il écrit à la même page : «Il ne sera pas difficile de prouver que c'est la situation politique qui a eu la plus grande part à cette transformation». Or, la situation dont il parle ensuite à propos des «tyrannies» et des «démocraties» qui règnent dans les villes d'Italie, est la situation qu'il reprendra en exemple, dans ses *Considérations sur l'histoire universelle*, pour la comparer à celle d'Athènes et même à celle du Paris «qui peut revendiquer le primat de la scolastique⁴». Et, quand Burckhardt fait ces rapprochements entre Florence, Athènes et Paris, c'est toujours pour signaler le surgissement d'«un nombre disproportionné d'individus supé-

1. A. Gurevich, *op.cit.*, pp.220 et 250.

2. *Ibid.*, p.155. Gurevich réfère à cet endroit à la démonstration d'Étienne Gilson dans son *Héloïse et Abélard*.

3. J. Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, p.63.

4. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, [PBP, 198], Paris, Payot, 1971 (cours de 1870-71, 1905¹), p.151.

rieurs¹», c'est-à-dire ce que proprement il appelle «l'individualisme». À ses yeux, ce phénomène se produit toujours «d'un coup [et] sans équivoque», mais non pas pour la première fois à la Renaissance. C'est ce que nous comprendrons mieux après avoir analysé ses «considérations sur l'histoire».

Quant aux remarques de Gurevich, à moins de disputer sur l'appartenance de Pétrarque à la Renaissance italienne, elles sont pour le moins contradictoires. Ceci n'enlève rien aux brillantes intuitions qu'il développe sur les influences de la tradition épique des peuples nordiques ni à ses très éclairantes analyses de plusieurs «individualités» du XII^e siècle.

Globalement, il est probable que ce soit plutôt la vision de l'histoire de Burckhardt et sa conception de l'individualisme qui sont visées par ses critiques, plutôt que sa thèse sur l'origine de l'individualisme. En effet, cette thèse de la manifestation «soudaine» d'un individualisme «sans équivoque» au moment de la Renaissance italienne est, en elle-même, indéniable. De plus, en associant la Florence de la Renaissance à l'Athènes du V^e siècle et au Paris du Moyen âge², cette thèse annonce et inclut, pour ainsi dire, les théories dont nous avons fait état et qui viendront bien après celle de Burckhardt (1860). Il faut remarquer

1. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p.91. Lorsque Gilson demande ironiquement (*Héloïse et Abélard*, loc.cit., pp.149-150) si Bernard de Clairvaux, Pierre Abélard et Héloïse ne sont pas des «individualités» suffisantes «pour faire une Renaissance», il est peut-être emporté par la polémique et ne remarque pas le rapprochement que fait Burckhardt lui-même entre la Renaissance italienne et le Paris du XII^e siècle.

2. Ibid., p.151. Maurice de Gandillac estime toutefois qu'«il semble au moins exagéré de prêter au Paris du XII^e siècle un rôle comparable à celui que jouera Florence au XV^e» (*op.cit.*, p.143).

aussi que l'explication que donne Burckhardt du surgissement de l'individualisme par des «circonstances exceptionnelles» et des «crises historiques» qui éveillent des forces insoupçonnées en l'homme, a également été fréquemment reprises¹. Gurevich lui-même, à propos de la période qui précède la Renaissance, écrit :

*This was a time when the structure of society was growing more complex [...] so that the traditional microsocieties which had previously formed stable psychological entities no longer provided any support. In this context, and as a consequence of intellectual 'bereavement', the individual achieves new self-awareness which, in those conditions, finds expression mainly as extreme egoism and moral nihilism.*²

En examinant comment Burckhardt explique, en 1870, le surgissement des différents individualismes qu'il reconnaît dans l'histoire, nous verrons d'abord que dans l'individualisme dont il parle, «il existe une secrète coïncidence entre l'égoïsme de l'individu et ce que l'on appelle l'intérêt général³». Rien de plus éloigné de l'individualisme, selon lui, que le caprice individuel qui, lui aussi, peut se développer dans les «époques troublées» où l'on constate, parfois, l'apparition d'un «véritable» individualisme.

1. «Amid religious schism, political wars, emerging sovereign states, and economic progress and decline, self-reference, which reconstructs the individual on the basis of its own problems and resources, must have seemed an attractive refuge.» (Niklas Luhmann, «The Individuality of the Individual: Historical Meanings and Contemporary Problems», *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Thomas C. Heller, Morton Sosna, David E. Wellbery (eds), Stanford, Stanford University Press, 1986, p.315).

«Les grands courants en faveur de l'individu, notamment à la Renaissance, n'ont pas été l'effet d'une brusque mutation intérieure d'individus isolés, mais celui d'événements sociaux, par exemple de la désintégration d'anciennes communautés et de la modification de la position sociale de l'artiste-artisan, bref, l'effet d'une transformation spécifique de la structure des relations humaines.» (Norbert Elias, *La société des Individus*, Paris, Fayard, 1991 [Francfort, 1987], p.60).

2. A. Gurevich, *op.cit.*, p.202.

3. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p.269.

Les événements importants et tragiques mûrissent l'esprit, lui donnent une autre mesure des choses et lui permettent d'évaluer d'une manière plus libre les événements de ce monde. *La Cité de Dieu* de saint Augustin ne serait pas devenue un livre aussi significatif et totalement indépendant, s'il n'avait été écrit pendant l'écroulement de l'empire romain d'Occident; Dante compose sa *Divine Comédie* en exil.¹

Ainsi, quand il veut expliquer le caractère particulier des hommes de la Renaissance, ce sont les difficultés de l'époque qu'il énumère.

D'autres causes favorisaient dans ces villes le développement du caractère individuel. Plus les partis se succédaient vite au pouvoir, plus l'individu avait de raisons pour concentrer toutes ses facultés dans l'exercice et dans la jouissance de la domination. [...] C'est précisément parmi ces hommes [des partis vaincus] qu'on trouve [l'auteur] du premier programme d'une vie privée parfaitement organisée. L'énumération des devoirs à remplir par l'individu en présence de l'incertitude et des difficultés de la situation politique est dans son genre un véritable monument de l'époque.²

Ce que Burckhardt verra donc surtout dans la Renaissance italienne, c'est la grande quantité de réalisations et d'«hommes supérieurs» dans tant de domaines. Et, pour désigner ce type de caractère individuel, il utilise les expressions «*uomo singolare*» et «*uomo universale*».

Cette fois, dans ces expressions, Burckhardt introduit des notions qui seront continuellement mises en présence (singulier et universel) — et en conflit — durant les nombreuses époques appelées «Renaissance» ou «*Aufklärung*»³. Remarquons encore une fois que ces

1. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p.218.

2. J. Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, p.64. Paul Nizan explique (et excuse) l'individualisme d'Épicure pour des raisons semblables dans *Les matérialistes de l'antiquité*, [Petite collection Maspéro], Paris, François Maspéro, 1968 (1965).

3. Maurice de Gandillac (*op.cit.*, chap. VI, «Les deux âges. Géants anciens et nains modernes») a très bien caractérisé l'ensemble des «temps» qui conduisent des Anciens aux Modernes, dans cette expression «*media tempestas, media aetas*,

époques sont désignées ainsi dans le but d'identifier en elles «le processus par lequel une modernité peut en remplacer une autre¹». À chacun de ces moments de rupture, c'est le rapport entre le singulier et l'universel qui est remis en cause et, comme Burckhardt le conçoit, l'individualisme surgit alors comme pour montrer que c'est dans l'individualité humaine que ce rapport doit s'établir.

Alors que «la pensée critique de la Renaissance remettait en cause les fondements mêmes de toute légitimité²», de fortes personnalités individuelles s'activaient, dans tous les domaines, à reconstruire des fondations qui répondent à «l'idée qu'un âge nouveau et des temps nou-

media aevum», c'est-à-dire comme un temps «médiateur» où «les “transitions” intermédiaires forment elles-mêmes une chaîne continue» (ibid., p.139). Ce caractère de médiation que l'on voudrait attribuer à certaines époque précises, est en quelque sorte toujours présent «au milieu du temps, de la vie et de la durée». Ainsi «l'*Aufklärung* [grecque] a son origine dans l'Ionie du VI^e siècle...» (Eric Robertson Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977 (1959), p.180); «Le christianisme du II^e et du III^e siècle a été lui aussi une période d'*Aufklärung*...» (Joseph Moingt, «Christologie et modernité», dans *Christianisme et modernité*, Centre Thomas More, Paris, Cerf, 1990, p.173). Henri-Irénée Marrou, dans *Décadence romaine ou antiquité tardive?* (Paris, Seuil, 1977), avant de parler de «la renaissance classicisante du temps de Gallien» et «la renaissance théodosienne», fait une énumération éloquente (p.23) de «celles des VII^e-IX^e, XII^e, XV^e-XVI^e siècles», auxquelles il ne manque que les «trois» du XVIII^e que distingue Bernard Cottret (*Le Christ des Lumières*. Paris, Cerf, 1990, p.169) : «Lumières et *Enlightenment* [...], le centre de gravité de la réflexion philosophique se déplace de l'Angleterre de Newton et de Locke à la France de Voltaire et de Rousseau. Dans le dernier quart du siècle, il sera dans l'Allemagne de l'*Aufklärung*».

1. A. Nouss, *op.cit.*, p.9. La similitude de ces différentes époques, qui permet d'en faire un long «processus historique», a souvent été remarquée. Ernst Troeltsch écrit : «On en trouve les fondements [de l'*Aufklärung*] dans le 17^e siècle et, en deça, dans la Renaissance — voire dans l'évolution de la civilisation des villes et des cours depuis le 14^e siècle —; elle s'épanouit au 18^e et décline au 19^e» («L'*Aufklärung*» (1897), *Recherches de Science religieuse* 72 (3/1984) 382). Paul Hazard résume de manière semblable ce parcours de la Renaissance aux Lumières dans *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961, pp.419-421. L'idée est reprise par Habermas dans «La modernité: un projet inachevé», *Critique* 413 (1981) 951.
2. Jean Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, [Les grandes civilisations], Paris, Arthaud, 1967, pp.377-378.

veaux étaient désormais arrivés¹». Le mélange de pessimisme et d'optimisme que connaît la Renaissance² correspond au passage d'un univers statique et rassurant à un monde dynamique qui exige que l'on découvre, sinon que l'on invente, de nouveaux points de repère. Dans cette optique, la Renaissance «est avant tout une affirmation renouvelée de l'homme³» et elle est marquée par l'apparition d'«un nombre important de types humains ayant des caractéristiques spéciales, des dons et des attitudes particulières et des fonctions nouvelles⁴».

Parmi ces personnalités les plus typiques, on peut mentionner Jean Pic de la Mirandole, effectuant la démonstration qu'il n'y a rien de plus admirable au monde que l'homme⁵, et Léonard de Vinci, chez qui, selon Eugenio Garin,

la masse de ses travaux révèle, d'un côté, sa recherche en tous domaines de techniques innovatrices, d'un autre côté, son effort pour définir un point de référence unificateur qui à la fin est retrouvé dans la philosophie comme seule capable de se placer à l'origine même de ce qui apparaît.⁶

La religion aussi, à la Renaissance, sera marquée par cet effort de mettre en contact, dans l'intériorité de l'individu, le singulier (le concret) et un universel originel. Ce type de spiritualité, que Jean

1. Eugenio Garin, «L'homme de la Renaissance», dans *L'homme de la Renaissance*, sous la dir. d'Eugenio Garin, [L'univers historique], Paris, Seuil, 1990, p.8.

2. Voir J. Delumeau, *op.cit.*, pp.391-402.

3. E. Garin, *op.cit.*, p.8.

4. *Ibid.*, p.7.

5. Jean Pic de la Mirandole, *Discours sur la dignité de l'homme*, dans Louis Valcke et Roland Galibois, *Le périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole* suivi du *Discours sur la dignité de l'homme* et du traité *L'être et l'un*, Sainte-Foy/Sherbrooke, PUL/Centre d'études de la Renaissance de l'Université de Sherbrooke, 1994, pp.185-225.

6. E. Garin, «Le philosophe», dans *L'homme de la Renaissance*, loc. cit., pp.200-201.

Delumeau qualifie d'«individualiste¹», souhaite «ce contact personnel avec le message divin²». En elle se retrouve, d'une part, le pessimisme mélancolique³ qui caractérise certains «héros de l'ascension individuelle⁴» et, d'autre part, l'humanisme optimiste qui aspire aux sommets et travaille à les atteindre puisque «nous le pouvons si nous le voulons⁵».

Ce que veut Pic de la Mirandole par son œuvre, comme Léonard de Vinci, c'est découvrir et montrer la «concorde» qui existe entre les vérités apparemment contradictoires des diverses doctrines philosophiques. Si Pic explore les points de vue les plus opposés, c'est dans le but «d'échapper au sectarisme et à l'étroitesse d'esprit et d'élaborer une pensée personnelle mûrement réfléchie⁶». Avec les années, il réduira l'ampleur de son projet de concorde universelle des doctrines, mais il maintiendra «que la véritable philosophie est celle qui [...] permet à l'intelligence humaine d'étudier la totalité du réel et de s'élever jusqu'à une certaine intelligence du Principe de tout ce qui est⁷». Or, c'est par la compréhension de l'unité de l'univers et de l'âme humaine que l'intelligence, selon Pic, s'approche de Dieu et donc de la félicité. Mais elle ne peut atteindre cette béatitude par ses propres forces puisque seule la grâce peut véritablement nous élever par illumination jusqu'à Dieu⁸.

1. J. Delumeau, *op.cit.*, p.165.

2. *Ibid.*, p.170.

3. «contrepartie nécessaire d'une évolution qui détachait l'individu des traditions et des hiérarchies du passé» (*ibid.*, p.384).

4. *Ibid.*, p.402.

5. Pic de la Mirandole cité par J. Delumeau, *op.cit.*, p.400.

6. Fernand Roulier, *Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), humaniste, philosophe et théologien*, Genève, Slatkine, 1989, p.91.

7. *Ibid.*, p.114.

8. Voir *Ibid.*, pp.550 et 394-395.

Cette nécessité de la grâce, dans le domaine de la connaissance, est à rapprocher du débat sur la liberté et le destin que connaît également la Renaissance. Dans le domaine de l'action aussi, Pic est du parti de la concorde. Comme la plupart des humanistes, il reconnaît l'existence du destin mais, entre autres par sa critique de l'astrologie, il refuse tout déterminisme et toute absolutisation de la grâce, au sens où cela est entendu, par exemple, chez Luther. La grâce est sûrement nécessaire, selon Pic, et elle est un don divin, mais ce don est fait à tous et il est antérieur à ce que la volonté de chacun fera de sa vie. Ainsi, il peut exister un destin, des lois déterminées de l'univers et une «échelle des valeurs» dont dépend notre salut ou notre damnation, mais le don divin, ce qui fait la dignité de l'homme selon Pic, c'est la liberté de s'élever ou de descendre dans cette «échelle». L'homme «choisit sa propre destinée, il ne l'invente pas¹»; et cette destinée est d'autant plus importante que, selon la vision que Pic emprunte au néoplatonisme, l'homme «réunit et rassemble dans l'intégrité de sa propre substance les natures de l'univers entier» et qu'il s'ensuit que «toutes les choses étant liées et rattachées à l'homme par un lien si étroit, participent nécessairement à ce qui est bien et à ce qui est mal en lui²».

Ce rapport entre le destin de tout l'univers et la liberté humaine fonde, chez Pic comme chez de nombreux hommes de la Renaissance, la conscience d'être «créateur, maître du monde, magicien³». Le lien, voire la fusion, entre l'individu singulier et l'universel, entre microcosme et

1. Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris, Aubier Montaigne, 1974, p.123, cité par L. Valcke, *op.cit.*, p.96.

2. Pic de la Mirandole, *Heptaplus*, V, c, 6, cité par L. Valcke, *op.cit.*, p.139.

3. J. Delumeau, *op.cit.*, p.398.

macrocosme, fait lui-même partie de l'univers mental des humanistes de la Renaissance. La vogue de l'hermétisme qui s'exprime chez Pic et son ami Marsile Ficin, et de façon beaucoup plus développée chez Cornelius Agrippa et Paracelse, fait affleurer d'une manière explicite la problématique du rapport entre singulier et universel. Encore une fois, selon la lecture que nous faisons de cette problématique, les tentatives nouvelles de réaménagement de ce rapport surgissent lorsque l'on voit «se desserrer les liens sociaux¹». Par exemple, en parlant d'Agrippa et de Paracelse, Eugenio Garin signale «la valeur positive que peut prendre, dans un moment de révolte contre la tradition et l'autorité, une attitude radicalement non conventionnelle²».

1.2 Le singulier et l'universel

1.2.1 Rationalité et Romantisme

Si l'on a pu trouver «de la modernité» et des «modèles d'individualisme» jusque chez les Grecs, c'est parce qu'à chaque fois que l'écart devient trop grand entre la représentation commune de l'universel et sa représentation vécue dans la singularité individuelle, surgissent de tous côtés des tentatives pour réduire cet écart³. Entre différentes époques

1. J. Delumeau, *op.cit.*, p.377.

2. E. Garin, *op.cit.*, p.207.

3. Fustel de Coulanges interprète la naissance du christianisme d'une manière semblable dans *La Cité antique* (Paris, Flammarion, 1984 (1864), pp.458 et 462) lorsqu'il écrit : «Les progrès de la pensée avaient ébranlé les vieux principes de l'association humaine [et], de ce qui n'était que l'effort énergique d'une secte courageuse [les stoïciens], le christianisme fit une règle universelle et inébranlable des générations suivantes». Nous reviendrons également sur cette structure d'interprétation en examinant la conception de l'histoire de Karl Jaspers. Ce dernier écrit en effet que «l'histoire n'est que la progression de *certaines individus*

historiques, «les parallèles peuvent tromper tout aussi souvent qu'ils illuminent¹», mais nous nous servons tout de même de l'analogie que E. R. Dodds repère entre le Romantisme et l'irrationalisme grec pour introduire une distinction entre deux approches employées pour réduire cet écart.

De nombreux auteurs ont vu dans le premier siècle avant J.-C. la phase décisive de la *Weltwende*, la phase durant laquelle [...] le vieux dualisme religieux, esprit et matière, Dieu et Nature, âme et appétits, que la pensée rationaliste avait voulu surmonter, se réaffirme sous des formes nouvelles et avec une nouvelle vigueur. [...] Peut-être faut-il voir dans tous ces développements [...] quelque chose dont l'analogie historique le plus proche pourrait être la réaction romantique contre la «théologie naturelle» rationaliste, réaction qui apparut au début du XIX^e siècle et demeure une force puissante jusqu'à nos jours.²

On peut ramener à deux oppositions les caractéristiques que Dodds souligne pour définir le romantisme en question³ : d'abord l'insistance romantique sur une transcendance qui enracine le religieux dans le sentiment et l'imagination, en opposition à toute rationalisation du divin; puis une deuxième insistance sur le «sens tragique de la vie», en opposition à «l'optimisme sans nuances du XVIII^e siècle».

Au risque de transformer ce parallèle éclairant en un amalgame trompeur, nous dirons que cette opposition entre une rationalité optimiste et un «sens tragique» de la transcendance est caractéristique de toutes les époques pendant lesquelles est ressenti cet écart dont nous

qui en invitent d'autres à les suivre» (K. Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954, pp.65-66).

1. E. R. Dodds, *op.cit.*, p.251.

2. *Ibid.*, pp.244-245.

3. Pour les trois traits par lesquels Dodds caractérise le romantisme, il se réfère à Christopher Dawson, *Religion and Culture* (*op.cit.*, p.245, n.71).

parlons, entre singulier et universel. Les tentatives qui sont faites soit pour rénover — plus ou moins profondément — une représentation commune qui s'effrite, soit pour la défendre parce qu'elle paraît attaquée, s'affrontent toujours sur cette question de savoir si l'universel sera trouvé dans l'optimisme de la force ou dans le tragique de la défaillance du singulier, c'est-à-dire de l'individu¹. Les «solutions» en présence, rationalisme ou irrationalisme, *Aufklärung* ou Romantisme, proposent,

-
1. Werner Jaeger fait remarquer, dans *À la naissance de la théologie* (Paris, Cerf, 1966 [1947], pp.42-43), que toute cette thématique a emprunté ses termes, dès son expression la plus ancienne, au vocabulaire des rapports juridiques des anciennes cités grecques. À partir du célèbre fragment d'Anaximandre :

C'est une loi absolue pour les êtres que la corruption leur advienne en ce à partir de quoi ils tiennent leur génération. Car ils doivent se payer les uns aux autres une juste compensation pour leur injustice suivant le verdict du Temps,

Jaeger explique que les termes employés dans le fragment pour dire «se payer une juste compensation» sont les termes grecs employés pour désigner le «verdict» au sens juridique. Or, l'ἄπειρόν (l'Indéfini) qui est le «ce à partir de quoi», est également le principe originaire — l'ἄρχή — , c'est-à-dire «l'universel», qui détermine ce qui est juste et injuste entre «les uns et les autres».

De plus, et Jaeger y réfère, Nietzsche a vu dans cette «parole d'Anaximandre» un sommet de la contemplation du «sens tragique», c'est-à-dire de la contemplation «des conditions qui amènent l'être individuel [à choir] hors du sein de l'Indéfini» (F. Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque* (1873), Paris, Gallimard, 1938, p.44); interprétation qui peut être comprise comme une transposition du rapport de l'individu à la société. L'interprétation qu'en fait Heidegger, contre Nietzsche, est beaucoup plus vaste et profonde, au sens où elle fait de cette «première parole de la philosophie» une détermination «historiale» de la conscience que nous, «les tard venus», pouvons prendre de l'être et de son oubli (Martin Heidegger, «La parole d'Anaximandre» (Klostermann, 1949), *Chemins qui ne mènent nulle part*, [Tel, 100], Paris, Gallimard, 1962).

Enfin, Jaeger, critiquant les interprétations du fragment voulant qu'il soit une expression de la «loi naturelle» au sens moderne, écrit qu'il faut plutôt y voir «une règle du monde qui impose la plus parfaite obéissance» (*op.cit.*, p.43). D'où notre propre interprétation de l'affrontement «optimisme-tragique» comme affrontement entre la loi (rationnelle) qui soumet la réalité et la loi (transcendante) à laquelle on se soumet. De même chez Kierkegaard, «comme d'infini et de fin, ἄπειρόν πέρας le moi a un égal besoin de possible et de nécessité» (Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir* (1848), [Idées, 25] Paris, Gallimard, 1949, p.93).

pour l'une, d'avoir le courage de se servir de son propre entendement¹ et d'«ordonner rationnellement l'existence au service de fins pratiques universellement valables²» et, pour l'autre, de chercher dans l'amour du Transcendant, ressenti en son cœur, la «règle du monde» et de lui obéir humblement. Dans les deux cas, il est présupposé que «la vérité est partout identique et immuable et que l'individu en est le porteur³». Dans les deux cas également, ce sont les Traditions⁴ et les Églises instituées qui subissent, comme porteuses de l'universel, des pressions et qui sont poussées à changer⁵.

1. Voir Emmanuel Kant, «Qu'est-ce que les Lumières?» (1784), dans *Aufklärung. Les Lumières allemandes*. Textes et commentaires par Gérard Raullet, [GF, 793], Paris, Flammarion, 1995, p.25.

2. E. Troeltsch, art.cit., p.382.

3. Ibid., p.383.

4. Par exemple, selon Dodds, c'est une telle résurgence de l'irrationalisme qui mettra «fin à la phase purement critique dans le développement du platonisme à l'Académie» pour la «mettre sur le chemin dont le terme sera Plotin». De la même façon, «la résurrection [...] du pythagorisme, non pas en tant qu'école formelle, mais comme culte et règle de vie [qui] se fondaient sur l'autorité plutôt que sur la logique [d'un] Pythagore représenté comme un Sage inspiré» (*op.cit.*, p.244).

5. Norbert Elias a développé une théorie plus strictement sociologique du rapport individu-société qui ne contredit pas, et même qui fréquemment corrobore, la thèse que nous développons. Nous avons choisi de l'articuler plutôt à partir de Burckhardt et Jaspers en vue du rapprochement que nous ferons avec la problématique théologique d'Henri de Lubac. Toutefois, nous croyons qu'il pourrait être profitable de donner un rapide aperçu de la théorie d'Elias qui, à ce moment-ci, est particulièrement proche de celle que nous développons.

D'une manière générale, selon Elias, la «configuration» de l'économie psychique et pulsionnelle de l'individu se forme et se transforme en fonction du «processus» par lequel il est «intégré» aux «structures d'interdépendances» sociales, politique et économiques.

Selon Elias, ce que nous appelons l'individualisme est le fruit de la différenciation de plus en plus poussée des types d'intégration à l'intérieur de structures d'interdépendance de plus en plus complexes. Lorsque cette différenciation ou certaines structures d'interdépendance subissent des modifications brusques, il se produit des modifications dans le processus d'intégration et, donc, dans la configuration psychique de l'individu. C'est alors que se produit, selon Elias, une intensification de la conscience de soi qui ressemble (comme mouvement d'ajustement dans l'intégration de deux structures) à ce que nous décrivons ici comme «rapport entre singulier et universel». Pour sa part, Elias utilise la notion d'équilibre «je-nous» qui «signifie que le rapport entre identité du je et identité du nous, chez l'individu pris isolément, n'est pas fixé une fois pour toutes, mais soumis à des variations spécifiques.» (Roger Chartier, «Avant-propos» à Norbert Elias, *La société des individus*, loc.cit.). Pour l'ensemble de la théorie d'Elias, *La civilisation*

Selon la description qu'en a faite Ernst Troeltsch, le phénomène d'«*Aufklärung*» est :

un bouleversement de la civilisation dans son ensemble et dans tous les secteurs de l'existence, accompagné d'importants glissements dans la situation générale du monde et d'une mutation complète de la politique européenne.¹

Tant que dure ce bouleversement, il est difficile de concevoir les principes qui feraient l'unité des sociétés. Dans le mouvement général qui s'instaure pour construire une nouvelle représentation de la vie en commun, les efforts qui sont faits pour produire cette représentation tentent de rassembler ce qui existe déjà de façon inarticulée dans la conscience de l'époque, pour que cette conscience se reconnaisse dans la nouvelle synthèse.

En Angleterre, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, après que tout eut été critiqué et réfuté, «John Locke apparut très opportunément, comme un bienfaiteur, parce qu'il établit la valeur et la dignité suprême du fait²». Les «rationnaux», comme les appelle Paul Hazard, sont prêts à considérer les «réalités psychologiques» que Locke propose, surtout parce qu'il renonce aux hypothèses métaphysiques pour ne se préoccuper que de ce qui est utile pour la conduite de la vie. Sa théorie de la connaissance plaît parce que, à une époque où tout s'embrouille dans les disputes, elle est simple : toutes les idées qui sont en nous viennent de la sensation et c'est en étant attentifs aux combinaisons que

des mœurs, Paris, Calmann-Lévy, 1973 [1939¹, 1969²]; *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 [1939¹, 1969²]. Réédition [Agora, 49 et 80], Paris, Presses Pocket, 1976 et 1990.

1. E. Troeltsch, art.cit., p.382.

2. P. Hazard, *op.cit.*, p.225.

nous faisons en nous de nos sensations grâce à notre raison, que nous pouvons connaître avec certitude. Sensations et certitude: qui contesterait qu'il ne peut connaître ses propres idées et les combiner convenablement? De même pour la morale, quoi de plus sûr que le plaisir et la douleur pour discerner ce qui est utile et ce qui est nuisible?

La philosophie de Locke répond au besoin de «se faire sa propre idée» à un moment où l'éclatement de la vision chrétienne du monde donne naissance à des vérités qui se veulent toutes chrétiennes mais qui s'affrontent implacablement. Toutefois, l'apaisement que procure l'empirisme de Locke sera défié à la fin du siècle suivant par le romantisme. C'est que la raison peut bien combiner les sensations mais, s'il arrive, «tragiquement», que tous ne les combinent pas de la même manière, ne vaut-il pas mieux laisser les sensations et la sensibilité en général parler pour elles-mêmes? «Le caractère essentiel du romantisme, c'est la prédominance de la sensibilité, de l'imagination, de la fantaisie sur la raison; en un mot l'individualisme¹». Ce n'est pas que la raison pour Locke ne soit pas celle de chacun, mais il lui faut bien lui aussi admettre, avec Descartes, que chacun n'en fait pas le même usage.

En effet, le grand succès de la philosophie de Locke et sa grande simplicité n'empêchèrent pas qu'elle soit déformée, parfois par ceux-là mêmes qui l'admiraient le plus. Malgré le fait que Locke ait explicité et publié ce qu'il entendait par «*christianisme raisonnable*», certains voulu-

1. «Romantisme», *Larousse du XX^e siècle*, Paris, Librairie Larousse, 1933, tome VI, p.30

rent faire de sa philosophie un déisme en s'appuyant sur le fait de l'inaccessibilité de la Révélation à la sensation. D'autres, comme Berkeley, le prirent au mot, pour ainsi dire, en radicalisant sa théorie de la connaissance des idées (qui sont en nous) et en faisant de ces idées la seule réalité. À l'inverse, encore une fois au nom de la sensation, d'autres encore en firent un matérialiste¹. Il n'était donc pas superflu de la part de Locke de dire qu'il faut être prudent dans l'usage que l'on fait des mots, et qu'il faut s'assurer de les appliquer de manière constante pour qu'ils ne débordent pas leur fonction de signe des idées.

Nous nous retrouvons ici bien près des problèmes du nominalisme et du réalisme. Il semble encore une fois que les choses résistent aux signes qui tentent de les accaparer. Que l'on s'efforce, comme le conseille Locke, à la prudence nominaliste de respecter les conventions qui attachent les mots aux choses et aux idées ou que l'on suive l'emportement des romantiques qui ressentent en leur cœur les choses et les idées elles-mêmes, lorsqu'il y a «bouleversement de la civilisation dans son ensemble», le langage et le sentiment singulier ne parviennent plus à cette satisfaction de saisir la réalité elle-même. De nouveaux usages, dans la pensée et dans les arts, surgissent alors pour tenter de parvenir à cette satisfaction. L'usage du mot «individu» et la création du terme «individualisme» apparaissent en de pareils moments.

1. Voir P. Hazard, *op.cit.*, pp.225-236.

1.2.2 «Individu» et «personne»

On peut en effet tenter de comprendre le mouvement général des idées en examinant la transformation du sens et de l'usage de certains mots lors d'une période particulière de l'histoire d'une société. Nous le verrons ici d'abord dans la transformation du sens et de l'usage du mot «individu» au début des Temps modernes, puis dans la naissance et l'usage du mot «individualisme» au début du XIX^e siècle.

Le mot «individu», comme dérivé du latin, est d'abord utilisé comme adjectif, au XIII^e siècle, pour désigner ce qui est «particulier à une espèce¹». Il devient substantif dans la logique pour désigner une «unité distincte». De cet usage, il passe dans le vocabulaire des sciences de la nature où il désigne l'unité en tant qu'elle fait partie d'un ensemble. C'est ce dernier usage qui fera appliquer le mot à l'être humain, très tardivement, remarquons-le, au XVII^e siècle. Et, de là, il passera à son usage politique dans la seconde moitié du siècle suivant. Mais, avant d'étudier ce dernier emploi qui nous intéresse plus particulièrement, il sera utile de se demander pourquoi cet usage fut si tardif.

L'idée que l'être humain soit «particulier à une espèce» et que le tout de l'humanité soit divisé en partie, n'a jamais fait problème. Nous avons d'ailleurs vu que ce rapport de la partie au tout, dans l'humanité, a été thématiqué dès l'Antiquité. Mais, ce sont d'autres mots qui servaient à désigner l'unité distincte dans le cas de l'espèce humaine : le mot «homme», d'abord, mais aussi, et de façon plus particulière dans la

1. A. Dauzat, J. Dubois, H. Mitterand, «Individu», *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, Paris, Larousse, 1981⁵ (1971).

problématique qui nous occupe, le mot «personne». Ce dernier dérive aussi du latin. Il désigne l'homme en tant qu'il possède les caractéristiques qui en font un membre de l'humanité. En fait, son sens est si proche de celui qu'a pris «individu» qu'il faut se demander pourquoi ce dernier se réalise dans l'usage alors qu'existe le mot «personne». La même question se pose devant le fait que le «personnalisme» puisse faire partie d'une «lutte contre l'individualisme»¹ et, corrélativement, devant le fait que «l'individualisme s'oppose au personnalisme»². En examinant ce que voulait exprimer le mot «personne», qui est le plus ancien, nous pourrions nous faire une idée des raisons qui ont poussé à utiliser un terme nouveau et pourquoi ce terme «individu» en est venu à pouvoir être opposé à celui de «personne».

-
1. Par exemple Henri de Lubac, dont Jean-Yves Calvez dit qu'il est «en lutte contre l'individualisme», écrit dans *Catholicisme*, (loc.cit., p293): «Catholicisme et Personnalisme s'accordent et se fortifient mutuellement».
 2. A. Laurent, *op.cit.*, p.6. «Alors que le personnalisme ne conçoit la personne que dans l'immersion et la dépendance communautaire, l'individualisme voit là autant d'atteintes à l'amour de soi et à la libre disposition de soi qu'exigent justement pour lui le secret et la "respiration" d'une personne dont l'indépendance individuelle est le complément vital et social nécessaire» (*ibid.*, pp.6-7).

Une opposition du même ordre existe dans les théories de la société. Cette fois, c'est le type de lien social qui est en cause. Pierre-François Moreau fait ressortir cette proximité-opposition en l'associant à celle qui existe entre amour et volonté. Moreau associe, d'un côté, le libéralisme (et l'individualisme) à des liens sociaux qui sont de l'ordre de la volonté et, de l'autre, il associe le traditionalisme et le romantisme (auxquels nous ajoutons le personnalisme) à des liens sociaux qui sont de l'ordre de l'amour. C'est ainsi qu'il écrit : «[Il y a d'un côté] l'assimilation de la société à une totalité organique [...] où il est visible avant toute réflexion que le tout est autre chose et plus que la somme des parties [et de l'autre] les métaphores inverses de la machine et du contrat, [où l'] on a bien affaire à une composition d'individus ou d'instruments qui préexistent à l'opération. [...] Selon la réponse choisie, les liens sociaux seront de l'ordre de la volonté, ou de l'ordre de la reconnaissance affective. C'est toute l'alternative entre libéralisme d'un côté, romantisme et traditionalisme de l'autre» (P.-F. Moreau, «Société civile et civilisation», dans *Histoire des idéologies*, 3, *Savoir et Pouvoir du XVIII^e au XX^e siècle*, François Châtelet (dir.), Paris, Hachette, 1978, pp.22-23).

Boèce, qui est l'un des auteurs anciens les plus lus au Moyen âge, donne la définition suivante du mot «personne» : «*Persona est rationalis naturae individua substantia*¹». La personne est la substance individuelle de la nature rationnelle. Dans son explication de la définition de Boèce, Thomas d'Aquin précisera que «la personne est ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature : c'est une réalité individuée qui subsiste dans la nature rationnelle²». Remarquons que chez Boèce et Thomas d'Aquin cette définition convient autant à Dieu qu'aux anges et aux hommes. Lorsque Boèce applique sa définition à l'homme, il explique que l'homme est substance individuelle (*individua substantia*) au sens où il est «substance première réellement existante, par opposition à ce que du point de vue de la logique on nomme 'substance seconde' en référant à la nature ou à l'essence³». À partir de Boèce on peut dire que «l'homme est *persona* parce qu'il est un individu rationnel⁴» et à partir de Thomas d'Aquin que «l'homme est une personne singulière qui subsiste à la mesure de son activité intelligente et volitive⁵». L'élément constitutif de la personne, sa nature, est la raison, et c'est parce qu'il est rationnel que l'individu humain est une personne. Il se

-
1. Boethius, *Liber de Persona et Duabus Naturis*, chap. 3. Cette référence est donnée par Peter Simpson, «The Definition of Person : Boethius Revisited», *The New Scholasticism*, LXII (2/1988) 210. En conclusion de cet article, Peter Simpson affirme que la définition de Boèce pourrait bien être encore aujourd'hui, à plusieurs égards, le meilleur point de départ pour une philosophie de la personne.
 2. «*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.*» (I^a, q. 29, art. 3). Traduction donnée par E. H. Weber dans *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, p.495.
 3. E. H. Weber, *op.cit.*, pp.495-496.
 4. «Applying these distinctions to man, Boethius reasons : man [...] is a *persona* [...] because he is a rational individual» (Horst Seidl, «The concept of person in St. Thomas Aquinas», *The Thomist*, 51 (1987) 438).
 5. E. H. Weber, *op.cit.*, p.495.

distingue des autres personnes (divines, angéliques), entre autres, par son corps, mais, comme l'indique la formulation de Thomas, il participe de la perfection parce qu'il est une personne.

Mais il se distingue également des autres individus humains, il est une personne singulière. Ce n'est pas dire que chez les humains, comme c'est le cas chez les esprits angéliques, il y a «autant d'espèce que d'individus». La diversité des êtres humains ne peut être séparée de leur nature rationnelle et corporelle. C'est ainsi que «la diversité et la distinction des degrés inégaux parmi les âmes humaines sont consécutives à celles des corps¹», les âmes humaines sont tout aussi singulières que les corps et c'est ainsi que la personne humaine, corps et âme, est singulière et que, chez Thomas d'Aquin, «l'intégrité de la nature est requise pour l'accomplissement parfait de la personne dotée de cette nature²».

Pour les médiévaux, cette perfection pouvait encore être entendue au sens ancien de «complétude», d'autant plus que dans le mot «*persona*» une étymologie répandue à l'époque entendait *per se una*, c'est-à-dire «qui est une par elle-même»³. Dans ce contexte, la particularité de chacun tient moins au fait qu'il soit différent des autres, qu'à ce qu'il est en lui-même (*per se unus* — par quoi il est un). Ce qui distingue et qui rend un (parfait selon sa nature) tient à l'intellect et à la volonté,

1. Thomas d'Aquin, *In Sent*, II, d.32, q.2, a.3, cité par E. H. Weber, *op.cit.*, p.498.

2. E. H. Weber, *op.cit.*, p.503.

3. A. Gurevich, *op.cit.*, chapitre 3, «The 'Persona' in search of the Individual», pp.95-96.

et peut ne pas se manifester. Dans la distinction aristotélicienne entre l'acte et la puissance, la raison est une puissance.

Ce genre de distinction a produit de célèbres disputes, chez les scolastiques, pour savoir lequel, entre la puissance et l'acte, est antérieur. Et on pourrait dire que les disputes entre «personnalisme» et «individualisme» sont ce genre de disputes, c'est-à-dire un débat où l'opposition de deux mots incarne la contradiction entre deux représentations de la même réalité. Ce qui est visé par le mot «personne» est le même être humain particulier que vise le mot «individu». Chacun de ces mots vise la singularité de chacun des êtres humains, mais le mot «personne», comme nous l'avons vu, ne fait pas que nommer cette singularité, il la définit. C'est cette définition qui est oblitérée par le nouvel usage du mot «individu».

Dans les époques d'unanimité, ces disputes de mots ne deviennent jamais sérieuses. Tout le monde s'entend, peu importe les mots. Au contraire, lorsque les philosophes, les *magistri* ou les intellectuels se font de plus en plus nombreux à sentir le «trouble d'une époque», le sens des mots devient un enjeu crucial. Leurs disputes ne font qu'ajouter à ce sentiment de trouble jusqu'à ce que surviennent de nouvelles expressions qui, si elles ne font pas l'unanimité, créent tout de même un accord suffisant pour s'imposer. C'est ce qu'exprime Descartes au XVII^e siècle lorsqu'il écrit :

[...] je pensai que les sciences des livres, [...] s'étant composées et grossies des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité que les simples raisonne-

ments que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent.¹

Que la vérité soit ce qui est clair dans la raison de chacun, le XVII^e siècle était prêt à le croire, semble-t-il. Non pas que tous se firent cartésiens, mais ont cru généralement, une fois encore, que l'on pouvait trouver en soi, dans sa particularité, ce qui est universellement vrai.

Locke consacre tout le premier livre de son *Essai sur l'entendement humain* à réfuter Descartes, sans le nommer². Locke est bien d'accord avec Descartes pour dire que l'on trouve en soi-même par le raisonnement ce qui est universellement vrai, mais il pense, contrairement à Descartes, que les idées sur lesquelles la raison travaille ne sont pas innées mais acquises dans la sensation³. Indépendamment de cet

-
1. René Descartes, *Discours de la méthode*, II, 1.
 2. D'après l'Index de l'édition d'Alexander Campbell Fraser (John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), New York, Dover, 2 vols., 1958 (1891)), Descartes n'est mentionné que deux fois dans l'*Essay*, au début et à la fin du deuxième volume.
 3. C'est là la grande différence entre l'empirisme et le rationalisme qui est tout aussi ancienne que moderne. Aristote peut être dit empiriste, mais il est ancien au sens où il ne croit pas que la raison appartienne en propre à la subjectivité. Descartes est moderne par rapport à Platon parce qu'il pense que les idées que l'on voit clairement en soi sont les mêmes que celles que l'on ne pouvait contempler qu'en sortant de soi chez Platon. La distinction que font les modernes entre subjectivité et objectivité, les Anciens la faisaient entre erreur et vérité. Le scepticisme ancien, celui des sophistes, par exemple, ne prétend pas que la vérité subjective, l'opinion vraie, sur laquelle tous peuvent se mettre d'accord, correspond pour autant au monde objectif, comme le pensent la plupart des modernes (même s'il y a aussi des sceptiques chez les modernes, comme c'est le cas de David Hume). On peut comprendre la différence, entre saint Bernard et Abélard, sur la question de la conception «objective» ou «subjective» du salut à l'intérieur de cette même problématique où, cette fois, c'est «l'idée de salut — et le salut lui-même —» qui est innée ou acquise. Pour Abélard, ce salut est *senti* dans la subjectivité et le protestantisme en fera la prédestination. Alors que chez saint Bernard, le salut est une affaire objective, c'est la béatitude, hors de soi, après la mort, que l'on ne peut que *pressentir* dans l'exstase mystique et non pas *sentir* dans l'assurance ou la conviction d'avoir un destin, comme le croit Abélard. Ce dernier pratique l'introspection plutôt qu'il ne s'exerce à l'extase, et en cela aussi il est plus proche de Descartes et Locke, alors que saint Bernard est plus proche de Pascal et du piétisme que Locke combattait.

accord et de ce désaccord, Locke proposant l'universalité du «fait senti» là où Descartes propose l'universalité de la raison «bien appliquée», tous deux cherchent à synthétiser l'universel dans un singulier. Tous deux expriment ainsi, dans une large mesure, une part de l'esprit du temps.

On sait que Descartes, tout moderne qu'il soit, emploie encore le mot substance pour définir l'être humain (substance pensante), et il est clair chez lui que la substance n'est pas la matière puisque cette dernière est aussi substance, mais étendue. Locke, qui blâme d'ailleurs Descartes d'avoir défini ainsi la matière en la confondant avec l'extension, exclut tout recours à la notion de substance pour définir la personne. Il la définit comme étant la continuité de la conscience.

Self is that conscious thinking thing, – whatever substance made up of, (whether spiritual or material, simple or compounded, it matters not) [...]. Identity consists not in the identity of substance, but, as I have said, in the identity of consciousness.¹

Les substances sont des genres (*sorts*) pour Locke², leur nom désigne des ensembles. La personne aussi est un ensemble, dans la mesure où elle est l'ensemble des états d'une conscience, et il serait redondant de parler de la personne comme substance. C'est ainsi que Locke évite, ou dépasse, les discussions sur la nature de cette substance. Chacun *sent* qu'il est conscient, voilà la sensation d'où lui vient l'idée de personne, et c'est la continuité de cette sensation, c'est-à-dire de la conscience,

1. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II, Chap. XXVII, 17, New York, Dover, vol. 1, 1959 (1689) pp.458-459. Locke va toutefois admettre, dans son *Essai*, que, à son avis, «*the more probable opinion is, that this consciousness is annexed to, and the affection of, one individual immaterial substance*» (*ibid.*, p.465).

2. *Ibid.*, Book III, Chap. VI.

«whatever substance made up of», qui permet de penser et de connaître¹.

La personne, l'être humain, est une chose qui pense et qui en est consciente. Voilà comment les modernes se définissent sans faire appel à autre chose qu'eux-mêmes. Voyons comment un troisième, Leibniz, voit la chose. Nonobstant son désaccord avec Locke sur la suffisance de la conscience pour déterminer l'identité de la personne, et avec Descartes sur la «dualité substantielle» du pensant et de l'étendue, Leibniz remarque lui aussi que l'être humain devient apte à se définir lui-même par sa capacité de connaître.

C'est par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions, que nous sommes élevés aux *actes réflexifs*, qui nous font penser à ce qui s'appelle *moi*, et à considérer que ceci ou cela est en *nous*.²

Dans la même optique, Leibniz³ s'attache à une façon d'inclure la perfection humaine en Dieu par la «*Raison*». Il écrit en effet :

On pourrait donner le nom d'*Entelechies* à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (*ἔχουσι τὸ ἐντελές*), il y a une suffisance (*αὐτάρκεια*) qui les rend sources de leurs actions internes, [...] et [je consens] qu'on appelle Âmes seulement celles, dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.⁴

-
1. «*Our being sensible is not necessary to anything but to our thoughts; and to them it is; and to them it always will be necessary, till we can think without being conscious of it.*» (J. Locke, *op.cit.*, p.129).
 2. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §30, [GF, 863], Paris, Flammarion, 1996 (1714) p.249.
 3. Voir Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, où l'auteur, après avoir exposé la confusion qu'il repère chez Louis Dumont entre autonomie et indépendance, tente d'expliquer, à partir de Leibniz, le paradoxe que constitue toute participation pour une entité indépendante. Il reprend ensuite à son compte la critique kantienne de Leibniz et prône un individualisme transcendantal.
 4. Leibniz, *Monadologie*, §18-19, loc.cit., p.246-247.

Ce qui distingue l'*Entelechie* humaine des autres, d'après Leibniz, c'est «la connaissance des vérités nécessaires et éternelles qui [...] nous fait avoir la *Raison* [...] qu'on appelle en nous âme raisonnable¹». Selon lui, cette dernière, par réflexion sur elle-même, découvre sa perfection dans la «raison suffisante ou dernière» de la perfection de Dieu² :

L'Être nécessaire [...], l'Unité primitive, ou la substance simple originaire dont toutes les Monades créées [...] naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée.³

Dans l'élaboration de la notion d'harmonie universelle (la perfection dans l'universel), chez Leibniz, non seulement chaque monade est «un miroir vivant perpétuel de l'univers⁴», mais, puisque «tout est plein», elle «se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers⁵». Ainsi, chacune suivant ses propres lois, les monades se rencontrent (en vertu de l'*harmonie préétablie*) parce qu'«elles sont toutes des représentations d'un même Univers⁶». Et en ceci nous retrouvons le paradoxe de la participation l'une à l'autre de deux entités «unies par elles-mêmes»⁷.

En effet, parvenue au plan politique, puisque «chaque Monade créée représente tout l'univers⁸», la monadologie attribue aux rapports

1. Leibniz, *Monadologie*, §29, loc.cit., p.249.

2. Voir Ibid., §30 à 42, loc.cit., pp.249-251.

3. Ibid., §45 et 47, loc.cit., p.252.

4. Ibid., §56, loc.cit., p.254.

5. Selon l'esprit de la formule hippocratique, que cite Leibniz, «σύννοια πάντων» («tout conspire») associée à «σύμπατχεα πάντα» («tout sympathise»). Voir *op.cit.*, p.306, n.13.

6. Ibid., §78, loc.cit., p.260.

7. Les sociologies qui, à la suite de Durkheim, interprètent Dieu comme figure de la société, en redoublant l'interprétation feuerbachienne de Dieu comme «ce qu'il y a de meilleur en l'homme», sont, en quelque sorte, des transpositions positivistes de la métaphysique de Leibniz, comme Feuerbach est le renversement de Hegel.

8. Leibniz, *Monadologie*, §62, loc.cit., p.256.

entre les «âmes raisonnables, ou *esprits*», la même nature qu'à ceux qui existent entre l'âme et le corps. Leibniz écrit alors :

Les esprits sont [aussi] des images de la Divinité même, [...] capables de connaître le système de l'univers [...] par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant une petite divinité dans son département.

C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu, et qu'il est à leur égard [...] ce qu'un prince est à ses sujets et même un père à ses enfants.

D'où [Leibniz conclut] que l'assemblage de tous les esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des monarques.¹

C'est ce «meilleur des mondes possibles» que Leibniz propose face à «la désunion de Europe qu'il voudrait pacifier²».

Sur le plan philosophique, Émile Boutroux résume l'entreprise de Leibniz en disant qu'il a voulu réunifier ce que son époque n'arrivait plus à saisir que divisé.

Reprendre, dans ces conditions [développées par le Christianisme et par la réflexion moderne], la tâche d'Aristote [de] retrouver une unité et une harmonie [entre] le général et le particulier, le possible et le réel, le logique et le métaphysique, [...], la liaison universelle et la spontanéité [...] tel est le projet de Leibniz.³

C'est en ce sens que Leibniz s'insère dans l'entreprise sans cesse renaissante de réconciliation entre l'universel et le singulier⁴ pour recréer l'«*uomo singolare y universale*», comme l'appelle Burckhardt.

1. Leibniz, *Monadologie*, §83-85, loc.cit., p.261.

2. P. Hazard, *op.cit.*, p.207.

3. É. Boutroux, *Préface à la Monadologie*, 1881, cité par P. Hazard, *op.cit.*, p.208.

4. Par exemple, dans un article intitulé «L'individu», Elizabeth de Fontenay écrit : «Une philosophie comme celle de Leibniz [...] articule la reconnaissance de la singularité radicale de l'individu et celle de la continuité sans faille de tous les êtres, elle scrute l'indiscernable au sein du continu, elle réconcilie, de manière

Tous ceux-là, Descartes, Locke, Leibniz, utilisent encore le mot «personne» pour définir l'être humain. Il faut attendre le milieu du XVIII^e siècle pour lire un philosophe qui utilise «individu». Dans ce nouvel usage, curieusement, on pourra voir une tentative pour redéfinir l'être humain en revenant en deçà de toutes les élaborations «modernes». En effet, quand Jean-Jacques Rousseau écrit «chaque individu¹», dans *Du Contrat social*, il dit qu'il s'agit là d'un être qui «par lui-même est un tout parfait». Nous retrouvons donc dans l'«individu» de Rousseau, indépendamment de ce qui fait pour lui cette perfection, le «*per se una*» de l'étymologie médiévale. Or, toute la problématique de l'individualisme, que ce soit au plan ontologique ou au plan politique, tourne autour de ce paradoxe de la participation d'une entité *déjà complète* (parfaite) à un ensemble qui possède lui aussi sa propre perfection et complétude².

non sophistique, le singulier et l'universel» (É. de Fontenay, «L'individu», *Supplément aux Dossiers et Documents du Monde*, «Douze leçons de philosophie», novembre 1982, p.12).

1. «Chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire», Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, II, 7, [10-18, 89/90], Paris, UGE, 1963 (1762), p.85.
2. Comme nous l'avons déjà mentionné (p.58, n.2), un certain antagonisme s'est développé entre personnalisme et individualisme. Par exemple, l'individualiste Alain Laurent déclare que «l'individu n'exclut pas la personne, mais l'individualisme s'oppose au personnalisme» (*Histoire de l'individualisme*, loc.cit., p.6). Du point de vue du personnalisme, Nicolas Berdiaeff distingue «individu» et «personne» en disant que le premier désigne une catégorie naturaliste et sociologique alors que la personne est une catégorie spirituelle et éthique. De son point de vue, faire de la personne un individu, c'est en faire la partie d'un tout, c'est renverser l'ordre des choses puisque «l'universel, le cosmique, le social se trouvent dans la personne humaine [...] non point parce qu'elle est déterminée par la nature et la société, ayant reçu du dehors une teneur cosmique et sociale, mais parce que l'homme porte en soi l'image de Dieu et est appelé au Royaume de Dieu» (*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1946, p.159).

C'est donc pour jeter un nouvel éclairage sur ces discussions autour de la notion de «personne» et sur ce qui persiste de cette notion dans l'usage du mot «individu» que nous examinerons maintenant comment est né le terme «individualisme».

1.2.3 Le terme «individualisme»

La naissance du terme «individualisme» a lieu dans les premières décennies du XIX^e siècle¹ dans la suite de la «crise historique» qui a culminé avec la Révolution de 1789, alors que se poursuit ce que Troeltsch a qualifié de «bouleversement complet de la pensée et [la] reconfiguration de l'Europe». Le créateur probable² du mot et ses premiers utilisateurs, monarchistes et saint-simoniens, se servaient de ce terme pour stigmatiser les idées révolutionnaires (de 1789 puis de 1830) dans lesquelles ils voyaient la cause de la désintégration de la société. Déjà en 1790, Edmund Burke, dans ses *Réflexions sur la Révolution en France*, résumait la pensée des monarchistes en écrivant que toute atteinte aux traditions politiques ou juridiques «ferait que le bien commun lui-même, en quelques générations, s'émietterait et serait réduit en poussière et en poudre d'individualité [sic], et à la longue serait dispersé

-
1. Voir Koenraad W. Swart, «"Individualism" in the Mid-Nineteenth Century», *Journal of the History of Ideas*, 1 (1962) 77-90.
 2. Qui serait Joseph de Maistre, selon Steven Lukes (*op.cit.*, p.4) et K. W. Swart (art.cit., p.78) qui réfèrent tous deux à «une conversation de 1820» au cours de laquelle de Maistre aurait qualifié la fragmentation excessive des doctrines philosophiques et politiques de «protestantisme politique poussé jusqu'à l'individualisme le plus absolu» (Swart réfère aux *Œuvres complètes* de J. de Maistre, Lyon, 1884-1886, XIV, p.286).

à tous les vents du ciel¹». Saint-Simon lui-même a continué d'utiliser «les termes “anarchie” et “égoïsme” comme caractérisations de la mentalité, insatisfaisante selon lui, résultant de la philosophie critique des Lumières et de la Révolution française²». Ce sont ses disciples qui, à partir de 1826, feront d'«individualisme» le synonyme de «désintégration sociale». Après 1830, des auteurs comme Lamartine, Balzac, Sainte-Beuve et Lamennais parlent de «l'odieux individualisme»³.

Or, cette désintégration individualiste, lorsqu'elle est replacée dans la perspective de Burckhardt, devient un défaut d'individualisme. Selon Burckhardt, en effet, la crise qui dure depuis un siècle (1789-1870) n'a pas produit en Europe suffisamment de ces «individus supérieurs» grâce auxquels «les collectivités soudain *recréées* [...] trouvent leur expression véritable⁴». Au XIX^e siècle, la recherche d'une nouvelle universalité par laquelle les individus pourraient s'identifier et se rassembler, peut être repérée, entre autres, dans le foisonnement d'utopies qui germent à cette époque⁵. Plus le retour aux institutions politiques traditionnelles paraîtra impossible, en même temps que le collectivisme (positiviste ou socialiste) paraîtra de plus en plus l'alternative à «l'anarchie intellectuelle⁶» et aux conflits politiques, plus le sens du mot

-
1. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, [Great Books in Philosophy], Buffalo, Prometheus Books, 1987 (1790), p.100. Notre traduction.
 2. K. W. Swart, art.cit., p.79. Notre traduction.
 3. Ibidem.
 4. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p.239.
 5. Voir l'inventaire important mais non exhaustif, puisque limité au «socialisme utopique», qu'en fait Martin Buber dans *Utopies et socialisme*, [Bibliothèque sociale], Paris, Aubier Montaigne, 1977.
 6. «L'expression préférée par le plus célèbre des saint-simoniens, Auguste Comte» (Swart, art.cit. p.82). Pour compléter la liste des «utopies» dressée par M. Buber et mettre en lumière l'extrémisme, y compris individuel, de certaines utopies, voir, pour la période qui nous concerne ici, Jean Maitron, *Le mouvement*

«individualisme» aura tendance à s'infléchir en un sens positif¹. En Allemagne surtout² (peut-être à cause des critiques des saint-simoniens qui imputent souvent l'individualisme à la Réforme³), puis en France⁴, le «romantisme» élaborera une opposition entre «individualisme» et «individualité» de façon à continuer de critiquer l'égoïsme et l'émiettement social, par le premier terme, tout en s'opposant à l'uniformité, au rationalisme et à l'optimisme démocratique des Lumières, par le second⁵.

Le mouvement romantique lui-même fut éphémère, mais la distinction entre individualité et individualisme est restée et explique en grande partie l'ambiguïté que la notion d'«individualisme» a conservé jusqu'à nos jours. Ainsi, par exemple, on peut dire que, dans notre époque d'intense individualisme, on trouve de moins en moins d'individualité. Ou, dans les termes de Burckhardt, on peut dire que dans certaines crises historiques, l'universel se trouve si peu défini qu'aucune singularité ne peut émerger.

anarchiste en France, tome I, Des origines à 1914. [Bibliothèque socialiste, 28], Paris, Librairie François Maspéro, 1975, pp.13-109.

1. Pour l'histoire de ceux qui restèrent les plus près des idéaux de la Révolution de 1789 (Liberté, Égalité, Fraternité), voir Jean-Thomas Nordmann, *Histoire des Radicaux. 1820-1973*, [Mouvements d'idées], Paris, Éditions de la Table Ronde, 1974, première partie, «Le radicalisme de combat», pp.15-126.
2. «Tel qu'il se présente sous une forme programmatique dans les œuvres de Wilhelm von Humboldt, Friedrich Schlegel et Schleiermacher» (K. W. Swart, art.cit., p.82).
3. Par exemple, Enfantin déclarant que le protestantisme prêche «l'individualisme, ou pour le dire plus franchement, l'égoïsme» (*Œuvres de Saint-Simon et Enfantin*, XXV, p.212; cité par Swart, art. cit., p.82.).
4. Chez Stendhal, Lamartine, Hugo et dans le mouvement romantique regroupé autour de Théophile Gautier.
5. La notion de romantisme, elle aussi très vague quant à ce qu'elle désigne, servira, particulièrement en France, à créer une rupture avec le classicisme (Voir Alexis Nouss, *La modernité*, loc.cit., p.12).

Charles Taylor appelle «authenticité» l'idéal par lequel le Romantisme «condamne le rationalisme libre et l'atomisation qui rompent les liens de la communauté¹». Taylor montre bien comment la recherche de soi à travers les obscurités mises en nous par la vie en société, c'est-à-dire la recherche de notre «état de nature» (comme l'appelle Rousseau), au lieu de conduire à la connaissance d'une nature commune, c'est-à-dire au lieu de conduire à un universel, conduit à la connaissance d'une singularité qui n'est que celle d'un individu isolé. Saint Augustin trouvait Dieu en lui parce que sa conscience était sans fond et ainsi, dira Burckhardt, la personnalité unique d'Augustin a contribué à engendrer, dans la crise de l'Empire romain, la «puissance historique» de la religion chrétienne. Mais il ne semble pas y avoir eu au XIX^e siècle, selon Burckhardt, «ce nombre disproportionné d'individus supérieurs» et cette «puissance historique» qui permet de surmonter un tel vertige.

Burckhardt dit que cette capacité fait partie de la «grandeur» mais il dit aussi que «la nature intime des grands hommes reste un des mystères de l'histoire²». D'une certaine façon, Alexis de Tocqueville cherche la clé de ce mystère en Amérique. Il ne manque pas de reprendre l'idée exprimée par de Maistre et d'opposer «l'individualisme d'origine démocratique» aux liens qui existent entre les individus d'une même classe dans les sociétés aristocratiques. Tocqueville précise que chacune de ces classes «devient pour celui qui en fait partie une sorte de

1. Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, [L'essentiel], Montréal, Bellarmin, 1992, p.39.

2. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, loc.cit., p.256.

petite patrie¹». Non seulement chaque classe est «une petite patrie», selon lui, mais «l'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi», de telle sorte que «chacun d'entre eux aperçoit toujours plus haut que lui un homme dont la protection lui est nécessaire, et plus bas il en découvre un autre dont il peut réclamer le concours²». Aucun individu n'est alors laissé à lui-même et, tant qu'il en est ainsi, l'individualité n'est que la représentation d'une lignée d'ancêtres. Dans un tel monde, l'individualisme n'a aucune raison d'être. Mais dans la démocratie, l'individualité ne représente qu'un individu laissé à lui-même.

Sur le plan économique, Tocqueville exprime, comme les saint-simoniens, la crainte de voir se former une «aristocratie manufacturière [dont] le but n'est point de gouverner la population industrielle qu'elle dirige, mais de s'en servir³». Toutefois, il ne propose ni la restauration de la monarchie, comme le souhaite de Maistre, ni le socialisme des saint-simoniens. Selon lui, dans les sociétés démocratiques où tous les liens entre individus sont rompus, la solution à tous les dangers, sociaux, économiques et politiques, se trouve dans le renforcement des individus. Il rappelle en effet qu'«une nation ne peut rester longtemps forte quand chaque homme y est individuellement faible⁴». C'est ainsi qu'il faut comprendre, paradoxalement, que Tocqueville, malgré ses virulentes mises en garde contre l'individualisme qui se développe dans la démo-

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, [Bouquins], Paris, Robert Laffont, 1986 (1835), p.496.

2. Ibid., p.497.

3. Ibid., p.538.

4. Ibid., p.656.

cratie, est «un des grands représentants de l'individualisme véritable¹». Encore une fois, comme nous l'avons vu avec les Romantiques et Burckhardt, il faut distinguer individualisme et individualité. Ce que Tocqueville lui-même ne fera pas toujours.

En effet, selon Albert Schatz, l'usage «entièrement arbitraire» que fait Tocqueville du terme «individualisme», dans *La démocratie en Amérique*, a conduit à une «grave confusion²». Dans le paradoxe tocquevillien et la confusion qui s'en suit nous retrouvons ce qui est depuis longtemps au cœur du débat sur l'individualisme. Comme nous l'avons vu, il est l'expression, tantôt dans un sens tantôt dans l'autre, des tensions qui se développent sans cesse entre le singulier et l'universel. Quand Rousseau utilise pour une des premières fois le terme «individu», il dit que cet être «qui est un tout parfait et solitaire» est transformé par l'institution d'un peuple «en partie d'un plus grand tout» dont il reçoit désormais «sa vie et son être».

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et

-
1. F. A. Hayek, «The counter-Revolution of Science», *Economica*, New series, VIII (1941) 5.
 2. Albert Schatz, *L'Individualisme économique et social*, Paris, 1907; cité par Hayek, *op.cit.*, p.5, n.5. De même, Max Weber, quelques années avant Schatz, notait que «le terme "individualisme" recouvre les notions les plus hétérogènes que l'on puisse imaginer» (Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 (1920), p.123, n.23). Cette citation, dont on entend l'écho dans les «malentendus et la grande confusion» (Taylor), se retrouve chez une multitude d'auteurs ayant entrepris de définir l'individualisme. Nous en donnons ici une liste sûrement incomplète. Steven Lukes, *op.cit.*, pp.43-44; Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983, p.68, n.1; Luc Ferry et Alain Renaut, 68-86. *Itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987, p.25; Pierre-Henri Chalvidan, «Quand l'individualisme se fait religieux. Un parcours dans la pensée moderne», *L'individualisme : permanence et métamorphose*, Josiane Attuel (dir.), Paris, PUF, 1988, p.320; Alain Boyer, «Le libéralisme est-il antisocial?», *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) 60; Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme*, loc.cit., p.3.

solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; [...] en sorte que si chaque citoyen n'est rien [...] et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre.¹

Toutes les discussions sur l'«état de nature», qui sont devenues au XVII^e et au XVIII^e siècle une mode, presque une manie, font partie de la recherche d'une définition de l'homme, de la nature humaine ou, comme on voudra, de la personne ou de l'individu. On réinvente le sens du mot «individu», au XVIII^e, mais on invente aussi le mot «civilisation»² pour tenter de dire à quoi appartient cet individu. Quelle «*Entelechie*», se demandait Leibniz, peut unifier à la fois chacun et la société en préservant dans «l'assemblage de tous les esprits³» la liberté de chacun?

À propos de l'Allemagne, plusieurs auteurs ont fait état de la particularité de son accession à la modernité en remarquant la distinction que fait la langue allemande entre «*Bildung*» et «*Kultur*»⁴. Norbert Elias explique comment l'envahissement par l'esprit français, identifié à la «civilisation», de la classe gouvernante allemande au XVIII^e siècle, a forcé les intellectuels de la bourgeoisie montante à penser leur identité allemande comme formation intérieure (*Bildung*) de chaque individu.

1. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, livre II, chapitre VII.

2. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, 1*, [Tel, 7], Paris, Gallimard, 1966, p.336.

3. Leibniz, *Monadologie*, §85, *loc.cit.*, p.261.

4. Nous examinerons ici cette distinction à partir de N. Elias, «La formation de l'antithèse "culture" et "civilisation" en Allemagne», chapitre premier de *La civilisation des mœurs*; et de Louis Dumont, «L'idée allemande de liberté selon Ernst Troeltsch», *Le Débat*, 35 (mai 1985) 40-50.

Le sentiment de fierté et d'autosatisfaction qui marquait les milieux allemands cultivés [à l'extérieur de la cour] en ce XVIII^e siècle se fondait sur des valeurs situées au-delà de l'économie et de la politique; il s'appuyait sur ce qu'on appelle en allemand, pour cette raison même, *das rein Geistige* (le spirituel), à savoir le domaine du livre, de la science, de la religion, de l'art, de la philosophie, sur l'enrichissement spirituel et intellectuel, sur la «culture» de la personnalité individuelle.¹

Encore au début du siècle, comme Louis Dumont l'a remarqué, le théologien et philosophe allemand Ernst Troeltsch «définit et explique clairement l'idée allemande de la liberté en contraste avec l'anglaise et la française» par cette «culture» de la personnalité individuelle (*Bildung*). Selon Troeltsch, la liberté allemande unit l'individu à la nation sur la base de l'individualité de sa «culture».

Unité organisée du peuple sur la base d'un dévouement à la fois rigoureux et critique de l'individu au tout, complété et légitimé par l'indépendance et l'individualité de la libre culture (*Bildung*) spirituelle.²

Chez Troeltsch, tel que le présente Dumont, non seulement la liberté individuelle et le dévouement au tout s'unissent dans une «adhésion spontanée», mais «c'est “dans et par le tout” que l'individu se développe³». Dans cet aspect de la description de Troeltsch, Dumont estime qu'il y a là «un certain stéréotype allemand [qui] correspond suffisamment à l'expérience⁴» puisqu'il expliquerait, par exemple, la faiblesse de la République de Weimar «sentie comme une importation étrangère

-
1. N. Elias, *La civilisation des mœurs*, [Presses Pocket, 7], Paris, Calman-Levy, 1973 (1969²), p.41.
 2. E. Troeltsch, «Die deutsche Idee von der Freiheit», cité par L. Dumont, «L'idée allemande de liberté selon Ernst Troeltsch», *loc.cit.*, p.40.
 3. L. Dumont, «L'idée allemande de liberté selon Ernst Troeltsch», *loc.cit.*, p.41.
 4. *Ibid.*, p.42. Elias parle de «moules qui modèlent l'affectivité de l'individu [allemand] en fonction des traditions institutionnalisées et de la situation du moment» (*op.cit.*, p.49).

[française]¹». Suite à ces constatations, Dumont caractérise «l'individualisme allemand» par la séparation qu'il effectue entre, d'une part, «la communauté (*Gemeinschaft*) qui est unité et appartenance culturelle et [d'autre part] la société (*Gesellschaft*) qui est division et lutte d'intérêts particuliers²». À nouveau, nous retrouvons cette mise en contraste de l'individualisme qui divise et isole avec l'individualité qui est une force qui rassemble.

Dans la décennie suivante, Friedrich A. von Hayek observe un contraste semblable en parlant cette fois d'un «vrai individualisme» et d'un «faux individualisme». Selon lui, le véritable individualisme amorce son développement moderne avec John Locke, Bernard Mandeville et David Hume, alors que le faux individualisme trouve ses racines dans le rationalisme cartésien et s'épanouit chez les Encyclopédistes et Rousseau³. Le vrai individualisme, selon Hayek, est d'abord une théorie sociale qui explique la plus grande part de l'ordre que nous constatons dans les affaires humaines comme le résultat imprévisible des agissements des individus. Le faux individualisme, quant à lui, prétend que tout ordre social peut être rattaché à une intention délibérée⁴.

Le vrai individualisme est donc ici celui du nominalisme, celui où chaque individualité saisit directement en elle-même la réalité qui s'impose à elle. Le faux individualisme serait alors celui qui postule une

1. L. Dumont, «L'idée allemande de liberté selon Ernst Troeltsch», *loc.cit.*, p.42.

2. *Ibid.*, p.44.

3. Voir Friedrich A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, [Midway Reprints], Chicago, University of Chicago Press, 1980 (1948), p.4.

4. Voir *Ibid.*, p.6.

«raison plus haute» à partir de laquelle chacun est situé dans un ensemble.

De chacune de ces compréhensions, selon Hayek, découlent des principes politiques différents. Le vrai individualisme mène à se contenter de protéger la liberté individuelle alors que l'autre, qu'il appelle aussi «individualisme rationaliste¹», suppose que la raison peut saisir l'ensemble du fonctionnement social et que l'on devrait donc adopter un modèle théorique à partir duquel on interviendrait politiquement pour contrôler et organiser le développement social.

While the design theories necessarily lead to the conclusion that social processes can be made to serve human ends only if they are subjected to the control of individual human reason, and thus lead directly to socialism, true individualism believes on the contrary that, if left free, men will often achieve more than individual human reason could design or foresee.²

Dans cette perspective, Hayek affirme que l'individualisme issu de la tradition française, c'est-à-dire l'individualisme rationnel de Rousseau, relayé par Saint-Simon et Comte, «tend toujours à se développer en son contraire, c'est-à-dire en socialisme ou en collectivisme³». Pour illustrer cette affirmation, il rappelle l'opposition du «vrai individualisme» de Edmund Burke au «pseudo-individualisme» de Rousseau⁴ qui, comme le dit Burke, «après avoir décomposé la communauté en une poussière

1. F. A. Hayek, *op.cit.*, p.4. Jean-Claude Lamberti, dans ses notes à l'édition Robert Laffont de *La démocratie en Amérique* (p.1138), parle d'un «rationalisme individualiste» en se référant lui aussi à Descartes et aux Lumières françaises.

2. Ibid., pp.10-11. Hayek précise (p.22) «*that the state, the embodiment of deliberately organized and consciously directed power, ought to be only a small part of the much richer organism which we call "society", and that the former ought to provide merely a framework within which free (and therefore not "consciously directed") collaboration of men has the maximum of scope.*»

3. Ibid., p.4.

4. Ibid., p.5

d'individualité», a mené au despotisme. De ce point de vue, le leader socialiste Jean Jaurès semble curieusement donner raison à Hayek et à Burke en déclarant que «le socialisme est le complément logique de [cet] individualisme¹».

1.2.4 Le rapport individu-société et les types d'individualisme

Pour faire la synthèse de ces différentes visions, retrouvons maintenant les trois types d'individualisme identifiés à l'aide des catégories de Charles Taylor.

Le holisme individualiste est l'héritage du Romantisme. Pour ce courant, chaque individu est particulier et l'harmonie est trouvée ou produite dans l'expression la plus intense de la particularité individuelle. C'est la sensation subjective qui détermine la nature de l'universel. Taylor donne ici comme exemple la conception de l'histoire que Humboldt a élaborée à partir de sa vision du métier d'historien². Selon Jean Quillien, dans un court texte intitulé «La tâche de l'historien», Humboldt a réalisé, «dans le domaine des affaires humaines, cette révolution copernicienne que Kant avait accomplie dans celui de la théorie de la connaissance³». En effet, pour comprendre l'histoire, selon Humboldt, il ne faut pas partir de l'histoire mais de l'historien. La première tâche de l'historien sera la mise au jour de la précompréhension avec laquelle il va vers son objet. Car, selon Humboldt, pour élaborer

-
1. Jean Jaurès, «Socialisme et liberté», *Revue de Paris*, XXIII (décembre 1898) 499.
 2. C. Taylor, «Quiproquos et malentendus: le débat communautaires-libéraux», loc.cit., p.176.
 3. Jean Quillien, «Introduction» à G. de Humboldt, *La tâche de l'historien*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1985, p.20.

une compréhension de l'histoire (du réel historique), il faut d'abord expliciter les principes de cette compréhension (la méthode historique) afin d'éviter le double écueil du positivisme et du subjectivisme historiques. C'est donc à partir d'une connaissance maîtrisée de sa propre individualité que l'historien doit saisir le rôle que jouent les individus dans le déroulement objectif de l'histoire.

Humboldt est le premier à avoir tenté de baliser la voie entre ces deux écueils opposés, celui de l'histoire positiviste, qui s' imagine objective et refuse d'interpréter, et celui du subjectivisme historique, qui ne reconnaît que des interprétations. [...] Il a essayé de penser l'unité du fait et du sens, de comprendre ensemble l'application du principe de causalité [...] et la création du nouveau [...] sans lequel le devenir de l'espèce humaine ne serait pas véritablement histoire, c'est-à-dire devenir que font les hommes et non qu'ils subissent entièrement, dont ils sont aussi les acteurs et non les simples instruments.¹

Ce travail d'unification de l'objectivité et de la subjectivité, dont Humboldt fait «la tâche de l'historien», est devenu un mot d'ordre qui «se manifeste directement à travers Ranke, Droysen et Meinecke, comme chez Dilthey, Croce et Cassirer²». Humboldt est donc un des représen-

1. J. Quillien, *op.cit.*, p.25.

2. *Ibid.*, p.10, n.1.; E. Poulat, pour sa part, écrit que c'est «depuis Dilthey au moins [que l'] on répète que le propre de l'homme est de se savoir historique, de se situer à l'intérieur de l'histoire comme l'être non seulement d'un lieu mais d'un temps. L'historicité est la structure même de son être; philosopher — ou théologiser — est un mode particulier de cette historicité» (*op.cit.*, p.XLIX). Le *Petit Robert 2* ajoute à Croce et Cassirer, Noam Chomsky, et rapproche ainsi encore plus Humboldt de Taylor et de la conception d'«une société démocratique [qui] a besoin d'une définition plus communément reconnue de la vie bonne» que veut défendre Taylor (C. Taylor, art.cit. p.172). Ce rapprochement exigerait de nombreuses nuances et un plus long développement mais, à l'intérieur de notre propos, signalons seulement que, chez Chomsky, l'idée de «définition plus communément reconnue» réfère à la problématique d'une délimitation de l'«usage infini de moyens finis» que Chomsky rapporte à Humboldt (N. Chomsky, *Le langage et la pensée*, [PBP, 148], Paris, Payot, 1973 (1968), p.33). En d'autres termes, pour Taylor comme pour Chomsky, il existe pour tout holisme individualiste une «universalité finie» (holiste) à l'intérieur de laquelle il faut établir ce qui sera commun parmi l'«usage infini» que les individus peuvent développer.

tants originaires d'une subjectivité (d'un individualisme) qui se conçoit comme production et productrice de la réalité (historique) objective.

Cette conception du rapport individu-société, sur le plan ontologique, apparaît ici dans sa liaison intime avec la prise de position au plan politique et idéologique. En effet, lorsque Humboldt élabore «la tâche de l'historien», il le fait à la fois contre la vision kantienne «cosmopolitique» de l'histoire universelle¹ et à partir de son propre rôle d'«ambassadeur plénipotentiaire» de l'Allemagne «en une époque qu'il percevait comme celle à la fois d'un bouleversement complet de la pensée et d'une reconfiguration de l'Europe²». Le plan ontologique, que l'on doit séparer analytiquement du plan politique, n'en est jamais indépendant. Les disputes visant à délimiter l'universel et à définir ce qui est commun comportent «beaucoup de malentendus et une grande confusion³», parce qu'elles correspondent à des disputes politiques.

Ainsi, lorsque Taylor donne B. F. Skinner comme exemple pour illustrer la catégorie de l'atomisme collectiviste, c'est-à-dire pour illustrer la catégorie qui est l'exact inverse de celle pour laquelle il affirme sa sympathie, il nomme en Skinner l'adversaire de l'humboldtien Chomsky⁴. Taylor parle alors de *Beyond freedom and dignity* comme de «l'utopie programmée de B. F. Skinner» et il la qualifie de «cauchemar». À notre avis, ce jugement est un euphémisme et l'on pourrait parler de

1. J. Quillien, *op.cit.*, p.13.

2. *Ibid.*, p.17.

3. C. Taylor, *art.cit.* p.171.

4. Voir dans *Le langage et la pensée* (*loc.cit.*, pp.13ss) les développements de Chomsky contre l'approche que B. F. Skinner présente dans *Verbal Behavior*.

l'«humanisme¹» de Skinner comme d'un anti-individualisme. Par ailleurs, il faut nuancer l'aspect d'«utopie programmée» de l'atomisme collectiviste de Skinner.

Le roman utopiste *Walden Two*² a fait connaître Skinner, durant les années 60, peut-être en partie parce que ce livre rappelle — mais seulement par son titre — le célèbre journal personnel de Henry David Thoreau, *Walden* (1854). En fait, les principes de l'«analyse expérimentale du comportement», qui sont appliqués dans la société que décrit *Walden Two*, sont très différents, sinon exactement le contraire³, de ceux du transcendantalisme⁴ que Thoreau reprend du philosophe américain Ralph Waldo Emerson avec qui il a vécu et «dont il devint le bras droit⁵».

-
1. Dans la contribution qu'il a fournie à *The Humanist Alternative : some definitions of Humanism* (Paul Kurtz, ed., Buffalo, Prometheus Books, 1973, pp.98-105), pour distinguer son approche de celle de la psychologie humaniste de Abraham H. Maslow, Skinner déclare que «*the humanistic psychologists have emphasized a contrast [towards behaviourism and psychoanalysis] by defending the autonomy of the individual. [...] Humanistic psychologists are not unconcerned about the good of others or even the good of culture or of mankind, but their formulation is basically selfish*» (B.F. Skinner, art.cit., pp103-104).
 2. B. F. Skinner, *Walden Two*, Toronto, Macmillan, 1972 (1948).
 3. A. H. Maslow, auquel Skinner s'oppose, se réclame justement de Thoreau : «*Without the transcendent and the transpersonal, we get sick, violent, and nihilistic, [...] we need something "bigger than we are" to be awed by and to commit ourselves to in a new [...] sense, perhaps as Thoreau [...] did*» (A. H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, Toronto/New York, D. Van Nostrand Co., 1968 (1962), «Preface to the second edition», p.iv).
 4. Transcendantalisme américain que Taylor associe au romantisme : «Le moi des transcendantalistes américains est un cousin germain du moi romantique» (C. Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, 1998 (1989), p.61).
 5. Kenneth White, «Henry Thoreau, homme du dehors», présentation du *Journal. 1837-1861*, (extraits), de Henry David Thoreau, [L'arbre double], Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1981, «Chronologie établie par Laurence Vernet», p.213. L'œuvre la plus fréquemment publiée de Thoreau est *La désobéissance civile* dont il existe deux éditions canadiennes : Ottawa, Les Éditions La Presse, 1973; et celle de la défunte collection «Balises», Montréal, l'Hexagone/Minerve, 1982, avec une Introduction de Sylvie Chaput et une postface ainsi qu'une chronologie de Marc Chabot. L'œuvre principale de Thoreau est *Walden ou la vie dans les bois*, [Collection bilingue], Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

De «l'individualisme volontaire» de Thoreau, Skinner ne dit qu'une seule chose, en l'associant à «l'individualisme involontaire» de Robinson Crusoé, c'est que «[they both] *show obvious debts to society*¹». En effet, le transcendantalisme est avant tout, aux yeux de Skinner, comme tout état de conscience, «*a social product*», et, selon lui, «*consciousness is not only not a special field of autonomous man, it is not within range of a solitary man*²». Skinner ne se désintéresse pas pour autant de la conscience individuelle puisqu'il blâme, entre autres, «*the so called "methodological behaviorism", [...], the "behavioralists" in political science and many logical positivists in philosophy*», d'exclure les processus mentaux du domaine de l'observation scientifique³. Selon lui, on ne doit pas négliger l'étude des états de conscience, au contraire, puisqu'il s'agit justement de comprendre comment l'environnement les produit dans les individus, pour pouvoir provoquer, à volonté, la formation de ceux de ces états qui sont favorables à la fois au bonheur personnel et à la prospérité de l'ensemble de la société. De même, ces recherches peuvent contribuer à l'élimination, dans l'individu, des états de consciences qui sont néfastes.

Selon Skinner, parmi les obstacles qui ralentissent le développement de cette nouvelle science, il y a pire que les «*behavioralists*» et les positivistes, il y a les défenseurs de l'«homme».

We are told that what is threatened [by us] is «man qua man», or «man in his humanity», or «man as Thou not It», or «man as a person not a thing», [i.e.] what is [being] abolished is

1. B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Toronto/New York/London, Bantam/Vintage Books, 1972 (1971), p.118.

2. Ibid., p.183.

3. Ibid., p.181.

autonomous man – the inner man, the homunculus, the possessing demon, the man defended by the literatures of freedom and dignity.

His abolition has long been overdue. [...] To man qua man we readily say good riddance. Only by dispossessing him can we turn [...] from the miraculous to the natural, from the inaccessible to the manipulable.¹

La conception qui doit remplacer cet «homme en tant qu'homme» afin de nous faire passer, selon Skinner, «du miraculeux au naturel», est celle de l'analyse scientifique de la «personne».

The picture which emerges from a scientific analysis is not of body with a person inside, but of a body which is a person in the sense that it displays a complex repertoire of behavior.²

Suivant cette anthropologie, les individus peuvent être amenés, au moyen d'une «*technology of behavior*», à valoriser, par exemple, «la sécurité, l'ordre, la santé, la richesse ou la sagesse³». Ainsi, selon Skinner, les individus s'amèneraient les uns les autres à désirer ces valeurs comme des «conséquences éloignées de leur comportement», et alors «le bien des autres contribuerait au bien de l'individu⁴» : comme dans le meilleur des mondes, mais, cette fois, dans «le meilleur des mondes» d'Aldous Huxley⁵ et non pas dans celui de Leibniz. En fait, pense Skinner, la mise en place de ce conditionnement conscient et volontaire des comportements, en remplaçant peu à peu le condition-

1. B. F. Skinner, *op.cit.*, p.191.

2. *Ibid.*, p.190.

3. *Ibid.*, p.120.

4. *Ibidem.*

5. Skinner réfère au *Brave New World* (1932) d'Aldous Huxley, (trad. fr. *Le meilleur des mondes*, avec la préface de 1946 de l'auteur et une préface pour l'édition française, [Le Livre de Poche, 346-347], Paris, Plon, 1973 (1960)), comme à une «*behavioral utopia*» qui est, selon lui, une satire de la part de Huxley qui en aurait fait une «version sérieuse» dans le roman de 1962, *Island*, que nous n'avons pas l'heur de connaître.

nement plus ou moins hasardeux auquel les individus sont exposés, va dans le sens de l'évolution de la culture.

*If there is any purpose or direction in the evolution of culture, it has to do with bringing people under the control of more and more of the consequences of their behavior.*¹

Pour arriver à ce but, l'«analyse expérimentale du comportement humain», tel que Skinner la propose, «*should strip away the functions previously assigned to autonomous man and transfer them one by one to the controlling environment*²». Ce transfert s'effectue non seulement dans le domaine de la psychothérapie mais, théoriquement, dans tous les secteurs où des comportements peuvent, ou doivent, être transformés. Cela peut se faire en éducation, dans le domaine pénal et en général dans la réhabilitation sociale, dans les sciences de la gestion et le travail de groupe, en relations publiques et en publicité, en aménagement de lieux publics et en urbanisme, voire en architecture.

Skinner parle rarement de politique de façon explicite, du moins dans *Beyond Freedom and Dignity*, mais l'approche globale qu'il adopte face à la culture, l'histoire et les valeurs, fait que sa pensée relève, au moins implicitement, de la philosophie politique. Si nous nous arrêtons sur le «cauchemar» skinnérien, c'est surtout parce que Skinner fait partie du paysage contemporain en tant que représentant typique de l'idéologie techno-scientifique³. De plus, tout en souhaitant qu'il s'agisse

1. B. F. Skinner, *op.cit.*, p.137.

2. *Ibid.*, p.189.

3. Cette idéologie existe également, quoique de façon moins marquée, dans l'individualisme du philosophe américain John Dewey. Dans *Individualism, old and new* (New York, Minton, Balch & Co., 1930), Dewey parle d'un «vieux individualisme» soutenu par l'influence du protestantisme, qui doit céder sa place, selon lui, à un nouvel individualisme adapté au développement des capacités de la production

industrielle. D'une part, Dewey reproche à ceux qui veulent perpétuer ce vieil individualisme (comme le fait Skinner) de ne pas comprendre que les pouvoirs de la science et de la technique sont devenus trop grands pour n'être utilisés qu'à des fins d'enrichissement privé et, d'autre part, il observe que ceux qui critiquent l'individualisme le conçoivent comme un phénomène constant alors qu'en réalité l'individualisme change en fonction des conditions sociales.

Such thinking [that individualism is over with] treats individualism as if it were something static, having a uniform content. It ignores the fact that the mental and moral structure of individuals, the pattern of their desires and purposes, change with every great change in social constitution (ibid., p.81). [...]

If [the individual's] ideas and beliefs are not the spontaneous function of a communal life in which he shares, a seeming consensus will be secured as a substitute by artificial and mechanical means (ibid., p.83).

Dewey aussi esquisse les conditions qui favoriseraient, selon lui, l'avènement du nouvel individualisme. Il propose, d'une manière proche de celle de Skinner, de contrôler les moyens que donnent la science et la technique pour maîtriser les forces de la nature (ibid., p.93). Enfin, Dewey insiste, en se distinguant de Skinner cette fois, pour que l'éducation ne se limite pas à former des producteurs efficaces mais initie à une réflexion ouverte et critique sur les problèmes fondamentaux de la vie en société (ibid., pp.128-129). Il ne manque pas cependant, comme Skinner, d'attaquer continuellement les formes d'individualisme qui, selon lui, sont tournées vers le passé. Il leur reproche bien sûr de rejeter les développements de la science et de la technique mais il leur reproche surtout de s'évader vers des mondes idéaux.

Many American critics of the present scene are engaged in devising modes of escape. Some flee to Paris or Florence; others take flight in their imagination to India, Athens, the middle ages or the American age of Emerson, Thoreau and Melville. Flight is solution by evasion (ibid., p.126).

Dewey remarque, comme bien d'autres, que cette tendance à l'évasion peut aussi s'expliquer par la diversification des fonctions qui s'opère avec la croissance de la société (ibid., pp.140-142). Ses suggestions finales auront d'ailleurs pour but de soulager de ce genre de « rentrée en soi » (*drive in upon ourselves*) et ainsi de rendre les sociétés démocratiques plus « conviviales ». En résumé, Dewey suggère que l'on adopte comme modèle de nos rapports sociaux ceux qui existent, selon lui, dans la communauté des scientifiques. Là, dit-il, une connaissance qui n'est pas communiquée aux autres perd toute validité et, donc, dans la société, ne serait « valide » qu'une connaissance rendue accessible pour la satisfaction des besoins du plus grand nombre (ibid., p.155). Pour Dewey, comme pour Skinner une telle intégration du développement scientifique est à opposer à l'attitude qui rejette la science et l'industrie au nom de valeurs « véritablement humaines ». En fait, selon lui, cette attitude de rejet est complice du vieil individualisme qui propose de continuer en solitaire la recherche du profit matériel et spirituel. L'exemple que Dewey donne est le soulagement que l'usage de la méthode scientifique peut apporter à la détresse qu'entraîne l'isolement dans lequel nous jettent parfois les frictions sociales.

I do not say all suffering would disappear with the incorporation of scientific method into individual disposition; but I do say that [...] the distress that comes from being driven in upon ourselves would be largely relieved (ibid., pp.162-163).

là véritablement d'une idéologie qui restera une utopie, nous croyons qu'il faut minimiser l'aspect utopique que Taylor semble prêter à la pensée de Skinner. Cela pour deux raisons qui ne sont pas étrangères l'une à l'autre. D'abord, comme nous l'avons signalé, les réalisations pratiques du «behaviorisme» — dont l'appellation s'applique à la psychologie de Skinner, même s'il récuse parfois le terme¹ — ont acquis une ampleur qui dépasse, à strictement parler, celle d'une utopie. Les thérapeutes ou les pédagogues qui s'inspirent du behaviorisme agissent «*here and now*» et ne font pas que préparer un lointain avenir. Ensuite, la référence faite à Karl R. Popper par Skinner, au début de *Beyond Freedom and Dignity*, le situe, au moins de façon tendancielle, dans le cadre des «technologies sociales opportunistes²» qui sont loin d'être des utopies. Les appareils gouvernementaux seraient impensables aujourd'hui sans leur lot de programmes inspirés par une forme quelconque de «*social engeneering*».

Notre troisième catégorie d'individualisme, celui qui est atomiste à la fois au plan idéologico-politique et au plan ontologique, est, à proprement parler, le plus *pur* des trois types que nous considérons.

Skinner ne promet rien de moins.

1. Nous avons vu qu'il critique les «behavioralists» et le «methodological behaviorism», mais l'article cité de *The Humanist Alternative* s'intitule «Humanism and Behaviourism».
2. Voir Jacques G. Ruelland, *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de Karl R. Popper*, [Philosophie d'aujourd'hui], Paris, PUF, 1991; particulièrement la section 2.2, «La critique poppérienne des thèses antinaturalistes de l'histoire», où Ruelland décrit l'état des discussions autour de la question des «interventions sociotechniques» et de «la mentalité technologique qu'il [Popper] prétend être applicable aux sciences sociales» (ibid., pp.55-64). La citation que fait Skinner de Popper est l'interrogation programmatique suivante : «What we want is to understand how such nonphysical things as *purposes, deliberations, plans, decisions, theories, tensions, and values* can play a part in bringing about physical changes in the physical world» (Skinner, *op.cit.*, p.8.)

Encore une fois, personne ne prétend que l'individu humain puisse exister ou survivre de manière parfaitement isolée. Rousseau lui-même insiste pour dire que «l'animal robuste et solitaire» qu'est l'homme dans l'état de nature, est une créature hypothétique¹; et Nozick ou les autres libertaires que Taylor donne comme exemple de cette catégorie en les qualifiant d'extrémistes ne proposent pas que l'individu s'isole de ses semblables. Chomsky, dont Taylor se sépare ici, n'hésite pas à nommer «anarcho-syndicalisme la forme appropriée d'organisation sociale dans une société technologique avancée²». C'est ainsi qu'il complète son «atomisme individualiste» par une forme d'association dans la vie en société. Dans cette perspective, l'exploration de cette dernière catégorie nous amène à parler de la nécessité de se situer dans une conception de l'histoire pour juger de tout discours sur l'individualisme.

1.3 L'histoire comme unification du singulier et de l'universel

Toutes les formes d'individualisme s'opposent, de façon plus ou moins radicale, au contrôle des libertés individuelles par l'État. Mais, à cette crainte de l'autoritarisme, s'ajoute la crainte du conformisme, c'est-à-dire la crainte que les individus s'affaiblissent et se soumettent aux pressions de la collectivité. Au XVI^e siècle, Étienne de La Boétie a

-
1. «Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels», déclare Rousseau dans le préambule de son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, [Folio Essais, 18], Paris, Gallimard, 1969 (1755), pp.62-63.
 2. Chomsky fait cette déclaration lors d'un débat, télévisé en 1971 en Hollande, avec Michel Foucault. Voir Mark Achbar, Peter Wintonick, *Manufacturing Consent. Noam Chomsky and the Media*, (National Film Board of Canada, 1992), Montréal/New York/London, Black Rose Books, 1994, p.31.

donné le nom de «servitude volontaire» à cette tendance et, en analysant le *Discours* de La Boétie, Claude Lefort repère chez La Boétie la même dénonciation de «l'amour de soi et du narcissisme social¹» que l'on entend aujourd'hui à l'encontre de l'individualisme de masse². Les conceptions de l'histoire qui accordent un rôle prépondérant aux individus sont nécessairement amenées à faire cette distinction entre un individualisme d'affirmation de soi qui oriente l'histoire, et un individualisme de repli sur soi qui neutralise la liberté individuelle³. Nous examinerons d'abord deux variantes de cette conception qui fonde le progrès historique sur l'action des individus, soit celle de Jacob Burckhardt et celle de Karl Jaspers. Puis, nous verrons comment certaines des idées rencontrées chez Burckhardt et Jaspers sont réarticulées aujourd'hui dans les conceptions de l'individualisme contenues dans *L'ère du vide* de Gilles Lipovetsky et *Le désenchantement du monde* de Marcel Gauchet.

-
1. Claude Lefort, «Le nom d'Un», dans Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire* (1574), suivi de *La Boétie et la question du politique* par Pierre Clastres et Claude Lefort, Paris, Payot, 1978.
 2. Serge Moscovici décrit l'individualisme de masse comme un individualisme anonyme où «chaque individu capté par la foule [...] se sent autorisé à toute les audaces et à toutes les lâchetés. Identifié à un chef ou à une croyance, l'individu n'existe que par cette ressemblance» (S. Moscovici, «L'individu et ses représentations», *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) 30. Nous reprendrons de façon plus détaillée ces catégories en fin de chapitre.
 3. Nous synthétisons ici en deux types les quatre formes d'individualisme identifiées par S. Moscovici. Dans le premier type nous rassemblons les deux formes caractérisées par l'affirmation de soi : l'individualisme de l'émancipation qui est lié aux Lumières, et celui de la sublimation qui se rattache à l'exaltation de l'intériorité, comme cela se produit dans certaines formes du protestantisme et dans le romantisme. Le second type comprend les deux formes de repli sur soi que sont l'égoïsme, lié à «la logique de l'argent» (voir Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987 (1910), pp.545-569) et l'anonymat des individus assimilés à la masse (S. Moscovici, art.cit., pp.28-31).

1.3.1 Jacob Burckhardt : Le «grand homme», un individu singulier et universel

Chez Jacob Burckhardt, comme nous l'avons vu, les «hommes supérieurs» tirent leur force du fait qu'au moment d'une crise historique, «le mouvement universel se concentre dans [ces] individus isolés [qui] fournissent [ainsi à leur société] un pathos, un objet d'enthousiasme¹».

Ces grands hommes résultent de la rencontre, chez une personnalité unique, de l'universel et du particulier, de la durée et du mouvement; ils résument les États, les religions, les cultures et les crises. [...] L'ensemble de l'univers se combine avec [leur] individualité d'une manière unique et pourtant universellement valable.²

Il ne s'agit pas là, pour Burckhardt, de la simple constatation d'un phénomène sociologique. Il s'agit plutôt d'une constatation qui illustre une vision de la «réalité historique» comme produit d'«un phénomène pendulaire de décomposition et de reconstruction³». Il peut arriver, selon lui, que les crises ne produisent pas d'individus «neufs et vigoureux».

Burckhardt est un Suisse d'expression allemande et, quand il se penche sur l'histoire universelle, il paraît très semblable à cet «homme allemand» que nous avons rencontré dans les définitions de Troeltsch et d'Elias, tout comme dans les réflexions de Humboldt sur l'histoire. Selon Burckhardt, le rôle de l'historien consiste à décrypter le «lourd mystère» de la réalité historique et à y chercher «la continuité spirituelle [qui] constitue notre bien le plus précieux⁴». Mais, n'étant réelle que dans l'in-

1. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, loc.cit., pp.235 et 273.

2. Ibid., pp.256 et 241.

3. Ibid., p.38.

4. Ibid., p.39.

tériorité des individus, comme il le dit, la «continuité spirituelle» ne peut devenir une «puissance historique» que si elle est en phase avec le mouvement d'influence qui relie l'État, la religion et la culture.

Burckhardt se défend de construire une «philosophie de l'histoire». Ainsi, la continuité spirituelle dont il parle ne doit pas être séparée du «lourd mystère» que constitue, selon lui, la réalité historique. C'est en ce sens qu'il affirme que sa «classification très pratique [des trois facteurs et des six conditionnements des phénomènes] se recommande précisément par son absence de système¹». Il ne s'agit que d'une méthode d'exposition, dit-il, et il ajoute :

toute méthode est d'ailleurs discutable, et aucune n'a jamais de valeur absolue. Chaque être pensant rencontre une fois en suivant *son* chemin, qui peut être la voie familière de son esprit, ce vaste ensemble de problèmes; alors il a le droit de se créer à lui-même sa propre méthode.²

Même si Burckhardt maintient, en conclusion de son cours, que «l'économie de l'histoire universelle reste dans l'ensemble obscure³», sa méthode rejoint la philosophie dans laquelle, selon lui, «chacun à sa manière rend la solution de la grande énigme qu'est la vie plus accessible à l'humanité⁴». D'ailleurs, Burckhardt ne cache pas qu'il souhaite contribuer à «maintenir vivante la conscience de cette continuité spirituelle de la tradition [qui] atteste, en quelque sorte, le sens métaphysique de la durée⁵».

1. J. Burckhardt, *op.cit.*, p.109.

2. *Ibid.*, p.36.

3. *Ibid.*, p.292.

4. *Ibid.*, p.243.

5. *Ibid.*, pp.294-295.

À cela, il faut ajouter les motifs de l'admiration de Burckhardt pour «la Florence de la Renaissance [qui] seule peut se comparer à Athènes», et pour «le Paris du moyen âge [qui] peut revendiquer le primat de la scolastique¹». Selon lui, ces villes² ont incarné la puissance historique parce que les échanges libres qui s'y faisaient entre individus, ont eu le mérite «de susciter la précision et la clarté de toute forme d'expression et l'assurance dans l'action, de supprimer l'arbitraire et l'étrange, de créer une norme et un style [...]»³. De ce point de vue, la conception de l'individualisme qui guide Burckhardt dans ses recherches et ses jugements sur l'histoire, est loin, comme il le précise, de «la peste intellectuelle d'aujourd'hui [1870], qui est l'originalité [et qui] correspond, de la part des consommateurs de produits intellectuels, au besoin d'émotion d'un public fatigué⁴».

Selon Burckhardt, l'État et la religion satisfont, chacun selon sa puissance particulière, aux besoins de coercition et de certitude métaphysique, alors que la culture⁵ représente «la société, dans le sens le

1. J. Burckhardt, *op.cit.*, p.151.

2. Ce rapprochement est contesté par Maurice de Gandillac qui écrit qu'«il semble au moins exagéré de prêter au Paris du XII^e siècle un rôle comparable à celui que jouera Florence au XV^e» (M. de Gandillac, *Genèses de la modernité*, p.143)

3. J. Burckhardt, *op.cit.*, p.152.

4. *Ibid.*, p.150.

5. La culture est un ajout de Burckhardt aux facteurs utilisés par l'«école historique allemande» pour expliquer les mouvements de l'histoire. Cette école, fondée par le juriste et homme politique Friedrich Karl von Savigny, est une réaction nationaliste face à l'idéal d'État universel de type napoléonien que répandait, entre autres, Hegel dans une Allemagne alors en cours d'unification. Son représentant le plus connu est un des frères Grimm (Jacob), mais son véritable animateur a été Léopold von Ranke sur qui, comme nous l'avons vu, avait joué l'influence de Humboldt. C'est de lui que Burckhardt a reçu sa formation (voir l'«Avant-propos» de Werner Kaegi à Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, loc.cit., pp.5-31; sur «l'école historique», pp.12-19). Norbert Elias se réfère à Ranke lorsqu'il critique la «fière renonciation à la théorie» de certains historiens. Comme le rapporte Stephen Mennell, «*Elias is the first to admit that without the revolution in historical scholarship led by Ranke, his own studies [...] would scarcely have*

plus large du mot¹». La culture constitue l'élément proprement créateur dans l'ensemble du jeu des interinfluences. En effet, selon Burckhardt, l'État et la religion tendent, contrairement à la culture, à fixer des formes sociales dont les castes dirigeantes oublient qu'elles ne dépendent pas uniquement d'elles.

Toutes ces formes [constitutions, classes sociales, religions instituées, morale, droit] sont liées à la puissance historique dont elles s'imaginent avec le temps être les seuls supports. Mais l'esprit, ce fouilleur, s'y attaque et les mine. Ces formes de vie [...], un jour, par révolution ou lente décomposition, [...] finissent pourtant par s'écrouler [...]. Pendant ce temps, l'esprit a enfanté une construction nouvelle.²

La rigidité même de ces formes, contraire à la vie, constitue leur faiblesse dans le mouvement de l'histoire, et elles ne peuvent survivre aux crises que si les «circonstances exceptionnelles [...] produisent un nombre disproportionné d'individus supérieurs³». Ces derniers, selon Burckhardt, loin de s'isoler pour mettre à l'abri leur liberté individuelle et leur identité personnelle, plongent au cœur de la crise parce qu'ils «aiment cette atmosphère de danger et s'y sentent mieux en y respirant un air plus frais⁴».

Il arrive que la religion domine l'État ou que l'État s'attaque à la religion, mais il arrive encore plus souvent que l'un ou l'autre domine la culture. De plus, cette dernière, aussi influente qu'elle puisse être à

*been possible. But Ranke's solution to the problem is not sufficient in itself. For [...] the methods he pioneered [...] do not in themselves yield any systematic or verifiable framework of reference against which the details can be set» (Stephen Mennell, *op.cit.*, p.195).*

1. J. Burckhardt, *op.cit.*, p.84.

2. *Ibid.*, p.38.

3. *Ibid.*, pp.90-91.

4. *Ibid.*, p.218.

certaines époques, «n'est pas nécessairement universelle et ne prétend pas s'imposer par la force¹». La culture, selon cette vision de l'histoire, ne peut jamais dominer complètement l'État ou la religion. Athènes, Paris et Florence, aux époques préférées de Burckhardt, sont les sommets historiques de l'influence de la culture. Mais, selon lui, la culture ne domine pas, là non plus, les autres facteurs car, partout et toujours, elle «représente le domaine du mouvement et de la liberté²». L'action de la culture consiste plutôt à dissoudre ce que l'État et la religion cherchent à fixer et, ainsi, «elle forme le meilleur contrepoids aux castes dont la culture incomplète et unilatérale [...] conduit, appliquée au domaine spirituel, à la stagnation, à la limitation et à l'infatuation³». Et c'est ici qu'apparaît l'individualisme puisque cette action de la culture est le fait d'individus qui peuvent soit adopter les idées fixées par l'État et la religion, soit reprendre les idées nouvelles créées par des individus «hors du commun». L'individualisme dont parle Burckhardt se remarque dans des périodes de crise parce que c'est dans ces moments que les idées nouvelles peuvent avoir une emprise significative.

[Durant les crises], des forces insoupçonnées s'éveillent dans les individus et les masses; [...] Les crises [...] doivent être considérées comme un signe authentique de vie [...]. Toutes les mutations spirituelles se font d'ailleurs par bonds successifs, aussi bien chez l'individu que dans une collectivité quelconque.

[...] Les événements importants et tragiques mûrissent l'esprit, lui donnent une autre mesure des choses et lui permettent d'évaluer d'une manière plus libre les événements de ce monde.⁴

1. J. Burckhardt, *op.cit.*, p.55.

2. *Ibidem*.

3. *Ibid.*, p.91.

4. *Ibid.*, pp.216-218.

Mais justement, lorsque le développement de la culture et l'extension de la sociabilité qu'elle provoque augmentent la créativité d'une civilisation, le danger de son effondrement n'est jamais loin.

Songeons à l'importance d'une situation comme celle d'Athènes [...], à la formation d'une communauté où les citoyens avaient des droits égaux et où l'on n'était que citoyen. Cette vie civique extrêmement véhémente affranchit en même temps l'individu [et] c'est alors que se développa cette vie extraordinaire du Ve siècle, où les individus ne pouvaient se maintenir au pouvoir qu'en accomplissant des choses inouïes pour le bien de la cité. [...].

[Une] dégénérescence s'est produite parce que la démocratie avait prétendu créer un empire [...]. Le raisonnement s'en mêle, sous prétexte de créer de nouvelles formes politiques, alors qu'il ne fait que tout désagréger [...]. Il se présente comme une théorie politique visant à réduire l'État, ce à quoi personne ne songerait si le vrai ressort de la politique n'était déjà profondément usé. Le raisonnement accentue encore cette décadence et dévore tout ce qui reste de volonté créatrice, de sorte que l'État subit à peu près le même sort que l'art lorsqu'il tombe aux mains des esthètes.¹

L'explication de Burckhardt est semblable en ce qui concerne la Renaissance italienne.

D'autres causes favorisaient dans ces villes le développement du caractère individuel. Plus les partis se succédaient vite au pouvoir, plus l'individu avait de raisons pour concentrer toutes ses facultés dans l'exercice et dans la jouissance de la domination.²

1. J. Burckhardt, *op.cit.*, pp.148-149 et 153-154. La même idée est reprise, dans le chapitre portant sur *la grandeur historique* («L'individu et l'universel»), du point de vue des dangers que court l'individu dans ces moments privilégiés de l'histoire: «pour réussir dans le monde grec, il fallait avoir un ensemble de qualités exceptionnelles et l'on ne parvenait au but qu'en traversant les pires dangers. Le mode de vie dans les cités était fait pour provoquer les plus fortes ambitions personnelles; mais l'ambition n'était guère tolérée chez ceux qui se trouvaient aux postes de commande» (ibid., p.266)

2. J. Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, loc.cit., p.64.

L'essentiel de ce que nous considérons comme une théorie individualiste de l'histoire, chez Burckhardt, se trouve dans l'affirmation qui résume tous les exemples que nous venons de citer : «Tous les penseurs, les poètes et les artistes doués de génie aiment cette atmosphère de danger¹». Ce jugement montre concrètement comment le progrès historique et le salut des sociétés reposent, selon cette conception, sur l'action individuelle. Burckhardt revient à cette idée lorsqu'il exalte les «grands hommes», les individus «uniques et irremplaçables» qui recréent les collectivités. Il dit alors, en parlant des poètes, que leurs «chants purifient la douleur de celui qui les écouterait plus tard, l'élèvent à une vie supérieure et le font participer à la douleur universelle», et il ajoute :

La poésie est grande surtout lorsqu'elle reproduit des états d'âme qui transcendent la joie et la douleur et qu'elle exprime cet esprit sacré qui constitue le fond même de toute religion et de toute connaissance et qui n'est autre chose que le dépassement du monde par l'homme.²

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre Burckhardt lorsqu'il dit, dans son analyse de l'influence de la culture sur la religion, que le christianisme «ne saurait plus s'affirmer comme valable *sensu proprio*» mais qu'il «trouvera le moyen, d'une manière ou d'une autre, de retourner à son idée fondamentale de la souffrance en ce monde³». Selon lui, ce retour est empêché par l'habitude, développée sur une longue période, des alliances entre les Églises et les États.

Elles [les Églises] ressemblent à un bateau qui a jadis navigué au loin, mais qui est habitué depuis trop longtemps à mouiller au port. Elles réapprendront à voguer dès qu'elles seront de

1. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, loc.cit., p.218.

2. Ibid., p.248.

3. Ibid., pp.181 et 183.

nouveau à la mer. [...] Ce jour-là, les églises [sic] redeviendront des facteurs et des garants de la liberté.¹

Selon la logique de la théorie de l'histoire de Burckhardt, le dénouement du «voyage en mer» que vivent actuellement les Églises, dépend de ce que feront ceux qui aiment cette atmosphère de danger.

Pour mieux comprendre la perspective de Burckhardt, examinons brièvement la situation dans laquelle se trouve cet historien. Il nous dit lui-même que la situation socio-politique² de son époque exige que l'on étudie l'histoire selon l'adage *Historia vitae magistra* qui signifie, selon lui, que «l'histoire ne doit pas seulement nous rendre raisonnables (pour une autre fois) mais sages (pour toujours)³». Il revient à plusieurs reprises sur les événements qui, à partir de la Révolution française, de la Terreur, des guerres napoléoniennes, de la Restauration et des tentatives de révolution de 1830 et de 1848, ont mené, d'après lui, à la guerre que vit son époque. Le mot par lequel il résume cette crise est «démocratie». On se souvient que c'est cette idée d'État démocratique universel qui, comme l'enseigne Burckhardt, a perdu Athènes, et aussi que c'est cette idée qui est combattue par l'école historique de Savigny, Ranke et Jacob Grimm.

Les idées de la Révolution française et les postulats de réforme sociale des temps modernes sont en effet largement répandus sous le nom de démocratie, et cette conception du monde [...] est constante sur un point : le pouvoir de l'État sur l'individu ne lui paraît jamais assez grand, aussi efface-t-elle les limites entre l'État et la société et charge-t-elle l'État de tout ce que la société ne fera vraisemblablement pas; mais cette conception

1. J. Burckhardt, *op.cit.*, p.146.

2. Son cours a lieu durant la guerre franco-allemande de 1870-71.

3. J. Burckhardt, *op.cit.*, p.40.

veut, par ailleurs, que toutes choses restent sujettes à discussions et à changement; elle revendique en fin de compte, pour certaines castes un droit particulier au travail et à la subsistance.¹

Contre cette conception, Burckhardt se dit confiant qu'une «réaction de l'esprit libre ne manquera pas de se produire, d'une manière ou d'une autre», et que l'on «finira par voir l'inégalité entre les hommes remise en honneur quelque part dans le monde²».

Donc, selon la vision historique de l'individualisme burckhardtien, ce n'est pas sur n'importe quel «individu hors du commun» que repose la continuité de la civilisation. Ce n'est pas non plus, selon cette compréhension de l'histoire, n'importe quelle «conscience de la continuité», c'est-à-dire n'importe quel lien social, qui doit être maintenue à travers les crises historiques. Nous pouvons sentir, à travers l'admiration de Burckhardt pour Athènes et Florence ainsi qu'à travers les personnages qu'il choisit d'exalter, ses propres craintes et ses propres espoirs face à la situation de son temps. L'importance qu'il accorde à la culture et l'analyse qu'il fait de la place de l'individu par rapport à la «réalité» et par rapport à la «puissance» historique, correspondent à sa situation sociale concrète.

Les conséquences morales et spirituelles [de la guerre de 1870-71] se traduisent par l'orientation des «meilleures têtes» vers les «affaires» [...]. La production intellectuelle dans les arts et les sciences a toutes les peines du monde à ne pas tomber au niveau d'une simple branche de l'activité commerciale [...]. Si l'on songe aux relations que les écrivains et les artistes entretiennent avec la presse quotidienne, avec le trafic international et avec les expositions universelles, l'on concevra quels grands

1. J. Burckhardt, *op.cit.*, p.226.

2. *Ibid.*, pp.164 et 163.

efforts, quel esprit de sacrifice et quel ascétisme leur seront nécessaires pour conserver la liberté de création.¹

En effet, se demande Burckhardt, qui lierait son sort à des traditions qui dépérissent, abandonnées par la «puissance historique»? «Quelles seront les classes et les couches sociales qui se livreront désormais aux travaux de l'esprit?²». Et surtout, s'inquiète-t-il, ces classes maintiendront-elles la précieuse continuité de la civilisation (telle qu'il la conçoit) ou favoriseront-elles la «démocratie» et son idéal d'«État uni versel»?

Il ne s'agit pas ici de réduire les idées de Burckhardt à un déguisement de ses intérêts personnels, mais plutôt de bien voir, comme Niklas Luhmann le rappelle, en invoquant lui aussi l'«*historia magistra vitae*» (sic), que «*every reconstruction of individualism must be carried out within society, by people who think of themselves as individuals and set out, so to speak, to reconstruct themselves*³». De façon encore plus explicite, Aaron Gurevich, au seuil de l'ouvrage qu'il a consacré aux origines de l'individualisme européen, explique qu'il a accepté la suggestion d'écrire ce livre pour contribuer à sauver son pays, la Russie, de la catastrophe.

This book is the work of a Russian historian, and I must confess that the subject of the individual and individuality is now coming into its own with unprecedented force in my country. [...] To save our country from catastrophe, to revitalize it and to create a new intellectual climate, the question of the individual has to assume truly central importance. Russia cannot be drawn into European civilization (and I see no other way out of the present

1. J. Burckhardt, *op.cit.*, pp.231-232.

2. *Ibid.*, p.232.

3. Niklas Luhmann, «The Individuality of the Individual: Historical Meanings and Contemporary Problems», *loc.cit.*, p.314.

*crisis) without adopting certain values fundamental to that civilization.*¹

Burckhardt, Luhmann et Gurevich témoignent donc du fait que toute conception de l'individualisme est déterminée par la situation socio-historique dans laquelle elle est élaborée. Contrairement à ce que l'on pourrait croire à première vue, il n'est pas trivial de dire, comme le fait Gil Delannoï, que «l'individualisme est la construction de ceux qui parlent de l'individu» et que «l'individu prospère dans les sociétés qui le respectent²».

L'individualisme peut n'être qu'un pseudo-idéal qui sert à légitimer ses envies, mais il peut aussi être, comme cherche à le repérer Burckhardt, ce qui fait que «des peuples, des cultures, des religions [...] sont soudain recréés par des individus supérieurs et trouvent en eux leur expression véritable³». Le mécontentement à l'égard du lien social peut mener au repliement égoïste comme au dévouement héroïque et ainsi une amplification de l'individualisme peut être interprétée historiquement comme un signe de décadence ou comme une annonce de progrès.⁴

1. Aaron Gurevich, *op.cit.*, p.4.

2. Gil Delannoï, «Le Moi et le rien», *Les Temps Modernes* (mars 1986) 215.

3. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, loc.cit., p.239. Nous verrons que Karl Jaspers se rapproche de cette façon de voir lorsqu'il écrit qu'«en éduquant le peuple, [...] une sélection peut reformer une aristocratie sans droits ni privilèges héréditaires.» (Karl Jaspers, *op.cit.*, p.160).

4. Par exemple, dans certains milieux catholiques, depuis la Révolution française, la méfiance a été très grande à l'égard de la démocratie. En témoigne l'extrait suivant du Dictionnaire de théologie catholique: «A fortiori, si la multitude commande, comme cela est dans le régime démocratique: alors, chaque individu, l'expérience ne le démontre que trop, cherchera avant tout son avantage personnel, ou celui de ses amis et de ses proches, sans s'inquiéter beaucoup du reste, si tant est qu'il s'en inquiète.» T. Ortolan, art. «Gouvernement ecclésiastique», *Dictionnaire de théologie catholique*, VI (1920) col.1533.

Nous reviendrons sur ces alternatives au cours du dialogue que nous établirons entre «l'individualisme» et la théologie du P. de Lubac. Nous verrons alors comment sa position à l'égard de l'individualisme se situe face à cette alternative. Il s'agira donc de voir ce que dit cette théologie face aux différentes formes que peut prendre l'individualisme et ce qu'elle dit par là de l'époque historique dans laquelle nous vivons.

1.3.2 Karl Jaspers : L'individu, «parcelle indispensable»

Avec Burckhardt, nous avons vu que l'on peut attendre de certains individus exceptionnels qu'ils incarnent la «puissance historique». En résistant aux forces destructrices engendrées par les conflits de leur époque, ces individus créent les nouvelles normes et le nouveau style grâce auxquels la collectivité peut se recréer. Cela s'est produit à Athènes, selon Burckhardt, mais c'est à Florence que, selon lui, on verra naître le modèle de l'homme moderne, celui qui est à la fois *l'uomo singolare* et *l'uomo universale*. Nous avons remarqué que Burckhardt élabore cette vision de l'histoire en souhaitant une «réaction de l'esprit libre» contre la domination de l'État démocratique sur l'individu. Dans cet esprit, il espère voir les Églises redevenir des facteurs de liberté par leur retour à «l'idée [chrétienne] fondamentale de souffrance dans le monde», et il espère aussi voir des individus résister à la commercialisation de la culture grâce à leur «esprit de sacrifice» et leur «ascétisme».

Dans la conception de l'histoire que nous abordons maintenant, l'individu joue aussi un rôle important dans la préservation ou la régéné-

ration d'une continuité historique. Et, encore une fois, l'intériorité individuelle y est considérée comme un recours «dans les temps d'épreuve».

En présence de l'éventualité d'un empire universel et des credo totalitaires qu'il serait en mesure d'imposer, il ne resterait d'espoir que dans les individus. Ce sont eux [...] qui empêcheraient que ne tarît le courant de la pensée philosophique [...]. [Leur] liberté intérieure, [...] reste le refuge ultime [...] dans les temps d'épreuve.¹

Selon Karl Jaspers, la conscience de soi apparaît, dans trois régions distinctes du monde, entre le IX^e et le III^e siècle av. J.-C.². Cette conscience naît dans un climat social où «la discussion, les partis, la dislocation de l'unité spirituelle [...] suscitent une inquiétude et une agitation qui mènent les esprits jusqu'au bord du chaos³».

Le contexte dans lequel Jaspers présente sa conception de l'histoire est cette fois la période qui suit la deuxième guerre mondiale. C'est une époque qui «se distingue, selon lui, par l'ampleur et la profondeur des changements qui ont transformé la vie humaine» et qui, de ce fait, «nous amène à rechercher son origine, son orientation et son sens profond⁴». Pour mener à bien cette recherche, Jaspers dit devoir prendre ses distances par rapport à un historien comme Ranke qui se limite à l'histoire de l'Occident, et par rapport à ceux qui, comme Spengler ou Toynbee, discernent des lois qui imposeraient à l'histoire un déroulement à peu près invariable. À ces approches, Jaspers dit préférer «les méthodes analytiques que l'on groupe aujourd'hui sous le

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.283.

2. «C'est durant [cette] période axiale qu'eut lieu la révélation de ce qu'on nomma plus tard raison et personnalité» (ibid., p.12).

3. Ibid., p.10.

4. Ibid., p.3.

terme de sociologie», et il associe ces méthodes au nom de Max Weber¹. Ainsi, à la suite de Weber, Jaspers esquisse un schéma dans lequel il s'efforce de présenter une histoire qui reste ouverte et qui concerne toute l'humanité.

Un axe de l'histoire, à supposer qu'il existe, pourrait être trouvé *empiriquement*, en tant que fait valable pour tous les hommes, y compris les chrétiens. Il se situerait au point de la naissance spirituelle de l'homme [...] vers 500 avant Jésus-Christ [...] alors qu'a surgi l'homme avec lequel nous vivons encore aujourd'hui.²

Cette époque, que Jaspers appelle «la période axiale», est caractérisée par une *spiritualisation*, c'est-à-dire par le fait que l'homme «découvre en lui-même la source originelle d'où il peut s'élever au-dessus de soi et de l'univers³». Une telle vision permet à Jaspers de rapprocher les anachorètes et les penseurs itinérants de la Chine, les ascètes de l'Inde, les philosophes de la Grèce et les prophètes d'Israël qui, tous, aspirent «à la libération et au salut».

Comme Burckhardt, Jaspers estime que «le progrès individuel entraîne indirectement celui de tous⁴» et que la condition humaine pro-

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.335.

2. Ibid., pp.8-9. Cet «axe de l'histoire» continue d'être étudié comme tel par de nombreux historiens et sociologues. Pour compléter ce qu'en dit Jaspers, nous nous référons à la synthèse de ces recherches que fournit l'article de Shmuel N. Eisenstadt, «The axial age : the emergence of transcendental visions and the rise of the clerics», *Archives européennes de sociologie*, XXIII (1982) 294-314.

3. Ibid., p.11.

4. Ibid., p.12. Jaspers pense aussi, comme Burckhardt, que «l'histoire n'est que la progression continue de *certaines individus* qui en invitent d'autres à les suivre» et que «la pesante médiocrité de la masse étouffe ce qui n'est pas à sa mesure.» (ibid., pp.65-66). Paul Tillich a développé une théorie du rapport entre masse et personnalité qui rejoint par certains aspects la problématique explorée chez Burckhardt et Jaspers. Dans les termes de Tillich, les individus sur lesquels comptent Burckhardt et Jaspers seraient ceux dont la personnalité est suffisamment liée à la masse pour l'infléchir, sans chercher à la dominer, vers une nouvelle mystique, c'est-à-dire éveiller en elle un principe intérieur informe

gresse par bonds. De plus, la description qu'il fait de l'état social dans lequel se construit ce nouvel univers spirituel, est presque identique à celle que fait Burckhardt de l'Italie de la Renaissance. En effet, à propos de ce surgissement simultané de la conscience de soi dans trois régions différentes du monde, Jaspers écrit :

L'explication la plus simple [de l'apparition d'un univers spirituel semblable dans trois régions distinctes du monde] serait l'analogie des conditions sociales [...], conditions éminemment propices à la vie de l'esprit. Beaucoup de petits États et de petites villes, un fractionnement politique, des luttes de tous côtés, la misère engendrée par la guerre côtoyant le bien-être, [...] tout engageait l'homme à mettre en question les conditions de son existence.¹

Il insiste, comme Burckhardt, sur l'importance des échanges qui sont «propices à la floraison de la vie intellectuelle». Il remarque, lui aussi, que «ce qui avait été au début liberté de mouvements finit par devenir anarchie» et que «le désordre, devenu intolérable, fait naître le désir de se lier à nouveau dans le rétablissement d'un régime stable²». Jaspers estime également que c'est la crainte d'une catastrophe qui fait travailler à «rétablir de saines conditions sociales ou [à] en créer de nouvelles».

Shmuel Eisenstadt précise que la «disjonction aiguë», qui s'opère dans les civilisations de la période axiale, entre le mondain et la trans-

pour en faire une force créatrice. Jaspers et Burckhardt pourraient faire leur cette double affirmation de Tillich selon laquelle «l'humanité doit être engendrée des profondeurs d'un nouveau contenu, où est surmontée l'opposition entre masse et personnalité. Or un nouveau contenu est affaire de grâce et de destin». (Paul Tillich, «Masse et esprit», dans *Christianisme et socialisme*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1992, p.72).

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.29. Toutefois, Jaspers nuance cette affirmation en spécifiant qu'il ne faut pas voir là une cause absolue mais plutôt se rappeler «que notre connaissance relève toujours de nos points de vue, de nos méthodes et de nos circonstances propres» (ibid., p.30).
2. Ibid., p.14.

ceissance (*transmundane*) fait surgir le problème du salut en des termes où se trouvent liés la conscience de la mort, l'arbitraire des actions humaines et l'organisation sociale. Les philosophes et les prophètes contribuent, comme l'explique Eisenstadt, à une réorganisation symbolique du monde qui correspond aux tensions engendrées par des réorganisations sociales et politiques¹.

La thèse générale de Jaspers est que «la manière dont nous considérons la période axiale détermine le sentiment que nous avons actuellement des situations et de l'histoire en générale²». Il soutient que cette période axiale est toujours, en Chine, en Inde et en Occident, une source de *renaissances*.

Les réalisations de cette époque, ses œuvres et ses idées nous ont fait vivre *jusqu'à présent*. Chaque fois que l'humanité reprend un élan, elle se remémore la période axiale pour y puiser une nouvelle inspiration. Depuis lors, il semble établi que l'évocation de cette période, le souvenir vivifié de ce qu'elle avait rendu possible — les *renaissances* — continuent à alimenter la vie de l'esprit. Le retour à ces débuts est un phénomène qui se répète aussi bien en Chine que dans l'Inde et en Occident.³

Sans refaire avec Jaspers le parcours de l'histoire universelle, retenons la vision générale qu'il en donne comme «une alternance d'époques de décadence, d'oubli, de déclin, avec des périodes de retour aux valeurs du passé, de rétablissement, de répétition⁴». Notons surtout ce qu'il dit d'une période de renaissance européenne dont nous avons déjà parlé.

1. Voir Shmuel N. Eisenstadt, «The axial age : the emergence of transcendental visions and the rise of the clerics», loc.cit., pp. 298-305.

2. K. Jaspers, *op.cit.*, p.33.

3. Ibid., p.16.

4. Ibid., p.75.

En Europe, on voit apparaître chez les peuples nordiques, après leur contact avec l'expérience axiale et à partir du XI^e siècle de notre ère, un élément jusque là inconscient et apparenté [...] aux forces qui se sont manifestées durant la période axiale.¹

Jaspers identifie ce dernier «élément inconscient» à la «libre personnalité fondée sur l'existence authentique» qui constituera, selon lui, un des caractères spécifiques de l'Occident sous la forme d'une «liberté intérieure consciente». C'est à cette occasion qu'il souligne que cette liberté peut faire que, parfois, l'Occidental cesse d'adhérer à la communauté et «s'aventure dans le vide».

L'Occidental, devenu souverainement libre, a touché dans le néant les limites de la liberté. [...] Au moment où il est le plus résolu à opter pour sa liberté, il découvre que, ce qu'il appelait son moi, il le reçoit en don.²

Cette caractéristique occidentale, ravivée en Europe à partir du XI^e siècle, est liée, selon Jaspers, au tragique qui «naît du contact entre la réalité et la conscience, [et] que seul l'Occident connaît».

C'est ainsi que sont posés, chez Jaspers, les fondements de l'individualisme occidental. Selon lui, cette combinaison d'authenticité et de sens du tragique fera que l'image que l'Occident se fait de l'universel «ne se fige pas en des institutions ou des concepts définitifs». En effet, «les forces agissantes du dynamisme occidental relèvent de ces “exceptions” qui ne cessent de transgresser la règle générale³». Cette «part de l'exceptionnel» induit une tension que Jaspers repère partout, «dans les conflits entre l'Église et la culture, entre l'État et l'Église,

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.76.

2. *Ibid.*, p.83.

3. *Ibid.*, p.84.

entre les impérialismes et les nationalismes particuliers, les peuples latins et germaniques, le catholicisme et le protestantisme, la théologie et la philosophie».

Ces polarités permanentes sont peut-être à la fois la condition et l'effet du même phénomène : l'Occident a été seul à connaître un nombre aussi grand de *personnalités originales*, du caractère le plus divers, depuis les prophètes juifs, les philosophes grecs et les grandes figures du christianisme, jusqu'aux génies du XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles.¹

Cependant, l'Occidental n'est pas un «type», précise Jaspers, car il existe une foule de types d'homme contradictoires dans l'histoire des sociétés occidentales. «Aucun individu n'est un tout, il n'est qu'une parcelle, mais une parcelle indispensable²».

Ce qui distingue la conception de la transcendance qui se construit en Occident de celle qui existe en Chine et en Inde, selon Jaspers, c'est que «dans le christianisme, cette expérience [de la transcendance] se trouve liée au monde de l'immanence³». Peut-être même pouvons-nous trouver là, d'après lui, ce qui fait qu'à la fin du Moyen âge s'amorce une montée de la rationalité scientifique qui coïncide avec un déclin spirituel et moral.

Quel est donc cet élément indéfinissable, sensible peut-être dès l'origine, qui reparaît sans cesse pour se dissiper encore, et qui permet [ce] qui s'est amorcé avec le nominalisme, pour se répandre au XV^e siècle, prendre toute son influence au XVII^e et triompher définitivement au siècle dernier? [Cette question importe surtout parce que] l'éveil européen à la science et à la technique [...] coïncide avec un déclin spirituel et moral de l'Occi-

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.86.

2. Ibidem.

3. Ibid., p.97.

dent et accentue la décadence des cultures propres à l'Inde et à la Chine.¹

Dans l'instabilité que provoque «la part de l'exceptionnel», l'agrandissement démesuré de la production des sciences et de la technique a ruiné les valeurs essentielles qui rendaient l'homme sûr de lui. C'est pourquoi, une inquiétude grandit peu à peu et atteint, après des siècles de révolutions et de guerres, le point culminant que Jaspers voit en notre époque.

Un profond mécontentement de soi-même s'empare de chacun; [...] l'inquiétude devient ce désespoir que Kierkegaard et Nietzsche ont prophétiquement ressenti, exprimé avec une clarté aveuglante dans l'interprétation qu'ils ont donnée de notre époque.²

En effet, telle que la voit Jaspers, l'irruption de la technique dans l'histoire risque de transformer le monde en «une seule usine géante, [...] une termitière qui aurait tout absorbé³».

Dans cette époque technique, «l'individu est plus impuissant qu'il ne le fut jamais» et ce n'est que «comme molécule de la masse [qu']il lui semble avoir une volonté⁴». Les peuples sont transformés en des «masses sans personnalité et sans substance propre⁵» où fermente le doute et fait irruption le nihilisme. Mais, selon Jaspers, «l'homme ne supporte pas le nihilisme pur; plongé dans l'incrédulité générale, il en viendra plutôt à croire en n'importe quoi⁶». C'est pour cette raison que

1. K. Jaspers, op.cit., pp.97-99.

2. Ibid., p.125.

3. Ibid., p.155.

4. Ibid., p.158.

5. Ibid., p.161.

6. Ibid., p.163.

les masses «se ruent au hasard» et détruisent le lendemain ce qu'elles adoraient la veille.

Pour Jaspers, la technique n'est pas la seule responsable de cette situation de crise. Selon lui, des mouvements d'idées ont préparé le terrain de longue date.

On peut en citer trois [mouvements d'idées] qui n'ont rien à voir avec la technique : le grand remaniement philosophique de la fin du XVIII^e siècle, la révolution française, l'idéalisme allemand, avec son ambiguïté, reflétant à la fois le sentiment d'une crise et d'un achèvement, et ces trois courants venaient dans notre direction.¹

Ensemble, ces trois mouvements constituent l'origine de l'époque dans laquelle nous sommes, une époque où «un même courant entraîne vers on ne sait quelle destruction ou quelle rénovation²». Ce qui pourrait être renoué ou détruit, selon Jaspers, c'est l'idée de liberté et, à cet égard, il cite une mise en garde de Burckhardt contre l'établissement de l'État démocratique.

Au lieu de rester libre, la raison se soumet, au lieu d'individualités nombreuses, on a un ensemble et une unité. Plus encore que la civilisation seule, c'est l'existence entière qui est mise en question.³

Contrairement à Burckhardt toutefois, Jaspers compte sur le style de vie démocratique et sur l'éducation civique pour garantir la liberté individuelle contre toute hégémonie de l'État. Même s'il estime que rien n'est jamais assuré en ce domaine, il croit permis de ne pas désespérer

1. K.Jaspers, *op.cit.*, p.168.

2. *Ibid.*, p.171.

3. J. Burckhardt, *Considérations sur l'Histoire du monde* [sic], cité par Jaspers, *op.cit.*, pp.177-178.

parce que «ce sont bien des croyants, des chrétiens, qui ont donné au monde moderne la notion de liberté¹» et que «la marque caractéristique des hommes libres, c'est qu'ils croient à la liberté²». Or, le développement même de la science et de la technique, qui entraîne le développement des démocraties de masses, a à voir avec un «élément indéfinissable» venu du lien que le christianisme instaure entre transcendance et immanence.

À l'époque de la technique, la principale menace contre la liberté vient, selon Jaspers, de la tendance à croire que l'on peut appliquer des procédures techniques à tous les domaines de l'existence. Les réussites dans le domaine de l'organisation du travail et les progrès des sciences de la nature alimentent l'illusion qu'une «connaissance totale» de l'homme et de l'économie pourrait justifier un «planisme total». De plus, «la pensée chrétienne [...] a engendré une philosophie profane de l'histoire qui a tendu à s'ériger en savoir total³». À cela, Jaspers objecte que «ce soi-disant savoir total n'existe pas» et que tout plan total ne fait que détruire la liberté individuelle.

Nous ne pouvons pas nous fixer comme but de devenir une personnalité, de créer une civilisation, d'accomplir une œuvre de l'esprit. [...] C'est une perversion radicale que de vouloir délibérément agir en vue d'un tel but [...]. Il ne nous est possible d'agir selon des plans et des moyens dépendant de la connaissance que pour des buts objectifs. Dans le domaine de la vie, il en va autrement.⁴

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.204.

2. *Ibid.*, p.210.

3. *Ibid.*, pp.229-230.

4. *Ibid.*, p.227

Malheureusement, la tendance à universaliser les procédures est amplifiée par l'unification mondiale qu'entraîne la diffusion du savoir technique. À cet égard, Jaspers signale qu'il faut se méfier de l'analogie que l'on pourrait faire ici avec ce qui s'est passé à la fin de la période axiale.

En effet, dans l'Antiquité, après les exaltations spirituelles de la conscience de soi, les limites de la pensée rationnelle et de la dialectique apparaissent, et «une inquiétude toute nouvelle s'empare du cœur humain¹». C'est alors que la formation de grands empires fait taire les polémiques en privilégiant quelques grands systèmes d'idées élaborés durant la période axiale. Ces empires annexent de vastes territoires où ils imposent une vision uniforme du juste et du vrai à laquelle répondent le conformisme d'une obéissance passive et une forme d'individualisme.

L'avènement d'un impérialisme va de pair avec un changement profond de l'âme individuelle. [...] La violence despotique, inséparable, semble-t-il, de cette forme de gouvernement, replie l'homme sur lui-même, l'isole, lui ôte ce qui le distinguait de la foule.²

Ce qui s'est passé à cette époque est peut-être, selon Jaspers, «un avertissement qui s'adresse à tous les amis de la liberté». Mais l'unité mondiale qui s'annonce, tout en portant la menace de la domination d'un Empire universel, peut aussi être porteuse d'un ordre mondial en accord avec l'idée d'une solidarité humaine fondée sur le droit. Pour Jaspers, ce qui fait la différence entre l'époque transitoire qui suit la période axiale et notre situation actuelle, c'est qu'il existe aujourd'hui des États et des peuples pour qui la liberté est une richesse imprescriptible. Pourtant,

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.240.

2. *Ibid.*, p.241.

cela n'élimine pas tout danger. Dans la lutte que se mènent l'impérialisme et l'ordre mondial, la décision relève du nombre des individus qui «tendent sans trêve au-dessus d'eux-mêmes» et pour qui doit prévaloir la liberté.

Si l'ordre dure, c'est par l'esprit individuel qui l'anime et que les pères transmettront à leurs fils. Toutes les institutions sont œuvres humaines et dépendent des individus. Ils jouent ici un rôle décisif, à condition d'être beaucoup, de représenter une majorité, d'être assez nombreux pour consolider l'ordre; à lui seul, l'individu ne peut rien.¹

Les recherches qui se sont poursuivies depuis l'œuvre de Jaspers et que résume Eisenstadt permettent de raffiner cette analyse. Les réorganisations symboliques du monde et les réaménagements politiques des sociétés de la période axiale mettent en présence deux élites sociales différentes. Face à l'élite politique traditionnelle, une nouvelle élite intellectuelle prend de plus en plus d'importance. Ces deux groupes sont loin d'être homogènes mais les différentes conceptions de l'ordre social et culturel dont ils sont porteurs peuvent parfois s'harmoniser comme elles peuvent aussi parfois s'affronter.

Pour analyser les conflits qui surviennent entre ces différentes conceptions de la culture et de l'ordre social, Eisenstadt utilise les concepts de Grande Tradition, associée à un centre politique, et de Petite Tradition, associée aux régions périphériques. De part et d'autre, l'articulation du monde à son principe transcendant donne lieu à la formulation de critères de salut différents pour chaque communauté. Les luttes que se mènent le centre et la périphérie se répercutent dans les

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.264.

conceptions du rapport entre la transcendance et le monde et, par ce biais, elles structurent également la personnalité des individus qui vivent ces conflits.

Such reorganization of the world has far-reaching implications for the formation of the human personality and of personal identity in terms of the model of the ideal man. [...] The definition of man was taken beyond the primordial givens of human existence, and beyond the various technical needs of daily activity.¹

Autant dans la périphérie qu'au centre, une pression est exercée sur les individus pour qu'ils lient leur salut personnel à la préservation ou à l'expansion des communautés qui se concurrencent pour obtenir leur adhésion et leur fidélité. Dans ce contexte, comme dans toute période de trouble ou de conflit, prôner la liberté individuelle, comme le fait Jaspers, équivaut à accorder une confiance décisive à la conscience individuelle. Or, c'est cette conscience qui s'effrite à notre époque dans la mondialisation de la technique et c'est face à cet effritement que Jaspers propose «que nous remontions [...] jusqu'à la source [...] d'où jaillit un jour la foi²».

Cette source, pour Jaspers, c'est la période axiale et ses exaltations de la conscience de soi réalisées par des êtres exceptionnels. En revenant à cette source, selon lui, nous pourrions préserver notre foi en ces richesses que sont «la valeur infinie de l'individu, la dignité humaine et le droit des gens, la liberté de la pensée et les expériences métaphysiques de tant de siècles». Néanmoins, en Occident, selon Jaspers, c'est

1. Shmuel N. Eisenstadt, «The axial age : the emergence of transcendental visions and the rise of the clerics», loc.cit., p.299.

2. K. Jaspers, *op.cit.*, p.266.

le christianisme qui nous lie à «la foi éternelle», c'est-à-dire à l'origine profonde qu'est la période axiale¹. Et dans le christianisme, comme nous l'avons vu avec Jaspers, cette foi nous ouvre à une expérience de la transcendance qui «se trouve liée au monde de l'immanence». À cet égard, Jaspers rappelle l'existence de religions séculières qui, depuis le XVIII^e et le XIX^e siècle, au nom de la raison, de la science ou de l'histoire, ont entrepris de transformer le monde. Il faut voir là, selon lui, comment nos représentations de Dieu, de l'homme et du possible sont marquées jusque dans ces manifestations par ce lien à l'immanence. En effet, pour l'Occidental, «l'inquiétude constante [demeure] de réaliser dans le monde un ordre d'inspiration chrétienne²», même si le christianisme est aujourd'hui dispersé. Selon Jaspers, la part de «la foi qui a évolué en dehors des Églises» se trouve souvent «en butte au dédain des représentants d'une croyance officielle, dogmatique et doctrinaire³», mais il dit tout de même compter sur le renouvellement des Églises et sur la capacité de «l'élément particulier [de] se faire valoir». Ceci, selon lui, pourrait «déterminer le cours des événements» en restaurant «l'origine qui est celle de l'homme en tant qu'être individuel⁴».

L'orientation future du monde occidental dépendra en dernier ressort des liens que nous aurons conservés avec la religion biblique traditionnelle.[...]

On peut se dire aussi que, dans les siècles à venir, des hommes surgiront peut-être qui, s'inspirant des valeurs axiales, annonceront des vérités assez pénétrées de l'expérience et des connaissances modernes pour être réellement crues et assimilées. L'homme éprouverait à nouveau et dans un sérieux absolu

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.269.

2. *Ibid.*, p.97.

3. *Ibid.*, p.280.

4. *Ibid.*, p.281.

ce que signifie «Dieu est», il sentirait le souffle qui arrache la vie à son terre à terre.¹

Pour conserver la possibilité de telles annonces et d'un tel souffle, Jaspers compte particulièrement sur le courant de la pensée philosophique qui, «ne fut-il plus qu'un mince filet», nous relie à la période axiale. Face au nihilisme qui croit de façon cynique que toute vérité n'est qu'une «illusion nécessaire», la réflexion philosophique peut donner aux individus devenus impuissants «la chance unique laissée aux faibles : s'efforcer de vouloir à tout prix la vérité²».

L'authenticité et le sens du tragique, dans lesquels est ancré l'individualisme, selon Jaspers, pourraient à nouveau permettre à l'individu de découvrir, comme nous l'avons signalé, que «ce qu'il appelait son moi, il le reçoit en don». Il se pourrait ainsi que l'individu, fondu dans la masse et réduit à l'impuissance dans notre époque technique, retrouve la souveraine «liberté intérieure [qui] reste le refuge ultime qu'elle a été à maintes reprises dans les temps d'épreuve³».

L'influence appartient aujourd'hui aux individualités. Celui qui veut vivre dans la communauté illimitée, inorganisée et inorganisable des hommes authentiques [...] mène en fait la vie d'un solitaire parmi d'autres solitaires disséminés sur la terre [...]. C'est la divinité, semble-t-il, qui a donné à chacun sa fonction, en lui ordonnant de vivre et de lutter pour une sincérité sans bornes.⁴

À sa manière, Jaspers rejoint ici, encore une fois, Burckhardt pour qui la puissance historique peut parfois être présente de manière diffuse

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.282.

2. *Ibid.*, p.270.

3. *Ibid.*, p.283.

4. *Ibid.*, pp.284-285.

dans certains individus. En effet, pour Jaspers, «l'histoire ne devient histoire que par l'union de l'universel et du singulier, [...] par l'apparition de hautes figures isolées qui rayonnent et que les hommes oublient, méconnaissent et perdent de vue¹». Ces figures isolées recréent de façon unique, dans le présent, la substance qui a fait du passé une histoire. En elles, l'histoire et le présent sont inséparables et constituent ensemble la substance actuelle de l'histoire. L'objectivité du passé, qui grandit avec la précision des méthodes de recherche, ne pourra jamais, selon Jaspers, nous révéler la structure de l'histoire parce que cette structure inclut la subjectivité et la substance du présent.

1.4 Le présent

Les conceptions de l'histoire de Burckhardt et de Jaspers soulignent l'importance des individus dans la préservation et la régénération des sociétés et de la civilisation. Ces conceptions insistent sur le caractère réactif de l'individualité face aux insuffisances de l'organisation sociale. Dans une époque désemparée, certains individus créent, à même leur vie intérieure, la vision qui, si elle est reprise par d'autres, permet de reconstruire la conscience collective. D'une manière ou d'une autre, les différents individualismes suggèrent cette façon de voir l'histoire.

Tocqueville admirait le modèle américain pour le dynamisme qu'il insuffle à la société par l'implication des individus dans la politique

1. K. Jaspers, *op.cit.*, pp.293 et 297.

locale. Burckhardt propose à l'Allemagne de la fin du XIX^e siècle l'individualisme de l'*uomo singolare* et *universale* de la Renaissance italienne pour régénérer l'énergie perdue dans la massification démocratique. Dewey¹ suggère le modèle de la communauté scientifique et Jaspers se tourne vers les prophètes et les philosophes de la période axiale. Tous signalent comment ces modèles sont nés d'une difficile remise en question de l'existence individuelle suscitée par les conditions troublées de l'époque.

Dans ces conceptions de l'histoire, nous avons fait ressortir surtout comment l'individualité apparaît comme une source de salut. Mais, il faut remarquer aussi que dans un même mouvement on déplore le repli sur soi et l'«originalité» comme des abandons à la confusion de l'époque. Individualité donc, mais pas n'importe quelle individualité. Une forme d'individualisme est exaltée parce qu'elle sert la collectivité pendant qu'une autre est condamnée parce qu'elle est le signe de la faiblesse de cette même collectivité. De plus, le «service» que l'on peut attendre de «l'homme de la Renaissance», en termes de normes et de style, n'est pas celui que peut rendre le prophète ou le philosophe de la période axiale. L'Américain qui s'implique dans la politique locale n'est pas non plus celui de la communauté des savants. Dans chaque cas, cependant, nous pouvons dire que l'individualisme proposé veut sauver d'un danger de dispersion et de dissolution sociale. Tocqueville voudrait voir se recréer les liens sociaux brisés par la révolution pour que soit évité ainsi le repli sur soi des citoyens. Burckhardt oppose à la trop grande

1. Voir page 84, note 3.

importance accordée au commerce et à une mode sans règles et sans style la créativité intellectuelle d'individus désintéressés. Dewey veut recentrer sur l'intérêt collectif les motivations des individus entrepreneurs. Jaspers voit dans le besoin de vérité et de liberté de certains individus le rempart contre le déclin des valeurs spirituelles et contre l'oubli de la «Grande Tradition» occidentale.

On cherche toujours à aller puiser dans les qualités de certains individus la ressource par laquelle une société et une époque seront revitalisées. Tocqueville voit le citoyen américain capable de s'intéresser aux «petites affaires locales» et ainsi de se réinsérer dans la vie publique. Burckhardt croit que la domination de l'État démocratique provoquera par réaction le déploiement de la liberté de «grands hommes». Dewey compte sur la diffusion de l'esprit scientifique pour que les intelligences individuelles se coordonnent et travaillent ensemble à régler les problèmes pratiques de la société. Jaspers conçoit comme inextinguibles les besoins de vérité et de liberté de l'individu.

Tous ces aspects se retrouvent dans le débat actuel sur l'individualisme. On cherche encore une régénération du lien social qui viendrait de l'affirmation existentielle et intellectuelle du primat de la liberté individuelle¹, c'est-à-dire l'avènement d'une société qui serait une

1. «L'énigme du lien social ne se comprend pas sans référence à la structure des sociétés modernes, "sociétés d'individus". Dans une société traditionnelle [...] la question ne se pose guère. En revanche, elle émerge avec la représentation — puis avec la réalité — de l'individualisme moderne, avec l'idée que l'individu est premier et qu'il faut, d'une manière ou d'une autre, engendrer la société à partir de lui» (Joël Roman, «Qu'est-ce qui fait lien?», *Projet*, 247 (automne 1996) 8).

«conjugaison de l'autonomie et de l'indépendance¹». Cette attitude est typique, selon Marcel Gauchet, de la religiosité de notre époque : on veut le baume de la solution (une sociabilité responsable) sans devoir abandonner le culte du problème (l'indépendance individuelle)².

Le contexte de cette recherche est aujourd'hui marqué par l'accentuation d'une volonté affirmée de mondialisation³ dont on ne sait toujours pas, depuis Jaspers, si elle sera un nouvel ordre mondial ou un empire. Par ailleurs, pendant qu'il paraît clair à plusieurs que les impératifs économiques du développement technique continuent de prévaloir sur la demande individuelle de reconnaissance, c'est-à-dire continuent de réduire les individus à l'impuissance et de les pousser dans les replis les plus intimes de leur intériorité, il subsiste toujours un «courant de pensée qui accorde à chaque individu une valeur absolue et quasi sacrée⁴». Entre l'individualisme de repli et celui de l'affirmation de l'individualité, dans un contexte mondial dont la principale caractéristique est de «radicaliser l'incertitude⁵», chacun subit la «tension spéci-

1. A. Laurent, «L'édifiante histoire de l'individualisme», *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) 35.

2. Voir M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, p.300.

3. Avec Zaki Laïdi, «nous définirons la mondialisation comme un moment de compression de l'espace dans lequel les hommes vivent, se meuvent et échangent, avec toutes les conséquences que ce processus a sur leur conscience d'appartenir au monde, que ce monde soit le marché pour les marchands, l'ordre mondial pour les stratèges, l'universel pour les individus-citoyens» (Z. Laïdi, «La mondialisation ou la radicalisation de l'incertitude», *Études* (mars 1997) 294. Laïdi signale comment la mondialisation affecte l'identité personnelle en disant que «celle-ci n'est plus donnée ou acquise à travers l'adhésion à un groupe social [mais] tend à se négocier dans l'interaction intensive avec les autres»; par ailleurs, au plan international, Laïdi écrit qu'«il ne fait aucun doute que, même dans l'hypothèse d'un regain universaliste, celui-ci sera négocié entre tous et non plus imposé par certains» (ibid., pp.295 et 302).

4. Alain Boyer, «Le libéralisme est-il anti-social?», *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) 60.

5. Z. Laïdi, art.cit., p.303.

fiquement postmoderne [de] savoir [ou de ne pas savoir] quel individu on décide d'être¹».

Il y a donc encore aujourd'hui différents individualismes. En fait, selon Moscovici, il y a même «une pluralité d'individualismes qui correspondent à autant de formes de sociabilité» et qui alimentent, comme nous l'avons dit, «la querelle des individualismes par laquelle pourrait se définir notre civilisation²». Selon ce sociologue, il existe quatre représentations de l'individu dont chacune «exprime un des aspects dominants de la modernité et définit une rationalité propre³» : l'individu sublimé, l'individu émancipé, l'individu égoïste et l'individu anonyme ou de masse. L'individu contemporain serait celui qui combine avec plus ou moins de bonheur ou de douleur ces quatre aspects.

L'individu sublimé équivaut à ce que certains ont appelé «l'individualisme héroïque⁴». C'est l'individu pour lequel il y a quelque chose à conquérir et que Moscovici associe, comme le fait Weber, à l'ascétisme protestant. C'est celui dont Burckhardt attend une «réaction d'esprit libre» fondée sur un «esprit de sacrifice» et, encore une fois, sur un «ascétisme». C'est l'individu qui sublime toute émotion personnelle pour devenir «passionnément rationnel dans un monde désenchanté⁵». Moscovici insiste sur la «solitude intérieure inouïe» que

1. S. Moscovici, art.cit., p.31.

2. Ibid., p.29.

3. Ibidem.

4. Jean Baudrillard, «Le sujet et son double», *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) 19.

5. S. Moscovici, art. cit., p.30.

cela produit et sur le repli sur soi que cette solitude intérieure peut provoquer dans «un monde sans Dieu».

L'individu émancipé est aussi un héros et il ressemble par plusieurs aspects à l'individu sublimé. Mais il s'en distingue par le fait que la communauté à laquelle il se dévoue est l'Humanité en général, tel qu'elle est, et non une communauté particulière ou intermédiaire, comme on pourrait le dire de «la communauté des Élus». C'est l'individu que la Révolution française a engendré, c'est le citoyen législateur, le sujet cartésien entré en politique par la démocratie. C'est celui que Tocqueville voit croître à travers «l'égalisation des conditions» et dont il craint, comme on peut aussi le craindre pour l'individu sublimé, qu'il soit sans cesse ramené vers lui seul et menacé de se refermer finalement «tout entier dans la solitude de son propre cœur¹».

Comme on le voit, l'individualisme, même lorsqu'il est conçu comme émancipation et qualifié d'héroïque, suscite de sérieuses mises en garde. Même dans l'héroïsme et le dévouement pour les plus grandes causes, on soupçonne la présence de cet autre «aspect dominant de la modernité» que Moscovici appelle «l'individu égoïste». L'idée exprimée par Mandeville, dans la *Fable des abeilles*, selon laquelle le vice privé peut devenir vertu publique, ressemble beaucoup à «l'intérêt bien entendu» dont parle Tocqueville. Selon Mandeville, la poursuite égoïste de son intérêt, c'est-à-dire l'individualisme devenu vice, «s'est souvent avéré émancipateur de l'esprit²». Mais cette transmutation du vice en vertu

1. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, II^e partie, chapitre II.

2. W. E. H. Lecky, cité par Moscovici, art. cit., pp.28-29.

ne se produit pas toujours, ou peut-être devrions-nous dire qu'elle se produit de moins en moins. En effet, Tocqueville voyait l'égalisation des conditions comme un plan divin¹ et c'est en quelque sorte ce plan que l'on pourrait voir, à la rigueur, dans le développement de l'ascétisme chrétien tel que l'analyse Weber². Cependant, Weber lui-même constate que «la poursuite de la richesse, dépouillée de son sens éthico-religieux, a tendance aujourd'hui à s'associer aux passions purement agonistiques³». Plus crûment, Georg Simmel dira que «l'interprétation rationaliste du monde [...] est devenue l'école de l'égoïsme des temps modernes et du triomphe brutal de l'individualité⁴.» Le passage qu'assurait l'ascétisme chrétien entre l'égoïsme et l'altruisme n'existe plus. Comme le dit Weber, le «manteau» qui enveloppait cet égoïsme s'est transformé en «cage d'acier».

Le dernier type d'homme contemporain, selon la classification de Moscovici, est peut-être l'une des solutions les plus répandues et des plus illusives pour sortir de cette cage. Il s'agit de «l'individu de masse». Pour celui-ci, les idéaux et l'intérêt personnel sont balayés par l'émotion, selon Moscovici. L'individu anonyme a surgi en même temps que les masses dans lesquelles il n'est qu'un «corpuscule isolé [...] entraîné par des émotions intenses».

1. «Il n'est pas nécessaire que Dieu parle lui-même pour que nous découvriions des signes certains de sa volonté; [...] Si de longues observations et des méditations sincères amenaient les hommes de nos jours à reconnaître que le développement graduel et progressif de l'égalité est à la fois le passé et l'avenir de leur histoire, cette seule découverte donnerait à ce développement le caractère sacré de la volonté du souverain maître» (A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, [Bouquins], Paris, Laffont, 1986 (1835), p.44).

2. Voir surtout la dernière section de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, «Ascétisme et esprit du capitalisme».

3. M. Weber, *op.cit.*, p.250.

4. Georg Simmel, *op.cit.*, p.558.

Chaque individu capté dans la foule ne connaît plus d'inhibitions morales, n'obéit plus à l'intérêt personnel. Voilà pourquoi on observe une dilution de responsabilité qui autorise à la fois toutes les audaces et toutes les lâchetés.¹

Parmi les sociologues contemporains, Moscovici peut être qualifié d'optimiste. En effet, dans sa conception de l'individualisme, malgré la «tension» que subit l'individu, et peut-être grâce à elle, il lui est encore possible de «décider» de l'aspect à privilégier de son individualité. Par contre, aux yeux d'un sociologue comme Jean Baudrillard, cette vision de l'individu est un rêve éveillé; l'individu héroïque ou émancipé n'existe plus : le débat sur l'individualisme est un faux débat

[L'individu est devenu] une bulle, un truc qui est homogène, indivis, une sorte de monade qui se balade avec tous ses moyens de formation, ses images, qui fonctionne pour elle-même et qui n'est plus affrontée à une véritable altérité [...], qui donc n'est plus un sujet.²

Selon Baudrillard, l'individu «n'a plus de détermination personnelle», il «a sa place comme globule, comme particule» dans «le fonctionnement de masse, le fonctionnement de réseau³». Dans ces réseaux ont lieu des événements disparates et éphémères qui ne créent au mieux que des réactions en chaîne. Pour Baudrillard, la causalité de ces événements nous échappe, ils sont un spectacle où l'on peut tout au plus identifier certaines formes, rien qui approche d'un sens, seulement l'image d'une «sorte de destinée parfaitement obscure et aveugle⁴». Pourtant, Baudrillard refuse de se dire pessimiste relativement à l'avenir de cette

1. S. Moscovici, art. cit., p.30.

2. J. Baudrillard, art. cit., p.19.

3. Ibid., p.20.

4. Ibid., p.23.

«globule» car, selon lui, «s'il n'y a plus de passion collective, politique ou autre, il en reste quand même une : la curiosité¹». De toutes manières, dit-il, nous sommes déjà au-delà de la catastrophe, «déjà à l'état de survie». Alors, dans ce contexte, d'après Baudrillard, «il vaut mieux se dire qu'il y a là une nouvelle donne et chercher la règle du jeu [...] entrer en synchronie avec ces processus [du] monde des particules²». Il n'y a rien de dramatique dans notre époque, selon lui, mais rien à espérer non plus et, donc, rien à débattre.

Un tour d'horizon permet tout de même d'espérer puisqu'on peut constater que le débat se poursuit. Alain Touraine, Michel Maffesoli, Gilles Lipovetsky et Marcel Gauchet, chacun à sa façon, entrevoient des possibilités moins «obscurées et aveugles». Touraine mise sur une «alliance des mouvements sociaux et de tous les défenseurs de la démocratie [pour] résister à l'alliance inverse de l'individualisme marchand». Selon lui, le fait que ces deux alliances adverses se réclament de l'individualisme révèle que «le conflit qui domine notre temps est [...] celui qui oppose l'image de l'individu comme consommateur et la représentation de l'individu comme sujet luttant pour son droit à l'individualité³». Tout dépend donc de ce que l'individu considère comme l'aspect à privilégier de son individualité, c'est-à-dire comment il entend son «intérêt personnel bien entendu». Sa liberté, son libre-arbitre plus précisément, peut choisir ses élans d'héroïsme, son désir d'autonomie, son égoïsme ou les émotions du «réseau» qui l'a capté.

1. J. Baudrillard, art.cit., p.21.

2. Ibid., pp.22-23.

3. Alain Touraine, «Un nouvel âge de la politique», *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) 28.

Pour Maffesoli, les réseaux et «l'indistinction» de l'individu qui s'y insère de façon passagère sont un retour, dans l'espace des mégapoles, à une «antique sagesse». Chaque individu redevient le simple «*punctum*» d'une chaîne ininterrompue et acquiert une multiplicité de facettes qui font de lui «un microcosme : cristallisation et expression du macrocosme général¹». Dans la «nébuleuse affectuelle» de la «socialité à dominante empathique», se développe, selon Maffesoli, une «solidarité spécifique» et «se façonne l'éthos postmoderne». Une nature réappropriée (écologie), un espace partagé (quartiers, «villages urbains»), une participation collective au monde des objets (consommation, consommation), «c'est cela qui délimite l'orbe du *narcissisme collectif* en voie d'élaboration²».

Pour continuer d'éclairer le paysage sociologique de notre époque et tenter de le situer dans une vision de l'histoire, nous aurons recours d'une façon plus particulière à deux œuvres que nous avons déjà citées et qui ont retenu l'attention dans le débat sur la question de l'individualisme au cours des quinze dernières années. Il s'agit de *L'ère du vide*, de Gilles Lipovetsky, et du livre de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*.

1.4.1 Gilles Lipovetsky : *L'ère du vide*

Lipovetsky estime qu'à la première vague de l'individualisme moderne (celle du sujet héroïque émancipé) a succédé la vague actuelle,

1. Michel Maffesoli, «Les tribus en scène», *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) 31.

2. Ibid., p.33.

postmoderne, de la *personnalisation*. Il affirme que nous vivons, après la première révolution que fut l'avènement des Temps modernes, «une deuxième révolution individualiste», c'est-à-dire «une mutation sociologique globale» dont la logique est le «procès de personnalisation».

L'idéal moderne de subordination de l'individuel aux règles rationnelles collectives a été pulvérisé, le procès de personnalisation a promu et incarné massivement une valeur fondamentale, celle de l'accomplissement, celle du respect de la singularité subjective, de la personnalité incomparable, quelles que soient par ailleurs les nouvelles formes de contrôle et d'homogénéisation qui sont réalisées simultanément.¹

Cette thèse n'est pas en soi nouvelle. Elle rejoint celle de Weber et de Tocqueville : la rationalité ascétique et l'égalisation des conditions peuvent toutes deux se transformer en utilitarisme égoïste. On pourrait même contester, par ailleurs, la nouveauté de l'idée de «personnalité incomparable» puisque l'idée d'«individu irremplaçable» est déjà bien présente dans la première modernité et lui est même antérieure sous certains aspects². Pourtant, le traitement que fait Lipovetsky de ces questions, en accord entre autres avec Dorothee Sölle, montre qu'à

-
1. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, loc.cit., pp.12-13. Nous voyons ici, autant dans «l'idéal moderne» que dans «le procès de personnalisation», une illustration de ce que dit Yves Barel, à savoir que «la réflexion du *socius* a et ne peut pas ne pas avoir une dimension auto-référentielle», c'est-à-dire que dans le passage d'une représentation à une autre, si l'appréciation de Lipovetsky est juste, nous sommes passés d'un monde régi par des règles rationnelles à un monde régi par une «singularité subjective — personnalisée»; ce qui n'est pas loin de dire que nous sommes passés au règne de l'arbitraire ou, du moins, de l'imprévisible. C'est ce que confirme l'analyse de la mondialisation de Zaki Laïdi dont nous avons parlé. La citation de Barel est tirée de son article, «Le politique: la figure métissée du Religieux», *Langages et déplacement du religieux*, J.-P. Resweber (dir.), Paris, Cerf/CERIT, 1987, p.101.
 2. «On peut subdiviser l'histoire de la pensée moderne en prenant comme points de repère les garanties nouvelles de l'irremplaçabilité qui ont été successivement imaginées : l'amour, la patrie, l'art, le travail, [...]. Toutes, elles ont servi à fortifier cette thèse qui, empruntée à l'héritage chrétien, avait besoin d'une confirmation profane : la thèse que l'homme est irremplaçable.» Dorothee Sölle, *La représentation. Un essai de théologie après la «mort de Dieu»*, Paris, Desclée, 1969, pp.38-39.

notre époque il y a *acharnement* à «fortifier la thèse de l'irremplaçabilité», justement parce qu'aucune transcendance collective ne la garantit et qu'elle est menacée dans l'immanence même, c'est-à-dire dans l'anonymat des sociétés de masse.

1.4.1.1 La liberté dans le désert

Selon Lipovetsky, ce qui limitait la liberté dans les premières formes de la modernité (la Loi, la Raison, l'Histoire), s'est effondré et c'est pourquoi, selon lui, «c'est désormais le vide qui nous régit, un vide pourtant sans tragique ni apocalypse¹». Ce vide est sans tragique puisque l'élargissement «du principe des singularités individuelles» permet de remplir ces individualités de n'importe quoi, c'est-à-dire de les «personnaliser». En conséquence, Lipovetsky fait du narcissisme le symbole de ce passage de «l'individualisme "limité" à l'individualisme "total"²». Dans cette dernière forme d'individualisme, la sphère privée est à son apogée, c'est-à-dire que l'individu est en état de trouver les «vices privés qui sont des vertus publiques» dans «la solitude de son propre cœur». Lipovetsky ne voit aucun drame dans le fait que «la prophétie tocquevillienne [s'accomplisse] dans le narcissisme post-moderne³». Les «réseaux» sur lesquels l'individu est branché, selon lui, sont en quelque sorte l'équivalent de la solution politique américaine, entrevue par Tocqueville, qui consiste à impliquer les gens dans les petites affaires locales. Comme Maffesoli le fera après lui, Lipovetsky

1. G. Lipovetsky, *op.cit.*, p.16.

2. Ibid., p.19.

3. Ibid., p.21.

nomme cela «narcissisme collectif», «*psychologisation* du social¹». Il s'accorde encore avec Tocqueville pour dire que ce «mouvement semble bien irréversible parce que couronnant la visée séculaire des sociétés démocratiques²». Avec un autre vocabulaire mais selon le même sens que Tocqueville et Weber, Lipovetsky estime que «le narcissisme révèle [...] sa connivence avec la désubstantialisation post-moderne, avec la logique du vide³». Toutefois, Lipovetsky paraît optimiste face à cette «connivence», comparativement à Tocqueville et Weber. Nonobstant cet optimisme, nous retiendrons surtout des analyses de Lipovetsky les aspects «crucifiants» de ce narcissisme qui est à rapprocher, selon nous, de ce que Gauchet appellera la «douleur lancinante» d'être sujet⁴ et de «la souffrance en ce monde» dont parle Burckhardt.

Dans cette perspective, il faut d'abord noter que le sujet postmoderne, selon Lipovetsky, se caractérise par une affectivité qui a déserté toutes les institutions et qui, par son «indifférence pure», sa «décontraction» et sa «détente», est une «adaptation fonctionnelle à l'iso-lation sociale⁵». L'indifférence postmoderne face aux institutions est le résultat de l'«*atomisation* programmée qui régit le fonctionnement de nos sociétés⁶». Par ailleurs, cette «désertion sociale a entraîné une

1. G. Lipovetsky, *op. cit.*, pp.21-22.

2. *Ibid.*, p.21.

3. *Ibid.*, p.23. Chez Tocqueville, l'individualisme s'accorde avec la démocratie qui est une décomposition des sociétés aristocratiques hiérarchisées, et chez Weber, il s'accorde avec «l'esprit du capitalisme», y compris quand ce dernier n'est plus qu'une recherche du profit pour le profit.

4. «La douleur lancinante, journalière que nul opium sacré ne nous permettra plus d'oublier : l'inexpiable contradiction du désir inhérente au fait même d'être sujet» (M. Gauchet, *op.cit.*, p.303).

5. G. Lipovetsky, *op.cit.*, p.79.

6. *Ibid.*, p.60.

démocratisation sans précédent du mal de vivre¹» qui, selon Lipovetsky, est donc le résultat de ce «procès de personnalisation». Ce dernier procès a poussé à l'extrême l'idéologie moderne de la liberté individuelle et de l'autonomie, qui était auparavant limitée par les nécessités de la vie en société.

Après la désertion sociale des valeurs et institutions, c'est la relation à l'Autre qui selon la même logique succombe au procès de désaffection. [...] Le relationnel s'efface sans cris, sans raisons, dans un désert d'autonomie et de neutralité asphyxiantes.²

Mais, poursuit Lipovetsky, dans ce «désert», «on ne se supporte plus soi-même, seul à seul. Ici le désert n'a plus ni commencement ni fin³». C'est pourquoi, le nouvel impératif catégorique de notre temps sera : «Ne pas s'en faire»⁴, car le reflux dans l'intériorité de cette désertion sociale instaure la possibilité pour l'individu d'une recherche sans fin de sa propre identité.

Le narcissisme est une réponse au défi de l'inconscient : sommé de se retrouver, le Moi se précipite dans un travail interminable de libération, d'observation et d'interprétation.⁵

Or, cette recherche interminable, «sans aucun appui transcendant⁶», fait bientôt paraître le Moi comme «un miroir *vide*⁷» dans lequel Narcisse se contemple à l'infini. Dans ce processus, la socialisation s'effectue par dissolution du Moi.

1. G. Lipovetsky, *op.cit.*, p.66.

2. Ibid., p.68.

3. Ibid., p.69.

4. G. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1991.

5. G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, loc.cit., p.78.

6. Ibid., p.67.

7. Ibid., p.79.

L'érosion des repères du Moi est l'exacte réplique de la dissolution que connaissent aujourd'hui les identités et rôles sociaux. [...] Mais alors que l'érosion des formes de l'altérité est à mettre au compte [...] du procès démocratique [...], ce que nous avons appelé la désubstantialisation du Moi procède au premier chef du procès de personnalisation.¹

C'est ainsi que s'effectue la nouvelle «humanisation» qui «socialise en désocialisant» et qui, «dans une circularité parfaite, adapte le Moi au monde dont il naît²».

1.4.1.2 Des choix à l'infini

Malgré l'optimisme dont Lipovetsky lui-même fait preuve contre diverses dénonciations de l'individualisme³, la «stratégie du vide» que constitue le narcissisme n'en reste pas moins, dans les mots mêmes de Lipovetsky, ce qui «désubstantialise» tous les rapports humains.

Communiquer pour communiquer, s'exprimer sans autre but que de s'exprimer et d'être enregistré par un micro-public, le narcissisme révèle ici comme ailleurs sa connivence avec la désubstantialisation post-moderne, avec la logique du vide.⁴

1. G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, loc.cit., p.84.

2. Ibid., p.79.

3. «En fait, le narcissisme contemporain se déploie dans une absence étonnante de nihilisme tragique : c'est dans une apathie frivole qu'il apparaît massivement» (ibid., p.74). Ceci contre des auteurs plus pessimistes comme Daniel Bell (*Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF, 1979 [1976]), Christopher Lasch (*Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Laffont, 1981 [1979]), Richard Sennett (*Les Tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979 [1974]) ainsi que l'auteur qui pourrait être leur ancêtre à tous, David Riesman (*La foule solitaire. Anatomie de la société moderne*, Paris, Arthaud, 1964 [1952]). Tout ce débat optimisme-pessimisme est bien analysé par Pierre-André Taguieff, dans «Notes sur le retour de la décadence. L'individualisme post-moderne comme décor» et par Gil Delannoi, dans «Le Moi et le Rien. Aperçu des sources américaines de l'individualisme français contemporain», deux articles parus dans *Les temps modernes*, mars 1986.

4. G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, loc.cit., p.23.

D'ailleurs, dans les œuvres subséquentes de Lipovetsky, cet optimisme sera fortement nuancé. Par exemple, aux dernières pages de *L'empire de l'éphémère*, dans la dernière section intitulée «Malaise dans la communication», on peut lire une description plus concrète et beaucoup moins optimiste de cette désubstantialisation :

La liquéfaction des identités sociales, la diversification des goûts, l'exigence souveraine d'être soi-même enclenchent une impasse relationnelle, une crise communicationnelle sans pareille, [...] plus les gens se livrent intimement et s'ouvrent aux autres, plus s'accroît le sentiment futile de la communication intersubjective.

En gagnant la sphère de l'être-pour-autrui, la mode révèle la dimension cachée de son empire : le drame de l'intimité au cœur même du ravissement des nouveautés. [...] Telle est la grandeur de la mode qui renvoie toujours plus l'individu à lui-même, telle est la misère de la mode qui nous rend de plus en plus problématique à nous-mêmes et aux autres.¹

On se souviendra que dans le mythe de Narcisse, le châtement du héros lui est infligé pour avoir rejeté l'amour de la muse Écho. Or, il semble que dans le dernier livre de Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, Narcisse cherche à réparer son indifférence envers Écho. En effet, le Narcisse postmoderne tenterait maintenant de combler par la fidélité amoureuse le vide que sa frénésie de communication lui a révélé être ce qu'il partage ultimement avec les autres.

Ce qui se dit au travers de la fidélité érigée en idéal, c'est l'angoisse de la séparation des consciences, une aspiration à la transparence et à la communication intersubjective.²

1. G. Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, [Folio Essais, 170], Paris, Gallimard, 1987, p.337.
 2. G. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, loc.cit, pp.72-73.

Ainsi, Narcisse, qui dans *L'ère du vide* était «une adaptation fonctionnelle à l'isolation sociale¹», cherche maintenant dans un retour à Écho l'unité des consciences. Cette fois, dans «le baume de la solution», dirait Gauchet, Narcisse semble croire qu'il pourra renoncer à la question.

En fait, on peut se demander si, dans *L'ère du vide*, la question de l'individualité est vraiment posée. En effet, dans sa réflexion sur le «processus de personnalisation», Lipovetsky n'envisage pas les conséquences du fait «que ces symboles d'unicité eux-mêmes sont depuis longtemps planifiés, provoqués et exploités commercialement²». Lorsqu'il questionne l'origine de la «singularité subjective» et de la «personnalité incomparable» qui ont pris le relais de «l'individualité moderne», Lipovetsky ne va pas plus loin que ces stratégies de «séduction» de la publicité commerciale et politique. Il en reste à une «adaptation fonctionnelle» qui n'est qu'un abandon aux influences commerciales, politiques et idéologiques. La disparition des «règles rationnelles collectives» laisse, chez lui, l'individu sans défense face à une séduction qui donne l'impression à chacun de s'accomplir en choisissant telle marchandise ou telle idée. Dans cette forme d'accomplissement de soi, la relation entre soi et non-soi semble être un cercle dans lequel le Moi est au commencement et à la fin. En effet, quand on pose au départ l'indéterminé ou l'immédiateté comme non-soi, on trouve toujours à l'arrivée le Moi comme instance vide. C'est ce que l'on fait quand on postule la possibilité d'une reprise perpétuelle du choix. Ces choix identifient l'individu qui les fait, ils le personnalisent, ils l'accomplissent. Mais,

1. G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, loc.cit. p.79.

2. Dorothee Sölle, *op.cit.*, p.41.

parce qu'ils peuvent être perpétuellement refaits, ils n'accomplissent que l'éphémère. C'est de cette façon que le Moi devient un «miroir vide».

1.4.1.3 Démocratie et représentation

Les sociétés démocratiques sont elles-mêmes fondées sur un lieu vide qu'occupent successivement ceux qui exercent le pouvoir¹. Dans la pensée, toute recherche d'une représentation qui donnerait forme à ce vide à double visage, personnel et politique, cherche en fait à mettre fin au malaise devant l'absence que ce vide indique. Mais cette recherche, dans le contexte que nous décrivons, est vouée, comme par nature, à produire des représentations éphémères².

En effet, c'est le besoin même de produire une représentation commune qui disparaît dans le refus démocratique d'une représentation stable.

Nul besoin [...] de poser une unité de croyance à la base de la permanence sociétale, c'est le conflit lui-même touchant aux significations sociales et aux intérêts qui, loin de briser le lien de société, s'emploie à produire une dimension de communauté d'appartenance. La division et l'antagonisme social sont créa-

-
1. Cette problématique de la nature de l'État démocratique comme instance vide est développée par Pierre Vallin dans «Démocratie et religion», *Études* (avril 1984) 449-462. Vallin écrit : «[L'] invention démocratique [est l'invention d'] un lieu du pouvoir [qui], dans sa permanence, reste vide [...]. L'hypothèse s'impose alors que ce n'est pas un accident si c'est dans le contexte de ces traditions chrétiennes qu'a eu lieu l'invention de la démocratie, conçue comme la capacité de percevoir le lieu central d'unification collective comme une place vacante ou vide». Les citations se retrouvent respectivement aux pages 461 et 463. Voir aussi Pierre Manent qui écrit : «Le lieu du pouvoir est enfin effectivement un lieu vide, et ses occupants se glorifient de ne plus l'occuper, [...] d'être devenus enfin "modernes"», (P. Manent, «L'État moderne : problèmes d'interprétation», *Commentaire* 41 (printemps 1988) 333).
 2. «Cette énigme est l'envers social de ce que Claude Lefort a appelé l'indétermination démocratique, ce défi d'une société qui, se donnant à elle-même sa propre loi, est par là même incapable de se donner un point d'arrêt. Une société sans fond, pour ainsi dire» (J. Roman, art.cit., p.7).

teurs de liens symboliques [...]. Moyen de faire participer les individus, de les impliquer dans la définition d'un même univers, le conflit est facteur de socialisation, d'inclusion et de cohérence sociale.¹

Le Moi qui reflète ce «conflit créateur» est d'autant plus dynamique² qu'il entretient en lui-même la multiplicité des antagonismes qui constituent le lien social. Il a le choix. C'est ainsi que s'institue la «quête interminable du Soi, [le] procès de déstabilisation ou flottaison psy à l'instar de la flottaison monétaire ou de l'opinion publique³». Le Moi, dans l'«absence étonnante de nihilisme tragique», selon Lipovetsky, est forcé de concevoir l'ancestral γνῶθι σεαυτόν comme une auto-interprétation sans fin, tout comme dans la sphère sociale il doit renoncer à toute stabilité.

La croyance sociale est tragique [...] parce qu'elle n'est jamais [...] ce qu'elle cherche à être, c'est-à-dire un savoir. [...] Mais nous n'avons pas le choix, justement parce que nous avons le choix, de croire ou de ne pas croire.⁴

C'est donc dans l'hésitation entre savoir et croyance que l'individu se décrète l'irremplaçable fondement de sa civilisation⁵ et proclame

1. G. Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, loc.cit., p.326.

2. «Pour paraphraser Tocqueville parlant de l'Amérique, nous dirions volontiers que l'individu s'expose «à une agitation sans cesse renaissante», que l'incertitude sur son identité répand dans son esprit «une inquiète activité», «une énergie surabondante», que le gouvernement qu'il exerçait autrefois sur lui-même, garanti par un juste modèle, «était impuissant à créer». Ou encore pour paraphraser la critique que nous formulons, nous-même, contre l'utopie saint-simonienne, nous dirions qu'il se découvre sans définition, sans contours, sans *fond*, sans *but*» (Claude Lefort, «Réversibilité», dans *Passé Présent* 1, «L'individu», Éditions Ramsay, 1982, p.34).

3. G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, loc.cit., p.80.

4. Y. Barel, art.cit., p.106.

5. Ou, plus trivialement, que «le Moi est promu au rang de nombril du monde» (G. Lipovetsky, *op.cit.*, p.77).

l'avènement des valeurs démocratiques individualistes comme critère fondamental du développement des sociétés humaines.

Les sociétés démocratiques ne sont pas au degré zéro des valeurs : la liberté et l'égalité notamment constituent un socle d'idéal commun. Mais principes abstraits susceptibles d'interprétation foncièrement adverses, les référents majeurs de l'âge démocratique ne font que stimuler un processus illimité de critiques, discordes et remises en cause de l'ordre en place.¹

Tel serait l'universel contemporain, c'est-à-dire un jeu de principes abstraits dont la fonction serait de fournir la matière aux disputes où chacun peut s'exprimer librement et égalitairement. Cet universel serait bien «l'aporie créatrice de la modernité [...] qui façonne [l'individu] jusque dans le postulat que lui seul, individu, est source de sens²». En effet, rien d'autre que le processus de discussion n'existe et ce processus ne s'alimente en principe à rien d'autre qu'à la créativité de ceux qui y participent.

On peut donc dire aujourd'hui que l'individu sait qu'il est «lui seul» source de sens, mais il faut maintenant ajouter qu'il l'est comme entité singulière³. Parce qu'il acquiert cette singularité dans un renoncement général à un universel unifié et identifiable, l'individu doit cependant renoncer à connaître ce qui fait l'unité et l'identité de sa singularité. Il peut être à la fois citoyen du monde et client d'un État, à la fois s'investir dans l'action et se réserver une passivité fondamentale, à la fois res-

1. G. Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, loc.cit., p.325.

2. Jean Hurtin, «Dumont: l'individu et la hiérarchie», *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) 74.

3. «Ainsi la vérité de l'indépendance de l'individu [dans la démocratie], ce n'est pas qu'il soit une unité insécable, mais qu'il offre l'éminent symbole de la singularité» (C. Lefort, art.cit., p.31).

sentir «l'amour de soi [...] et la volonté d'abolition de soi», c'est-à-dire osciller «entre l'absolu de l'être et l'être-rien¹».

Dans ce contexte, on peut dire que toutes les tentatives de description objective du monde interne et externe de l'individualité moderne peuvent être renvoyées à «des attitudes décisionnistes et existentielles [elles-mêmes] soumises à une force aveugle qui nourrit et entretient les subjectivités qui s'affrontent²». Il n'y a pas de précompréhension possible qui «ne garde à l'esprit qu'un "act of faith" doit être [en son] commencement et que le terme de "justification" n'acquiert son sens qu'une fois acceptés les principes [qui la rendent possible]³». Il semble donc que la modernité soit allée le plus loin qu'il était possible dans le renoncement à toute foi et que «la philosophie ici mette sa main sur sa bouche⁴». La liberté individuelle et l'égalité ne laissent que l'auto-interprétation comme possibilité de définition de soi⁵ et cette auto-interprétation singulière et infinie correspond au processus conflictuel infini qui tient lieu d'universel en démocratie.

Avec Marcel Gauchet, ce qu'il s'agit maintenant de comprendre, c'est comment nous en sommes arrivés là, c'est-à-dire comment

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.303.

2. Garbis Kortian, «Par-delà l'identité moderne», *Critique* 479 (1987) 349.

3. Karl Otto Apel, «La question d'une fondation ultime de la raison», *Critique* 413 (1981) 928, n.76.

4. Moses Mendelssohn, «Que signifie éclairer?» (1784), *Aufklärung. Les Lumières allemandes*. Textes et commentaires par Gérard Raullet, [GF, 793], Paris, Flammarion, 1995, p.21.

5. «L' "identité personnelle" d'une histoire individuelle [...] est le fruit d'une continuelle auto-interprétation, à la lumière de laquelle tout prétendu fait objectif acquiert en premier lieu tel ou telle qualité» (Manfred Frank, *L'ultime raison du sujet*, [Le génie du philosophe], Arles, Actes Sud, 1988 (Frankfurt am Main, 1986), p.101).

l'homme occidental est passé d'une identité fondée sur le principe d'un ordre cosmique divin à cette identité «flottante».

1.4.2 Marcel Gauchet : *Le désenchantement du monde*

L'«histoire politique de la religion» que trace Gauchet est donc pertinente ici parce qu'elle est l'histoire de la représentation de ce fondement devenu aujourd'hui «irreprésentable». En effet, l'hypothèse de Gauchet est que la religion a toujours fourni la représentation de ce qui fonde le lien social et la légitimité du pouvoir politique. Cette hypothèse implique que ce qui intègre ou dissout le lien social est essentiellement religieux. Or, ce qui reste aujourd'hui de la religion, selon lui, c'est un schème structurant que l'on retrouve à trois niveaux dans l'individu : «il continue d'habiter les opérations de la pensée, il préside à l'organisation de l'imaginaire, il gouverne les formes du problème de soi¹». Pour Gauchet, ce schème apparaît parce que la religion est achevée et que tout ce dont elle rendait compte dans la transcendance est ramené à l'immanence; c'est le schème de notre présence au monde et à nous-mêmes. Les domaines qu'il structure sont des «points de communication entre l'ordre de notre expérience intime et ce qui fut l'expérience explicite de l'Autre²».

C'est l'histoire de ce schème que retrace Gauchet dans *Le désenchantement du monde*, c'est-à-dire l'histoire de la structuration du «rapport de négativité de l'homme social à lui-même³». Ce processus

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.293.

2. Ibidem.

3. Ibid., p.10.

s'élabore depuis l'oblitération complète de cette négativité dans la religion primitive jusqu'à sa révélation et son achèvement comme «vérité de l'organisation de l'homme [...] qui le voue irrésistiblement à une inacceptation transformatrice¹», c'est-à-dire à l'auto-interprétation infinie dont nous avons parlé. Du mythe à la modernité, c'est toujours, selon Gauchet, le même schème qui détermine la place qu'occupera «la force fondamentale de refus qui définit l'homme²». Dans le mythe toute cette force fondamentale est désamorcée et recouverte par «la prévalence absolue d'un passé fondateur³».

Toute l'armature dans laquelle se coule la pratique des présents-vivants procède d'un passé fondateur que le rite vient en permanence réactiver comme inépuisable source et réaffirmer dans son altérité sacrée.⁴

Dans la modernité, selon Gauchet, cette même force fondamentale alimente «la conflictualité institutionnalisée [qui est au] cœur du procès politique⁵». Ainsi, originellement tout dépend des dieux pour finalement ne dépendre que de nous, collectivement et individuellement. Mais, c'est le même schème qui structure toujours la négativité inhérente au rapport de l'homme au monde, à lui-même et aux autres, en la détournant et en la neutralisant sous forme de dépendance. Il y a toujours dépendance. Il y a toujours de l'autre, où qu'il soit et quel qu'il soit.

Historiquement, dans le rapport religieux de l'homme à l'autre, selon Gauchet, l'autre est d'abord éloigné puis séparé, et enfin retrouvé

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.10.

2. *Ibid.*, p.11.

3. *Ibid.*, p.18.

4. *Ibid.*, p.13.

5. *Ibid.*, p.282.

dans (ou réduit à) «une propriété de structure de notre intellect¹». Nous dépendons de cette «propriété de structure» comme nos lointains ancêtres dépendaient des lois immuables instaurées à l'origine.

Le désenchantement du monde est l'histoire de ce schème, l'histoire des formes qu'a prises le rapport de dépendance au plan religieux et politique et face à la nature. La figure de l'autre est d'abord multiple, hors de portée et omniprésente dans la nature, puis elle devient à la fin unique, accessible dans l'intimité de l'individu et séparée de la nature. Il s'agit donc, dans les mots de Gauchet, d'une inversion de la signification du divin et, en fait, d'une «sortie de la religion». La religion qui imprégnait tout de façon immuable au début, n'est plus qu'un sentiment privé et fluctuant à la fin.

Pour Gauchet la forme la plus pure et la plus complète de la religion a existé à l'origine des sociétés humaines. Pendant cette plus longue part de la vie de l'humanité, la religion a pour rôle de placer le présent dans une absolue dépendance d'un passé mythique et ainsi de neutraliser à la fois «l'antagonisme radical des êtres inscrit dans le lien qui les tient ensemble» et «l'antagonisme potentiel logé dans le rapport de l'homme à la nature²». À partir d'un «avant», le divin, l'invisible, règne en maître sur le présent visible. Il n'y a pas, à ce stade, de séparation entre visible et invisible. S'appuyant sur les thèses de Pierre Clastres (*La société contre l'État*), Gauchet voit dans cette «religion pure» la forme de gouvernement et de morale des sociétés primitives sans divi-

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.296.

2. *Ibid.*, pp.17-18

sion, sans État, dont les chefs et les chamans sont sans pouvoir politique. Le pouvoir de la religion y est absolu et immuable parce qu'il est sans intermédiaire humain. Les rites primitifs ne font que réitérer ce qui a été établi une fois pour toutes par les dieux à l'origine du monde. Les «pouvoirs» des chamans ne sont qu'une démonstration de l'efficacité actuelle des règles immuables établies par les dieux.

La règle de vie se confond purement et simplement avec la loi du groupe [...]. L'adhésion à ce qui est, et l'essentielle conformité supposée de l'expérience collective à sa loi ancestrale : telles sont les deux grandes caractéristiques culturelles inhérentes à la religion que toute l'évolution religieuse ultérieure consistera d'une certaine manière à remettre en cause.¹

Selon Gauchet, aussitôt que naît l'État, le divin se personnalise et la possibilité est ouverte pour que les individus se reconnaissent en lui ou le reconnaissent en eux. Les chefs politiques qui tirent leur pouvoir des forces divines, ne les monopolisent pas nécessairement et ces forces peuvent toujours être séparées d'eux. Ainsi, la représentation du rapport de l'organisation sociale à son fondement dans la conscience des individus devient un enjeu crucial au plan politique.

Par dessus les pouvoirs terrestres, [il est] toujours concevable d'en appeler aux exigences plus élevées d'un au-delà excluant par nature qu'on parvienne à totalement s'arroger sa représentation souveraine ici-bas. Au-dedans de soi, [il est] toujours pensable de trouver le support certain pour se conduire en homme juste, au nom du devoir universel, et contre, s'il est besoin, la coutume établie.²

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.25.

2. *Ibid.*, p.50.

Dans la dynamique de changement perpétuel inhérente à la structuration des sociétés démocratiques, c'est le «support au-dedans de soi» qui pose problème.

La perspective de Gauchet englobe toute l'histoire de l'humanité depuis ses plus lointaines origines jusqu'à ses développements les plus récents en Occident. Il n'est toutefois pas nécessaire de tout reprendre dans le détail pour discerner la compréhension que Gauchet donne des développements corrélatifs de l'individualisme et de la démocratie. Nous nous attacherons plus particulièrement à sa description du mouvement par lequel, dans la société et pour l'individu, le fondement plénier est devenu un vide.

1.4.2.1 L'aventure de la négation de soi

Comme nous l'avons vu, dans les premières sociétés humaines, selon Gauchet, tous les aspects de la vie sont compris et réglés par l'action de forces originelles et sacrées. Tout ce qui existe dans le monde est engendré et maintenu par les actes des divinités qui ont décidé de tout «au commencement», une fois pour toutes.

La religion sous sa forme la plus pure et la plus systématique est au départ, dans ce monde d'avant l'État, [...] quand elle informait de part en part l'habitation du monde et l'ordonnance des êtres. [...] On a [alors] affaire à sa forme extrême et à son incarnation structurellement la plus systématique.¹

Cette religion pure établit «un rapport de dépossession entre l'univers des vivants-visibles et son fondement [...] en scindant l'actuel d'un origi-

1. M. Gauchet, *op.cit.*, pp. x, iv et xv.

nel réputé en rendre exhaustivement raison¹». C'est grâce à elle, estime Gauchet, que les premiers hommes peuvent vivre ensemble sans État pendant des dizaines de millénaires. En effet, selon lui, le religieux neutralise et détourne à son profit «l'énergie du négatif» qui caractérise l'être humain.

La religion [est] la forme sous laquelle se sera socialement traduit et matérialisé un rapport de négativité de l'homme social à lui-même [...] qui le voue irrésistiblement à une inacceptation transformatrice, qu'il s'agisse de la nature [...], de ses semblables [...], de la culture où il s'insère [...], de sa propre réalité intime enfin qu'il ne peut pas moins nier ou modifier.²

Cette neutralisation de «l'énergie du négatif» subit une première rupture avec «l'avènement de la domination politique³». Dorénavant, selon Gauchet, le cadre social n'est plus à l'abri de la dynamique des relations entre individus et groupes que neutralisaient, avant l'apparition de la domination, les mécanismes de «la religion à l'état pur». La domination prend la forme de l'État et met fin à l'inaccessibilité du fondement à mesure qu'il acquiert une puissance de plus en plus exclusive dans la sphère humaine. Avec l'État, apparaissent «des hommes absolument différents de leurs semblables⁴» qui sont en contact avec l'Autre fondamental. L'ordre n'est plus uniquement reçu mais aussi voulu et imposé, c'est-à-dire qu'il se fonde maintenant sur une interprétation d'origine sociale.

On entre avec l'État dans l'ère de la contradiction entre la structure sociale et l'essence du religieux [puisque] là où jouaient des mécanismes de neutralisation tendant à mettre le cadre social

1. M. Gauchet, *op.cit.*, pp.11 et xvi.

2. Ibid., p.10.

3. Ibid., p.29.

4. Ibid., p.30.

à l'abri de la dynamique des relations entre individus et groupes, l'avènement de la domination politique installe objectivement au contraire la confrontation sur le sens et la légitimité de l'ensemble au cœur du processus collectif.¹

La négativité qui définit l'homme n'est donc plus neutralisée et asservie à la préservation de ce qui de soi s'impose à tous. La hiérarchie qui incorpore le fondement invisible dans le lien social lui-même, assure désormais de manière présente la domination de l'invisible sur le visible et, par le fait même, elle pose le problème du rapport entre visible et invisible. En effet, selon Gauchet, le maintien de l'ordre immuable par des représentants humains ne manque pas de faire ressortir le risque que soit troublé le cours harmonieux des choses invisiblement fixé. Contre ce qui risque d'entraver la bonne marche des choses, on doit dorénavant invoquer une volonté dont le souverain visible n'est que l'exécutant. Ainsi, en devenant présent mais séparé du monde, le principe fondateur s'est affaibli quant à son efficacité ordonnatrice mais a acquis une volonté qui se fait sentir dans la tension coercitive inhérente à la domination.

On voit le double déplacement que cela implique au regard du cadre strict d'un ordre reçu : déplacement d'abord du passé où tout s'est joué vers le présent, et déplacement ensuite de l'impersonnalité essentielle du legs ancestral [...] vers la personnalisation de la teneur comme de l'application de la loi instituante, et de là, vers sa redéfinition en termes de nécessité.²

De tels déplacements modifient d'abord l'issue que peuvent trouver les conflits internes, mais ils entraînent aussi la possibilité d'une redéfinition de l'ensemble social. En effet, la fidélité à la loi originelle,

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.29.

2. *Ibid.*, p.36.

avec tout le conservatisme qu'elle implique, pousse, en situation de conflit, à la scission du groupe, au nom de l'immutabilité des règles. Par exemple, elle s'oppose aux accommodements que peut demander une forte croissance et elle empêche toute assimilation ou toute fusion avec l'étranger au nom de l'identité sacrée à préserver. Au contraire, lorsqu'un pouvoir visible impose la dépendance à l'égard du principe instituant, une logique inverse d'expansion et d'assimilation s'instaure et annule les tendances à la scission. En effet, comme le dit Gauchet, la domination au nom de plus haut que soi condamne «à s'affirmer toujours plus haut, toujours plus loin du reste des mortels, toujours plus différent¹». Le fondement que la société primitive protégeait jalousement parce qu'il lui était particulier, est maintenant défié par tout ce qu'il ne domine pas, c'est-à-dire qu'il est provoqué à s'étendre et à s'universaliser.

Dans la domination, [...] il y a, latente, la perspective d'une domination universelle [...] et quelles que soient les bornes dans lesquelles demeure sa réalisation concrète, la dimension et l'horizon de l'*universel* font irruption dans le champ de l'expérience humaine.²

Ce fondement séparé dont se réclame l'État et par lequel il est poussé à s'universaliser, provoque aussi une duplication dans la façon dont les individus se rapportent au fondement de leur existence. En effet, il existe toujours une contrainte interne liée à l'appartenance sociale, mais cette contrainte n'est maintenant qu'un aspect de la contrainte plus vaste liée à l'ensemble du cosmos. Ainsi, l'identité entre

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.38.

2. *Ibid.*, pp.38-39.

norme et être que la religion pure assurait, se défait et cela rend possibles de nouvelles figures de l'Autre religieux et de l'universel.

Brisure entre le cercle du familier et l'orbe de l'illimité, césure entre les réalités immédiates et la vérité dernière, divergence de la contrainte interne découlant de la localisation sociale et de l'appel intérieur inspiré par l'horizon de la généralité humaine qui seront au centre du développement des grandes religions communément dites «historiques». Apparaît ici, avec le décrochage et la déchirure du proche et du lointain, du contingent et de l'essentiel, l'inextinguible tension génératrice de ce qui deviendra dans la suite «vie spirituelle».¹

Ainsi, quand l'intégration absolue assurée par la religion pure est prise en charge par l'État, selon la vision de Gauchet, une part de l'énergie de négation qu'elle monopolisait se trouve libérée. Cette énergie, qui devient disponible, menace maintenant de s'insérer dans la «brisure» et d'amorcer le processus de dissolution. Notons que l'émergence de l'État a elle-même entraîné une dissolution des sociétés primitives et une intégration en une unité sociale plus vaste où se sont constituées des différenciations. C'est dans ce contexte qu'apparaît la nouvelle tâche sociale qui consiste à penser ces différenciations et à vaincre la «brisure» dont parle Gauchet, c'est-à-dire la tâche de sceller ces différences et ainsi d'assurer l'intégration. Cette tâche prendra une importance capitale dans les moments de transformation sociale majeure alors qu'une nouvelle forme d'intégration cherche sa représentation dans l'esprit des individus.

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.40.

Cette étape correspond à la «période axiale» telle que nous l'avons rencontrée dans la conception de l'histoire de Jaspers. Durant cette période, selon Gauchet, la proclamation d'un principe divin invisible, qu'établissent depuis l'au-delà des lois universelles ayant autorité sur le monde visible, est massivement acceptée partout où l'État est solidement établi. En effet, «la secrète métamorphose symbolique opérée de l'intérieur de l'ordre étatique» a créé la possibilité de rapporter l'ordre idéal du monde à une transcendance à la fois extérieure et liée au monde.

Point d'autre voie pour éclairer cette conjonction que de remonter à la racine commune du travail de conception et du mouvement d'adhésion : la logique cachée de l'État [...], l'effet de projection symbolique inscrit dans la structure et la marche des sociétés, qui a rendu comme universellement sensible, en creux, bien avant qu'elle soit pensée, la figure neuve de l'Autre en ce monde.¹

C'est à cette figure, dégagée par l'État comme son double, que référeront les inspirateurs et fondateurs des «grandes religions». Chaque défaillance de l'État à satisfaire les besoins, à résoudre les problèmes, à éloigner les menaces ou à rassurer les craintes, renforce la quête d'une nouvelle représentation spirituelle du fondement de l'existence, d'un nouvel universel.

Ce qui porte et nourrit le discours inspiré ou la prédication instauratrice est en même temps ce qui souterrainement distancie les esprits de la conviction régnante, ce qui propage dans l'étendue collective entière la confuse et mobile espérance d'autre chose.²

1. M. Gauchet, *op.cit.*, pp.42, 43-44.

2. *Ibid.*, p.43.

De diverses manières, selon des compromis différents entre tradition et nouvelle conception de l'Autre religieux, s'installe une attitude partout semblable de rejet de ce monde et d'aspiration à «autre chose», de dépréciation de cette vie et de quête de salut, c'est-à-dire une attitude ascétique face à la réalité et à soi, conditionnée par la nouvelle conception de l'altérité et la conditionnant en retour. Les rois eux-mêmes auront à répondre de leurs actions devant les lois issues de cette autorité supérieure, mais, simultanément, cette dernière est elle-même sujette à contestation et à reformulation.

Si stabilisée institutionnellement que soit en apparence l'articulation de la contrainte collective et des obligations envers l'invisible, elle demeure en son centre intrinsèquement problématique, potentiellement ouverte à la remise en cause, avec, dans tous les cas, étroite ou ample, une marge d'incontrôlable.¹

Ce qui rend problématique la conceptualisation nouvelle du fondement, c'est que cet au-delà du monde, cet autre monde, est aussi, symétriquement, un au-delà de soi qui se trouve dans l'intériorité. Les prophètes et les prêtres, les philosophes et les sophistes, les lettrés chinois, les brahmanes hindous et les maîtres de sangha bouddhistes puisent dans une tradition déjà longue, mais leurs enseignements sont reçus comme venant d'«individualités comprises comme intériorités²». Le salut que ces enseignements proposent est toujours pensé comme résolution de la tension entre transcendance et monde, entre la réalité et son fondement. Il s'agit donc d'accorder l'universel fondateur et la conscience individuelle, d'accorder la vie pratique et l'intériorité. En

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.50.

2. Ibid., p.44.

quelque sorte, il s'agit de retrouver l'harmonie immanente que garantissait, selon Gauchet, «la religion sous sa forme la plus pure» à laquelle a mis fin l'apparition de l'État. Ce qui se met ainsi en place est le réservoir où l'individualisme démocratique puisera les motifs de ses débats fondamentaux¹.

En effet, «les hommes absolument différents de leurs semblables», chargés d'assurer cette harmonie au moment de l'émergence de l'État, ont fait que les dieux, avec lesquels ils étaient directement ou indirectement en contact, appartiennent à «un au-delà excluant par nature qu'on parvienne à totalement s'arroger sa représentation souveraine ici-bas²». Ainsi, la loi de la Cité, aussi divinement inspirée qu'elle soit, n'est jamais la loi divine elle-même. Maintenant que l'État a séparé le visible et l'invisible, «ce qui le soutient pourra être retourné contre lui³». Le religieux, qui assurait «l'immuable fidélité» à la «vérité inaugurale», engendre maintenant le changement au nom d'une vérité à restaurer. En effet, la transcendance, le principe divin avec lequel on peut communiquer au-delà de soi-même et du monde, est toujours à déchiffrer et à interpréter. «Une interrogation [est] à jamais ouverte sur l'énigmatique dessein d'ensemble dont nous participons⁴». Toute organisation sociale fonde sa légitimité en s'appuyant sur une réponse à cette

1. Quand, par exemple, Charles Taylor résume l'état des débats au plan moral dans la culture moderne, il déclare : «Une série de débats de ce type traverse la culture moderne, entre ce qui semble correspondre d'un côté aux impératifs de la raison et de la liberté désengagée, de l'égalité et de l'universalité, et de l'autre aux impératifs de la nature, de la satisfaction, de l'intégrité de l'expression, de l'intimité ou de la particularité» (C. Taylor, *Les sources du moi*, loc.cit., p.140).

2. M. Gauchet, *op.cit.*, p.50.

3. Ibid., p.52.

4. Ibid., p.56.

interrogation. En conséquence, une reprise de cette interrogation est en même temps une remise en question de l'organisation sociale. De ce point de vue, interroger le «dessein d'ensemble dont nous participons» menace toujours d'initier un processus de dissolution et, réciproquement, tout début de dissolution des relations sociales stimule le questionnement sur les fondements de l'existence. De même, une interprétation qui réussit, c'est-à-dire qui est reçue comme vraie, permet l'intégration en société des individus qui la reçoivent.

Selon Gauchet, dans l'aménagement de ce contexte, l'expérience religieuse «devient ce qu'elle est restée jusqu'à nous¹». Toutes les «formes civilisées du penser», selon lui, trouvent leur foyer dans cette séparation plus ou moins étanche du monde et du divin, initiée par l'émergence de l'État. Les visions transcendantales de la période axiale sont le début de l'entreprise multimillénaire qui a cherché à fonder l'existence humaine en comblant le fossé creusé par cette séparation. Toujours, la tâche consiste à retrouver l'harmonie première de l'époque où aucune distance n'existe entre la réalité et son fondement, c'est-à-dire à retrouver l'unité qu'a brisée l'émergence de l'État. Selon Gauchet, dans cette entreprise, les deux termes séparés, le divin et le monde, s'éloignent progressivement jusqu'à ce qu'ils deviennent complètement autonomes dans la modernité. En correspondance avec chacune des deux réalités séparées, se distinguent deux modes séparés de connaissance : la révélation et la science. C'est ainsi que la dualité ontologique initiée par l'émergence de l'État se transpose en une dualité

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.47.

épistémologique où l'accès au sens se sépare de l'accès à la connaissance positive.

À la racine de la révolution moderne des conditions de la connaissance, il y a l'aboutissement du très long et très lent processus religieux d'expression de la transcendance, l'achèvement du passage de l'Un ontologique, continuant obstinément d'unir Dieu au monde du sein de sa séparation, à la dualité définitive.¹

1.4.2.2 Le lien chrétien au transcendant

Cette dualité, dans le christianisme, est réunifiée par la révélation. Or, selon Gauchet, la modalité du rapport au fondement qu'instaure la révélation fait que le fondement qui se révèle ainsi peut devenir intelligible.

Voilà la différence cruciale entre toutes qu'introduit la révélation : ce qu'elle apporte et qui est censé s'imposer à l'entendement des hommes comme quelque chose qui le dépasse s'avère être en fait quelque chose qu'il peut faire sien [...], quelque chose dont il peut pénétrer le sens et éprouver la portée du dedans, par ses propres moyens.²

Ainsi, la représentation du fondement qui se met en place, dans la mesure où elle met le fondement à la portée de l'entendement humain, repose sur le degré d'acceptation intime de la réalité ainsi fondée.

Le sens cesse d'être simplement donné ou reçu pour devenir à percer et à reconstruire, étant entendu qu'il existe et qu'il est accessible, que les desseins de Dieu sont à la fois insondables et essentiellement connaissables.³

Selon Gauchet, il est présupposé par la révélation «que, ponctuellement, notre intelligence est susceptible de travailler à égalité avec les opéra-

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.57.

2. *Ibid.*, p.60.

3. *Ibid.*, p.56.

tions de l'intelligence divine, dont par ailleurs l'extension nous déborde infiniment¹». La disposition d'un tel rapport, à la fois de proximité et d'infinie distance, a été la source de toutes les controverses «impossibles à clore» sur la possibilité ou l'impossibilité d'un accord entre la raison et la foi. En effet, selon Gauchet,

une fois posée [...] la transcendance d'un dieu personnel, il est difficile d'arrêter son développement en dieu intelligible, que ce soit au nom d'un principe orthodoxe d'autorité comme la révélation, ou au nom de la radicalité dans le refus de ce monde et dans l'humilité de l'intelligence et du cœur.²

Nous avons vu les conflits que cela a engendrés en théologie lors de la Renaissance du XII^e siècle, mais ce processus a son équivalent au plan politique.

L'État est aussi, à sa façon, médiateur du principe ordonnateur et transcendant, c'est pourquoi il est poussé vers l'absolutisme, comme en mimant ce qui le légitime. Mais, comme nous l'avons vu, cette absolutisation comporte aussi l'exigence d'une coïncidence entre le principe et les faits. Pour l'État, cette logique entraîne qu'il incarne ultimement le «principe de constitution que la société a en elle-même³». En effet, dans la mesure où la rencontre des nécessités du monde et de celles du principe se fait dans des intériorités individuelles, il devient de plus en plus «concevable que le lien de société procède d'un acte originaire d'instauration [par des individus] et que la somme de ce qui fait être la société se trouve [...] concentré dans l'instance politique⁴».

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.60.

2. *Ibid.*, p.62.

3. *Ibid.*, p.65.

4. *Ibid.*, pp.65-66.

Lorsque, sous l'effet du partage achevé de ce monde d'avec le royaume qui n'est pas de ce monde, l'instance politique en vient à se charger de la représentation et de la gestion d'ensemble de l'être collectif, l'exercice en acte de la souveraineté des individus n'est plus très loin [...]. Ainsi la restitution du lien de société à la puissance des hommes est-elle au bout de ce grand mouvement de dépli de la dualité ontologique dont c'est l'originalité unique de l'histoire occidentale que d'avoir été le théâtre.¹

Lorsque les hommes acquièrent le plein contrôle de ce lien de société, selon la vision de Gauchet, l'État qui «neutralise la dynamique des relations entre individus et groupe» sera peu à peu identifié à sa fonction et sera finalement conçu comme une instance vide. La «métabolisation de la fonction religieuse» est terminée, et Gauchet parle alors de «fin de la religion», c'est-à-dire de «la fin du rôle de structuration de l'espace social» par un principe de dépendance à l'égard d'un fondement qui se situe hors du social.

Cependant, la fin de la religion comme structuration du social ne met pas fin à la culture religieuse, selon Gauchet. L'altérité que l'on retrouve dans les domaines social, politique, intellectuel, économique et technique garde son correspondant dans la subjectivité. La fin de la religion n'est pas sa simple disparition mais son incorporation dans le profane. Ce qui est un «dehors» dans le religieux est maintenant complètement intériorisé et cette «métabolisation de la fonction religieuse» fait, selon Gauchet, qu'«il n'y a aucune irrémédiable incompatibilité de fond, et pour cause, entre l'essentiel du message évangélique et les traits principaux de l'univers de l'égalité²».

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.67.

2. Ibid., p.235.

1.4.2.3 Religion et individualisme contemporain

Si la foi chrétienne peut encore jouer un rôle dans une société moderne, dorénavant, selon la perspective de Gauchet, elle ne peut jouer ce rôle qu'à partir de l'«en-dehors intériorisé», de l'universel inaccessible qui se loge dans l'intimité de l'homme de la modernité. C'est la seule façon pour elle d'atteindre le lien social qu'elle n'articule plus, c'est son rapport obligé à l'individualisme. Et, dans cette perspective, l'éclairage que jette Gauchet sur trois aspects de l'individualisme contemporain peut fournir les bases d'une compréhension de ce rapport. Ces trois aspects sont *l'être-soi*, *l'être-ensemble* et *l'entre-soi*.

L'universel inaccessible structure l'homme et la société du dedans, dans leur immanence. Ainsi, selon Gauchet, avec la fin de l'identification par l'extérieur disparaît le sentiment d'une identité pure et stable : l'identité comporte une part d'indéfini qui ne peut plus se résorber. Cette part en soi et dans le monde est le moteur d'une transformation perpétuelle de soi et du monde. La différence est partout. Tout n'est que possibilité.

Un *être-soi* constitué par un tel universel inaccessible, selon Gauchet, porte en lui sa liberté et son assujettissement. Ce sujet est prêt à devenir le libre citoyen asservi au lien démocratique. L'autre social est en lui non pas comme une extériorité mais comme une part de lui-même. Son écart par rapport à cette part inaccessible est ce qui lui permet de se connaître, mais jamais complètement. Le sujet autonome, selon Gauchet, est un sujet dépendant d'une part de lui-même qui lui reste inconnue, qui est l'autre en lui, contradictoire-

ment, à la base de son autonomie. «Ce que nous ignorons de nous-mêmes nous ouvre à la réalité», dit Gauchet, et il ajoute qu'en ce sens, «pour la pensée, l'homme d'après la religion n'est pas encore né¹». Il y a dans l'individu contemporain une part que systématiquement, nécessairement, il ignore et qui le constitue comme individu.

Sous l'aspect de l'*être-ensemble* ce même écart devient constitutif de l'État démocratique souverain. Cet État représente une volonté d'être ensemble tout en étant fondé sur le conflit des individualités. La tendance à une indifférenciation du politique et du social, dans la démocratie, vient du fait que l'État démocratique n'est représentatif que dans la mesure où il efface les différences sociales qui le constituent, c'est-à-dire dans la mesure où il représente *la* société, ou du moins une image qu'elle se fait d'elle-même en son entier. L'État existe donc selon la même structure qui constitue le sujet moderne, une structure caractérisée par l'intégration d'une universalité inconnaissable. De la même façon que l'individu s'oriente par la maîtrise/développement de soi, l'État rassemble la société et la mène vers l'invisible avenir «qu'elle veut». Cette structure a donné lieu dans le passé à différentes idéologies eschatologiques (que Gauchet appelle des «théismes politiques»). Mais, depuis l'échec de ces idéologies, il semble que l'État, «installation de l'invisible au cœur de l'ordre humain²», ne puisse représenter l'invisible lien social que si l'avenir demeure indéterminé. L'éducation moderne, dans ce contexte, doit préparer à l'infigurable et l'État doit gérer le changement sans représentation arrêtée de l'avenir. L'expansion

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.247.

2. Ibid., p.120.

bureaucratique jusqu'à son omniprésence est proportionnelle à cet inconnu qu'est l'avenir. La gestion méticuleuse au jour le jour correspond à un avenir à faire qui sera «on ne sait quoi», mais qui sera de toutes façons le résultat de millions d'activités sociales et individuelles synthétisées par l'action de l'État. L'élection est le rituel qui confirme symboliquement les décisions prises dans et par l'interaction de la société et de l'État, selon Gauchet.

C'est ainsi qu'est régi l'*entre-soi*. L'État qui à sa naissance avait séparé le monde et le divin synthétise maintenant par son action un divin indéterminé (l'avenir) et un monde autonome (la société des individus). L'État démocratique a pris, dans la logique de Gauchet, la place de l'État impérial despotique, désormais déhiérarchisé au profit de l'individualité. L'État est devenu le lieu invisible, parce que vide, où se fait la rencontre du pouvoir de l'avenir et d'une société réduite aux mouvements de son autre qu'est l'individu. L'universel inaccessible légitime ce vide. Il règne dans l'*entre-soi* et fonde les millions d'activités qui y ont lieu.

Ce qui remplace ainsi l'assujettissement au passé, ce n'est pas la souveraine liberté consciente de l'ici et du maintenant, c'est la relation d'identité à soi par l'autre de l'avenir¹.

L'inconnu qu'est l'avenir produit l'identité en s'anéantissant en tant qu'avenir. L'avenir est en effet «un autre que soi d'une espèce extrêmement particulière, puisque destiné toujours à être rejoint, [...] puisque toujours promis à devenir soi, dans la course sans terme après un hori-

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.278.

zon qui recule¹». Que ce soit collectivement ou individuellement, le lien interne à ce type d'universel produit une totalité inaccessible : la société et l'individu ne sont plus substance mais relation, activité. Tout se passe entre ce qui s'affronte et se construit dans l'affrontement. Socialement, l'État est la représentation de cette division interne entre avenir et activités présentes. Il transforme la division en lien et «son immanence à la société civile croît avec sa transcendance idéale²». Il ne commande pas l'activité, il s'en nourrit et exprime ainsi le lien social. Dans cette alchimie, l'État omniprésent est invisible et la société se dissout en ne laissant visible qu'une somme de rapports et d'activités. De même chez les individus, la personnalité est la synthèse d'une division interne où l'idéal de soi (le devenir, l'avenir) affronte l'image présente de soi. D'où l'interminable travail pour être soi-même qui produit cette personnalité toujours invisible pour elle-même. Dans l'individu aussi, une double nature, idéale et présente, produit une personnalité qui ne décide rien mais choisit ce qui l'engendre et «flotte» ainsi d'un choix à l'autre.

Ultimement, selon Gauchet, on passe de la religion pure de l'origine où un acte passé fonde le lien social de façon permanente dans une nature immuable, à une absence de religion qui laisse «la force fondamentale de refus» devenir elle-même le ressort du «jeu» démocratique et de l'intimité fluctuante de l'individu. Dorénavant l'avenir inconnu fonde un lien social et un lien à soi en provoquant la transformation permanente de soi et de la société. Le processus a commencé avec la sépara-

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.256.

2. *Ibid.*, p.285.

tion entre le divin et la société, instituée par l'État primitif. Puis cet État a perdu sa fonction de médiateur par l'effet de l'incarnation chrétienne du divin et s'est retrouvé maître absolu d'un monde dans lequel le transcendant inconnaissable est devenu immanent et structurant.

Les trois signes de cet inconnaissable structurant dans le sujet, précise Gauchet, sont l'indifférencié pour la pensée, le tout-autre pour l'imaginaire et l'oscillation entre affirmation et négation de soi. Ce sont là les visages du *partage de la réalité* auquel donne lieu toute activité de pensée : apparence et réalité, sensible et intelligible, immanence et transcendance, ici-bas et au-delà, visible et invisible. Un vestige en quelque sorte de la dualité qu'a initiée l'émergence de l'État et qui est devenue une séparation absolue entre humain et divin par le fait de son unification dans la révélation de la double nature du Christ. La part inconnaissable de cette séparation, l'autre-séparé, est ce qui rend possible la pensée, le sentiment de la beauté et la conscience de soi.

L'organisation du sujet selon l'autre est double : non seulement la conscience n'est pas moins à penser en termes de division que l'inconscient, mais encore s'agit-il de division d'avec soi étroitement articulées. Ce qui nous sépare de l'inconnu de nous-mêmes a intimement à voir avec cet autre écart, non moins énigmatique, qui nous procure connaissance de nous-mêmes.¹

Cette division est donc, selon Gauchet, un héritage du christianisme ou, d'un autre point de vue, c'est la même structure qui, à Chalcédoine, a décidé que les propriétés des deux natures du Christ sont «sauvegardées et réunies en une seule personne²». Les mêmes enjeux qui ont fait la fu-

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.174.

2 *Dictionnaire de théologie catholique*, A. Vacant, E. Magenot, E. Amann, Paris, Letouzey, 1932, t. II, IIe partie, col. 2194-2195. Cité par Gauchet, *op.cit.*, p.174.

reur des débats de Chalcédoine sont peut-être à la base des discussions actuelles quant à «l'unité de l'homme» : ni simple corps ni pur esprit; quant au langage : ni présence pleine du sens dans les mots ni complet arbitraire des signes; quant à la logique mathématique : ni cohérence autonome d'aucun système ni référent extérieur absolu. Partout on retrouve la tension d'une nécessaire unité d'éléments absolument séparés qui ne sont ni des contraires ni des opposés, mais seulement autres. Partout, l'autre inconnaissable qui nous constitue.

L'ignorance radicale des contraintes de la réalité, soit ce que nous ignorons par excellence de nous-mêmes, est indissociable, structurellement parlant, de ce qui nous ouvre à la réalité et nous installe solidement au milieu du monde des autres, qu'il s'agisse de percevoir — c'est-à-dire d'appréhender le même monde que les autres— ou de parler.¹

Dans la perspective de Gauchet, depuis que l'État a brisé l'union du visible et de l'invisible, le principe de l'unité cosmo-théologique n'a jamais vraiment cessé d'être le critère de validité de toute conception du fondement. C'est-à-dire que l'intégration est toujours à la fois première et horizon final de tout changement. Il a fallu des millénaires et l'essai de très nombreuses autres possibilités avant que ne paraisse la conception d'une dualité foncière des deux mondes. Mais cette dualité implique, selon l'histoire que trace Gauchet de la fonction sociale du religieux, que les relations sociales perdent leur fondement lorsque la dualité n'est pas surmontée. C'est la raison pour laquelle, selon Gauchet, à travers cette dualité même, le principe de l'unité cosmo-théologique conserve un poids énorme face à la nouveauté d'un Dieu

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.247.

différent du monde. Même dans les plus audacieuses innovations quant à cette dualité, c'est-à-dire celles qui ne seront pas massivement suivies, on peut apercevoir l'horizon de l'ultime identité de l'être, qui est pourtant le point de vue adverse que justement l'on cherche à quitter. Ce qui a été perçu comme salvateur a toujours consisté, comme nous l'avons vu, en une harmonisation de la transcendance et du monde, c'est-à-dire en une réunion de ce qui par ailleurs ne pouvait être sensé-ment conçu que comme séparé. Ce type de dualité offre toujours simultanément les moyens spirituels de la dissolution et de l'intégration sociales et personnelles.

Deux tendances fondamentales, reflétant dans leur opposition les tensions intimes du dogme : d'un côté, une inépuisable tendance à l'innovation en matière de différence de Dieu, et en face, une tendance inébranlable à la conservation, s'agissant de la sauvegarde d'un lien vivant entre ciel et terre. [...] Là réside le cœur invariable à partir duquel s'éclaire l'unité de cette succession extraordinairement embrouillée de disputes et de batailles.¹

Il ne faut donc pas, insiste Gauchet, juger l'ensemble du processus à l'aune de la «crise moderniste» tel que l'affrontement a été appelé dans la période qui nous est la plus proche. En effet, on ne voit alors que le seul versant du religieux qui consiste en «un effort pour contenir l'extériorité divine dans des limites très précisément dessinées²». Quant à l'autre parti dans l'affrontement, on ne reconnaît même plus son enracinement dans l'autre versant du religieux qu'est «l'effort novateur et continué pour fournir des versions toujours plus développées de la différence de Dieu et pour en déployer pleinement les conséquences³».

1. M. Gauchet, *op.cit.*, pp.69-70.

2. *Ibid.*, p.71.

3. *Ibidem.*

Selon Gauchet, les deux versants sont encore présents dans le christianisme qui est l'aboutissement de la «dynamique de la transcendance» en Occident. En lui, le mouvement initié depuis le début de la «période axiale» trouve sa fin en une «complète dissociation de la sphère visible d'avec son principe invisible¹». Toute harmonisation ne peut se faire, selon les deux versants du religieux, «que de l'intérieur de la liberté instituante [des individus]²». Dans l'affrontement des solutions aux défaillances des médiations instituées, que ce soit pour les abolir ou leur suppléer, rejaillit toujours, selon Gauchet, l'immémoriale cohésion immédiate³ face à «la figure chrétienne du divin [...], comme expression *structurellement* la plus accomplie [...] du grand retournement spirituel de la "période axiale"⁴». En d'autres mots, l'affrontement des deux versants, conservateur et innovateur, ne doit pas être confondu avec la lutte plus profonde que se livrent toujours la tendance à régresser vers l'Un de la religion pure et la tendance à maintenir la dualité qui a permis, selon Gauchet, l'épanouissement de la rationalité, de la liberté individuelle et de l'appropriation transformatrice du monde naturel.

Ce n'est pas dans ce qui se réclame d'une continuité explicite avec la tradition qu'il faut chercher le vrai du procès initié par l'avènement du concept chrétien de la divinité, c'est dans ce qui en est *sorti*, au sens complet du terme, jusqu'à oublier sa filiation et sa dette à son endroit.⁵

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.73.

2. *Ibid.*, p.67.

3. Gauchet donne deux exemples de tels jaillissements. Le premier, la mystique, dans le domaine proprement religieux et le second, le romantisme, dans le domaine de la connaissance. «[Il y a eu] la réponse mystique du dernier Moyen Âge retrouvant l'immédiateté de Dieu contre l'ébranlement de sa présence suscité par la crise de la médiation politique et ecclésiale [et] la réponse romantique restaurant, par le jeu des analogies et des correspondances, la cohésion générale d'un univers animé contre les partages de la connaissance objective» (*ibid.*, p.70).

4. *Ibid.*, p.73.

5. *Ibid.*, pp.71-72.

Ce qui en est sorti, croyons-nous, c'est l'individualisme correspondant à la démocratie contemporaine, c'est-à-dire une façon de se rapporter au fondement comme à quelque chose d'absent.

L'individualisme chez Gauchet désigne donc l'état de l'individu vivant dans un monde où l'idée de fondement est abolie. Selon lui, cette situation serait l'aboutissement du type de dualité que le christianisme aurait instaurée entre Dieu et le monde, entre l'homme et Dieu. Mais, jusqu'à quel point y a-t-il vraiment «dette» et «filiation» entre cet individualisme et la doctrine chrétienne?

Cette question se pose d'une manière générale à propos de tout le développement de l'individualisme et, en ce sens, on pourrait penser que ce développement coïncide avec une certaine radicalisation de la dualité dont parle Gauchet. Ce qu'il faut alors se demander, c'est quelle part de cette radicalisation revient à la doctrine chrétienne. Pour répondre à cette dernière question, nous aurons recours à la pensée du théologien Henri de Lubac. En effet, il est un de ceux qui ont identifié l'adoption du concept de «nature pure» comme l'entrée dans la théologie, à partir du XVI^e siècle, d'un élément qui a faussé le christianisme et conduit à cette dualité.

C'est seulement lorsque se fit jour en théologie l'idée d'une «nature pure», bientôt érigée en système destiné à servir de cadre aux relations mutuelles de l'homme et de Dieu qu'émergea — en marge — la possibilité d'une existence qui tirerait tout son sens de soi et non plus de cette dépendance radicale envers Dieu. Cette prise de conscience explique le combat déterminé de de Lubac contre le système de la «nature pure», combat pour

lequel il savait aussi faire valoir des raisons théologiques d'importance.¹

Dans le prochain chapitre consacré à Henri de Lubac, nous exposerons les éléments de sa théologie qui permettent de comprendre comment son «combat déterminé» contre le système de la «nature pure» rejoint sa lutte contre l'individualisme et sa critique de la conception moderne de l'homme. Comme nous l'avons signalé en introduction, nous avons choisi la théologie d'Henri de Lubac pour son caractère représentatif du catholicisme traditionnel. D'emblée, de Lubac est critique de la modernité et de l'individualisme qui la caractérise. Il remet souvent en question l'identification de «précurseurs de la modernité» accolée à des personnages qui, selon lui, restent fidèles à la doctrine chrétienne. L'anthropologie chrétienne, selon lui, a été faussée par le dualisme de l'esprit moderne de telle sorte que ce qui paraît chrétien dans la modernité est souvent un gauchissement du christianisme.

Nous examinerons donc certains éléments de cette théologie pour la comprendre de l'intérieur et ainsi saisir les principes doctrinaux qui fondent l'opposition du catholicisme traditionnel à certains aspects de l'individualisme.

Au premier chapitre, nous avons examiné le développement de l'individualisme indépendamment de toute conception théologique. De la même façon, nous exposerons d'abord la théologie du P. de Lubac indé-

¹ Karl Heinz Neufeld, «De Lubac, Henri», dans *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, p.240.

pendamment de l'examen que nous venons de faire de l'individualisme. Ce n'est qu'au troisième chapitre que nous mettrons en rapport notre interprétation de l'individualisme et la vision théologique du P. de Lubac.

Chapitre 2

Henri de Lubac

2.1 Situation d'Henri de Lubac : l'antimodernisme

Entré chez les Jésuites à l'âge de 17 ans, Henri de Lubac fut étudiant en Lettres et se passionna pour Claudel et Péguy avant de poursuivre des études en théologie, de 1924 à 1928. Cet intérêt pour Claudel et Péguy ne se dissipera jamais et il leur consacra une étude particulière¹ comme il le fera pour Proudhon² et Pic de la Mirandole³. Henri de Lubac ne délaissera jamais non plus son intérêt pour la philosophie et il se liera d'amitié avec des philosophes comme Maurice Blondel et Étienne Gilson. La philosophie et la littérature seront toujours présentes dans son œuvre comme elles le sont par exemple dans la critique qu'il a faite de «l'humanisme athée», qui est sûrement son ouvrage le plus connu en dehors des cercles théologiques⁴.

De Lubac a eu des maîtres qui ont été inquiétés, lors de la «crise moderniste», pour leur attitude favorable à l'exégèse «progressiste⁵». À

-
1. Henri de Lubac, *Claudel et Péguy*, en collaboration avec J. Bastaire, Paris, Aubier-Montaigne, 1974. Voir également l'article «Claudel théologien», *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris* I (1969) 4-18.
 2. H. de Lubac, *Proudhon et le Christianisme*, Paris, Seuil, 1945.
 3. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
 4. Pour la biographie d'Henri de Lubac, voir Georges Chantraine, «Esquisse biographique», dans H. U. von Balthasar, G. Chantraine, *Le cardinal Henri de Lubac. L'homme et son œuvre*. [Le Sycomore], Namur/Paris, Lethielleux, 1983, pp.11-41.
 5. Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, [Bibliothèque de «L'Évolution de l'Humanité», 18], Paris, Albin Michel, 1996³ (Casterman, 1962), p.22. La «Préface» de la 1^{ère} édition du livre de Poulat (pp.7-29) donne une vue d'ensemble de la «crise moderniste». Voir aussi Évangélista Vilanova, *Histoires des théologies chrétiennes*, T. III, *XVIII^e-XX^e siècle*, chapitre V, «La crise moderniste», Paris, Cerf, 1997, pp.661-697.

cette époque, l'application de la méthode historico-critique avait valu l'excommunication à Alfred Loisy, mais les exégètes étaient nombreux à vouloir «moderniser¹» l'exégèse dogmatique. Comme le dira le Père de Lubac, l'intérêt pour l'histoire des religions² avait créé un climat d'effervescence en matière de renouvellement religieux. La fondation de l'École biblique de Jérusalem et la création de nombreuses revues s'inséraient dans ce mouvement dont les œuvres d'histoire de l'exégèse du Père de Lubac sont une suite³.

Il y a de tout dans ce mouvement qui s'insère dans le «processus d'adaptation, d'acculturation, dont le catholicisme était alors le siège⁴», c'est-à-dire qu'il y a autant d'excès de nouveauté que d'excès de conservatisme. Le milieu dans lequel est formé de Lubac est, pour sa part, composé d'innovateurs⁵, mais ces innovateurs n'en sont pas moins des

-
1. Sur la «volonté de modernisation» des milieux catholiques et la polysémie de ce terme, É. Poulat, *op.cit.*, pp.13-15. É. Vilanova résume l'entreprise moderniste à une volonté de «rendre le catholicisme crédible dans le monde moderne» (*op.cit.*, p. 664).
 2. Il s'agit de la création d'une chaire d'histoire des religions au Collège de France et de sections de sciences religieuses dans les universités qui, selon de Lubac crée ce climat d'effervescence qu'il décrit dans «Mystique et mystère», préface au livre collectif *La Mystique et les mystiques*, sous la dir. du P. André Ravier, Paris, DDB, 1965, Repris dans H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, Paris, DDB, 1990, pp.177-199.
 3. «De l'exégèse close, on passe ainsi à l'herméneutique ouverte, renouant avec la grande tradition patristique et médiévale, fondée — le P. de Lubac l'a rappelé avec une érudition impressionnante — sur une typologie des quatre sens majeurs de l'Écriture», comme l'écrit É. Poulat (*op.cit.*, p.XXV) en signalant la réédition en coffret par Desclée de Brouwer en 1993 de Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. 4 volumes, Paris, Aubier, 1959-1964.
 4. É. Poulat, *op.cit.*, p.10.
 5. Voir *ibid.*, p.21. É.Poulat nomme parmi les «adversaires du modernisme mais novateurs à leur manière», le P. Lagrange et son École biblique de Jérusalem, Mgr Battifol et son Institut catholique de Toulouse, le P. Laberthonnière et ses *Annales de philosophie chrétienne*, ainsi que Maurice Blondel qui, avec sa «philosophie de l'action» et sa «méthode d'immanence», «n'avait cessé d'être combattu depuis sa thèse en 1893, et qui, jusqu'en 1902 fut, avant Loisy, l'ennemi n° 1». É. Vilanova attribue à Battifol, Lagrange et Grandmaison d'avoir élaboré «une nouvelle synthèse, dans laquelle les rapports, spéculatifs et historiques, de la foi et de la raison seraient mieux définis. Du point de vue dogmatique, on vit,

adversaires du modernisme. Parmi eux se trouve Maurice Blondel, qui sera inquieté à cause de son association avec Loisy et le modernisme tel que l'a défini l'encyclique *Pascendi* de 1907. De Lubac ne cessera jamais de se référer à Blondel pour expliquer sa position en exégèse, entre «l'extrinsécisme» et «l'historicisme»¹. La première attitude, telle que la décrit Blondel, est celle de toute l'apologétique officielle (de l'époque) pour laquelle «la Bible est garantie en bloc, non par son contenu, mais par le sceau extérieur divin»². À l'opposé, l'«historicisme», en réduisant tout au fait historique, instaure «un divorce entre ce qui est su et ce qui est cru»³, c'est-à-dire entre la formulation du dogme et la vérité qu'il porte.

Entre ces deux excès, de Lubac et Blondel proposent la Tradition comme «intermédiaire entre l'histoire et le dogme»⁴. Selon eux, seule la Tradition permet de se déprendre à la fois de l'«hérésie virtuelle»⁵ du fixisme, dans lequel le dogme peut s'absolutiser, et de l'historicisme,

mieux que dans un passé proche, comment il faut considérer la distinction et la coordination du naturel et du surnaturel; du point de vue méthodologique, on comprend mieux que l'unité même de la science et de la foi postulait un mélange harmonieux de données positives et de spéculation.» (*op.cit.*, tome III, pp.683-684).

1. É. Poulat, *op.cit.*, p.XLVI.
2. *Ibid.*, p.551.
3. *Ibid.*, p.555. En rapportant les explications de Blondel sur sa méthode suite à la condamnation de l'immanentisme par l'encyclique *Pascendi*, É. Vilanova dit que l'extrinsécisme correspond à «l'apologétique du dogme indépendant de l'histoire» et l'historicisme à un «mélange de contingences et de réalités de foi.» (É. Vilanova, *op.cit.*, tome III, pp.679-680).
4. «Très attaché à la personne et à la démarche de Blondel, le P. de Lubac, historien de la pensée patristique et médiévale, fut la grande victime de cette résistance, marquée, dans les années 40, par la querelle du «renouveau patristique» et de la «nouvelle théologie», compliquée par l'hostilité au «teihardisme» et par les discussions sur «le sens de l'Écriture» (littéral ou spirituel). La facture en fut l'encyclique de Pie XII, *Humani generis*, [qui incita de Lubac à s'abstenir d'enseignement] en 1950. Les milieux romains s'alarmaient alors beaucoup d'un retour du modernisme» (*ibid.*, p.XLVI).
5. *Ibid.*, p.557.

dans lequel l'interprétation individuelle des faits risque à tout moment de se détacher de «la continuité d'une expérience spirituelle collective¹». Cette proposition est loin de tout résoudre et peut-être, comme le laisse entendre Émile Poulat, y a-t-il dans l'affrontement entre «extrinsécisme» et «historicisme» un affrontement entre «deux logiques» dont l'une s'attache à la «substance», à la «permanence de l'être» et à l'«éternité» pendant que l'autre voit surtout le «devenir», le «flux de la vie» et l'instant dans lequel il faut sans cesse retrouver «l'éternel»². En ce sens, l'orthodoxie, l'hérésie et la réadaptation sont liées l'une à l'autre par le lien le plus serré dans la vie même de la tradition.

Le modernisme ne se laisse pas réduire aux éléments de déviance que l'encyclique a isolés, en opposition à la pensée catholique de toujours : il n'a, au contraire, de sens et de réalité que dans le mouvement même de cette pensée.³

Ainsi que de Lubac le dirait, c'est de cette manière que la tradition, comme le Christ, l'Écriture et l'Église, est mystère. En effet, de ces deux anti-modernistes, Blondel et de Lubac, l'un combattu comme «ennemi n° 1», l'autre victime de la crainte d'un retour du modernisme, le premier fait aujourd'hui l'objet de rumeurs quant à une éventuelle béatification⁴ et l'autre est élevé au cardinalat au moment où le modernisme se généralise «sous des formes douces⁵» dans le catholicisme.

1. É. Poulat, *op.cit.*, p.556.

2. *Ibid.*, p.616.

3. *Ibid.*, p.613.

4. *Ibid.*, p.LXXI, n.115.

5. *Ibid.*, p.XXII. Poulat en donne pour exemple le succès du *Jésus* de Jacques Duquenne, qui est «une remarquable illustration catholique de cet historicisme à l'usage du grand public» (p.XXXVI) et qui, tout en satisfaisant en tout à l'esprit moderne, est reçu avec bienveillance par la presse catholique. É.Vilanova estime que «Vatican II, d'une certaine façon, tenta d'incorporer quelques uns des traits les plus importants du modernisme, en réhabilitant, encore que de manière indirecte, certaines de ses positions.» (*op.cit.*, tome III, p.665).

Qu'était-ce donc que la «crise moderniste»? Au sens strict, elle est le résultat, au début du siècle, du refus opposé par l'Église catholique romaine à l'application des méthodes de la recherche historique à l'étude des origines chrétiennes, des Écritures et surtout à l'étude de la «vie de Jésus». En ce premier sens, le P. de Lubac n'est que très modérément antimoderniste, même si, encore en 1981, le Cardinal Joseph Siri lui reproche d'ouvrir «le chemin de l'anthropocentrisme fondamental» et de ne pas voir «l'antinomie et l'impasse dans laquelle il fait entrer la pensée et le cœur¹». En un deuxième sens, plus large, cette crise est «la continuité d'une histoire qui, depuis les Lumières et la Révolution, oppose l'Église à ce que nous nommons la modernité²». En ce sens-là, de Lubac est rigoureusement antimoderniste.

2.2 Vue d'ensemble : une œuvre d'unification

En tant que théologien, le P. de Lubac est d'abord contesté par des «courants conservateurs» et il dut abandonner son enseignement de la théologie en 1950³, avant d'être appelé à participer, au début des années 60⁴, à la préparation du Concile comme expert de la commission théologique. Après le Concile, il est lui-même considéré comme «conservateur» et «réactionnaire» par les théologiens «progressistes» de la période post-conciliaire⁵. Dans un petit livre virulent, *L'Église dans la*

1. Cardinal Joseph Siri, *Gethsémani. Réflexions sur le mouvement théologique contemporain*, Paris, Téqui, 1981, pp.60 et 68. Cité par É. Poulat, *op.cit.*, p.XLVII. Poulat signale que K. Rahner et J. Maritain sont nommément visés avec de Lubac.

2. É. Poulat, *op.cit.*, p.VII.

3. Michel Fédou, «Henri de Lubac, théologien», *Études* (mars 1997) 376.

4. *Ibid.*, p.373.

5. Sur ces événements, voir Hans Urs von Balthasar et Georges Chantraine, *op.cit.*, ainsi que Michel Fédou, *art.cit.*.

crise actuelle, de Lubac attaque ce qu'il appelle «la volonté d'actualisme¹» de ces théologiens qui, selon lui, sèment la confusion autour des thèmes conciliaires d'«ouverture au monde», de «peuple de Dieu» et de «pluralisme». À cette occasion, il confie que, durant les années du Concile, il faisait partie de ceux qui «avaient de la peine à comprendre les réticences d'un certain nombre d'évêques [qui] manifestaient leur crainte [...] que l'on prît à contresens des mots tels que collégialité, monde ou liberté²». Ceci pour dire finalement que, selon lui, ce «contresens» s'étale maintenant «jusque parmi la corporation des "théologiens"³».

C'est dans cet esprit qu'à partir de cette période, sans délaissier ses autres champs d'intérêt que sont les études d'histoire de la Tradition et le dialogue avec les athéismes (humaniste et oriental), de Lubac consacre plusieurs livres et articles à l'explication des documents conciliaires. Dans ces publications, il ne manque jamais de critiquer «la volonté d'actualisme» qu'il qualifie aussi de «modernisation superficielle» et de «mondanisation vulgaire⁴». Plus précisément, ce qu'il reproche à certains courants théologiques nés après le Concile, c'est de céder à la «gnose».

En effet, lorsque la fonction critique entre seule en activité, elle en vient vite à tout pulvériser. [...] Alors la révélation divine, parce qu'elle s'exprime inévitablement dans des signes, se trouve réduite à une suite de pensées et d'interprétations tout humaines. [...] Alors l'idée d'un approfondissement du mystère cède le pas à celle de l'élaboration d'une philosophie — d'une

1. H. de Lubac, *L'Église dans la crise actuelle*, Paris, Cerf, 1969, p.36.

2. Ibid., pp.52-53.

3. Ibid., p.53.

4. Ibid., p.59.

gnose— se voulant supérieure, et cette fois ce n'est pas seulement l'objet de la foi qui change : la spécificité de la foi disparaît.¹

Dès la leçon d'ouverture de son premier cours de théologie fondamentale en 1929, dans laquelle il défend l'unité de l'apologétique et de la théologie après les avoir distinguées, le P. de Lubac dit vouloir répondre à une invitation conciliaire (celle de Vatican I) en projetant d'«étudier le rapport [...] de l'ensemble du dogme avec la fin dernière²». Après Vatican II, c'est encore l'unité du dogme ainsi que la continuité du Concile et de la Tradition qu'il estime devoir défendre contre les tentations de «lecture individualiste³» et le danger de «dislocation⁴», voire de «schisme⁵», que ce type de lecture peut alimenter. Il consacre donc alors la plus grande part de ses écrits à défendre ce qu'il estime être l'esprit du Concile et à tenter de «maintenir le trésor entier de la Tradition» contre «les pires divagations» de ceux qui, «par une confusion grossière», abusent des expressions de *Gaudium et spes* («ouverture au monde», «peuple de Dieu», «liberté religieuse») et favorisent ainsi, selon lui, «une marche au sécularisme, un laisser-aller de la foi et des mœurs,

1. H. de Lubac, *L'Église dans la crise actuelle*, pp.35-37.

2. H. de Lubac, «Apologétique et théologie», *Nouvelle Revue Théologique*, mai 1930. Leçon d'ouverture aux cours de théologie fondamentale, Faculté de théologie catholique de Lyon, octobre 1929. Nous citerons le texte de cette leçon tel qu'il a été reproduit dans le recueil d'articles rassemblés dans H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, Paris, DDB, 1984, pp.97-111; ici p.101. «L'homme n'a qu'une fin : la fin surnaturelle, telle que l'Évangile la propose et que la théologie la définit par la "vision béatifique".» (Henri de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991 (1946), p.483).

3. H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, Paris, France catholique/Cerf, p.49.

4. Ibid., p.111.

5. Ibid., p.112.

bref, une dissolution dans le monde, une abdication, une perte d'identité [...]»¹.

En fin de parcours, la dernière œuvre du P. de Lubac reprendra ce problème dans toute son ampleur historique et philosophique. En effet, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*² suit pas à pas le progrès de cette prédiction joachimite³ selon laquelle au règne du Christ et de son Église en succédera un autre qui sera le règne de l'Esprit, dans lequel l'humanité entière formera une communauté spirituelle qui subsistera sans le soutien sacramentel d'une Église instituée, c'est-à-dire l'idée qui est devenue, avec la modernité, l'idée de la venue du «règne de l'esprit humain – enfin libéré⁴».

Autant dans son affrontement à certaines théologies post-conciliaires que dans l'élaboration de sa conception globale de l'histoire spirituelle de l'humanité, de Lubac suit toujours son même principe métho-

-
1. H. de Lubac, *L'Église dans la crise actuelle*, pp.94 et 48-49. Cette crise de l'identité chrétienne est devenue aujourd'hui un thème de la théologie.
 2. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, [Le Sycomore], Namur/Paris, Lethielleux, tome I et II, 1979-1981.
 3. «Le sujet le plus actuel que l'on puisse imaginer dans l'histoire spirituelle de l'Occident» selon H. U. von Balthasar, *op.cit.*, p.138.
 4. H. U. von Balthasar, *op.cit.*, p.138. Éric Voegelin a développé une thèse semblable et se réfère au P. de Lubac. Voir particulièrement d'Eric Voegelin *Science, Politics & Gnosticism*, South Bend, Indiana, Gateway Editions, 1968 (1959), et *Les religions politiques*, Paris, Cerf, 1994 (1938). Voegelin développe cette thèse d'un progrès de l'histoire des théories politiques en soutenant que «les grands développements politiques modernes [...] proviennent d'une modification et d'une dégradation de la foi chrétienne, modification et dégradation qu'il résume sous le terme de "gnosticisme"» (présentation de la traduction française d'un article de Voegelin paru en 1960 dans *Wort und Wahrheit – Monatsschrift für Religion und Kultur*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, «La religion des modernes. Les mouvements gnostiques de notre temps», *Commentaire* 41 (printemps 1988) 318-327). Dans cet article, Voegelin identifie explicitement le détournement de l'idée chrétienne de *visio beatifica* et «la spéculation historique de Joachim de Flore». Il dit aussi voir dans cette idée de Joachim de Flore «les premiers symptômes de l'idée d'une époque post-chrétienne» (*art.cit.*, pp.320 et 321).

dologique fondamental qui consiste à «distinguer pour unir»¹. Toujours, il explore, à travers la diversité et les oppositions, l'unité et l'universalité (la «catholicité») de l'Église et du message chrétien que l'Église, c'est-à-dire «Jésus-Christ», a pour «unique mission de rendre présent²» puisqu'elle est le «chemin par où passe la rédemption du monde³». Ce chemin, c'est celui par lequel passe la réunification de l'homme à Dieu, que demande son «*desiderium naturale*». Chez de Lubac, cette exploration s'alimente essentiellement aux «sources chrétiennes⁴» et, comme il le dit lui-même, il entend ainsi participer à la conservation de ce «trésor doctrinal [...] en le réinventant pour ainsi dire à mesure⁵».

Au fond de ces défenses de l'unité (de la tradition et de l'Église dont le Pape est le centre⁶), il y a chez de Lubac la conviction que toute séparation de la nature et du surnaturel est une négation du mystère chrétien. À terme, selon lui, la thèse dualiste que cette séparation installe, «livre ses fruits les plus amers [que sont] le laïcisme [et] une totale «sécularisation» qui expulserait Dieu non seulement de la vie sociale,

1. «"Distinguer pour unir", a-t-on dit, et le conseil est excellent, mais sur le plan ontologique la formule complémentaire ne s'impose pas avec moins de force : unir pour distinguer. [...] L'union différencie. La solidarité solidifie» (H. de Lubac, *Catholicisme*, p.287); «La vérité, ne cesse de nous répéter le Père de Lubac, doit concilier les deux points de vue – toujours distinguer pour unir» (Maurice Villain, «Un grand livre œcuménique : *Catholicisme*», dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, tome III, «Perspective d'aujourd'hui», Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p.325).

2. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 1953, p.190.

3. H. U. von Balthasar, «Une œuvre organique», dans H. U. von Balthasar, G. Chantraine, *op.cit.*, p.128.

4. Selon le titre de la collection qu'il contribue à fonder avec Jean Daniélou; voir G. Chantraine, «Esquisse biographique», *op.cit.*, p.20.

5. H. de Lubac, *Paradoxes* [1946] suivi de *Nouveaux paradoxes*, Paris, Seuil, 1959, p.14.

6. Voir H. de Lubac, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, [Intelligence de la foi], Paris, Aubier-Montaigne, 1971, Première partie, chap. VI et VII, «Le centre de l'unité» et «Le service de Pierre».

mais de la culture et des rapports mêmes de la vie privée¹». Contre ce dualisme, de Lubac adopte la «méthode d'immanence, la plus traditionnelle de toutes²». Il s'agit bien pour lui, cependant, de la méthode de Blondel³ et non pas «d'un immanentisme "historique", mettant tout l'esprit dans l'histoire et envisageant au terme du devenir une "réconciliation universelle" qui, en elle-même ainsi qu'en ses moyens, exclurait tout surnaturel⁴». Conscient de ce double risque, de l'immanentisme historique et du dualisme, de Lubac assigne à la pensée chrétienne la tâche «d'absorber⁵», «d'accueillir tout ce qui est assimilable⁶» et d'«actualiser le message du Christ⁷».

C'est donc à l'intérieur de l'économie générale de l'œuvre qu'il faut comprendre qu'«au centre de l'œuvre plus récente du P. de Lubac se trouve sans conteste l'Église⁸», c'est-à-dire non pas comme un déplacement de ce centre mais comme l'accentuation d'un de ses aspects majeurs. En effet, le centre de son œuvre reste la mise en évidence du lien entre nature et surnaturel, et, pour lui, le lien du chrétien à l'Église en a

1. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1965, p.15.

2. H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1952⁵ (1938), p.251.

3. É.Vilanova décrit la méthode d'immanence de Blondel comme « ce processus qui veut faciliter l'assentiment de la foi en montrant la valeur et le sens de la révélation chrétienne comme plénitude d'une "aspiration naturelle" et primordiale de l'homme » (*op.cit.*, p.679).

4. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, p.15. Dans *Athéisme et sens de l'homme* (Paris, Cerf, 1968), de Lubac précise (p.41) que «l'idée même de transcendance, loin de se réduire à celle de quelque extériorité, implique nécessairement l'immanence», et il note que l'immanence, en ce cas, pourra être dite «présence».

5. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, p.16.

6. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.248. De Lubac parle, dans cet ordre d'idées, d'«adaptation». Jean-Yves Calvez signale que de Lubac nuancera l'emploi de ce terme et que «nous dirions sans doute plus volontiers aujourd'hui inculturation» (Jean-Yves Calvez, «Relire *Catholicisme* de Henri de Lubac», *Études* (octobre 1991) 374).

7. H. de Lubac, *L'Église dans la crise actuelle*, p.36.

8. H. U. von Balthasar, «Une œuvre organique», *loc.cit.*, p.122.

toujours été un aspect fondamental. Ses études sur l'exégèse et sur la Révélation ainsi que ses « dialogues » et « affrontements » avec les athéismes (humaniste et oriental), qui sont les autres aspects de son œuvre, restent tout aussi liés à ce centre de sa pensée. En fait, tout ce que de Lubac publie après 1965, et qui est toujours en lien avec la situation théologique post-conciliaire, est une explication ou une application de ce qui était déjà dans son œuvre depuis ses débuts.

De Lubac n'a jamais dérogé à la problématique héritée de ses premiers maîtres auxquels nous pouvons ajouter à ceux que nous avons déjà nommés, Léonce de Grandmaison, Auguste Valensin, Joseph Huby, Pierre Rousselot et Joseph Maréchal. Mais ceci ne veut pas dire qu'il répète une thèse d'école. Au contraire, il s'alimente à la Tradition tout entière et il n'y aura jamais pour lui d'autre autorité que l'Église¹. Mais la problématique élaborée dans l'entourage de ces maîtres, telle que la formule Georges Chantraine, demeure tout de même au principe de toute la théologie du Père de Lubac.

Le lien entre la nature et le surnaturel, c'est-à-dire entre ce que l'homme est par nature en vertu de la création et ce qu'il est appelé à être selon le dessein divin par la grâce (surnaturelle) de filiation, fournit comme le mouvement secret qui anime la pensée et la vie chrétienne. Là où ce lien se détend ou se défait, le christianisme s'anémie ou se meurt.²

-
1. «Le catholique n'est pas seulement le sujet d'un pouvoir, il est le membre d'un corps. Sa dépendance juridique à l'égard du premier a pour fin son insertion vitale dans le second. Aussi sa soumission n'est-elle pas une démission. Son orthodoxie n'est pas un conformisme mais une fidélité.» (H. de Lubac, *Catholicisme*, p.50). Et, trente ans plus tard, il répète que «le seul salut, la seule unanimité désirable se réalise dans un même attachement sans faille à l'Église vivante» (H. de Lubac, *L'Église dans la crise actuelle*, p.95).
 2. G. Chantraine, «Esquisse biographique», *loc.cit.*, p.13.

Depuis l'esquisse de *Surnaturel*, demandée par le P. Huby à de Lubac en 1926¹, jusqu'à *Petite catéchèse sur Nature et Grâce* en 1980, «faire de la théologie», pour de Lubac, a été un travail de «vérification de la puissance explicative des vérités de la foi [pour] comprendre ce monde²», c'est-à-dire une «réflexion dans le Christ» sur le lien entre nature et surnaturel. Si l'on ajoute à cela, selon le commentaire que fait de Lubac de la Constitution *Dei Verbum*, que «le Mystère du Christ [...] nous est transmis tout entier par l'Écriture et tout entier par la Tradition [qui] forment ensemble un complexe indissociable³», nous pouvons conclure que l'explication de ce lien entre nature et surnaturel, dans la poursuite d'une «intelligence spirituelle de l'Écriture⁴», est, chez de Lubac lui-même, la poursuite d'un «dialogue de salut» et d'un «colloque paternel et saint entre Dieu et l'homme⁵». Et en ce sens, c'est bien la problématique de ses maîtres que de Lubac reprend en la resituant dans l'Écriture, dans la Tradition et dans sa foi, lorsqu'il énonce le principe de l'anthropologie qui est à la base de sa théologie :

-
1. Voir le «Schéma génétique des publications de Henri de Lubac au sujet du surnaturel», reproduit par Michel Sales dans sa présentation de l'édition de *Surnaturel* de 1991 (1946), Paris, DDB, pp.XIV-XV.
 2. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire. La Révélation divine*, [Foi vivante 159], Paris, Cerf, 1974, p.78. «Et c'est pourquoi réfléchir dans le Christ ou, comme on dit, "faire de la théologie", ce n'est pas exclusivement "organiser des vérités", les réduire en système, ou tirer toujours des conclusions nouvelles à partir des "prémisses" révélées; c'est encore et bien plus "vérifier la puissance explicative" des vérités de foi, jusque dans le contexte mouvant du monde. C'est chercher à comprendre ce monde, c'est-à-dire à comprendre l'homme, sa nature, sa destinée, son histoire, dans les situations les plus diverses, à la lumière de ces mêmes vérités. C'est chercher à voir toutes ces choses dans le mystère du Christ. Car le mystère du Christ est un *mystère éclairant* [...]» (ibidem). Le livre dont nous avons tiré les deux dernières citations est un résumé du commentaire de la constitution de Vatican II *Dei Verbum* paru dans *Révélation divine*, [Unam sanctam 70], Paris, Cerf, 1968.
 3. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, pp.119-120.
 4. H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, chapitre premier.
 5. C'est ainsi que de Lubac conclut son commentaire de *Dei Verbum* en citant l'encyclique *Ecclesiam suam* (H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, p.123).

L'homme, nous dit l'Écriture, est créé à l'image de Dieu; ce que la tradition commente en disant que Dieu a fait l'homme à son image, en vue de l'amener à sa ressemblance, — qui doit se consommer dans la «vision béatifique». ¹

Ainsi, lorsque de Lubac consacre plus spécifiquement son attention à l'Église, dans le contexte post-conciliaire, il le fait toujours en cherchant «l'union en esprit» au «Mystère le plus profond²». Dans *Paradoxe et Mystère de l'Église*, il résume cette entreprise de manière particulièrement synthétique lorsqu'il écrit : «L'Église est un mystère [et] le mystère doit être un fait vécu. [...] Le mystère est en premier lieu quelque chose qui se rapporte au dessein de Dieu sur l'humanité³». Dans cette perspective, nous pouvons dire qu'il explicite le sens de sa propre entreprise et «le mouvement secret qui anime [sa] pensée et [sa] vie chrétienne» lorsqu'il développe sa pensée sur la mystique et l'âme chrétienne.

La mystique chrétienne est encore, est nécessairement une mystique ecclésiale, puisque l'Incarnation réalise, d'abord dans l'Église, les noces du Verbe et de l'humanité [...]. Tout ce qui sera dit de l'âme chrétienne concerne d'abord l'Église dans son ensemble [...] et c'est pourquoi l'âme chrétienne doit être appelée «anima ecclesiastica». ⁴

Cette dernière déclaration du P. de Lubac vient, dans cet écrit capital sur la mystique⁵, à la suite d'un rappel de la longue tradition des

-
1. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc. cit.*, p.56. De Lubac se réfère alors à saint Thomas, III^a, q. 9, art. 2, ad 3^m.
 2. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.48. «Mystère de l'Église, plus profond encore s'il est possible, plus «difficile à croire», que le Mystère du Christ, comme celui-ci déjà était plus difficile à croire que le Mystère de Dieu.» (*ibid.*, pp.49-50).
 3. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris, Aubier, 1967, pp.30-31.
 4. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc. cit.*, p.67.
 5. «Aussi peut-on considérer comme le centre de l'œuvre et de la pensée du P. de Lubac la préface qu'il rédigea pour *La Mystique et les mystiques* (1965)», (G. Chantraine, *op.cit.*, p.18).

commentaires sur le Cantique des Cantiques. Cela aussi, cette façon d'aborder les problèmes en remontant aux sources et aux détails des textes, est caractéristique de toute l'œuvre du P. de Lubac. C'est de cette façon qu'il mènera tous ses «affrontements spirituels» et c'est en ce sens qu'il faut le comprendre, tel qu'il se considère lui-même, comme un traditionaliste. Par exemple, dès ses premiers travaux, c'est parce qu'il s'appuie abondamment sur les écrits des Pères qu'on le considérera comme un ennemi de la néo-scholastique qui domine la théologie de son époque; et c'est pour ce même attachement à la Tradition qu'il sera «taxé d'intégrisme¹» après Vatican II. C'est que le P. de Lubac considère la Tradition comme encore vivante et, au fond, il fait à certains théologiens de l'après-Concile le même reproche qui irritait les néo-scholastiques de sa jeunesse, c'est-à-dire de s'être coupés de la Tradition. Quant à lui, c'est à l'étude de cette Tradition qu'il consacra ses écrits les plus importants.

Comme on le voit, l'état des débats théologiques a fortement marqué l'œuvre d'Henri de Lubac. Toutefois, devant la diversité que les circonstances paraissent avoir imprimée à cette œuvre, tous les commentateurs que nous avons consultés ne manquent jamais de signaler sa profonde unité ou, comme le dit Hans Urs von Balthasar, son caractère «organique». En effet, dans l'œuvre d'Henri de Lubac, malgré la variété des «circonstances imprévues» qui l'ont déterminée, on peut, de l'aveu même de son auteur, «discerner une certaine trame qui, vaille que

1. G. Chantraine, «Esquisse biographique», *loc.cit.*, p.40.

vaillie, en fait l'unité¹». Ainsi, lorsqu'on cherche à repérer cette «trame», comme nous le faisons ici, on peut voir que depuis son premier cours jusqu'à sa dernière œuvre, Henri de Lubac a travaillé à approfondir en lui-même l'accès au mystère de l'unité de toutes choses en Dieu. C'est aussi dans cette optique que l'on peut comprendre Jean-Yves Calvez lorsqu'il rappelle qu'au moment de rédiger *Catholicisme*, sa première œuvre majeure, de Lubac «vibrant aux aspirations à l'unité de cette époque [et] découvrait des harmonies entre le christianisme et tous ces appels [à l'unité]²». Ces harmonies unitives se retrouvent dans le traitement des trois principaux thèmes que de Lubac développe dans son œuvre, soit la vision traditionnelle de l'homme créé «à l'image de Dieu» et appelé à sa «ressemblance», le sens chrétien de l'Histoire et, *a contrario*, le «drame» des doctrines ou mystiques athées³. Partout il discerne l'unité menacée, souvent du fait même de son caractère paradoxal, et partout il voit l'unification possible : dans le lien qui unit la nature (humaine) et le surnaturel, dans la Tradition, dans l'humanité (par dialogue entre les religions et avec l'athéisme) et dans l'Église (dans la «catholicité»).

Ainsi, la «cohérence profonde⁴» de l'œuvre ne se limite pas à la cohérence des thèmes développés entre eux et avec «les aspirations de l'époque». En effet, l'harmonisation des différents aspects de l'«aspiration à l'unité» n'est pas, de sa part, «un calcul d'homme habile en

1. H. U. von Balthasar, «Une œuvre organique», *loc.cit.*, p.46. Cité à partir d'un manuscrit fourni à Hans Urs von Balthasar par Henri de Lubac et «dans lequel il explique la naissance, le sens et la destinée de ses livres» (*ibid.*).

2. J.-Y. Calvez, *art.cit.*, p.372.

3. Voir Michel Fédou, *art.cit.*.

4. M. Fédou, *art.cit.*, p.374.

quête du procédé qui réussit¹». Elle est plutôt l'effet de ce que lui-même appelle «l'adaptation essentielle [qui] est spontanée, inconsciente, préalable²». C'est pourquoi, pour donner un aperçu d'ensemble de son œuvre, nous croyons pertinent de suivre la suggestion de Balthasar et «de faire converger des choses apparemment disparates vers un point «archimédique» [pour] les comprendre dans leur intention secrète³». Ce point «archimédique», intimement lié à «l'aspiration à l'unité», c'est le projet de livre du P. de Lubac sur la nature de la mystique chrétienne, «qui lui tint particulièrement à cœur pendant des dizaines d'années⁴». C'est en ce sens que nous comprenons Georges Chantraine lorsqu'il affirme que l'on peut «considérer comme le centre de l'œuvre et de la pensée du P. de Lubac la préface qu'il rédigea pour *La Mystique et les mystiques* (1965)⁵». De plus, de Lubac dit lui-même :

C'est, je crois bien, depuis assez longtemps mon livre sur la Mystique qui m'inspire en tout; c'est de là que je tire mes jugements, c'est lui qui me fournit de quoi classer à mesure mes idées. — Mais ce livre, je ne l'écrirai pas.⁶

C'est donc à partir de cette préface intitulée «Mystique et Mystère»⁷ que nous présenterons chacun des quatre thèmes que nous

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.248.

2. Henri de Lubac, *Paradoxes* [1946] suivi de *Nouveaux paradoxes*, Paris, Seuil, 1959, p.25. James M. Connolly dit que «le contenu fondamental de sa pensée est marqué par une vision unitive de Dieu, de l'homme et de l'Église.» (*Le renouveau théologique dans la France contemporaine*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1966 (1961), p.98).

3. H. U. von Balthasar, *op.cit.*, p.48.

4. *Ibid.*, p.47.

5. G. Chantraine, *op.cit.*, p.18.

6. H. U. von Balthasar, *op.cit.*, p.47. Citation du manuscrit confié par de Lubac à Balthasar.

7. Nous citons ce texte à partir de sa réédition augmentée dans H. de Lubac, *Théologie d'occasion*, Paris, DDB, 1984, pp.37-76. Nous nous aiderons également dans cette analyse en nous référant à une esquisse que de Lubac a tracée de ce projet et qui a été publiée sous le titre «Anthropologie tripartite» dans Henri de Lubac, *Théologie dans l'Histoire*, tome I, «La lumière du Christ», Paris, DDB,

avons retenus de l'œuvre d'Henri de Lubac. Dans son combat spirituel, dans ses études de l'Écriture, dans sa préoccupation pour le surnaturel et dans sa conception de l'Église, la mystique tient toujours une place déterminante. Elle fonde d'abord sa conception de l'intériorité chrétienne comme «union avec l'objet même de la foi¹» et, de là, elle articule sa compréhension de la spiritualité, de l'Écriture et de l'Église. Dans cette perspective, elle permet de faire apparaître comment se fait le lien, dans la pensée du P. de Lubac, entre l'intériorité individuelle et les phénomènes collectifs que sont l'Église et l'Écriture. C'est dans ce lien et dans la façon dont il est fait chez de Lubac que nous trouverons les éléments à rapprocher du développement de l'individualisme.

2.3 La mystique dans le combat spirituel

La préface que de Lubac a écrite pour l'ouvrage collectif *La Mystique et les mystiques* peut donc être considérée comme le centre de sa pensée et de son œuvre. Nous avons vu aussi qu'elle n'est qu'un aperçu d'un livre beaucoup plus important que de Lubac préparait mais n'a jamais terminé. Toutefois, en 1990, dans un recueil d'articles réunis par Michel Sales, on trouve «l'esquisse» de ce travail «auquel le P. de Lubac accorde une extrême importance²». Ce que l'on trouve en fait dans cette esquisse, comme on pouvait s'y attendre, ce sont les fondements scripturaires de sa conception de la mystique chrétienne.

1990, pp.115-199. Nous n'avons pas eu accès à l'étude publiée en italien, H. de Lubac, *Mistica e misterio cristiano*, Milan, Jaca Book, 1979, à laquelle de Lubac se réfère à quelques reprises dans *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*.

1. H. U. von Balthasar, *op.cit.*, p.133.

2. Michel Sales, «Avant-propos» à H. de Lubac, *Théologie dans l'histoire*, loc.cit., p.8.

Comme pour tous les autres thèmes dont il a traité, de Lubac travaillait donc à ancrer sa réflexion théologique sur la mystique dans l'Écriture et la Tradition. À sa façon habituelle aussi, il travaille à réfuter les déviations qui ont cours à propos du sujet qu'il aborde¹, puis il distingue différents points de vue pour finalement montrer comment le «pouvoir «englobant» du catholicisme, sa capacité d'inclusion [et] d'explication universelle²» peut unifier toutes ces perspectives.

On retrouve également dans «Mystique et Mystère» cette autre préoccupation du P. de Lubac de toujours situer ses interventions dans «le temps présent». Autant il stigmatise l'«actualisme» de certaines interventions théologiques, autant il vise à «actualiser» le message chrétien. Ainsi, «Mystique et Mystère» débute par une description de ce qui, depuis le début du siècle, c'est-à-dire depuis la montée en force du modernisme, «a préparé la confrontation qui doit s'établir aujourd'hui³». Rappelant d'abord succinctement la montée simultanée de l'intérêt pour l'histoire comparée des religions et pour la spiritualité, il affirme que ces deux phénomènes, «apparemment sans lien⁴» dans un premier temps, entrent ensuite en conjonction et gagnent le grand public pour finalement constituer le contexte dans lequel se pose aujourd'hui la question de savoir si la mystique est un phénomène universel qui transcende et relativise toutes les religions.

1. Voir *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* ainsi que les premières pages de son ouvrage sur Pic de la Mirandole et toute l'entreprise entourant *Surnaturel*. Son action après le Concile est aussi de cet ordre.

2. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, p.42.

3. *Ibid.*, p.41.

4. *Ibid.*, p.39.

Plus spécifiquement, pour de Lubac, ce contexte est celui d'un «dialogue planétaire» dans lequel non seulement toutes les religions ne sont pas toujours «actuellement mystiques», mais où il se trouve des «religions athées» qui, elles, d'une certaine manière, sont mystiques¹. C'est-à-dire que, selon lui, nous sommes aujourd'hui en présence, d'une part, de religions pour lesquelles «un abîme à jamais infranchissable» sépare l'homme du mystère divin et, d'autre part, d'athéismes pour lesquels le mystère visé ne renvoie à aucune transcendance. En effet, toutes les mystiques visent «une union affective à la divinité²» mais, selon de Lubac, lorsqu'il s'agit de «mystique naturelle», cette divinité n'est pas Dieu³. Le mystère peut être alors «l'expérience intellectuelle de l'esse substantiel de l'âme par mode de nescience⁴», ou encore les «propres profondeurs» de l'homme sans Dieu, mais, dans tous ces cas, ces mystiques ne sont pas l'authentique mystique.

Pour de Lubac, la mystique authentique, celle par rapport à laquelle la mystique naturelle ou philosophique n'est qu'une «ébauche» ou une «aube naturelle», est la mystique pour laquelle le mystère est véritablement Dieu. Dans ce critère, de Lubac reprend la problématique que nous avons signalée : l'homme est créé à l'image de Dieu et a à se réaliser à sa ressemblance par l'union au Christ sous l'action du Saint-Esprit⁵.

1. De Lubac cite l'exemple de Nietzsche : «Je suis mystique et je ne crois à rien», «Mystique et Mystère», p.46.

2. Ibid., p.46.

3. Ibid., p.47.

4. Jacques Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, DDB, 1939. Cité par de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, p.47, n.24.

5. Voir H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, p.56.

Il doit y avoir dans notre nature une certaine capacité d'intus-susception du mystère qui nous est à la fois donné et révélé en Jésus-Christ; capacité accompagnée naturellement de désir, — d'un désir que l'ont doit qualifier d'ontologique. L'illusion, avec son cortège de déformations ou de corruptions diverses, viendra de ce que l'on pourra croire ou vouloir trouver dans cette capacité, qui n'est que faculté d'accueil, en elle-même vide et sans force, de quoi se fournir son objet ou se tenir lieu d'objet; tandis que, pour la bien comprendre, il faut la voir dans sa corrélation avec le mystère.¹

En d'autres mots, en visant l'intériorité, la mystique vise le cœur de la foi chrétienne et, *optimi corruptio, pessima*, sa corruption la rend des plus pernicieuses en laissant croire que l'homme peut se réaliser par lui-même.

Nous rejoignons ici les «affrontements mystiques» du P. de Lubac avec le bouddhisme et l'humanisme athée. Nous rejoignons aussi la perception qu'a de Lubac de notre époque et qui constitue le principe général de sa défense de l'Église. En effet, pendant que la mystique est, pour lui, «l'épanouissement de la passivité radicale inhérente à l'acte de foi²», il voit, comme nous l'avons rappelé, «l'origine première de la "modernité", son esprit profond, la raison de sa pénétration dans notre monde, [dans son] refus du mystère humain³». C'est dans le même esprit que, dans l'Église, de Lubac trace la limite entre les «nouveaux ferments» qui sont les «signes non équivoques d'une profonde vitalité» et ce qui est le fruit de «la fièvre de décomposition individualiste⁴». Ce que de Lubac soupçonne et dénonce, c'est le risque que s'installe «l'infidélité

1. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, p.56.

2. *Ibid.*, p.57.

3. H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, p.72.

4. *Ibid.*, p.117.

au cœur même de l'Église du Christ¹», comme peut s'installer dans la mystique une visée d'autre chose que Dieu pour tenter de combler le «*desiderium naturale*» de l'homme.

Si en outre le cœur vient à être atteint, s'il [le chrétien] se dégoûte et se détourne de l'Église, de sa tradition, des vertus chrétiennes, de la vie intérieure, de la prière et se complaît dans leur caricature, si l'Évangile «ne lui dit plus rien», faudra-t-il s'étonner que l'esprit s'ouvre sans résistance à n'importe quel «évangile» nouveau qui, tout en se disant encore «chrétien», prétend remplacer celui de Jésus.²

C'est à cela que l'on peut rapporter les affirmations du P. de Lubac, à propos de la mystique, à l'effet que dans l'âme du chrétien «le Christ est *le mystère* et [qu']il n'y en a point d'autres³». Lorsqu'il dit que «le mystère, c'est le Christ⁴», il ajoute également que «tout ce qui sera dit de l'âme chrétienne concerne d'abord l'Église dans son ensemble⁵». Selon son approche, de la même manière que l'Église «enfante à la vie du Christ⁶», dans l'âme du mystique chrétien, «c'est la réalité singulière [la naissance dans la chair à Bethléem] à laquelle il adhère par la foi, qui est porteuse d'un fruit universel⁷».

-
1. H. de Lubac, «Teilhard et notre temps», deuxième partie de *L'Éternel Féminin. Étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p.239.
 2. H. de Lubac, «Teilhard et son temps», *loc.cit.*, p.242. De Lubac fait alors référence à Th. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* et précise que selon Altizer «le catholicisme est le terrain d'élection pour recevoir et propager son "évangile", et [qu']il y trouve des oreilles complaisantes» (*ibid.*, p.242, n.2).
 3. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, p.33.
 4. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, p.57. À cette occasion, de Lubac cite Louis Bouyer, comme il le fait fréquemment. «La mystique, en tant qu'expérience spirituelle particulière, ne s'est définie que par rapport au "mystère", et non pas n'importe quel mystère, mais ce mystère du Christ et de sa croix que saint Paul a décrit comme le grand secret de la Parole de Dieu qu'elle a "finalement proclamé au monde"» (L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle*, Paris, Desclée, 1960, p.302).
 5. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, p.67.
 6. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, *loc.cit.*, p.45.
 7. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, p.77.

C'est également dans cette optique qu'il rapproche les idées de «dépassement du christianisme» (Ernst Bloch, Th. Altizer), de dépassement de l'Église (Joachim de Flore et sa postérité) et de «démythologisation», idées qu'il rapporte toutes à un certain «ésotérisme gnostique» qui, fondamentalement selon lui, prétend que l'on pourrait «se passer de la médiation du Verbe fait chair¹».

En tout ceci, lorsque de Lubac dit craindre que ce soit le cœur qui soit atteint, il pense au «complexus indissociable» de l'Écriture et de la Tradition qui, écrit-il, nous transmet «tout entier» le mystère du Christ². En effet, tel qu'il le dit en citant Thomas d'Aquin, «la Sainte Écriture est le cœur du Christ³» et comme tel elle ne saurait être dépassée.

Le Nouveau Testament se définit précisément comme l'allégorie de l'Ancien, il est clair qu'il ne saurait à son tour être allégorisé. [...] On se lancerait de la sorte dans un *processus in indefinitum*, fruit d'une imagination dévergondée, destructeur de la réalité chrétienne. [...] Après Jésus-Christ, nous n'avons plus rien à apprendre ni à recevoir. Hors de Jésus-Christ, nous n'avons plus rien à espérer. [...] Or, ce Mystère [du Christ] est tout d'abord un grand Fait [...]. Il est aussi le Fait de l'Église [...].⁴

C'est donc à l'Écriture et à la Tradition que se réfère de Lubac pour identifier la mystique authentiquement chrétienne. Dans «Anthropologie tripartite», il part de la salutation de saint Paul : «Que le Dieu de paix vous sanctifie totalement, et que votre être entier, l'esprit, l'âme et le corps, soit gardé sans reproche à l'avènement de notre Seigneur Jésus Christ» (1 Thess. 5, 23), et il suit la trace de cette salu-

1. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, p.73.

2. Voir H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, p.120.

3. *Ibid.*, p.122.

4. H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, pp.251-254.

tation dans la tradition, d'Irénée et Origène jusqu'à la théologie contemporaine. Sans reprendre son itinéraire dans le détail, examinons-en les principales étapes et plus particulièrement la conclusion générale à l'effet que la tentation «qui est le plus à redouter», dans le domaine de la vie spirituelle, est «l'arrêt au psychique».

De Lubac établit d'abord que la trichotomie paulinienne, présente dans la première épître aux Thessaloniens et reprise par Origène, «n'a rien de platonicien¹». En effet, dit-il, le *πνεῦμα*, *ψυχή* et *σῶμα* de Paul n'a rien à voir avec la «trichotomie psychologique» de Platon qui divise l'âme en *θυμός*, *ἐπιθυμητικόν* et *νοῦς*. Mais le principal n'est pas dans cette dispute. Le principal, selon de Lubac, c'est que la dénonciation ou l'atténuation de cette (fausse) influence platonicienne, dans l'exégèse contemporaine, sert à cautionner «le triple héritage de la scolastique, du cartésianisme et, pour la France, du spiritualisme universitaire institué par Victor Cousin²», c'est-à-dire à cautionner la réduction de l'homme à deux éléments : la matière et l'esprit (ce dernier étant bien sûr tout autre que le *πνεῦμα* de saint Paul).

Partant donc non pas de la Grèce mais de la Bible, il souligne un premier sens dont il suivra ensuite les développements. D'abord *πνεῦμα* dit-il, «traduit l'araméen *rouhâ*, insufflation divine, souffle des narines (l'«esprit»)), par opposition à *ψυχή* qui «traduit l'araméen *näfshâ*, haleine de la gorge, vie animale (l'«âme»)³». Selon de Lubac, cette distinction où l'âme est «non seulement la vie sensible mais la réalité

1. H. de Lubac, «Anthropologie tripartite», *loc.cit.*, p.120.

2. *Ibid.*, p.118.

3. *Ibid.*, p.124.

supérieure de l'homme en tant qu'homme» et où l'esprit «désigne non pas quelque chose de l'homme qui serait supérieur à son âme, mais l'âme humaine en tant qu'elle est informée par la grâce¹», cette distinction constitue «à travers des langages, des théories, et, comme on ne cesse de le dire aujourd'hui, des contextes culturels qui diffèrent assurément beaucoup, [...] une continuité fondamentale²».

La principale source de confusion, mise à part la supposée influence platonicienne, serait, selon de Lubac, l'opposition paulinienne entre «la chair» et «l'esprit». Cette opposition n'est pas, chez Paul, «une dualité quelconque dans la structure de l'être humain» et en aucune façon elle «ne corrige une anthropologie tripartite par une autre, bipartite³».

Chair et esprit ne désignent jamais chez lui [saint Paul] deux composantes de la nature humaine, — comme serait le corps et l'âme — mais toujours des états — des états contrastés — de l'homme tout entier.⁴

Le premier état est celui du péché alors que le second est «l'état de liberté où elle [l'âme] s'épanouit lorsqu'elle a été fidèle à l'Esprit de Dieu qui la sollicite et qui vient habiter en elle⁵».

La clarification de cette confusion qui reparaît dans la controverse entre Érasme et Luther sur le libre arbitre, donne l'occasion à de Lubac d'en faire ressortir l'enjeu autour duquel s'articulera sa conclusion. La liberté humaine est le fait de l'âme (la *ψυχή* de la trichotomie

1. H. de Lubac, «Anthropologie tripartite», *loc.cit.*, p.124.

2. *Ibid.*, p.153.

3. *Ibid.*, p.122.

4. *Ibidem.*

5. *Ibidem.*

Paulinienne) qui choisit de répondre à la sollicitation de l'Esprit de Dieu. Ainsi, lorsque Luther¹, face à Érasme, amplifie l'opposition dialectique de la chair et de l'esprit, il réduit l'âme, selon l'interprétation du P. de Lubac, à n'être qu'un trophée passif dans la lutte que se livrent en dehors d'elle l'esprit et la chair. Pour de Lubac, ce durcissement de l'opposition Paulinienne en vient à fausser son anthropologie, et annonce en quelque sorte le «dualisme anthropologique étriqué²» qui sévit dans les temps modernes. Il est donc typique, selon lui, que l'on assiste aujourd'hui à un retour de «l'âme», en réaction à cette bipartition corps-esprit où ce dernier est «réduit à n'être qu'un intellect sans transcendance, ni dynamisme, ni immortalité, destiné seulement à comprendre et à organiser le monde³».

Une inversion de vocabulaire s'est en effet produite [par rapport à celui de saint Paul]. L'«esprit» étant devenu, dans la dichotomie moderne aplatissante, le corrélatif immédiat du corps, c'est l'«âme» qui a pris sa place, chez ceux qui n'ont pas pris leur parti de cet aplatissement. [...] Ils réhabilitent le mot d'«âme» comme le plus propre à exprimer ce que philosophes et hommes de science s'entendent trop souvent à éliminer par prétériorité ou par négation. L'âme devient alors à peu près le synonyme du *pneuma* de saint Paul et d'Origène.⁴

On ne peut parler véritablement de conclusion pour un écrit que de Lubac n'a pu mener à terme⁵, mais nous ne pouvons manquer de remarquer que la quatrième et dernière partie de ce texte débute en ti-

1. Qui par ailleurs reconnaît la trichotomie Paulinienne.

2. H. de Lubac, «Anthropologie tripartite», *loc.cit.*, p.172.

3. *Ibidem*.

4. *Ibid.*, p.175.

5. Voir Michel Sales, «Avant-propos» à Henri de Lubac, *Théologie dans l'histoire*, *loc.cit.*, p.8.

rant la conclusion du panorama historique que constituent les trois premières parties.

La tripartition paulinienne n'en est pas moins demeurée [malgré les diverses variations rencontrées] la base constante servant de support aux doctrines spirituelles de la tradition chrétienne.¹

Ce que de Lubac expose ensuite de ces «doctrines spirituelles de la tradition chrétienne», c'est, comme il l'avait annoncé plus tôt, comment elles ont toujours préservé l'unité de la religion, de la morale et de la mystique.

L'union de ces trois éléments susdits, religion, morale et mystique, ne parvient à sa plénitude, elle n'y devient en principe harmonieuse et indissoluble, que dans la tradition issue de l'Évangile. Là, et plus spécialement dans la forme catholique de cette tradition, elle n'apparaît pas comme un fait second, obtenu par convergence à la suite de tâtonnements divers, mais comme un fait originel et essentiel.²

Dans cette «union», il y va de la liberté de l'âme de se décider pour le *pneuma* et ainsi se faire à la ressemblance de Dieu, selon de Lubac. C'est par ce *pneuma* que sera «transcendée la zone de l'activité rationnelle et morale³» et réalisée «l'unité de la nature humaine envisagée dans sa vocation divine⁴». Ainsi, dans la mystique, l'«intérieurisation du mystère» devient l'«intérieurisation de la foi⁵» et, de ce fait, le mystère «paraît au chrétien en être le cœur⁶». C'est à partir de ce «point secret dans l'homme [...], ce *pneuma* de Paul commenté par Origène [que] reli-

1. H. de Lubac, «Anthropologie tripartite», *loc.cit.*, p.177.

2. *Ibid.*, pp.153-154.

3. *Ibid.*, p.183.

4. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, p.61.

5. *Ibidem.*

6. *Ibid.*, p.55.

gion, morale et mystique apparaissent dans un enveloppement réciproque¹».

Les vertus chrétiennes ne sont pas de simples moyens de se libérer du monde : dans leur substance, elles sont la fin elle-même; la béatitude promise n'est pas faite d'une autre étoffe.²

L'insistance du P. de Lubac sur l'unité de la mystique, de la morale et de la religion vient, dit-il, comme un correctif à la méfiance et même au refus qui ont existé dans l'Église à l'égard de la mystique.

Liberté d'esprit, unité avec Dieu : on sait les abus que de telles formules ont fréquemment couverts, tout au long de vingt siècles d'histoire. On sait aussi comment la crainte de ces abus les a fait écarter par nombre d'esprits timorés; comment, plus encore l'incompréhension bourgeoise et individualiste du siècle dernier les a bannies, et comment elles ont paru suspectes à beaucoup, croyant juger au nom de la pure orthodoxie catholique.³

Mais, il existe une autre dimension dont nous n'avons pas encore parlé dans l'exploration que fait de Lubac de la tradition mystique. Il s'agit de ce qu'elle apporte à l'interprétation de l'Écriture. À propos du prétendu platonisme d'Origène, de Lubac fait remarquer que ce platonisme lui a parfois été attribué à cause de sa théorie du «triple sens biblique» : *litteralis, intellectualis, spiritualis*. En effet, pour Origène, l'Écriture possède «un corps, une âme et un esprit⁴», et c'est de cette théorie que de Lubac s'autorise pour parler d'une «intelligence spirituelle» de l'Écriture qui donne proprement accès à son «sens mystique⁵».

1. H. de Lubac, «Anthropologie tripartite», *loc.cit.*, p.188.

2. *Ibidem*.

3. *Ibid.*, pp.191-192.

4. *Ibid.*, p.118.

5. Voir H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen âge*, [Théologie], Paris, Aubier, 1949² (1939), où de Lubac après avoir énuméré, au chapitre II intitulé «Mysterium», les multiples usages du mot «mystère» dans les

2.4. Mystique et Écriture

Nous avons dit, avec Georges Chantaine, que la mystique est au centre de l'œuvre et de la pensée du P. de Lubac. Nous pouvons montrer comment différents thèmes traités dans son œuvre s'y articulent : le surnaturel (le rapport entre nature et grâce), l'Église («le mystère le plus profond»), l'athéisme (la mystique naturelle) et sa perception des «temps présents» (sa «compréhension du monde à la lumière des vérités de foi»). Et, sur tous ces thèmes, comme nous l'avons dit, les réflexions et les jugements du P. de Lubac trouvent toujours leurs principes dans l'Écriture et la Tradition.

Dans ce dernier domaine, son érudition est phénoménale. Xavier Tilliette parle de «mémoire véritablement magnétique¹» et, de bien des points de vue, il est impossible d'entrer ici dans ses études historiques. Pour donner seulement une idée toute subjective de leur ampleur et peut-être, surtout, de leur profondeur, rappelons seulement à titre d'anecdote, ce que de Lubac en dit lui-même en parlant des quelque deux mille pages de *Exégèse médiévale*. Dans *Entretien autour de Vatican II*, au moment où son interviewer lui demande s'il estime que son apport à l'exégèse a été assimilé, il répond :

L'ouvrage [*Exégèse médiévale*] est né un peu au hasard. Je venais d'écrire un livre sur Origène : *Histoire et Esprit* [et] il me

premiers siècles du christianisme, entame le chapitre III, «Mémorial, anticipation, présence», en écrivant : «Étant donné ces sens de *mysterium* et de *mysticus*, nous aurons d'abord à distinguer [...] autant d'acceptions du mot «corps mystique» appliqué à l'Eucharistie qu'on peut à propos de l'Eucharistie, distinguer de rapports entre signe et chose signifiée. Toujours, d'ailleurs, il s'agira d'un corps envisagé comme le terme ou, inversement, comme l'*initium* d'un mystère». Toujours, chez de Lubac, le mystère est au début et à la fin.

1. Rapporté par G. Chantaine, *op.cit.*, p.12.

restait des textes non-utilisés; j'eus l'idée d'en tirer, en les complétant, un article éventuel. [...] Au bout d'un certain temps, je me suis trouvé avec deux volumes [puis] un troisième, puis un quatrième. [...] Mais, je le répète, c'est un livre qui s'est fait tout seul, en des moments espacés de loisir.¹

Quand on ajoute à *Exégèse médiévale* le livre sur Origène déjà mentionné, *Corpus mysticum, Surnaturel* ainsi que les explications sur ce dernier livre que sont *Augustinisme et théologie moderne* et *Le Mystère du surnaturel*, on comprend qu'on ait pu dire du rapport du P. de Lubac à la Tradition qu'«il lui fut assimilé à la fois par un effort volontaire et par la puissance même de l'Esprit qui l'anime²». De Lubac disait d'ailleurs lui-même que «tous ceux que nourrit de sa substance indéfiniment féconde une même tradition, sont frères. [...] Et nous encore, "nous sommes de leur race"³».

De Lubac ne se considère pas exégète mais bien théologien et, de la même façon dont Georges Chantraine rapproche sa pensée de celle d'Origène⁴, on peut penser que de Lubac se définit lui-même lorsqu'il dit à propos d'Origène que «son but est moins d'expliquer l'Écriture que de tout expliquer par elle⁵». Cela est à rapprocher de la définition que donne

1. H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, pp.88-89.

2. G. Chantraine, *op.cit.*, p.24.

3. Henri de Lubac, *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, [Bibliothèque des Archives de philosophie], Paris, Beauchesne, 1979, «Avant-propos».

4. G. Chantraine, *op.cit.*, p.24.

5. Henri de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966. Ce livre est un collage de la conclusion de *Histoire et Esprit* et de différentes parties de *Exégèse médiévale*, effectué par de Lubac «pour être utile à une meilleure assimilation des enseignements donnés par la récente constitution *Dei Verbum*» (ibid., «Avant-propos», p.8).

le P. de Lubac de ce qu'est «faire de la théologie», c'est-à-dire «vérifier la puissance explicative des vérités de foi¹».

Pour nous en tenir au rapport entre mystique et Écriture, examinons d'abord la notion de conversion qui est présente dans le traitement que fait de Lubac de ces deux thèmes.

Dans «Mystique et Mystère», après avoir opposé à la mystique chrétienne (dont l'objet est le Mystère du Christ) les déformations naturalistes (athées) de la mystique, de Lubac parle de la mystique chrétienne comme d'un «mysticisme converti²». Dans les autres formes de mysticisme, il dit remarquer que l'objet religieux qui est pris comme donné initial est finalement rejeté «comme une coque vide³». Il en donne pour exemple le Nirvana du Tathagata bouddhique dans lequel «l'intériorisation parfaite supprime tout ce dont elle se nourrit⁴». À l'inverse, dit-il, «le mystique chrétien, lui, sait que c'est la réalité singulière [concrète, historique et première] à laquelle il adhère par la foi qui est porteuse d'un fruit universel. [...] Ici le mystère est premier et dernier⁵». Ainsi, la disposition ou la capacité mystique qui, dans la première forme de mysticisme, peut «se réduire à une certaine expérience ultime dont le contenu reste insaisissable», se convertit, dans le christianisme, en une disposition à donner naissance au mystère en soi plutôt qu'à le dépasser ou à le supprimer de quelque façon que ce soit.

1. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, p.78.

2. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, p.69.

3. *Ibid.*, p.70.

4. *Ibidem*.

5. *Ibid.*, p.73.

Or, dit-il, «tout le processus de l'intelligence spirituelle [de l'Écriture] est identique, en son principe, au processus de la conversion¹». Autrement dit, selon de Lubac, on peut lire la Bible, l'apprécier et en tirer même une exaltation (esthétique ou «mystique») sans y rencontrer Dieu. En effet, comme il le dit, «une lecture individualiste (même très savante) peut être le meilleur moyen de la trahir²». Pour que la lecture ne supprime pas ce dont elle se nourrit, pour qu'elle atteigne la «pleine signification³» du texte, il faut «se convertir au Christ⁴».

Si l'on veut capter à sa source le problème aujourd'hui partout débattu de l'intelligence spirituelle, c'est à cet acte de la conversion, croyons-nous, qu'il convient de se référer. [...] Par l'âme qui s'ouvre à l'Évangile et qui adhère au Christ, toute l'Écriture est perçue dans une lumière nouvelle. [...] Car pénétrer dans l'esprit de l'Écriture, cela signifie en fin de compte apprendre à connaître l'intérieur de Dieu, à s'appropriier les pensées de Dieu sur le monde, et comment concevoir qu'on puisse jamais l'avoir appris? Dialectique sans fin, analogue à celle de la mystique et du mystère.⁵

Tant dans l'exégèse que dans la mystique, le but visé n'est jamais le dépassement mais la pénétration. Dans l'exégèse, «le sens spirituel n'est jamais à chercher derrière la lettre, mais toujours au-dedans⁶», comme dans la mystique chrétienne «[le] premier mystère [qui est] l'incarnation du Verbe de Dieu [...] contient quelque chose d'absolu, d'indépassable [et] de définitif [qui reste] premier et dernier⁷».

-
1. H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, p.35.
 2. H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, p.49.
 3. H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, p.35.
 4. *Ibid.*, p.36.
 5. *Ibid.*, pp.36-38.
 6. *Ibid.*, p.26.
 7. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, pp.70-71, 73.

On retrouve dans le commentaire que fait de Lubac du préambule et du premier chapitre de la constitution *Dei Verbum*, la synthèse de sa pensée sur l'Écriture et la mystique. Encore une fois, la problématique de l'homme créé à l'image de Dieu fournit l'articulation de cette pensée. Comme partout dans l'œuvre du P. de Lubac, selon Georges Chantraine :

l'unique visée de l'auteur : montrer comment par le fond de lui-même l'esprit humain est ouvert au Dieu vivant et vrai, révélé en son Fils Jésus-Christ, et comment le Nouveau Testament comble un désir qu'il a lui-même suscité.¹

Sans cesse, de Lubac répète que la fin dernière, la fin ultime, c'est la «pénétration profonde à l'intérieur du mystère²», «la vision béatifique», «la ressemblance à Dieu». Mais, comme il le répète aussi, l'individualisme sous toutes ses formes est un obstacle majeur à l'atteinte de cette fin ultime. En effet, l'union à Dieu, aussi intime et privée qu'elle puisse paraître dans la contemplation mystique, ne se réalise pleinement en fait, selon l'insistance du P. de Lubac, que dans l'annonce de la Révélation divine à toute l'humanité.

Selon de Lubac, «Dieu n'a pas manifesté sa "gloire" en secret à quelques privilégiés pour leur satisfaction intime ou leur perfectionnement individuel³», c'est pourquoi, dès le début de son commentaire du préambule de *Dei Verbum*, après avoir dit comment «ce texte nous transporte d'emblée dans un climat contemplatif⁴» et après avoir identifié la «Vie éternelle» (Dieu) comme l'objet de la Révélation et Jésus-

1. G. Chantraine, *op.cit.*, p.14.

2. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, p.73.

3. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, p.19.

4. *Ibid.*, p.16.

Christ comme son mode, il souligne comment le «commerce personnel et sensible avec Jésus¹» fera que la Parole que ses premiers témoins transmettent, «crée la communauté du salut²». Cette communauté, ajoute-t-il, «n'est encore que le signe d'une "communion" meilleure [avec le Fils et son Père] qui lui donne tout son sens». Mais, conclut de Lubac, «la communion avec Dieu et la communion entre les fidèles sont [...] les deux aspects de la même réalité : la participation à la vie éternelle³».

On distingue donc, dès le commentaire du préambule, les principaux éléments de la problématique fondamentale du P. de Lubac, tel que nous l'avons retrouvée dans son analyse de la mystique, dans son anthropologie et dans sa réflexion sur l'Écriture. Le salut de l'homme, sa «béatitude», se trouve dans son unification sous l'action de l'Esprit de Dieu en lui, et cet Esprit lui parvient par le Christ dont les Saintes Écritures sont le cœur. Ces «vérités de foi» permettent ensuite de «chercher à comprendre le monde», c'est-à-dire «chercher à voir toutes choses dans le mystère du Christ».

Nous verrons plus en détails les conséquences de tout ceci pour la compréhension qu'a le P. de Lubac de l'Église. Mais disons dès maintenant, avant d'aborder la question du salut dans l'histoire, que dès l'instant où «l'Église a pour unique mission de rendre Jésus-Christ présent aux hommes⁴», elle est à ce titre, pour de Lubac, «organisme de salut⁵» et mystère elle-même. Elle est en fait «le mystère le plus pro-

1. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, p.19.

2. *Ibid.*, p.20.

3. *Ibid.*, p.21.

4. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, p.190.

5. H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Église*, p.34.

fond¹» dans lequel il faut aussi pénétrer profondément pour voir, dans «une Église toujours mourante en ce siècle [...], l'aurore [de] la gloire de la Résurrection²».

Alors qu'elle doit normalement refléter aux yeux des hommes la lumière de son Soleil [le Christ], il lui arrive de s'interposer si bien entre eux et Lui, qu'il subit une éclipse et que la terre se trouve plongée dans les ténèbres. L'Église cache sa gloire empruntée sous un vêtement obscur; elle porte ainsi la contradiction en elle-même, et il faut alors un regard pénétrant pour savoir découvrir la beauté de son visage.³

C'est la lumière du salut qui est à retrouver dans la profondeur du mystère de l'Église, c'est-à-dire la «lumière du Christ»⁴ qui nous transforme intérieurement. En effet, «Révélation et Rédemption sont liées, et l'Église, écrit de Lubac, est leur unique Tabernacle⁵».

C'est dans l'histoire, «par l'expérience historique de sa présence», que Dieu se révèle. Cette présence se trouve dans des «actes révélateurs» qui sont expliqués par des paroles qui en donnent le sens et qui sont elles-mêmes des actes : «Il parle, mais sa parole (*dabar*) est toujours active; elle a double valeur, noétique et opérative de salut : *Dicere Dei est facere*⁶». Le «mystère proposé à la foi» est un acte qui «pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit», affirme de Lubac en

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.48.

2. H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Église*, pp.37-38.

3. Ibid., pp.50-51.

4. C'est le titre d'un des textes des *Affrontements mystiques* où de Lubac défend «la divinité de la religion chrétienne» contre le courant de la «sociologie de la religion» qui réduit le christianisme, comme toute religion, à être le produit de circonstances historiques (Paris, Éditions du Témoignage chrétien, 1949, pp.187-213). Ce texte fournit son titre au premier volume du recueil d'articles rassemblés par Michel Sales, *Théologie dans l'histoire*, loc.cit., où il est reproduit aux pages 203-222.

5. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.188.

6. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, pp.30-31.

citant l'épître aux Hébreux (4, 12). Cet acte est présent dans les Écritures et c'est ainsi que l'Esprit de Dieu pénètre l'esprit des hommes (*pneuma*) par lequel sa parole est entendue. On ne peut donc pas, selon de Lubac, «opposer comme antagonistes une “révélation-connaissance” et une “révélation-événement”¹». L'événement révélateur, c'est le Christ; de la même façon que, dans la mystique, «le Mystère, c'est le Christ» et, encore, comme «la Parole de Dieu, c'est le Christ²». C'est Lui qui «pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit» et s'y installe comme vérité de foi et comme lumière, plus précisément comme «*mystère éclairant*³». Et de plus, poursuit de Lubac, «il est impossible de dissocier de Lui son Évangile⁴».

À ce moment de son commentaire, de Lubac reprend l'expression de Karl Barth, «concentration christologique», pour résumer ce qu'il vient d'exposer. Mais il précise aussitôt qu'il ne s'agit ici, pour lui, ni d'un *pur* christocentrisme ni d'un *pur* christonomisme, puisque le Christ «est la Parole du Père⁵». La spécificité du Christ, précise de Lubac, consiste en ce qu'en lui «s'accomplit en même temps la Parole de Dieu et la réponse de l'homme⁶». Il est, comme dans la mystique chrétienne, présence de Dieu en nous, et comme dans l'Évangile et l'Église, présence de Dieu parmi nous, ce qui «réalise l'union dans l'unité⁷».

1. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, p.32.

2. *Ibid.*, p.33.

3. *Ibid.*, p.78.

4. *Ibid.*, p.34.

5. *Ibid.*, p.36.

6. *Ibidem.*

7. *Ibid.*, p.37. De Lubac reprend ici, encore une fois, une expression de Louis Bouyer.

De même, dans le Christ, «l'histoire du salut va de pair avec celle de sa révélation¹», car il est «le salut devenu présent²». Et, cette fois, de Lubac multiplie les précautions contre toute conception hégélienne de l'histoire et contre tout immanentisme qui «rabattrait tout sur le plan de l'histoire³» et ferait du Christ l'incarnation d'une idée produite «historiquement». Il précise alors :

Le Concile ne remplace pas une idée de vérité abstraite et intemporelle [de la théologie des écoles] par la simple idée du déroulement d'une histoire du salut [mais bien] par l'idée d'une vérité au plus haut point concrète : l'idée de la Vérité personnelle, apparue dans l'histoire, œuvrant dans l'histoire et, du sein de l'histoire, régissant toute l'histoire; de cette vérité en personne qu'est Jésus de Nazareth, «plénitude de la révélation». ⁴

Encore une fois, comme nous l'avons vu à propos de la mystique, l'objet du mystère n'est pas une essence, et la contemplation, comme son objet, est inséparable de l'événement. La contemplation du «Mystère du Dieu Vivant» n'est pas un dépassement de l'événement singulier Jésus de Nazareth. Si le Christ accomplit l'histoire, comme il accomplit la création et la révélation (l'Écriture), et même s'il apporte un «principe nouveau⁵», ce n'est pas autrement qu'en unifiant, dans «son unité personnelle⁶», la révélation, l'histoire et le salut, c'est-à-dire en étant le «Verbe abrégé».

Cet accomplissement est un dépassement [au sens où] cette unification est en même temps mutation : le principe nouveau transcende tout ce qu'il unifie, «l'alliance nouvelle» prend la place de l'ancienne, désormais «vieille». [...] La tradition n'a cessé de

1. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, p.43.
 2. *Ibid.*, p.44.
 3. *Ibid.*, p.40. Voir «La Lumière du Christ», déjà cité.
 4. *Ibid.*, p.44.
 5. *Ibid.*, p.63.
 6. *Ibid.*, p.62.

méditer cette continuité dans le contraste et ce contraste dans la continuité.¹

Le «Verbe abrégé» est aussi, «indissolublement», le «Verbe fait chair». Et cette fois de Lubac cite Karl Rahner : «Jésus de Nazareth réalise au sens absolu la Présence de Dieu parmi nous²», puis il remarque que la déclaration du Concile parle du «Verbe qui éclaire tout homme», c'est-à-dire, dans les mots du P. de Lubac, du Verbe qui fait «qu'il existe un lien entre ce sommet de la révélation et la pensée de tout homme³». Ce lien, c'est le *pneuma* qui le rend possible chez tout homme, car le Christ «renouvelle ce qui dans les hommes était à l'image de Dieu, pour que par cette image ils puissent encore connaître Dieu⁴».

Or, poursuit de Lubac, la personne de Jésus, c'est l'ensemble de ses paroles et de ses actes : c'est ce qu'il faut entendre par sa «présence». Il cite alors Thomas d'Aquin : «le corps même du Christ, et ce qu'il a accompli dans son corps, est la figure du corps mystique et de tout ce qui s'y accomplit⁵». À partir de là, de Lubac rappelle «l'ancienne exégèse» selon laquelle ce qui est dit au sens littéral du Christ lui-même, peut être compris au sens allégorique pour le corps mystique, au sens moral pour nos actes et au sens anagogique «en tant que le chemin vers la gloire nous est présenté dans le Christ⁶». Le chemin éclairé par le Christ, c'est aussi la lecture des «situations toujours changeantes de

1. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, pp.60-61.

2. *Ibid.*, p.65.

3. *Ibidem.*

4. *Ibid.*, p.67. Ici de Lubac cite Athanase.

5. *Ibid.*, p.73.

6. *Ibid.*, p.74. Thomas d'Aquin, *Quodl.* 7, q. 6, a. 2, ad 5.

l'histoire des hommes [qui permet] l'actualisation de sa doctrine¹», c'est-à-dire l'interprétation des «signes des temps». Tout cela, pour de Lubac, c'est «faire de la théologie²»; c'est entretenir avec Dieu un «dialogue de salut³» pour approfondir la foi qui nous fait renaître dans «la communauté de foi⁴». Ce dialogue, en effet, est le lieu de «l'action de l'Esprit [sur] le “cœur” de celui qui entend la parole [et qui] est “converti”⁵».

Le cœur, c'est l'intelligence, mais une intelligence intuitive; c'est le siège de la pensée, de la sagesse, de l'amour; c'est la personne même, et la part la plus intime, la plus secrète de la personne. [...] C'est dans le cœur que se produit le péché et que se forment les décisions qui engagent l'être. Le cœur est purifié par la foi... Il est le lieu où se produit l'illumination de Dieu.⁶

Le cœur est donc le lieu de la conversion, de la *metanoia*, c'est-à-dire du «retournement de la pensée comme de la conduite, d'où surgit la foi [et] par quoi on entre dans le Royaume en devenant un homme nouveau⁷». C'est ainsi que se fait l'entrée de l'Esprit-Saint dans le converti où «son action produit une intelligence plus profonde [...] à l'intérieur de la foi⁸».

Cette importance primordiale du «cœur» n'élimine toutefois pas l'importance de la raison. La voie du cœur n'est pas exclusive car le «rapport personnel» qu'elle établit avec Dieu n'est pas obtenu, «dans l'état présent de l'humanité⁹», pas plus que pour la voie rationnelle, sans la révélation divine.

1. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, pp.76-77.

2. Ibid., p.78.

3. Ibid., p.84.

4. Ibid., p.95.

5. Ibid., p.97.

6. Ibidem.

7. Ibid., p.98.

8. Ibid., p.97.

9. Ibid., p.102.

Même si l'homme, par quelque voie que ce soit, s'élève jusqu'à une certaine connaissance de Dieu comme être doué de personnalité, c'est là tout autre chose que d'être introduit dans un rapport personnel avec Dieu, ainsi que Dieu, en réalité, sous des formes qui peuvent être plus ou moins voilées, le propose à tout homme.¹

Le rapport de la foi et de la raison a la même forme, chez de Lubac, que le rapport entre la nature et la grâce, et nous verrons en examinant le traitement qu'il fait de ce thème dans *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, comment la raison et la nature, aussi bonnes qu'elles soient, sans la foi et la grâce, ne peuvent satisfaire «le désir le plus profond de l'homme». En effet, conclura de Lubac en citant Joseph Ratzinger, «un christianisme qui offre à l'homme moins que de devenir Dieu est trop modeste²».

De Lubac ne cesse jamais de le dire, il y a en l'homme, dans sa raison, dans sa nature, dans son «être entier», l'image de Dieu qui rend possible d'atteindre à sa ressemblance. Ainsi écrit-il, en résumé, «il y a [aussi] dans la raison de tout homme [...] un a priori [...] qui lui rend possible une certaine connaissance de Dieu». Mais, répète-t-il, «dans l'état actuel de notre nature [et] par l'effet de causes qui ne sont pas toutes de l'ordre moral» cette connaissance reste «vacillante et mêlée de nombreuses erreurs»³.

Ainsi, pas plus que la «mystique naturelle», la «théologie rationnelle» ne suffit à satisfaire le *desiderium naturale* et à donner la

1. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, p.104.

2. Cardinal Joseph Ratzinger, «La Christianisme sans peine», *Communio*, sept.-oct. 1978; cité par de Lubac dans *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, p.123.

3. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, p.107.

«béatitude» qui doit rayonner sur «toute l'humanité». La «lumière du Christ» ne vient, à travers la foi et l'Écriture, que par la grâce. Le Christ est l'«unique Mystère», l'«unité ordonnatrice», le «Témoin par excellence», et ce n'est que «dans le rapport le plus intime» avec cette «Personne vivante» que la «fin ultime» peut être atteinte¹. Cependant, avertit sans cesse de Lubac, ce rapport intime ne peut venir abriter n'importe quelle expérience du divin, n'importe quelle «vue individuelle et subjective». La révélation a été confiée à une «communauté historique» et c'est dans cette «communauté de foi» que peut naître en nous la contemplation du Mystère.

S'il est vrai que «l'Écriture juge l'Église», il est également vrai de dire que «l'Écriture appartient à l'Église» et que son interprétation par l'Église, communauté où réside l'Esprit et que le Christ lui-même a douée d'un magistère, fait partie de sa notion. Ainsi d'ailleurs se trouve-t-elle arrachée aux caprices de l'interprétation individuelle, que ce soit ceux d'une fausse critique ou de l'esprit doctrinaire.²

Ceci ne donne aucun privilège à la Tradition, insiste de Lubac, mais ceci met plutôt en garde contre l'«esclavage de la lettre». En effet, même «l'écrivain sacré» n'a dit «seulement ce que pouvait dire l'homme³» et toutes les Écritures «ne font qu'indiquer quelque chose d'autre qu'elles mêmes⁴». C'est donc dire encore une fois que, pour de Lubac, c'est «la vue simple du mystère⁵» qui fait à la fois comprendre les Écritures et croire «à l'Église» et «dans l'Église» comme «première œuvre de l'Esprit»

1. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, pp.110-112.

2. Ibid., p.117.

3. Ibid., p.118.

4. Ibid., p.114.

5. Ibid., p.120.

et comme «mode de la foi chrétienne»¹, bref, qui fait comprendre que «tout christianisme privé est illégitime»².

2.5. Mystique et surnaturel

Avant d'en venir au «mystère le plus profond» qu'est l'Église et au «livre programme», *Catholicisme*, qui, rétrospectivement, inclut tous les thèmes traités par de Lubac, il nous reste à donner un aperçu de la préoccupation majeure que fut toujours pour lui le surnaturel.

Dès 1924, à la demande du Père Joseph Huby, de Lubac trace l'esquisse de ce que sera *Surnaturel*. Tel que la résume H. U. von Balthasar³, cette œuvre vise principalement à montrer comment le concept de «nature pure», prêté à tort à Thomas d'Aquin, pousse à une conception du surnaturel qui en fait un domaine à partir duquel une «surnature» se «surajoute» à notre nature. De Lubac s'oppose à cette idée de «nature pure» en développant la problématique de «l'homme image de Dieu» qui, comme nous l'avons dit, est fondamentale chez lui. Au cours de ce développement, il montre que la conception fondamentale de l'Aquinate et de son époque est que «le désir de voir Dieu marque l'essence de l'esprit créé sans inscrire en elle une "exigence" à l'égard de Dieu». En d'autres mots, il n'y a pas, dans la véritable tradition thomiste, d'autre nature humaine que celle qui est intrinsèquement orien-

1. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, pp.22-25.

2. H. de Lubac, *La Foi chrétienne*, p.211.

3. Voir H. U. von Balthasar, *op.cit.*, pp.89-98.

tée vers le surnaturel, sans que cela n'entame, dans cette tradition, la gratuité de la grâce divine et la liberté humaine.

Ce thème, ou cette problématique de la «nature pure», qui marque les débats théologiques depuis la Réforme et surtout, pour les catholiques, depuis le Concile de Trente, ne quittera plus de Lubac. En effet, il estime que le «dualisme anthropologique étriqué» qui caractérise les temps modernes, est l'épanouissement de cette idée de «nature pure» devenue l'idée d'une «seule nature» de l'homme. Pour de Lubac, la différence incommensurable entre Dieu et l'homme (l'opposition entre nature et surnaturel) ne va pas sans l'intime proximité (l'union) de l'image de Dieu et de la ressemblance à Dieu.

Comme toujours, de Lubac fonde sa position sur une étude attentive des textes de la tradition mais, encore une fois, nous ne le suivrons pas sur ce terrain. Nous examinerons plutôt la synthèse «catéchétique» qu'il fait de cette question à la fin des années soixante-dix¹. Nous y trouvons réunis de manière synthétiquement articulée les mêmes conceptions que nous avons rencontrées à propos de la mystique, de l'Écriture et, occasionnellement, à propos de l'Église.

De Lubac présente *Petite catéchèse sur Nature et Grâce* comme «un simple essai pour éclairer quelques notions élémentaires» et c'est ce que l'on y trouve en effet. Mais l'aspect apologétique et critique n'y manque pas non plus car de Lubac demeure toujours préoccupé de s'adresser à la «conscience moderne» et de critiquer certaines

1. Henri de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, [Communio], Paris, Fayard, 1980.

«déviation» théologiques¹. La première partie développe les définitions de «nature» et de «surnaturel», la seconde en tire les conséquences pour le christianisme et la troisième reprend l'ensemble de la question en s'attachant cette fois à la distinction «nature et grâce».

Les deux premiers termes, nature et surnaturel, sont définis comme corrélatifs. Au-delà des acceptions variées, examinées au départ, de Lubac reprend à propos de la nature humaine «l'anthropologie chrétienne la plus traditionnelle²», telle que nous l'avons trouvée dans son «Anthropologie tripartite». Il développe donc l'idée de «l'homme comme image de Dieu [et] appelé à sa ressemblance³». En tant que corrélatif, le surnaturel est ensuite défini «d'une façon générale et encore indéterminée [comme désignant] l'ordre du divin envisagé dans son rapport d'opposition et d'union à l'ordre humain⁴».

Comme il le fera tout au long de cette «petite catéchèse», de Lubac insiste ensuite sur l'importance fondamentale pour la foi chrétienne de la distinction qu'il fait ici entre opposition et union. La refuser, dit-il, c'est «refuser la foi chrétienne». Il évoque alors tout le naturalisme, athée ou déiste, ainsi que le «surnaturalisme» qui a été, selon lui, à la fois la cause et une réaction à ce qui était en germe dans l'idée de «nature pure». Pour répondre aux ambiguïtés et aux confusions qu'ont pu entraîner l'usage du mot «surnaturel», de Lubac le rapproche de

1. Cinq «Appendices» s'adressent à des questions relatives aux débats théologiques qui ont suivi le Concile sur «le surnaturel», l'Église, l'anthropologie chrétienne et le sacré.

2. H. de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, p.15.

3. Ibid., p.16.

4. Ibid., p.17.

pneumatikos et souligne l'avantage de ce terme pour l'anthropologie chrétienne dans l'opposition qu'il marque avec *psuchikos*.

En effet, selon de Lubac, une des attitudes dominantes par lesquelles la conscience moderne cherche à «naturaliser le mystère¹», est celle qui consiste à «réduire à une même chose l'inconscient de la *psuchè* [...] et la profondeur du *pneuma*²». Le positivisme et le scientisme, apparus d'abord dans les sciences de la nature, se répandent maintenant dans les sciences humaines où ils poursuivent, selon de Lubac, «l'œuvre moderne» telle qu'il la retrace chez Ernest Renan, écrivant, dans *L'Avenir de la Science*, que cette œuvre de la science «ne sera accomplie que quand la croyance au surnaturel, sous quelque forme que ce soit, sera détruite³». Or, pour de Lubac, le surnaturel n'est pas cette dimension de la nature humaine que la recherche expérimentale «imbue de scientisme» rejette comme «métaphysique»⁴. En effet, selon lui, le surnaturel, l'«autre ordre» de Pascal, «est plus encore que l'ordre du métémpirique et du transcendant qui échappe à la science» et qui, lui, «n'est pas encore en dehors de la nature et de l'humanité⁵».

L'opposition entre nature et surnaturel s'est donc d'abord transformée en dualité, selon de Lubac, et a mené ensuite à l'évacuation pure et simple du surnaturel. De plus, l'autre aspect de la distinction, c'est-à-dire l'union de la nature et du surnaturel, a aussi été marqué par cette

1. H. de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, p.31.

2. Ibid., p.103.

3. Ernest Renan, *L'Avenir de la Science. Pensées de 1848*, Paris, Calmann-Lévy, 1890; cité par de Lubac, *ibid.*, p.23.

4. H. de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, p.24.

5. Ibid., p.25.

vision dualiste. Cette fois, la disparition du surnaturel, devenu «l'arrière-monde» nietzschéen, pousse à une auto-divinisation de l'homme, c'est-à-dire à une divinisation de l'homme sans Dieu¹. C'est pour contrer ce double risque que de Lubac insiste dans sa définition finale sur la nécessité de tenir ensemble, en un seul rapport, l'opposition et l'union entre nature et surnaturel.

Le surnaturel, c'est donc, peut-on dire, cet élément divin, inaccessible à l'effort de l'homme (pas d'auto-divinisation!), mais s'unissant à l'homme, l'«élevant», comme disait notre théologie classique et comme dit encore Vatican II (*Lumen gentium*, 2), le pénétrant pour le diviniser, devenant ainsi comme un attribut de «l'homme nouveau» tel que nous le décrit saint Paul. Quoique toujours «innaturalisable», il est profondément inviscéré en lui.²

Dans cette union du surnaturel à l'homme, nous reconnaissons la béatitude qui est la fin ultime de l'homme et l'objet de la mystique, et, ici aussi, nous rencontrons chez de Lubac le phénomène de la conversion par lequel nous avons déjà rapproché exégèse et mystique.

Cette fois, de Lubac s'attache au mot «transformation» et le rapproche de «transfiguration» et de «*métanoïa*» pour dire comment le surnaturel est «en nous» (union), mais pour dire aussi comment il n'est pas «de nous» (opposition). C'est là tout le sens du passage, chez de Lubac, de l'image de Dieu à sa ressemblance.

De ces définitions, de Lubac tire ensuite des conséquences quant à la spécificité de la foi chrétienne. La première, qui selon lui est «sans équivalent dans l'Antiquité classique³», est l'humilité. Plus qu'une vertu,

1. Voir H. de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, p.38.

2. Ibid., p.31.

3. Ibid., p.42.

l'humilité dont parle ici de Lubac pourrait être «le fond même du christianisme¹». De plus, selon de Lubac, elle est un élément crucial du désaccord qu'il voit entre le christianisme et la modernité, puisqu'elle fait face et s'oppose à un élément aussi fondamental de la conscience moderne que la recherche d'une «totale autonomie».

Elle [l'humilité] se heurte à un désir d'autonomie totale qui s'exprime plus que jamais de nos jours par une prétention d'«inventer le monde» et de «créer de rien ses propres valeurs». [...] Elle s'oppose à une certaine «modernité», fréquemment qualifiée d'«humanisme» comme si elle avait sur ce mot un droit de monopole, et qui est un «refus de Dieu». ²

De Lubac montre ensuite comment ce refus moderne de l'humilité et le refus de Dieu qu'il comporte entraînent un «mépris de l'être» puisqu'au moment où la modernité refuse Dieu, elle refuse «en chacun de nous l'intelligence [qui] est un reflet du Visage de Dieu³». C'est ce qui fait, selon de Lubac, que cet «humanisme» se retourne en «antihumanisme». En effet, plus profondément, ce que cette modernité refuse par son «scientisme» et son «immanentisme», c'est le «caractère mystérieux» de la destinée surnaturelle de l'homme.

Selon de Lubac, ce qui est le plus à redouter en ce domaine, c'est la «curiosité sacrilège⁴» qui voudrait comprendre tous les mystères et les ajuster à la mesure de la raison humaine et de l'homme tel qu'il nous apparaît. À ce titre, dit-il, ceux qui voudraient conserver la foi par une

1. H. de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, p.46. De Lubac emprunte ce jugement à André Malraux. Voir aussi R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951, pp.375ss.

2. Ibid., p.44.

3. Ibidem.

4. Ibid., p.50.

«déculturation et une inculturation systématiques», loin de la protéger, risquent, en dédaignant le dogme et la tradition, de tomber dans «une dépendance absolue de l'esprit du siècle¹». Il ne s'agit pas pour autant d'atténuer «l'indispensable intelligence de la foi», précise-t-il, mais il s'agit de comprendre que «l'effort de notre intelligence [...] ne va point à dominer [le mystère de la foi], mais tout au contraire à nous enfoncer, en meilleure connaissance de cause, dans son mystère²».

La réserve, ou plutôt le refus manifesté par l'âme croyante devant les entreprises d'une raison qui supprimerait le mystère n'est pas seulement le fruit d'une réflexion élémentaire sur les données de la foi comme sur la nature et les conditions de notre intelligence; il est la réaction nécessaire, vitale, contre toutes les formes de gnose qui cherchent à s'emparer de la vérité chrétienne, à l'embrasser, à la «saisir», et qui par là même la trahissent.³

Ce que la foi elle-même protège ainsi, selon de Lubac, c'est l'union de l'amour et de l'intelligence qui permet de préserver dans l'acte de comprendre la passivité de la foi. Ce que le mystère exige, selon lui, en plus d'être «traduit en symboles et en concepts⁴» comme cela est fait depuis l'origine de la foi chrétienne, c'est «la transfiguration de tout l'être achevé en Dieu⁵».

En effet, selon de Lubac, l'accès au surnaturel n'est pas que le simple «épanouissement de nos plus chères aspirations», il demande aussi, comme condition de l'union, la «transformation d'amour à pâtir et

1. H. de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, p.51.

2. Ibid., p.55.

3. Ibidem.

4. Ibid., p.49.

5. Ibid., p.56.

à vouloir¹». Selon cette même logique, la spiritualisation de la culture par le christianisme est une «exigence de renouvellement total» qui ne concurrence en rien les cultures humaines. Le christianisme ne se «surimpose» pas ni ne «ravage» quoi que ce soit, il ne fait que «porter à leur achèvement les réalités authentiquement humaines²». Cependant, «aucune civilisation particulière ne méritera jamais d'être appelée chrétienne» puisque «l'infusion du surnaturel [chrétien]» empêche toute culture de se complaire dans un équilibre. En effet, le christianisme introduit dans le monde «le principe d'un nouveau déséquilibre qui fait sa noblesse supérieure mais aussi son tourment³» Et ce principe, de Lubac l'appelle «culture chrétienne».

C'est là l'aspect eschatologique du surnaturel chrétien qui a donné lieu, lui aussi, selon de Lubac, à une nouvelle confusion. Il s'agit de la confusion qui fait «glisser de la conversion du cœur [...] au déroulement de l'histoire qui porte "en gestation" les sociétés de l'avenir⁴». Par là de Lubac critique «la théologie séculière d'un Robinson ou d'un Cox», mais aussi les théologies qui confondent «la "libération" de l'homme ou sa "promotion" (sociale, intellectuelle) avec son salut⁵». Toutes deux, théologie de la sécularisation et théologie de la libération, accordent un privilège à l'union entre nature et surnaturel sans maintenir l'opposition qui doit exister entre ces deux domaines. Dans la conversion du cœur, selon de Lubac, ces théologies ne voient plus «l'absolu qui retentit au

1. H. de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, p.60.

2. Ibid., p.63.

3. Ibid., p.65.

4. Ibid., p.72.

5. Ibid., pp.74-75.

fond de la conscience personnelle» et ainsi elles ne voient dans cette conversion qu'un individualisme religieux.

Dans ce même esprit, de Lubac termine cette section sur les conséquences du rapport entre nature et surnaturel en rappelant la confusion, «qui a lieu chez nombre de nos contemporains», entre l'Église et le monde. De Lubac rapproche alors la tentation théocratique du passé de la tentation séculariste (libérale ou collectiviste) du présent. Équivalentes de la mystique naturelle et d'une exégèse «dépendante de l'esprit du siècle», ces tentations oublient, selon de Lubac, la «mission divine» de l'Église d'être le reflet du Mystère dans le monde (comme la lune est le reflet du soleil) et ainsi son devoir «de nous rappeler à notre vocation divine (surnaturelle)» et non pas de «doubler les institutions politiques¹».

Selon de Lubac, le principal obstacle à la conversion, au renouvellement total et à «l'épanouissement de la liberté humaine sous l'action de la grâce»², c'est-à-dire à cette vocation surnaturelle qui est l'appel gratuit de Dieu, c'est l'allergie moderne à l'idée de péché. Reprenant l'opposition paulinienne entre la chair et l'esprit, de Lubac explique alors comment, selon lui, le refus moderne de reconnaître que «le mal est inhérent à la condition humaine», mène à refuser la grâce qui est corrélative au péché.

Là encore, de Lubac souligne que cette attitude, caractéristique de la modernité, qui consiste à «repousser l'idée même de péché, tend à

1. H. de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, p.79.

2. Ibid., p.87.

pénétrer, ne serait-ce qu'à la faveur de prétéritons calculées, les consciences chrétiennes¹. Or, dans l'histoire, selon de Lubac, les grandes proclamations de l'innocence de l'humanité ne servent, et c'est là leur «suprême ruse», qu'à justifier quelque puissance qui se prétend libératrice de toute aliénation et de tout mal. En conséquence de cette ruse, le mal qui est nié en l'homme est retrouvé dans des lois de l'histoire, des structures ou, pire, dans d'autres hommes. Au contraire, la reconnaissance du péché comme «ce qu'il y a de plus personnel²», et la reconnaissance du besoin de rédemption qu'il implique, en faisant rechercher le salut dans l'union surnaturelle avec Dieu, mènent à une humanité qui s'unit dans la conversion. Il ne faut donc pas confondre, conclut de Lubac, la promesse illusoire d'une libération qui nous enferme dans une sphère strictement intramondaine et celle qui nous libère d'abord de nous-mêmes pour permettre une véritable libération sociale.

La libération sociale ne peut elle-même aboutir que si le «cœur» de ceux qui la recherchent est libéré des pressions massives et des purs critères d'efficacité par une conversion «intérieure».³

La claire distinction entre libération sociale et libération spirituelle permet ainsi à de Lubac de discerner ce qui les oppose (la libération sociale n'est pas la béatitude) et ce que produit leur union (une société «jamais parfaitement réalisée» d'hommes libérés).

C'est là l'unique mission de l'Église, selon de Lubac, d'annoncer le salut (la libération) donné dans le Christ.

1. H. de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, p.96.

2. Ibid., p.97.

3. Ibid., p.115.

Ce salut, participation à la Vie divine, l'offre en a été faite à l'homme dans le Christ, et l'Église du Christ a reçu la charge de la transmettre à toutes les générations.¹

Chaque chrétien qui bénéficie de ce salut a la responsabilité de «participer, par grâce, au salut du monde²». C'est pourquoi, aux yeux du P. de Lubac, les «adeptes d'un christianisme qui prétend se vouloir non pas "modérément" mais pleinement "moderne" [et par conséquent] ennemi de toute mysticité, comme de morale ou de métaphysique³», manifestent une indifférence intolérable à l'égard du message central du Nouveau Testament. Leur aveuglement les empêche de voir dans la passion d'émancipation de notre siècle le «désir le plus profond de l'homme» que seule l'union à Dieu peut satisfaire. Cette union au mystère, *mysterion et charis*, ne se trouve que dans l'Église, selon de Lubac.

2.6. La mystique et l'Église

Ce dernier aspect de la théologie du P. de Lubac est celui vers lequel se déplace, *en apparence*, le centre de son œuvre plus récente. Par cet «en apparence», nous ne voulons pas dire que sa pensée tout entière n'aurait pas un caractère ecclésiologique, mais plutôt, encore une fois, que ce caractère est inséparable de sa conception même de la foi chrétienne.

Pour faire ressortir comment la conception de l'Église du P. de Lubac s'insère dans l'«organicité» de son œuvre, nous exposerons cette

1. H. de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, p.121.

2. *Ibidem*.

3. *Ibid.*, p.122.

conception à partir du «livre programme», *Catholicisme*, pour y retrouver les positions qu'il exposera dans ses œuvres plus récentes.

Le but qu'il poursuit en écrivant *Catholicisme* est de répondre à l'accusation d'individualisme religieux fréquemment portée¹ contre l'Église. Sa réponse, qui est une mise en évidence des «aspects sociaux du dogme», comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, peut être vue comme le développement de cette affirmation d'un théologien qu'il cite au départ : «Il y a au fond de l'Évangile la vue obsédante de l'unité de la communauté humaine²». Il ne s'agit donc pas pour de Lubac de démontrer que le catholicisme est social par certains de ses aspects, mais bien de démontrer le «caractère éminemment social» de «toute notre religion³».

Cette démonstration s'articule dès le départ sur la problématique de «l'homme image de Dieu». De Lubac développe cette problématique en montrant comment, dans cette expression, «l'homme» doit être entendu comme «l'unité surnaturelle du genre humain». Autant Adam et Eve représentent l'humanité tout entière, dit-il, autant «la brebis perdue [...] n'est autre que la nature humaine unique⁴». Selon le même schéma que nous avons aperçu dans le traitement de la mystique, cette

1. De Lubac nomme aux premières pages de son introduction plusieurs écrivains et philosophes qui dénoncent l'individualisme des chrétiens. Parmi ceux-ci, Jean Giono, Gabriel Séailles, Alain, Marcel Giron, Auguste Comte et Octave Hamelin. La formule la plus piquante que rapporte de Lubac est sûrement celle d'Alain disant du Pape qu'il n'est «qu'un technicien du salut individuel» (H. de Lubac, *Catholicisme*, p.VIII).

2. E. Masure, *Leçon à la Semaine sociale de Nice*, 1934, p.229. Cité par de Lubac dans *Catholicisme*, p.IX.

3. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.XII.

4. *Ibid.*, p.3.

unité de l'humanité, que l'Église en tant que corps du Christ est appelée à investir, est pensée comme unité surnaturelle avec Dieu grâce au Christ.

La Rédemption nous apparaîtra par le fait même [de l'unité de l'humanité en Adam] comme le rétablissement de l'unité perdue [...], de l'unité surnaturelle de l'homme avec Dieu, mais tout autant de l'unité des hommes entre eux [par] le Christ [qui] vient regrouper autour de lui l'humanité.¹

L'Église est l'incarnation du Christ, nous dit de Lubac, et s'unir à elle, l'Épouse qui est «Jésus-Christ répandu et communiqué» et «propriétaire»² de l'Évangile, est la condition de la participation de l'homme au salut que le Christ apporte. En effet, poursuit de Lubac, «le chrétien n'est adopté que dans la mesure où il entre dans l'organisme social animé par l'Esprit du Christ»³. À ce titre, l'Église est la Mère qui «enfante le Christ en nous»⁴.

Cette image de l'Église Mère vaut que l'on s'y arrête car elle prend une grande importance chez de Lubac. Il a longuement recours à cette image pour témoigner de son propre attachement à l'Église lors d'une «méditation lue au cours d'une veillée» pendant un congrès théologique⁵. Cette image fait aussi l'objet des trois derniers chapitres de *Méditation sur l'Église* que de Lubac a publié, au début des années cinquante, alors qu'il subissait la critique, à l'intérieur de l'Église, pour les sympathies modernistes que certains lui prêtaient. Ces chapitres

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.13.

2. *Ibid.*, p.25.

3. *Ibid.*, p.36.

4. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, p.17.

5. Il s'agit du congrès de Notre Dame en Indiana qui a eu lieu en mars 1966 (H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, p.8, n. 1). Le premier chapitre, qui donne son titre au livre, est le texte de cette méditation.

sont en fait une méditation sur l'unité de l'Église et sur la tentation de mettre l'Église à son service plutôt que de la servir¹.

Pour discerner la source réelle du «souci d'adaptation» de l'Église au monde, écrit de Lubac, «rien ne saurait mieux nous aider que de contempler la Vierge Marie²». L'Église et la Vierge Marie, dit-il, constituent «un seul et unique mystère³». Selon un premier aspect de ce mystère, son aspect «sanctifiant», toutes deux remplissent «la fonction maternelle [...] de donner au monde l'Homme-Dieu⁴» et, selon un deuxième aspect, l'aspect «sanctifié», toutes deux «renferment en éminence toutes les grâces et les perfections⁵». Finalement, conclut de Lubac, «le rapport de Marie à l'Église sera donc aussi, pour chacun de nous le rapport de Marie à notre âme⁶».

Dans *Paradoxe et Mystère de l'Église*, au chapitre intitulé «Comment l'Église est-elle mystère?», de Lubac explique comment les analogies «toujours corrigées» sont nécessitées par le mystère et comment aussi le mystère ne peut être saisi qu'«à travers sa raréfaction dans nos intelligences⁷». Les mêmes exigences du mystère font que de Lubac, dans *Méditation sur l'Église*, avant d'aborder l'analogie de la Vierge et de l'Église, prévient contre la tentation «de toutes la plus

1. Voir H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, p.241.

2. Ibid., p.326.

3. Ibid., p.275.

4. Ibid., p.285.

5. Ibid., p.296.

6. Ibid., p.301.

7. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, p.48.

grave¹», la tentation de «ceux qui savent» et veulent se tenir à distance de ce qui leur semble des «futilités puérides²».

Dans *Catholicisme*, c'est dans ce même esprit du mystère et de l'analogie qu'il aborde la question de l'Église, mais cette fois il associe directement l'Église à l'âme humaine. Le paradoxe de l'Église, la «*coincidentia oppositorum*», dit-il, est le même que le paradoxe de l'âme humaine pécheresse et porteuse de sainteté. C'est ainsi que coïncident, dans l'union à l'Église, l'unité intérieure de chacun et l'universalité de l'Église.

On voit que [...], chez celui en qui la Grâce du Christ triomphe du péché, l'intériorité la plus spirituelle doit finalement coïncider avec la plénitude de l'esprit catholique, c'est-à-dire avec l'esprit de la plus large universalité en même temps que de la plus rigoureuse unité. [Car] nul plus que cet homme vraiment «spirituel» ne mérite le beau nom d'homme «ecclésiastique». ³

Dans ce contexte, lorsque de Lubac aborde la question des sacrements, il retient particulièrement l'Eucharistie qui rappelle, comme Mémorial de la Passion, que «celui qui ne veut pas demeurer solitaire doit accepter d'être broyé⁴». En effet, selon de Lubac, «la véritable piété eucharistique n'est pas individuelle [et elle] n'oublie rien de ce qui intéresse le salut de l'Église⁵». De la même manière que dans les sacrements, c'est «par la grâce qui lui vient de la communauté et en vue de cette communauté, que le chrétien s'achemine à sa fin dernière⁶». «Selon l'enseignement

1. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, p.260.

2. Ibid., p.263.

3. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.53.

4. Ibid., p.69.

5. Ibid., p.81. Ici, de Lubac réfère à Thomas d'Aquin, III^a, q. 83, art. 4, ad. 3^m.

6. Ibid., p.85.

traditionnel», soutient de Lubac, et contre toute apparence de béatitude uniquement individuelle, l'Eucharistie nous prépare à la résurrection et à une immortalité glorieuse «en nous incorporant au Christ, c'est-à-dire en nous unissant à Lui et, en Lui, à tous nos frères¹».

C'est ainsi que, peu à peu, de Lubac montre que, globalement, loin d'être une doctrine individualiste d'évasion, le christianisme, tout en affirmant pour chacun une destinée transcendante, affirme «pour l'humanité une destinée commune²». Et de plus, souligne-t-il, ce salut qui n'est pas le salut de l'individu isolé mais celui du genre humain, «prendra naturellement la forme d'une histoire : ce sera l'histoire de la pénétration de l'humanité par le Christ³». À travers les divergences doctrinales, la tradition chrétienne est unanime, selon de Lubac, «sur la fin des temps ou sur les origines, ou encore sur la nécessité en toute hypothèse d'un développement temporel du monde humain⁴». «Pour s'élever jusqu'à l'éternel il faut nécessairement prendre appui sur le temps et besogner en lui⁵» et «désormais [après l'Ascension], ce qui comptera d'abord, ce seront les étapes de l'histoire [...], essentiellement collective, du salut⁶». À travers des numéologies et des symboliques souvent discordantes, la tradition a pulvérisé toutes les conceptions cycliques du temps pour rendre compte de «l'immense histoire de la Rédemption⁷».

Histoire du salut par le Christ, histoire unique, aux parties fortement liées, où tous les acteurs, ouvriers d'une même tâche,

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.101.

2. Ibid., p.110.

3. Ibid., p.111; avec référence à Augustin, *De vera religione*, c.7, n. 13.

4. Ibid., p.112.

5. Ibid., pp.113-114.

6. Ibid., p.117.

7. Ibid., p.122.

sont mystérieusement solidaires, et qui ne laisse place à aucune évasion.¹

Selon de Lubac, c'est cette histoire du salut qui se poursuit dans la vie de l'Église, comme dernière étape de «la croissance spirituelle du monde²».

À ce moment de sa démonstration, de Lubac discute de «l'apparente contradiction» entre l'appel universel au salut et la nécessité de l'Église pour ce salut. «Si tout homme peut être sauvé par un surnaturel anonymement possédé, comment établirions-nous qu'il a le devoir de reconnaître expressément ce surnaturel dans la profession de foi chrétienne et dans la soumission à l'Église catholique?³», demande le P. de Lubac.

Pour répondre à cette question, il explique qu'il faut comprendre ce qui se trouve dans le fait que «nul n'est chrétien pour soi seul⁴». Il fait d'abord remarquer que dans la façon même du christianisme de concevoir le genre humain comme un, il y a une inspiration pour les hommes «de travailler à leur unité spirituelle⁵», pour ensuite dire que ce travail de transformation intérieure est en lui-même une participation au salut de l'humanité.

L'humanité est faite de personnes, qui toutes, quelle que soit la catégorie ou quel que soit le siècle où les a placées leur naissance, ont une même destinée, singulière et éternelle [...] et

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.124.

2. *Ibid.*, p.172.

3. *Ibid.*, p.183.

4. *Ibid.*, p.204.

5. *Ibid.*, p.187.

pourront être sauvées parce qu'elles font partie de l'humanité qui sera sauvée.¹

Ainsi, le salut de toute l'humanité est lié, dans l'histoire du salut, au salut de chacun et, lorsqu'Irénée proclame contre les hérétiques : «Hors de l'Église point de salut», il vise, selon de Lubac, tout autant ceux qui se séparent de l'Église que les chrétiens qui ne verraient pas en elle un simple commencement du salut qui s'offre et qui est encore «à venir pour toute l'humanité²».

La fidélité à cette grâce qui nous fait membre de l'Église exige donc de nous deux choses : concourir au salut collectif du monde, en prenant part, chacun selon notre vocation propre, à la construction du grand Édifice dont nous devons être à la fois les ouvriers et les pierres; concourir en même temps, par l'effet de toute notre vie chrétienne, au salut individuel de ceux qui restent apparemment des «infidèles». Deux devoirs qui se compènetrent; deux manières, si l'on peut ainsi parler, de faire mûrir la Rédemption.³

L'Église est universelle, catholique, dès son origine et, selon de Lubac, l'enjeu de notre conduite personnelle se trouve immensément accru du fait que «le reste du monde est solidaire de nous [et] ne pourra être sauvé sans nous⁴».

Ultimement, l'Église, dans sa catholicité, est «l'humanité même, vivifiée, unifiée par l'Esprit du Christ⁵». Comme l'âme dans la mystique, l'humanité rejoint Dieu en se pénétrant du Mystère du Christ qui constitue l'Église. Dans l'histoire, comme l'âme dans la méditation, l'humanité

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, pp.193-194.

2. Ibid., p.197.

3. Ibid., p.201.

4. Ibid., p.203.

5. Ibid., p.237.

reçoit le Christ et son salut par l'Église et par les Écritures que l'Église a pour mission de répandre comme présence de Jésus-Christ.

Si, en effet, le Christianisme est divin, tout divin, il est aussi, en un sens, tout humain, d'autant plus humain qu'il est divin, et c'est en s'insinuant sans déchirure à travers le tissu serré de l'histoire humaine qu'il est venu transformer l'homme et renouveler la surface de la terre.¹

Il serait donc désastreux, selon de Lubac, «mortel» même, que l'Église s'attache à une culture, à un état de civilisation ou un mode de pensée qui bloquerait son universalité. Cette universalité n'est pas non plus un syncrétisme englobant l'idéologie des nouvelles civilisations qu'elle rencontre et les mouvements de pensée qui la sollicitent là où elle est établie. Après avoir rappelé les missions chinoises et l'encyclique *Pascendi*, de Lubac déclare que convertir ne consiste pas «à adapter la Vérité surnaturelle, à la rabaisser jusqu'à la taille humaine, mais au contraire à lui adapter l'homme, à le hausser jusqu'à cette Vérité²».

Finalement, comme il le refera à différentes époques de sa vie, de Lubac s'attache à décrire «la situation présente» pour tirer les conséquences pour le travail théologique des développements qu'il a effectués principalement à partir de la tradition.

En ces années trente, comme il l'avait dit au départ, ce dont souffre le plus le travail «de mise au point et d'adaptation³» de la tradition, c'est de l'infiltration d'«une dose plus ou moins forte, parfois très

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.244.

2. Ibid., pp.258-259.

3. Ibid., p.264.

forte d'individualisme¹». En effet, constate de Lubac, «l'insuffisance d'esprit catholique» a parfois fait que la lente dissolution de la chrétienté médiévale et le «développement général de l'individualisme» qui a suivi ont «mis leur marque, ici ou là, sur la théologie²». Selon lui, cela serait dû, entre autres, au fait que «la théologie moderne de l'Église s'était quelquefois ressentie de l'individualisme protestant, qu'elle corrigeait trop du dehors³».

De Lubac donne alors comme modèle de redressement de cette situation, «l'Esprit et l'Essence du catholicisme» qui se manifeste dans le programme de l'École catholique de Tubingue lorsqu'il déclare, par exemple, que «le fait central de la révélation du plan réalisé par Dieu en l'humanité [est d'être un] plan tout organique qui se développe progressivement dans l'histoire⁴». Selon de Lubac, cette approche de l'École de Tubingue pourrait contribuer à remédier à ces traités qui font

comme s'il n'y avait jamais en face du Dieu Rédempteur qu'une poussière d'individus [...] sans liens organiques entre eux, [au lieu de mettre au premier plan] le dogme du Corps mystique en lequel consiste l'Église, où il y a des membres articulés, un seul système nerveux, un seul système sanguin, et une seule tête, car le mystère du Verbe incarné est d'abord le mystère du nouvel Adam et du Chef de l'Humanité.⁵

De Lubac donne aussi comme exemple de renouveau théologique «le succès religieux d'un Péguy [et] d'un Claudel⁶», qui devrait encourager à retrouver, «dans un effort d'assimilation transformatrice», l'esprit de

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.265.

2. Ibid., p.266.

3. Ibid., p.271.

4. Ibid., p.277.

5. Ibidem.

6. Ibid., p.278.

l'«exégèse des Pères». Il ne s'agit pas de chercher «un impossible retour au passé», prévient de Lubac, mais de reconnaître, dans l'extrême diversité des théories que l'on trouve dans la tradition, à quel point «ces théories dépendent d'un état social, intellectuel, culturel toujours en mouvement¹». De cette façon, selon lui, les théologiens pourraient sentir, dans la différence même qu'ils vivent aujourd'hui par rapport aux théologiens de la tradition, «l'intimité de notre communion avec eux tous en ce même Dogme, dont tous vivaient comme nous en vivons aujourd'hui²». Ce retour aux sources, pense de Lubac, pourrait permettre de comprendre ce qui peut surgir des controverses et peut-être même que «jusque dans nos critiques de l'individualisme, nous reconnâtrions qu'à ses développements furent liés bien des progrès humains, et qu'il y a moins à le renier qu'à le surmonter³». Pour cette raison, de Lubac dit repousser «cette idée que l'âge moderne n'aurait connu, hors de l'Église, qu'erreur et décadence⁴».

C'est dans cet esprit que de Lubac conclut le traitement qu'il fait de cette controverse à propos du salut individuel et du caractère social du dogme. Il précise d'entrée de jeu que «tout dogme n'est ainsi qu'une suite de "paradoxes", déconcertant la raison naturelle [et] appelant non une impossible preuve mais une justification réflexive⁵». Pour lui, il s'agit donc, comme devant tout mystère, «de pénétrer en des régions plus profondes où ce qui était scandale devient ténèbres lumineuses⁶».

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.279.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

4. *Ibid.*, pp.279-280.

5. *Ibid.*, p.284.

6. *Ibidem*.

De Lubac applique alors à cette contradiction entre salut individuel et caractère social du dogme, la méthode qui consiste à «distinguer et unir¹» comme il l'a fait si souvent pour rendre compte d'autres paradoxes. Cette fois-ci, il s'agit, grâce à cette méthode, de discerner dans le rapport qui existe entre le salut personnel et le caractère social du dogme, «l'harmonie du personnel et de l'universel²». Il remarque alors que ce qui produit cette harmonie, c'est le «mutuel appel» qui unit les deux termes de ce rapport et qui, loin de confondre la personne et le Tout, «achève» l'une et l'autre. Pour approfondir cette harmonie, de Lubac rappelle Pascal : «Tout est un, l'un est en l'autre, comme les trois Personnes», et affirme que l'homme, en s'unissant à Dieu et à l'Église, trouve à la fois son identité et sa force.

En s'unissant à Dieu, l'homme, en s'intégrant au grand Corps spirituel dont il doit être membre, [ni] ne se perd [ni] ne se dissout. Il se trouve au contraire, il se libère, et s'affermite dans l'être. [...] L'union différencie. La solidarité solidifie.³

Cette «union qui différencie» se retrouve à la fois, selon de Lubac, au plan des rapports sociaux et au plan de la vie éternelle, c'est-à-dire au plan du salut personnel.

Pour justifier plus avant ce type de mise en rapport, de Lubac développe ensuite la notion de personne tel qu'on la retrouve chez Gabriel Marcel et Jacques Maritain, auxquels il fait référence. À partir du fait que chacun a besoin de concevoir une altérité «pour s'éveiller à la

1. «L'unité n'est aucunement confusion, — pas plus que la distinction n'est séparation» (H. de Lubac, *Catholicisme*, p.287).

2. Ibid., p.284.

3. Ibid., p.287.

vie consciente¹», de Lubac constate que le regard de cet «autre», qui nous éclaire, constitue en soi un appel à «être chargé d'un rôle», c'est-à-dire à «concourir à un Tout²». Dans cette perspective, le caractère social et historique du christianisme «assure le sérieux de ce rôle» en appelant «à jouer un rôle éternel». Ainsi, selon de Lubac, comme le signifie la Trinité, il n'existe «point de personne isolée : chacune en son être même, reçoit de toutes, et de son être même doit rendre à toutes³».

C'est de cette façon que le salut personnel et le caractère social du dogme sont réconciliés dans le «paradoxe» de la personne. C'est-à-dire dans le paradoxe qui fait que la personne, à sa racine, est centripète et, dans son épanouissement, centrifuge. En elle, le personnel et l'universel se rejoignent puisque la personne est, de façon tout aussi paradoxale, un univers qui «ne fait qu'un avec d'autres univers⁴». Voilà comment le mystère de la personne, tel qu'il est uni et distingué dans son rapport au mystère divin, réconcilie salut personnel et universalité. Cette notion d'unité différenciée est également ce qui garantit, selon de Lubac, une conception de la société qui ne soit ni individualiste ni totalitaire.

Si par delà toutes les sociétés visibles et mortelles, vous ne posez pas une communauté mystique, celle-là éternelle, vous laissez les êtres à leur solitude ou vous les anéantissez en les broyant : de toute façon vous les tuez, car on meurt aussi par asphyxie.⁵

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.288. Marcel Gauchet parle de ce besoin d'altérité comme d'«une propriété de structure de notre intellect» qui nourrit toute «authentique et inéliminable exigence de pensée», y compris, selon lui, l'ouverture au mystère (M. Gauchet, *op.cit.*, p.296s).

2. *Ibidem*.

3. *Ibid.*, p.289.

4. *Ibid.*, p.290.

5. *Ibid.*, p.290.

Au plan de la vie éternelle et du salut, selon de Lubac, il n'y a pas à prendre parti entre un salut personnel et un panthéisme de fusion en Dieu. Ces deux visions posées en alternative sont tout autant à rejeter que ne l'est l'alternative entre «individualistes révoltés» et «sociologues conformistes» dans «leur débat mal engagé» sur la société. Au plan spirituel, de Lubac rappelle «le principe premier de la mystique augustinienne» selon lequel aucune nature ne s'interpose entre l'âme et Dieu. Autant chacun a besoin de la médiation de tous, autant «nul n'est tenu à distance par aucun *intermédiaire*¹».

Personne et société, comme l'âme et Dieu, et comme les personnes de la Trinité, ni ne se confondent ni ne s'opposent, elle s'appellent l'une l'autre dans une union où elles restent distinctes. Elles sont «deux biens qui ne peuvent que concourir²». À l'image de la médiation du Christ qui nous enveloppe à l'intérieur de la Trinité même, la médiation de l'Église nous inclut dans l'humanité sauvée où le salut personnel est le salut de tous.

Pour définir les rapports entre l'Église en tant que Corps mystique et chacun de ses membres, les mêmes expressions sont employées [dans la tradition] que pour indiquer les rapports entre les Personnes divines et la Nature divine.³

C'est là le fondement sur lequel de Lubac s'appuie pour conclure que «Catholicisme et Personnalisme s'accordent et se fortifient mutuellement⁴». En effet, poursuit-il, le christianisme, par la révélation de la fraternité universelle dans le Christ, a dilaté à l'extrême la communauté

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, pp.290.291

2. Ibid., p.291.

3. Ibid., p.293, n.3.

4. Ibid., p.293.

humaine mais il a aussi «consolidé au maximum l'existence de ce "moi" en révélant la valeur absolue de chaque homme¹». Le christianisme réunit donc, selon de Lubac, dans la destinée surnaturelle qu'il conçoit pour l'homme, la dignité de sa personne et la plus parfaite communauté.

Dans cette valeur absolue communiquée par le Christ [à la personne], notre liberté trouve la seule fin digne d'elle : réaliser entre tous une parfaite communauté.²

Tel est l'Esprit envoyé par le Christ, «il universalise, et il intériorise; il personnalise, et il unifie³», c'est-à-dire que «désormais l'unité humaine est conçue⁴». C'est ainsi que de Lubac retrouve, à la dimension de l'humanité, l'image de Dieu qui est «la marque de notre commune origine, [...] l'appel à notre destinée commune [et] notre unité même⁵».

Rien dans tout ceci, remarque de Lubac, qui ressemble à une quelconque universalité rationnelle que chacun partagerait en son intelligence, à la manière de la pensée grecque et de la philosophie critique. Ces dernières ne peuvent que mener à la fusion de l'individu dans l'Un ou le maintenir dans une individualité séparée pour l'éternité. Le Christ n'est pas l'idée d'unité, il est la médiation qui rend possible la pleine réalisation de la personne et lui donne «accès à un monde rénové, à ce monde régi par la mystérieuse immanence de l'un en tous et de tous en chacun⁶». Ce monde, qui est l'objet de l'espérance chrétienne, ne peut se

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.294.

2. Ibidem.

3. Ibid., p.295.

4. Ibid., p.296.

5. Ibidem.

6. Ibid., p.298.

réaliser qu'au-delà de notre égoïsme et de notre individualité, dans l'agapè qui n'est possible que lorsque nous sommes personnalisés dans le Christ. Cette personnalisation constitue, selon de Lubac, le double aspect, social et intérieur, de la spiritualité catholique. «Le saint est, selon l'étymologie antique, un séparé» parce qu'il est tout entier à la vie commune¹. En ce sens, selon de Lubac, «religion personnelle et vie intérieure [dans le christianisme] ne sont nullement synonymes d'individualisme ou de subjectivisme religieux²». Au contraire, comme de Lubac le rappelle en parlant de la mystique catholique, «la communauté porte le mystique, et à son tour elle est portée par lui³».

En fin de compte, c'est une société spirituelle toujours plus présente et plus vaste qu'il s'agit de retrouver dans le silence intérieur le plus rigoureux et le plus dépouillé.⁴

Explicitement, de Lubac relie ensuite cette idée de «société spirituelle catholique» à la conscience de «la profondeur du lien social», à laquelle, dit-il, les progrès des sciences sociales nous ont habitués. L'aspiration au dépassement de soi et à une «humanité totale» lui paraît «l'occasion d'amener les hommes de bonne volonté jusqu'au seuil du catholicisme, seul capable de réaliser cette unité en un sens éminent⁵».

[En effet,] une destinée transcendante, supposant elle-même l'existence d'un Dieu transcendant, est indispensable à la réali-

1. Voir H. de Lubac, *Catholicisme*, p.300. Jean-Pierre Vernant parle du «surgissement du saint homme [...] qui ne s'est séparé du commun [que pour] s'impliquer avec plus de force dans le monde». Vernant y voit, quant à lui, «le point de départ de la personne et de l'individu modernes» et en donne pour exemple saint Augustin (J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, pp.231-232).

2. Ibid., p.301.

3. Ibid., p.304.

4. Ibidem.

5. Ibid., p.309.

sation d'une destinée vraiment collective, c'est-à-dire à la constitution concrète d'une humanité.¹

Sans le catholicisme, selon de Lubac, «l'optimisme humanitaire ne résiste pas au dissolvant de la réflexion²». La suite des générations qui constitue l'humanité ne serait qu'une accumulation absurde sans «un Éternel qui la totalise³». C'est pourquoi «cet humanisme social qui renouvelle aujourd'hui l'effort désespéré de l'homme pour se sauver seul⁴» doit être réfuté.

C'est pourquoi de Lubac conclut *Catholicisme* en «faisant le procès de ce “social” entièrement temporalisé [...] qui n'hérite qu'en le dégradant du caractère historique et social de notre foi⁵». Face à l'«historisation» omniprésente, de Lubac souligne la nécessité pour le chrétien de rappeler «l'arrière-plan mystérieux» qui fait la noblesse de l'homme et que «n'envahit pas l'actualité⁶». La personne, telle que la conçoit de Lubac, ne peut se dissoudre ni dans le temps ni dans le social car il y a en elle un absolu intemporel, «et dans le miroir de son âme, toujours la Trinité se mire⁷». Cette transcendance est pour l'homme «le seul garant de sa propre immanence», c'est pourquoi, lorsqu'il l'oublie ou la nie, il est tout entier dissout dans cette immanence, aliéné en elle. Ce qui disparaît ainsi, avec la transcendance, c'est la vie intérieure personnelle d'où vient «l'air sans lequel l'humanité étouffe⁸».

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, pp.309-310.

2. Ibid., p.310.

3. Ibidem.

4. Ibid., p.311.

5. Ibid., pp.312-313.

6. Ibid., p.313.

7. Ibid., p.314.

8. Ibid., p.316.

De la même manière qu'une vie mystique qui ne serait pas liée à la vie commune ne serait qu'un égoïsme raffiné, selon de Lubac, une existence sociale, même parfaite, serait inhumaine sans une vie intérieure animée par le sentiment de l'éternel. En ce sens, ce que le chrétien et toute l'Église doivent sans cesse rappeler, selon lui, c'est la communion dans l'éternel sans laquelle les hommes deviennent «absents les uns aux autres parce qu'absents d'eux-mêmes¹». Il ne faut pas pour autant confondre communion et société, et de Lubac répète que l'Église n'a pas à se substituer à l'État pour élaborer des «programmes» ou pour proposer des «plans». Ce que l'Église apporte, dans sa catholicité, c'est le «sentiment d'un salut commun et d'une solidarité de tous par rapport à tous²».

Il ne peut être question, répétons-le, de transporter purement et simplement sur le plan naturel ce que la foi nous enseigne du monde surnaturel : ce serait transformer une réalité divine, qui doit être crue et vécue dans le mystère — *mysterium unitatis* — en vaine idéologie de laïcisation téméraire, à propos de laquelle on pourrait bien parler une fois de plus de vérités chrétiennes devenues folles... — encore que, lorsque les chrétiens deviennent trop sensibles aux raisons des sages de ce monde, Dieu se serve parfois de cette folie qui n'est point selon sa sagesse.³

Ainsi, selon de Lubac, l'action du chrétien dans le monde ne peut que chercher à établir dans ce monde des rapports humains plus conformes à la réalité chrétienne, mais la communauté spirituelle reste «au-delà de l'harmonie sociale à laquelle il ne peut renoncer⁴». En ce sens, et comme

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.317.

2. Ibid., p.320.

3. Ibidem.

4. Ibid., p.321.

c'est le cas pour la mystique et le sens de l'Écriture, «l'humanisme chrétien doit être un humanisme *converti*¹».

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.323.

Chapitre 3

Une mise en dialogue de la théologie d'Henri de Lubac avec l'individualisme

Pour effectuer la mise en dialogue de la théologie d'Henri de Lubac avec l'individualisme, nous allons reprendre notre étude de l'individualisme en y insérant le point de vue de la théologie lubacienne. Nous avons déjà mentionné, en introduction de notre étude de l'individualisme, que de Lubac associe le développement général de l'individualisme à la dissolution de la chrétienté médiévale. Cette approche coïncide avec l'hypothèse selon laquelle les manifestations de l'individualisme s'insèrent, à différentes époques, dans des affrontements qui se produisent entre certaines représentations unificatrices de la société et de nouvelles conceptions de l'individualité. Dans le cas de la chrétienté médiévale, évoqué par de Lubac, l'affrontement est d'autant plus complexe que les conceptions et représentations qui s'affrontent se veulent toutes fondées dans le christianisme. Par ailleurs, dans le cas de l'Antiquité et dans celui de la période moderne, il est également problématique de faire une distinction radicale entre ce qui appartient au christianisme et ce qui lui est absolument étranger. En effet, en ce qui a trait à l'Antiquité, non seulement les emprunts à l'hellénisme sont nombreux dans le christianisme mais la compréhension que nous avons de la philosophie antique n'est jamais tout à fait indépendante des nombreux canaux chrétiens par lesquels elle nous est parvenue¹. Pour la période moderne,

1. «Tout interprète de la philosophie grecque comme de l'art grec doit n'avoir de cesse de se dire et de se redire que nos concepts moraux [...] ont une teinture qui

l'intrication est telle qu'il est possible, comme nous l'avons remarqué, de faire l'hypothèse d'une origine chrétienne de l'individualisme moderne¹.

L'œuvre d'Henri de Lubac, telle que nous l'avons présentée, est essentiellement une entreprise d'unification. C'est dans cette optique que l'individualisme est associé, chez lui, aux idées de dissolution et de désintégration. Pourtant, comme il le dit lui-même, cet individualisme peut également être associé à «bien des progrès humains²» et, à ce titre, selon de Lubac, il ne doit pas être renié mais surmonté. Sur cette base, nous voulons principalement faire ressortir, par la mise en dialogue de diverses analyses de l'individualisme et le point de vue du P. de Lubac, comment l'individualisme peut être à la fois associé à des progrès humains et considéré comme «une déviation si grave de l'authentique message chrétien³».

En reprenant l'examen de divers moments du développement de l'individualisme présentés dans notre premier chapitre, nous nous efforcerons donc de départager ce qui peut être considéré comme réalisation de «l'authentique message chrétien» de ce qui s'oppose au caractère unificateur de la doctrine chrétienne, tel que le fait ressortir de Lubac dans sa théologie.

leur vient de l'histoire chrétienne de l'esprit occidental.» (H. G. Gadamer, «Le savoir pratique» (1930), H.G. Gadamer, *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélécien*, [Problèmes et controverses], Paris, Vrin, 1994, p.148.

1. Louis Dumont, «La genèse chrétienne de l'individualisme moderne, une vue modifiée de nos origines», *Le Débat*, 15 (septembre-octobre 1981) repris dans L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1981, pp.33-67.
2. Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1952⁵ (1938), p.279.
3. Henri-Irénée Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1968, p.19.

3.1 L'Antiquité et l'absolue nouveauté du christianisme

Nous avons identifié, chez Platon et Aristote, «deux modèles antiques de l'individualisme¹» et à cette occasion nous avons remarqué que l'on peut parler d'un individualisme platonicien sur la base des allusions que fait Platon, au moyen de mythes, à l'immortalité de l'âme et à l'au-delà que cette immortalité suppose. Nous disions alors avec L. Couloubaritsis que la primauté ainsi accordée à l'individu, chez Platon, était fondée sur l'existence d'une extériorité au monde naturel à partir de laquelle cette primauté était reçue comme un don.

Une telle interprétation est inadmissible du point de vue du P. de Lubac. Il affirme en effet que «l'idée d'une nature humaine ouverte à la réception d'un don surnaturel [...] était évidemment inconnue à la philosophie antique²». Selon lui, une telle conception est «tout entière en dépendance directe de la révélation chrétienne³». Il ne nie pas par là que les Anciens grecs aient pu concevoir un au-delà et un salut pour l'âme, mais il distingue le salut platonicien qui est le fait de l'âme elle-même, du salut chrétien qui est un don de Dieu⁴. La nouveauté chrétienne serait

1. Lambros Couloubaritsis, «Deux modèles antiques de l'individualisme», *Les individualismes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986, pp.26-37.

2. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1965, p.155.

3. Ibidem.

4. Endre von Ivanka dit que pour distinguer platonisme et christianisme, il faut avoir compris que dans ce dernier «cette ressemblance de l'âme à Dieu, qui la rend capable d'une connaissance intérieure et mystique et l'ordonne à la connaissance de Dieu dans la *vision béatifique*, n'est pas donnée d'emblée dans sa nature d'esprit; qu'il n'y a pas entre l'âme et Dieu la moindre *identité cachée* par son existence individualisée, car c'est d'abord le don de la *grâce* qui crée en l'âme cette ressemblance, même si, comme esprit créé, elle doit posséder une aptitude à recevoir ce don» (E. von Ivanka, *Plato christianus. La réception critique*

précisément cela, c'est-à-dire qu'une individualité créée, l'âme, tiens son salut de Dieu et non d'elle-même en tant qu'esprit particulier d'essence divine, comme la concevaient certains Anciens. En d'autres mots, la primauté et la dignité de l'individu reposeraient, chez les Anciens, sur le caractère divin de l'âme alors que, dans le christianisme, cette primauté et cette dignité seraient directement liées au Créateur de cette âme.

Ce que de Lubac défend ici, c'est l'idée que la dignité de l'individu repose sur son lien à Dieu, de telle sorte que cette dignité ne peut être laïcisée et que l'humanisme sans Dieu, comme le dit de Lubac, conduit toujours à une dégradation de l'homme. Sur la question de la dignité de l'homme, selon de Lubac, le christianisme ne vient pas prendre le relais de l'humanisme antique; il vient au contraire le subvertir et ferme la voie aux philosophies qui voudraient fonder notre dignité sur le fait que nous soyons une parcelle de l'univers. S'il y a une possibilité que l'être humain assure son salut par sa participation exclusivement individuelle au divin, comme cela est concevable à partir de Platon, ce salut n'est pas chrétien. Il ne l'est pas, selon de Lubac, parce que dans le christianisme le salut de l'individu est inséparable du salut de l'humanité.

L'humanité est faite de personnes qui, toutes, quelle que soit la catégorie ou quel que soit le siècle où les a placées leur naissance, ont une même destinée, singulière et éternelle, [...] et pourront être sauvées parce qu'elles font partie de l'humanité qui sera sauvée.¹

du platonisme chez les pères de l'Église, Paris, Presses Universitaires de France, 1990 (1964), p.448).

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, pp.193-194.

Une individualité qui aurait en elle-même et par elle-même la dignité qui justifie son salut ne serait pas conçue à partir de la révélation chrétienne. Par rapport aux Anciens, de Lubac ne refuse pas seulement toute continuité de leur anthropologie à l'anthropologie chrétienne, il refuse également leur conception du divin. Le Dieu chrétien n'est pas «un autre dieu», écrit-il, mais il est «Celui qui est *tout autre que les dieux*¹». La participation au divin ou le lien à un transcendant, laïcisé ou non, n'est pas de même nature que le lien chrétien à Dieu, selon lui.

Cette opposition entre l'idée d'une nouveauté radicale du christianisme et l'idée d'une «préparation» dans la philosophie grecque se reflète dans la critique de la thèse d'une «genèse chrétienne de l'individualisme moderne». Cette dernière thèse, élaborée entre autres par Louis Dumont, est contestée par Jean-Pierre Vernant² précisément du point de vue d'une origine antique de l'individualisme, c'est-à-dire selon l'idée d'une «préparation» antique de l'individualisme moderne.

Ce qui se distingue ici, autant dans la relation du christianisme que de l'individualisme à l'hellénisme, ce sont des différences dans la conception du rapport de l'individu à l'universel, selon que cet universel est défini comme créant ou ne créant pas de lien substantiel entre les individus. Dans ce contexte, de Lubac fait remarquer que l'individualisme peut prendre ce visage tragique d'une séparation absolue des individus entre eux ou il peut, sans abolir la «destinée singulière et éter-

1. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Cerf, 1983 (1956), p.206.

2. Voir Jean-Pierre Vernant, «L'individu dans la cité», *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.

nelle» des personnes, être conçu de façon compatible avec l'idée d'une universalité rassemblant tous les individus¹. Or, comme le confirme Johann Baptist Metz, cette dernière conception ne peut être élaborée dans le cadre du schématisme *universale-singulare* grec qui est «condamné à penser tout être singulier comme le résultat déficient d'une dispersion générale²».

Cette problématique de rupture ou de continuité avec Antiquité révèle donc que l'individualisme peut être conçu d'une manière qui serait conciliable avec une conception chrétienne du rapport de l'homme à Dieu ou d'une manière qui ne le serait pas. Celle-ci conduisant à un individualisme dans lequel l'individu ne peut plus faire partie de «l'humanité qui sera sauvée³».

3.2 La Renaissance du XII^e siècle comme annonce du dualisme moderne

Lorsqu'on situe l'origine de l'individualisme dans la Renaissance du XII^e siècle, c'est également sur le lien de l'homme à Dieu à partir d'une vie intérieure singulière que l'on insiste. Nous avons traité de cette période en nous arrêtant au conflit qui oppose saint Bernard et Abélard. À l'intérieur de ce conflit, nous pouvons isoler l'affrontement qu'il révèle entre rationalité et mystère.

1. Voir H. de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, chap. VII, «Le paradoxe ignoré des gentils», pp.155-177.

2. Johann Baptist Metz, *L'homme. L'anthropocentrique chrétienne*, Paris, Mame, 1968 (1962), p.62.

3. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.194.

Abélard est considéré comme «le premier homme moderne¹» à cause de la très grande confiance qu'il accorde à la raison subjective. Face à lui se dresse le «dernier Père de l'Église» et prédicateur d'une Croisade, c'est-à-dire le défenseur de l'Église et de la Chrétienté comme collectivité unie par le mystère divin. Nous pourrions dire que ce qui s'affronte ici, c'est l'accent qui est mis, d'une part, sur le mystère objectif de Dieu et son action sur l'humanité et, d'autre part, l'accent qui est mis sur le mystère subjectif de la vie intérieure et l'activité humaine. Cette différence d'accent mène à opposer la part de passivité intérieure, sur laquelle insiste saint Bernard, et la part d'activité que valorise Abélard, dans le rapport de l'homme avec Dieu.

Ce que dit de Lubac du rapport entre la nature et la grâce permet de faire ressortir ce qui est en jeu dans cette opposition, en nous permettant de repérer dans ces disputes la tendance à séparer la nature et le divin qui aboutira au dualisme moderne. Selon lui, que l'on effectue cette séparation en donnant toute l'initiative à Dieu ou, au contraire, en faisant de la grâce «un instrument aux mains souveraines de l'homme²», toujours on oppose la nature et la grâce en les concevant autrement que dans un rapport d'inclusion. Pour Augustin, écrit de Lubac, «l'homme et Dieu n'étaient pas deux forces en présence [...]. Il ne s'agissait pas pour l'homme d'anéantissement, mais d'unification intime et de transformation³».

1. Marie-Dominique Chenu, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, [Conférences Albert-le-Grand], Montréal, Institut d'études médiévales, 1968, p.17.

2. H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier, p.91.

3. *Ibidem*.

C'est sur ce dernier terme de «transformation» qu'il faut insister, c'est en lui que se voit le mystère de la grâce et le sens de la conversion sur lequel de Lubac revient si souvent. La «transformation» et la «conversion» de l'homme s'unissant à Dieu, c'est-à-dire satisfaisant son «désir naturel de voir Dieu», ne changent pas sa nature. La raison naturelle n'a pas à se renier à cause de la connaissance acquise mystiquement d'un au-delà d'elle-même. Ce que la conversion peut défaire des catégories de notre intelligence, selon de Lubac, ne change pas les lois éternelles de la raison.

Dans cette perspective, la suffisance qui est reprochée à Abélard n'est pas la confiance qu'il met en sa raison de le rapprocher de la vision de Dieu et de la compréhension des vérités chrétiennes, mais bien de limiter les capacités de la raison à l'usage que lui-même peut en faire. Ce qui s'oppose à la confiance absolue en la raison humaine, ce n'est pas l'irrationalisme mais l'humilité et la confiance en une raison plus puissante que la raison humaine.

La conversion, telle que présentée par de Lubac, n'est pas le fait de la seule volonté humaine guidée par la raison naturelle. La rationalité subjective qui manifeste sa suffisance, comme elle le fait chez Abélard, empêche la conversion qui, tout en étant le fait de l'homme et de sa raison, est empêchée si elle n'est pas aussi un changement du cœur. «Voir Dieu», c'est aussi se voir véritablement soi-même, et voir grâce au Christ, c'est se voir dans l'humilité. Ce n'est pas renoncer à la raison naturelle ou à la nature humaine que de voir les limites qu'elles comportent et qu'elles conservent au delà de la Révélation, c'est-à-dire au delà

de la transformation et de la conversion que produit la Révélation au cœur de l'homme.

Dans le contexte de la théologie du XII^e siècle, c'est à l'interprétation de l'Écriture que s'applique la raison des théologiens : «la théologie n'est pas encore, au point de vue méthodologique, nettement séparée de l'exégèse¹». Or, l'interprétation n'épuise jamais les mystères qui sont «scellés» dans l'Écriture.

Cherchons donc, explorons, creusons : mais n'espérons pas épuiser les profondeurs de l'Écriture; n'espérons pas venir jamais à bout des investigations qu'elle requiert. Sans doute elle a bien été rédigée pour nous, mais il ne s'ensuit pas qu'elle puisse être entièrement comprise par nous, dans notre condition présente. [...] Devant ce qui en demeure scellé, reconnaissons notre cécité congénitale; tirons profit de notre manque de lumière pour grandir en humilité; mais n'en prenons point occasion de paresse : le texte sacré nous provoque sans cesse à un effort d'intelligence plus haute.²

Les efforts de la raison pour déchiffrer l'Écriture et toutes les choses divines ne deviennent donc *temeritas* et *superbia* que lorsqu'ils n'aboutissent pas à l'humilité de suivre ici-bas le Jésus humble. Or, lorsqu'Abélard fait appel à Jésus comme modèle, dans le récit de ses malheurs, il signale plutôt l'humiliation subie par le Crucifié que l'humilité avec laquelle Jésus accepte ses souffrances.

Il y a donc, dans le rapport de la nature et de la grâce ainsi que dans l'effort de compréhension de l'Écriture, un point limite où l'action humaine se transforme en passivité pour accueillir le fruit qu'elle a fait

1. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959, tome I, p.110.

2. *Ibid.*, tome I, pp. 120-121.

mûrir. La raison naturelle, au moyen de laquelle l'homme se nourrit et s'élève en explorant les mystères divins que recèle l'Écriture, ne procure à l'homme la vision béatifique qu'en lui indiquant un au-delà de cette raison. Cette dernière ne mène pas vers cet au-delà en s'abolissant mais, au contraire, elle l'indique pas son «effort d'intelligence plus haute». La conversion de la raison naturelle en intelligence mystique, c'est-à-dire son accession à la vision de Dieu, est en quelque sorte la transformation de l'image que l'homme est de Dieu (par sa raison) en sa ressemblance à Dieu qu'il atteint dans le mystère (qu'il est pour lui-même). C'est ainsi que l'on peut comprendre le mystère de la grâce, chez de Lubac. La grâce est depuis l'origine en nous, don de Dieu, et résultat de notre conversion à Dieu. La raison qui se divinise elle-même —et qui peut le faire parce qu'elle est image de Dieu— empêche que nous recevions de Dieu notre propre mystère, notre propre transformation dans la conversion.

Dans la perspective du P. de Lubac, on peut lier cette tentation d'absolutisation de la raison à la tentation d'identifier le Bien suprême platonicien ou «cette vie plus qu'humaine» dont parle Aristote, au Dieu révélé par le Christ. La raison des Anciens pouvait en arriver à contempler une Perfection mais cette Perfection demeurerait essentiellement séparée et indifférente à notre imperfection¹. De là, le Dieu chrétien arriverait comme un dieu plus parfait, lié à un perfectionnement de la raison humaine, auquel se sont ajoutées la liberté et la bonté qui Lui ont fait donner la raison aux hommes.

1. Voir H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, pp.273-280.

Selon de Lubac, cette conception est celle du rationalisme moderne. C'est ce que l'on voit se produire chez Descartes qui conçoit comme une nécessité en Dieu de nous accorder cette capacité d'atteindre par notre raison des certitudes dont la perfection est garantie par Sa perfection. À cette conception, de Lubac oppose l'absolue gratuité du Dieu qui se donne.

Dieu aurait pu se refuser à sa créature, tout comme il a pu et voulu se donner. La gratuité de l'ordre surnaturel est particulière et totale. Elle l'est en elle-même. Elle l'est pour chacun de nous. Elle l'est par rapport à ce qui pour nous, temporellement ou logiquement, le précède. [...] Elle le demeure en toute hypothèse. Elle est toujours nouvelle. Elle le demeure à toutes les étapes de la préparation du Don, à toutes les étapes du Don lui-même. Aucune «disposition» dans la créature ne pourra jamais, en aucune manière, lier le Créateur.¹

L'accent que met Abélard sur l'activité de la raison subjective est précurseur de cette exigence qui est faite à Dieu à partir des capacités humaines. De ce que l'homme ait besoin de l'amour de Dieu pour éveiller en lui son amour pour Dieu, tel que le pense Abélard, on en vient à poser la nécessité en Dieu d'aimer l'homme pour rendre compte de l'idée de perfection qui s'y trouve. La raison humaine devient un don obligé de Dieu et elle peut déclarer son autonomie comme un don du dieu qu'elle a elle-même conçu. La liberté d'amour qui se trouvait à la fois en Dieu et en l'homme, n'est plus maintenant qu'en l'homme et la gratuité n'est plus que le fait de l'homme qui se donne à un dieu qui est obligé de le recevoir.

1. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, pp.289-290.

Or, selon de Lubac, ce n'est ni notre volonté ni la raison naturelle qui provoquent la grâce de connaître Dieu en soi-même. En nous, dans la béatitude, c'est l'Amour qui rencontre l'Amour, le divin qui se recueille en lui-même, *Deus interior intimo meo*, et nulle contrainte ne peut imposer cette rencontre. Dieu n'impose pas sa grâce, pas plus que l'homme ne peut la commander. Dans la modalité du rapport de l'homme à Dieu qu'instaure l'autonomie de la raison et la conscience grandissante d'une liberté individuelle liée ou non à cette raison, l'union entre la nature et le surnaturel se fait donc en accentuant ce qui les distingue, c'est-à-dire en instaurant les ordres distincts de l'humain et du divin. Cette distinction est ensuite annulée en soumettant Dieu à la liberté humaine et aux limites de la raison humaine, de telle sorte que dans le processus le divin est en fait d'abord séparé de l'homme puis remplacé par un divin qui surgit de lui et qui finit par n'être que lui.

3.3 La Renaissance italienne: l'autonomie en Dieu ou sans Dieu

Dans les célébrations de l'homme à l'époque de la Renaissance italienne, on pense toujours la vision de Dieu comme fin de l'homme, mais on célèbre surtout en ce dernier son intellect «capable de tout comprendre» et son acte de comprendre qui est «un acte d'assimilation réciproque¹». Cette capacité de tout comprendre, sa «faculté rationnelle», est aussi ce qui fait de l'homme un être libre. Tel que le conçoit Marsile Ficin, «par la raison l'homme est *sui juris* [...]; mais le caractère propre de l'âme, sa vraie nature, n'en est pas moins sa “faculté rationnelle”²».

1. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris, Aubier Montaigne, 1974, p.63.

2. Ibid., pp.63-64.

Jean Pic de la Mirandole pousse encore plus loin la limite de ce «grand miracle» qu'est l'homme. Il explique que l'homme n'a pas de nature prédéterminée et qu'il «se donnera lui-même une nature de son choix, selon son propre vouloir¹». Chez lui, cette liberté devrait servir à voler «jusqu'auprès de la Divinité» pour qu'ainsi nous ne soyons «plus nous-mêmes, mais Celui qui nous a faits²». De Lubac remarque que cette conception d'une fin de l'homme qui librement devient un avec le Père «ne dit rien de plus, quant au fond, que ce qu'il [Pic de la Mirandole] avait appris de la tradition chrétienne³». Mais les commentateurs de l'œuvre de Pic de la Mirandole ne l'entendront pas toujours ainsi.

Définir l'homme comme liberté peut en effet, comme le dit de Lubac, consister à mettre «en un relief saisissant la valeur que le christianisme a conféré à la personne humaine, en la comprenant comme liberté⁴», mais, comme il le signale aussi, certains ont vu chez Jean Pic une définition de l'homme comme «liberté pure» qui interdit «de parler, en aucun sens, d'une nature humaine⁵». Dans cette optique, Jean Pic serait «un génial précurseur des philosophies qui ont trouvé leur forme extrême dans l'existentialisme sartrien⁶». Ainsi, selon cette interprétation, ce qui était une liberté destinée à la ressemblance de Dieu devient la liberté par laquelle l'homme se fait Dieu.

1. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, p.65.

2. Ibid., p.66.

3. Ibid., p.69.

4. Ibid., p.68.

5. Ibid., p.71.

6. Ibidem.

Divin pour autant qu'il se crée, se créant lui-même et créant son monde, non parce qu'il naît en tant que Dieu mais parce qu'il se fait Dieu.¹

Selon cette compréhension, comme la rapporte de Lubac, l'*Oratio* de Jean Pic sur la dignité de l'homme «devrait être salué comme le manifeste décisif de l'entrée dans l'ère moderne» et entraînerait

la mort de la théologie, du moins de la théologie classique de l'Église, étant donné que cette théologie "préférerait la disparition de l'individu" à son épanouissement dangereux.²

À cela de Lubac répond que cette compréhension ne se trouve pas chez Jean Pic mais qu'elle est «une reconstruction de la métaphysique picienne³» qui interprète abusivement l'usage, fréquent à l'époque, du qualificatif «divin». Toutefois, de Lubac concède que, chez Marsile Ficin, le «désir de Dieu naturel à l'homme [...] n'est pas, essentiellement, désir de rejoindre Dieu, mais désir d'être soi-même Dieu, et de l'être pour ainsi dire à la place ou à l'égal de Dieu⁴». Jean Pic s'oppose à une telle vue, selon de Lubac, mais les malentendus n'iront qu'en s'accroissant sur cette égale liberté dans laquelle s'effectue l'union de l'homme et de Dieu. Ficin attribue encore à «l'attrait du divin» la capacité de notre intelligence de «revêtir la substance divine comme forme⁵», mais bientôt, effectivement, l'homme voudra se créer lui-même sans attribuer cette volonté à l'attrait du divin.

1. Eugenio Garin, *Moyen Age et Renaissance*, 1970 (1950), p.126, cité par de Lubac, *Pic de la Mirandole*, p.72.

2. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, pp.71-72.

3. *Ibid.*, p.73, n.1.

4. *Ibid.*, p.74.

5. *Ibid.*, p.75.

De Lubac rappelle les difficultés et les procès qu'ont suscités les écrits de Jean Pic et fait alors remarquer qu'aucune des accusations portées contre ses thèses ne concerne «la doctrine de la liberté exposée dans l'*Oratio*¹». Cette doctrine serait donc, selon de Lubac, celle de la liberté chrétienne et ce serait bien cette liberté-là qui comporte le risque d'une auto-divinisation de l'homme. De Lubac ajoute que la conception picienne de la nature humaine, comme nature qui ne ressemble à aucune autre, est tout à fait celle de la tradition chrétienne.

En cette paradoxale nature humaine, qui ne ressemble à nulle autre, — idée tout à fait traditionnelle et particulièrement thomiste — toute nature est en quelque manière contenue. D'où il résulte que, en se connaissant, l'homme, en principe, connaît l'univers. D'où il résulte aussi, puisque le privilège unique de l'homme est d'être libre, qu'il est responsable de cet univers : par sa décision libre, il tend à procurer l'accomplissement du monde qui ne peut s'accomplir sans lui. Idée belle et féconde [...], et qui sera plus d'une fois reprise dans la tradition chrétienne jusqu'à ces derniers temps.²

Comme être libre, responsable de «l'accomplissement du monde», l'homme est effectivement «image de Dieu» sur terre et, de là, il peut librement monter jusqu'à Dieu ou descendre vers les natures bestiales.

De Lubac ne voit pas non plus de contradiction avec la tradition chrétienne de constater que «dans cette nature singulière de l'homme, et en elle seule, il y a un principe d'indétermination et d'ouverture, qui est en même temps, par le fait même, principe d'universalisation et d'unification³». L'«*uomo singolare y universale*» dont parle Burckhardt, est

1. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, p.78.

2. Ibid., p.80.

3. Ibid., pp.80-81.

chrétien. Et, à l'instar du P. de Lubac, J. B. Metz trouve aussi chez Thomas d'Aquin l'affirmation que «le caractère fondamental qui fait l'homme individuel et intangible (= la liberté) doit être pensé à partir de la subjectivité de son être¹». L'analyse de Metz permet de remarquer que la singularité de l'homme, qui émerge dans la pensée de Thomas, n'est pas un simple déplacement d'accent de «l'universel de la nature au singulier de la personne²» mais bien «pour la première fois la “libération” de l'être singulier par le christianisme, libération de la compréhension de l'être pour affirmer l'intangible subjectivité de l'être humain³». En d'autres mots — ceux du P. de Lubac —, la singularité humaine comporte «un principe d'indétermination et d'ouverture» et donc n'est pas une dépendance d'un universel dont elle serait un élément mais, en tant que singularité de l'homme, elle est «en même temps, par le fait même, principe d'universalisation». L'individualité qui se découvre dans la pensée de la Renaissance, en lien avec le christianisme, n'est pas une singularité soumise à un universel mais une singularité qui est aussi une universalité : *singolare y universale*.

Le discours de Jean Pic ne se détache pas non plus de la tradition chrétienne lorsqu'il dit, comme le rapporte de Lubac, que rien dans la nature ne peut nous procurer la paix qu'a rompue le premier péché et que seule la grâce qui vient de Jésus Christ peut rétablir cette paix⁴. Selon de Lubac, Jean Pic maintient cette position tout au long de

1. J. B. Metz, *op.cit.*, p.64.

2. Ibid., p.61.

3. Ibid., p.66.

4. Voir H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, p.117.

l'Oratio : la vraie félicité, celle qui nous fait un seul esprit avec Dieu, nul ne peut l'atteindre par lui-même.

Malgré cette orthodoxie que de Lubac retrouve dans les écrits de Pic de la Mirandole, on a pu dire de ce dernier, comme nous l'avons vu¹, que c'est chez lui que s'amorce l'idée d'un homme qui se dresse en rival de Dieu. C'est cela que de Lubac veut corriger en montrant que la liberté dont parle Jean Pic peut tout aussi bien, sinon mieux, tendre vers «l'unité avec Dieu»². Si l'homme de la Renaissance, tel que pensé par Jean Pic, trouve sa dignité dans sa liberté, il trouve par ailleurs sa félicité en Dieu et non dans toutes les autres natures auxquelles sa liberté lui donne accès. Mais il peut aussi, comme toujours, faire «de ce merveilleux libre arbitre qui lui fut donné pour son salut, la cause de sa damnation»³.

3.4 Synthèse : le mystère de la liberté humaine

Ce qui ressort de la lecture lubacienne de ce que nous considérons comme différentes manifestations de l'individualisme dans l'histoire, c'est le rôle crucial de la liberté qui est présente dans la conception chrétienne du rapport de l'homme avec Dieu. Tout en affirmant la nature rationnelle de l'homme et le rôle indispensable de la grâce, la doctrine chrétienne, selon de Lubac, fait de la liberté «le mystère de l'homme» ou, comme le dit Jean Pic, «le grand miracle» qu'est l'homme.

1. Chapitre I, pp.47-50.

2. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, p.123.

3. *Ibid.*, p.124.

Cette liberté de l'homme dépasse sa nature rationnelle et n'est pas contredite par la grâce. C'est elle qui fait éclater l'idée de destin et constitue la séparation sur laquelle de Lubac insiste entre l'ère chrétienne et l'Antiquité gréco-latine. Ce qui était un destin inéluctable devient dessein de Dieu que l'homme par tout son être peut réaliser. Comme image de Dieu et par la grâce de Dieu, l'homme peut trouver librement sa félicité qui est l'unité avec Dieu.

La mise en dialogue de la pensée du P. de Lubac avec les diverses interprétations que nous avons rapportées du développement de l'individualisme peut faire comprendre en quoi l'individualisme peut être une mutilation de l'homme et un amoindrissement de ses possibilités. En effet, quand on associe, dans la montée de l'individualisme, la tendance à l'autonomie de la raison et une plus grande conscience de la liberté individuelle, on nie la contradiction qui existe entre raison et liberté. C'est ce que de Lubac exprime en parlant de la négation du mystère de l'homme qui se trouve dans le rationalisme moderne. Que l'on donne la primauté en l'homme à la raison ou à la liberté, toujours on le défigure, du point de vue du P. de Lubac, puisque l'on nie le hiatus entre raison et liberté qui se trouve aussi bien en l'homme qu'en Dieu et que l'on doit appeler «Mystère».

Lorsque des interprètes modernes voient chez Abélard ou Pic de la Mirandole les germes de l'autonomie de la raison ou la montée de la liberté individuelle moderne, ils doivent faire totalement abstraction des «vérités éternelles» que méditent ces penseurs et du but qu'ils poursuivent. Ni Abélard ni Jean Pic ne cherchent à se couper de la source de ces vérités; au contraire, ils cherchent à y remonter pour s'unir avec

elle. En voulant accorder leur raison à ces vérités les plus traditionnelles, ils veulent apaiser les disputes que suscitent cette raison lorsqu'elle est laissée à elle-même. Ce qu'ils cherchent dans la doctrine chrétienne, c'est la confirmation de leur droit, pour ainsi dire, d'exercer librement leur raison, et non pas des moyens de se libérer, c'est-à-dire de se détacher de ce qui fonde cette liberté.

Nous avons noté que ceux que les historiens considèrent comme des annonciateurs de l'individualisme moderne vivent dans des époques troublées et manifestent ce trouble en réactualisant — d'une façon qui scandalisent leurs contemporains — les vérités les plus traditionnelles. Ce que cherchent ces penseurs, c'est une nouvelle unification non seulement du savoir que produit la raison humaine, mais une unification de leur propre personne comme porteuse de ce savoir. Cette unification, ils ne la voient pas comme extérieure à eux, par exemple dans un Dieu qui serait la totalité du savoir ou une Raison universelle, ils la voient plutôt dans leur propre unification intérieure, personnelle, avec Dieu. Tout ceci, comme le dit de Lubac à propos de Jean Pic, selon «ce qu'enseignait la théologie la plus classique¹».

Ainsi, lorsque l'on fait de ces penseurs les ancêtres de l'homme moderne et qu'en conséquence on fait de leur christianisme une source de la modernité, on déforme, selon de Lubac, à la fois leur pensée et la doctrine chrétienne. Selon lui, comprendre la liberté chrétienne comme source de la liberté individuelle moderne et de l'autonomie de la raison

1. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, p.70.

serait désarticuler la compréhension chrétienne de l'homme en coupant l'homme de la source de sa liberté et en le divisant intérieurement. La liberté chrétienne peut être un moyen de salut comme une cause de damnation, c'est elle qui fait que «la vie de l'homme libre n'est [...] pas une féerie, mais un drame¹». Lorsqu'elle n'est plus ce qui fait de l'homme rationnel un mystère pour lui-même, elle fait le choix, toujours possible, de se réduire à la contingence et de réduire l'homme à son immanence.

Il n'y a pas de contestation, chez de Lubac, de la nature individuelle de la raison et de la liberté. Ce qu'il corrige sans cesse, c'est l'articulation de l'une à l'autre et, surtout, leur enfermement dans le cercle clos d'une pure nature. Sans cesse de Lubac montre qu'une telle complétude humaine à laquelle on voudrait ajouter le surnaturel, est une mutilation de l'humain par la négation de son mystère qui est justement de ne pas être une pure nature. C'est en ce sens que le Christ, l'Homme Dieu, est le Mystère lui-même. C'est par le Christ que vient la grâce et le salut pour l'homme parce qu'il est le modèle de l'unité du divin et de l'humain.

3.5 Les Temps modernes : la rupture intérieure

Nous avons vu comment, chez de Lubac, le Mystère est cette unité où ne s'abolissent pas les distinctions. Selon l'anthropologie chrétienne qu'il nous présente, dans le mystère de l'homme s'unissent sa liberté et sa raison, qui restent distinctes, comme dans le Christ sont

1. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, p.124. Dans le même sens, J.B. Metz parle du «fardeau» et de «la misère de la singularité» (*op.cit*, p.65)

unis Dieu et l'homme. La liberté avec laquelle l'homme reçoit Dieu peut dérouter nos catégories rationnelles mais elle ne les contredit pas, au contraire, selon de Lubac, elle élève notre intelligence.

Qu'importent [...] les difficultés où ma raison s'embrouille? [...] N'est-il pas normal qu'il me faille abandonner mes modes habituels de penser? Votre parole dérouté ma logique instinctive, elle bouscule tous mes arrangements d'idées, elle fait éclater mes concepts. La libération de mon intelligence est à ce prix. — Peu à peu, cependant, dans le mystère, un nouvel équilibre s'est établi.¹

De ce point de vue, en refusant ce mystère de l'homme, le rationalisme moderne refuse tout «nouvel équilibre» et radicalise les contradictions sous-jacentes aux manifestations d'individualisme constatées dans l'histoire. Face à cette radicalisation, l'irrationalisme surgit, dans le romantisme, comme une flambée de liberté qui ne peut être réconciliée avec la raison. Non seulement les rationalisations du divin effectuées par la pensée moderne ne rejoignent pas le type de religiosité romantique qui s'enracine dans le sentiment et l'imagination, mais elles le provoquent et le font se dresser contre toute rationalité.

Les élaborations philosophiques de Descartes, Locke et Leibniz sont toutes des entreprises qui tentent de réconcilier ce qui est ressenti avec ce qui est connu par la raison. Dans leurs systèmes, d'une manière ou d'une autre, l'unité qui se fait en l'homme est toujours liée à l'unité qui existe en Dieu. Mais, ce Dieu est de moins en moins, pour eux, le mystère qui est aussi en l'homme et de plus en plus l'universalité postulée par la raison.

1. H. de Lubac, «La lumière du Christ» (1949), *Théologie dans l'histoire. I. La lumière du Christ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p.215.

Ici, l'anthropologie paulinienne exposée par de Lubac nous permettra d'explorer une critique fondamentale qu'il fait de cette conception moderne de l'homme en la qualifiant de «dichotomie moderne aplatisante¹». Comme nous l'avons vu, de Lubac considère la trichotomie *ψυχή, σῶμα* et *πνεῦμα* comme étant l'anthropologie chrétienne la plus authentique. Dans cette conception de l'homme, le troisième terme, le *πνεῦμα* est celui par lequel l'homme s'unifie et s'unit à Dieu. Chez les modernes, selon de Lubac, ce troisième terme est complètement aboli. Il est aboli parce qu'il est complètement projeté à l'extérieur de l'homme, en Dieu ou dans un Absolu abstrait, où il devient une garantie ou une représentation de la connaissance parfaite dont l'homme est capable par ses propres moyens. Ces moyens sont l'intellect et les sens, c'est-à-dire ce qui correspond grosso modo à la *ψυχή* et au *σῶμα*.

Puisque le *πνεῦμα* désigne «l'âme humaine en tant qu'elle est informée par la grâce²», le dualisme moderne est une pure et simple suppression de cette possibilité «d'état de grâce». Comme le dit de Lubac, dans la bipartition moderne «corps-esprit», ce dernier est «réduit à n'être qu'un intellect sans transcendance, ni dynamisme, ni immortalité, destiné seulement à comprendre et à organiser le monde³».

Les précisions de vocabulaire qu'il faut faire pour comparer la conception dualiste de l'homme et l'«anthropologie tripartite» sont en elles-mêmes révélatrices de ce qui les oppose. C'est le mot «âme» qui est

1. H. de Lubac, «Anthropologie tripartite», *Théologie dans l'histoire. I. La lumière du Christ*, loc. cit., p.175.

2. Ibid., p.124.

3. Ibid., p.172.

devenu aujourd'hui l'équivalent du *πνεῦμα* et le mot «esprit» désigne maintenant la vie psychique tout entière. Cette vie de l'esprit inclut la vie intellectuelle, spirituelle et émotive. En ce sens, l'homme moderne peut dire qu'il n'a pas d'âme puisque ce mot «âme» en est venu à ne désigner que la croyance en l'immortalité. Les divisions de la vie de l'esprit correspondent à la division moderne de la réalité en «domaines». La vie intellectuelle occupe le domaine du savoir, la vie émotive est le domaine des relations interpersonnelles et la vie spirituelle désigne la vie privée qui peut être religieuse ou non. Il s'agit donc, à la fois, d'une disparition de l'âme (en tant que *πνεῦμα*) comme accès au divin et participation à l'éternel, et d'une disparition de ce qui faisait l'unité de l'humain. L'homme est conçu comme animal, dans la pensée moderne, puis il est caractérisé par ce que désigne la *ψυχή* dans la trichotomie paulinienne, c'est-à-dire qu'il se distingue des autres animaux par sa raison selon les uns, comme c'est le cas chez Descartes, ou par sa liberté selon les autres, comme le pense Rousseau.

Nous reviendrons sur les désaccords qu'entraîne cette réduction de l'homme à sa psyché. Pour le moment, remarquons d'abord quelques conséquences de cette perte d'unité de l'homme entraînée par la mise à l'écart du *πνεῦμα*.

L'absence d'unité entre les différents domaines de la vie fait qu'ils seront «gérés» comme des domaines autonomes. C'est là la division moderne entre le privé et le public, entre le religieux et le politique et, fondamentalement, entre la liberté et la rationalité. Cette division n'empêche pas de constater certains rapports entre ces différents domaines, mais, dans l'action, l'idéal moderne consiste à préserver l'au-

tonomie de chacun des domaines, c'est-à-dire à appliquer un ensemble de règles de comportement particulier à chacun des domaines de la vie. La critique du P. de Lubac permet ici de faire ressortir comment le dualisme anthropologique moderne entraîne une conception de la réalité où le religieux devient non seulement un domaine à part ou supplémentaire, mais un domaine à séparer de l'ensemble de la vie¹. Cette critique fait donc voir aussi comment, dans cette position, de quelque façon qu'on le conçoive ou qu'on le vive, le religieux est empêché d'être un facteur d'unification. De ce point de vue, le christianisme, tel que caractérisé par de Lubac comme unification de l'homme par son union avec Dieu, ne peut s'assimiler à la conception moderne de l'homme et de la réalité.

Les tentatives modernes d'unification du réel et de l'homme prennent l'aspect d'une lutte qui mène, selon de Lubac, à une absorption ou à une neutralisation réciproque des différents domaines ou des différentes parties de l'homme. Sans le *πνεῦμα*, c'est-à-dire sans cette possibilité pour l'homme de faire son unité par le biais de sa «vocation divine», l'intériorité humaine, c'est-à-dire l'autonomie du «domaine» individuel, reste un lieu, pour ainsi dire, vide et par conséquent convoité par les déterminations des autres domaines de la vie. Cette intériorité peut

1. D'une certaine manière, Schleiermacher a incorporé cette tendance en limitant la religion à «une province de l'esprit». Paul Tillich s'est opposé farouchement à cette façon de concevoir la religion. Pour lui, la religion est une expérience de l'homme tout entier face à la réalité toute entière. Au sein de cette expérience, l'individu fait l'unité des différentes dimensions de son monde et, ainsi «l'individu pourrait alors se définir comme la création d'une incomparable synthèse d'une forme générale et d'un contenu concret particulier» (Jean-Claude Petit, *La philosophie de la religion de Paul Tillich*, [Héritage et projet, 11], Montréal, Fides, 1974, p.38).

également devenir un refuge à partir duquel tous les autres domaines deviennent indifférents. Si nous ne sommes pas appelés à la « ressemblance de Dieu », si nous ne sommes pas déjà « son image », nous sommes des êtres déterminés par notre constitution biologique, par l'histoire, par la raison, par notre affectivité ou voué à l'absurde.

Dans la concurrence qui s'établit entre les différents absolus que propose la modernité, la perspective dégagée par la critique lubacienne du dualisme moderne permet de voir l'individu moderne divisé en lui-même dans ce qui le détermine et l'identifie. Cette perspective permet, par exemple, de comprendre comment Rousseau, pour qui « chaque individu » est par lui-même « un tout parfait et solitaire¹ », peut opposer le développement de la raison (lié à la vie en société) à la nature d'« agent libre » qui caractérise l'homme. La raison pénètre l'âme comme un corps étranger puisque ce n'est que « dans la conscience de [sa] liberté que se montre la spiritualité de son âme² ». Le bonheur ne pourrait venir qu'en excluant ce corps étranger, et avec lui toute extériorité, pour se suffire à soi-même « comme Dieu ».

De quoi jouit-on dans une pareille situation [de solitude face à la nature]? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence; tant que cet état dure, on se suffit à soi-même, comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui vien-

-
1. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, II, 7, [10-18, 89/90], Paris, UGE, 1963 (1762), p.85.
 2. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, [Univers des Lettres Bordas], Paris, Bordas, 1987 (1755), p.38.

nent sans cesse nous en distraire, et en troubler ici-bas la douceur.¹

Dans le dualisme moderne, il y a toujours dans le «tout» de l'homme des oppositions qui ne peuvent se résoudre que par l'emprise d'une partie de la dualité sur l'autre ou par leur neutralisation. Dans l'annulation de cette opposition qu'effectue Rousseau pour décrire le bonheur du «pur sentiment de l'existence», ne peut-on pas apercevoir une certaine nostalgie de la «félicité» que l'«agent libre» pourrait trouver dans son «union avec Dieu»? Nostalgie seulement puisque Rousseau, lui, ne se sent réuni à la vie universelle que par le sentiment retrouvé de son alliance profonde, au delà de «toutes les impressions sensuelles et terrestres», avec la nature et non avec Dieu. En effet, lorsque par ailleurs Rousseau parle du christianisme², il ne remarque que la séparation que ce dernier institue, selon lui, entre le ciel et la terre. À cela, il fait correspondre la séparation, moderne cette fois, entre l'homme et le citoyen.

Considéré dans la perspective lubacienne, le dualisme moderne rend donc aveugle à toute forme d'union de l'homme en son entier avec Dieu. Il ne laisse de possible que le rapport abstrait avec le dieu des déistes, sur le versant de la raison, ou la fusion de l'intimité privée avec le dieu du sentiment romantique. Aussitôt que l'on évacue la dimension «pneumatique» de l'homme, selon de Lubac, on le coupe du surnaturel et il ne peut plus se joindre qu'à des projections de la nature à laquelle il se

1. J.-J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, V^e Promenade.

2. Voir J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, IV, 8, loc.cit., pp.176-187.

réduit. Selon lui, ce dieu de la raison et ce dieu du cœur sont bientôt vus pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire «l'intérieur manifesté, le soi exprimé de l'homme¹». Et il rappelle alors qu'avant même Feuerbach, la pensée rationaliste avait commencé «à traduire pour son propre usage le langage de la foi populaire en concepts philosophiques²». Or, dans cette traduction, puisque «la foi chrétienne [...] n'est pas que de la raison³» et n'est pas que de cœur, faut-il ajouter, la part divine de la foi se perd. En effet :

cette foi qui est en nous, qui nous habite et nous possède, elle n'est pas notre chose. Elle n'est pas une valeur humaine. [...] Elle est en nous ni de la «nature», ni de la «culture». [...] C'est un rapport essentiellement mouvant à une Réalité qui nous pénètre et nous domine, qui nous enveloppe, nous scrute et nous juge en même temps qu'elle nous éclaire et nous vivifie. [...] Réalité mystérieuse, Mystère absolu, dans lequel nous avons toujours à entrer davantage, ou plutôt dont nous devons toujours davantage nous laisser pénétrer [...].⁴

Quand le «Mystère absolu» est réduit aux dimensions d'une humanité déjà elle-même réduite à sa «nature» et à sa «culture», ce qui est saisi par ce que l'on voudrait encore appeler une foi n'est plus le Dieu révélé en Jésus-Christ.

C'est à l'intérieur de ce combat entre le rationalisme et le romantisme, qui tout deux vident la foi de l'essentiel, que naît le terme «individualisme». Comme nous l'avons vu, ce terme est d'abord utilisé

1. Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, cité par de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, Paris, Cerf, 1968, p.26.

2. H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, p.31.

3. Ibid., p.18.

4. Ibid, p.21.

pour dénoncer la philosophie critique des Lumières¹. Les choses se passent alors comme si l'on pressentait les effets désintégrateurs d'une entreprise qui ne veut plus compter que sur les seules capacités humaines. On aurait alors senti, comme le dit de Lubac, que «rien de ce que crée l'homme ou de ce qui demeure au plan de l'homme n'arrachera l'homme à sa solitude²». Ni l'accès à l'universel par la raison ni l'appartenance au grand tout de la nature ne peuvent, pris séparément, satisfaire les aspirations humaines.

3.6 Jacob Burckhardt : la nature intime et le mystère de l'histoire

À mesure que, peu à peu, la dimension religieuse est écartée dans la plus grande part des débats qu'entraîne le développement de l'individualisme, il nous semble que les interprétations de ce phénomène se rapprochent d'une manière implicite de la vision chrétienne du monde et de l'homme³. Comme si, inconsciemment, les efforts de réconciliation des insoutenables divisions modernes allaient puiser leur inspiration dans ce que précisément le dualisme moderne rejette. Lorsque Jacob Burckhardt, par exemple, dit que «la nature intime des grands hommes

1. Chapitre 1, pp.68-70.

2. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 1968 [1953], p.194.

3. «Nous vivons en un temps et dans un milieu saturés d'idées chrétiennes qui ne se souviennent plus de leurs origines. On procède autour de nous, dans les domaines les plus divers, à ce que Gabriel Marcel a si bien défini : «une sorte de laïcisation induite de notions religieuses dans leur essence, mais dont le ressort vital a été en quelque sorte préalablement brisé». (É. Gilson, *Théologie et histoire de la spiritualité*, [Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 1], Paris, Vrin, 1943, p.9). Gilson cite G. Marcel, *Du refus à l'évocation*, Paris, Gallimard 1940, p.325.

reste un des mystères de l'histoire¹», il n'a pas en vue cette intimité intérieure où Augustin rencontrait Dieu, mais il n'hésite pas à associer Augustin au surgissement d'un «véritable» individualisme². De même, lorsque Burckhardt dit, dans sa conception de l'individualisme, que c'est de cette intimité que jaillit la «puissance historique», cette puissance n'est pas Dieu agissant dans l'histoire mais, pourtant, il pourrait tout aussi bien le constater dans le cas d'Augustin. Par ailleurs, comme le fait remarquer de Lubac, Burckhardt est également un des rares lecteurs de l'*Oratio* de Pic de la Mirandole à avoir saisi, chez ce dernier, l'idée qu'il y a des «esprits d'un ordre supérieur [qui] sont dès le principe, ou du moins bientôt après leur formation, ce qu'ils doivent être et rester dans l'éternité³». Bien sûr, Jean Pic parlait ainsi des anges et non pas de ces «hommes supérieurs» dont les actions sont déterminantes pour l'histoire, selon Burckhardt; et il ne s'agit pas ici de prétendre que ce dernier ait transposé les anges de Jean Pic en «hommes supérieurs» ou qu'il masque Dieu dans l'idée d'une «puissance historique» qui jaillit «mystérieusement» d'une «nature intime». En effet, plutôt que de parler ici d'emprunts, il faudrait parler de réductions, de déformations ou de gauchissements de la doctrine chrétienne⁴.

Cependant, même si l'on n'y voit que des déformations, on ne peut manquer de remarquer une proximité de structure entre, d'une part, ce

1. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, [PBP, 198], Paris, Payot, 1971 (cours de 1870-71, 1905¹), p.256.

2. Voir *ibid.*, pp.217-218.

3. J. Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, cité par de Lubac, *Pic de la Mirandole*, p.70.

4. C'est le sens de la «laïcisation induite» dont parle Gabriel Marcel dans *Du refus à l'évocation*, *loc.cit.*, p.325.

jaillissement dans l'histoire, à travers des individus supérieurs, de ce qui régénère les communautés et, d'autre part, l'événement révélateur du Christ qui «crée la communauté du salut¹». Plus encore, et comme en écho cette fois, on peut rapprocher la pensée de Burckhardt, disant que les individus supérieurs ne s'isolent pas pour mettre leur liberté individuelle à l'abri mais plongent au cœur de leur époque², et la pensée du P. de Lubac qui affirme que «Dieu n'a pas manifesté sa "gloire" en secret à quelques privilégiés pour leur satisfaction intime ou leur perfectionnement individuel³». Dans la perspective que crée ce rapprochement, nous pouvons également repérer une similitude entre les dénonciations lubaciennes de l'individualisme comme obstacle majeur à l'atteinte de la fin ultime qui est «la pénétration profonde à l'intérieur du mystère⁴», et la dénonciation burckhardtienne de la «peste intellectuelle» qu'est «l'originalité» comme parodie de l'individualisme⁵. Nous retrouvons encore ce type de proximité lorsque Burckhardt parle des poètes dont les chants «purifient la douleur de celui qui les écouterait plus tard, l'élèvent à une vie supérieure et le font participer à la douleur universelle⁶» alors que de Lubac parle de l'«intelligence spirituelle» de l'Écriture qui mène à «adhérer au Christ», à «connaître l'intérieur de Dieu» et à «s'approprier les pensées de Dieu sur le monde⁷».

1. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, p.20.

2. Voir J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p.218.

3. H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, p.19.

4. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, p.73.

5. Voir J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p.150.

6. *Ibid.*, p.248.

7. H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, pp.36-38.

Tous ces rapprochements sont peut-être dus au fait que, dans le schématisme «État-religion-culture» qu'utilise Burckhardt, cette dernière joue, pour ainsi dire, le rôle que de Lubac attribue au *πνεῦμα* en l'homme. Sans l'action de la culture, selon Burckhardt, l'une des deux premières instances subjugue l'autre. Cette culture qui «ne prétend pas s'imposer par la force¹» et qui «représente le domaine du mouvement et de la liberté²», constitue, selon Burckhardt, «le meilleur contrepoids [...], appliquée au domaine spirituel, à la stagnation, à la limitation et à l'infatuation³» auxquelles mène la domination de l'État ou de la religion. C'est dans ce contexte qu'il reproche aux Églises leurs alliances avec les États et voudraient qu'elles redeviennent «des facteurs et des garants de la liberté⁴».

Si l'on fait se correspondre l'absence de l'action de la culture à l'absence du *πνεῦμα* dans la conception moderne de l'homme, on remarque dans les deux cas une «limitation» provoquée par la lutte entre deux instances auxquelles il manque un facteur d'unification. Il est frappant de constater également que dans les deux cas on peut dire de ce troisième terme qu'il «ne prétend pas s'imposer par la force» et qu'il «représente le domaine du mouvement et de la liberté». C'est ainsi que nous voyons, transposée dans l'action de la culture, chez Burckhardt, l'action de la grâce tel que la décrit de Lubac. Encore une fois, on pourrait parler ici avec É. Gilson et G. Marcel de déformation et de laïcisa-

1. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p.55.

2. Ibidem..

3. Ibid., p.91.

4. Ibid., p.146.

tion de la doctrine chrétienne. On pourrait aussi reconnaître dans ces correspondances la «métabolisation» de la fonction religieuse dont parle Marcel Gauchet. On pourrait le faire d'autant plus qu'avec Burckhardt on se retrouve proche de cette contradiction, mentionnée dès les premières pages de notre introduction, qui fait que l'on peut considérer le christianisme comme «incompatible» ou «sans aucune incompatibilité de fond» avec l'univers moderne.

En effet, selon Burckhardt, la crise dans laquelle «les idées de la Révolution française et les postulats de réforme sociale des temps modernes» ont entraîné son époque sont répandues «sous le nom de démocratie»¹. Lorsqu'il invoque le retour du christianisme «à son idée fondamentale de la souffrance en ce monde²» et lorsqu'il dit souhaiter que les Églises mettent fin à leur alliance avec les États, il espère qu'ainsi «on finira par voir l'inégalité entre les hommes remise en honneur³». À ses yeux, l'universalité de l'État démocratique et l'universalité de la raison qui l'accompagne et la justifie, sont contradictoires avec la liberté des individus «hors du commun» dans lesquels la «puissance historique» s'incarne.

Ici, la problématique développée par Burckhardt se sépare de la pensée du P. de Lubac sur les questions de l'universalité et du rapport entre individu et collectivité dans l'histoire du salut de l'humanité. Si les deux hommes s'accordent sur l'idée que l'Église ne doit pas s'attacher à

1. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p.226.

2. Ibid., p.183.

3. Ibid., p.163.

un état de civilisation ou à un mode de pensée particulier à une époque, chez de Lubac, ce n'est pas par refus de l'idée d'universalité comme telle, comme cela semble être le cas chez Burckhardt, mais parce qu'il veut préserver «l'harmonie du personnel et de l'universel¹ » qui s'effectue dans l'Église. Ainsi, selon lui, contre toute idée d'inégalité, «la valeur absolue de chaque homme²» se trouve protégée et chaque individu est gardé à la fois de tout isolement et de toute fusion dans une totalité. Chez de Lubac, «la mystérieuse immanence de l'un en tous et de tous en chacun» que provoque le Mystère du Christ, n'est pas la mystérieuse «nature intime des grands hommes» dont Burckhardt fait l'un des «mystères de l'histoire».

Il ne s'agit donc pas, du point de vue du P. de Lubac, de prendre partie dans les luttes qu'entraînent les diverses façons d'opposer la raison et la liberté, c'est-à-dire un universel et la particularité individuelle; il s'agit plutôt de convertir ce «dualisme anthropologique étriqué³» pour que l'homme en entier s'unifie et s'élève vers plus haut que lui. Ce n'est que par cette conversion que sera «transcendée la zone de l'activité rationnelle et morale⁴» et réalisée «l'unité de la nature humaine envisagée dans sa vocation divine⁵». De Lubac ne nous semble pas laisser ici de place pour le compromis entre la conception chrétienne de l'homme et le dualisme moderne qu'il décrit. Sans ce principe d'unité et d'union que constitue le *πνεῦμα* paulinien, sans la reconnaissance de ce souffle

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.284.

2. Ibid., p.294.

3. H. de Lubac, «Anthropologie tripartite», *loc.cit.*, p.172.

4. Ibid., p.183.

5. H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, p.61.

divin qui fait l'homme, ce dernier reste divisé, avec toutes les conséquences que cette division implique, et il reste irrémédiablement séparé de Dieu.

Dans la perspective que nous avons développée d'un avènement de la conception moderne de l'homme par l'abandon de l'idée d'une immanence du divin en l'homme, nous pouvons maintenant interpréter les différents débats sur le lien individu-société comme aporie typique du dualisme moderne. Sans la «vieille doctrine de la transcendance», nous dit de Lubac, s'établit «le préjugé mortel d'une rivalité de zones d'influence ou d'exclusion mutuelle entre l'homme et Dieu¹». Sans rien qui, de l'intérieur de l'humanité, ne la dépasse et l'élève, une rivalité insoluble s'établit également entre la raison sociale et la liberté individuelle, c'est-à-dire entre toute forme d'universalité immanente et ce qui fait la singularité et l'unicité de l'individu.

Si par delà toutes les sociétés visibles et mortelles, vous ne posez pas une communauté mystique, celle-là éternelle, vous laissez les êtres à leur solitude ou vous les anéantissez en les broyant [...].²

3.7 Karl Jaspers : transcendance sans Dieu et communauté éparses

Le rapprochement entre la conception de l'individualisme de Burckhardt et la théologie du P. de Lubac nous a fait voir certaines des limites qui interdisent que l'on puisse considérer la première comme une transposition profane de la vision chrétienne de l'homme et de l'histoire.

1. H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, p.33.

2. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.290.

De la même façon, les ressemblances que nous pouvons faire ressortir entre la compréhension de l'histoire que propose Karl Jaspers et divers éléments de la théologie du P. de Lubac, nous conduirons à identifier ce qui les sépare.

De Lubac ne contesterait sûrement pas cette «liberté intérieure» dont Jaspers dit qu'elle est «la source originelle d'où il [l'homme] peut s'élever au-dessus de soi et de l'univers¹». En effet, on y reconnaît presque «l'homme intérieur» qui, chez Augustin, perçoit Dieu au delà de toutes les choses créées dont l'informe ses sens. De même, lorsque Jaspers ajoute que «la liberté prouve qu'elle n'est pas vide, en acceptant d'abdiquer une part d'elle même²», on pourrait dire qu'à cette liberté il ne manque que la grâce. De Lubac ne contesterait pas non plus que «dans le christianisme, comme le dit Jaspers, cette expérience [de la transcendance] se trouve liée au monde de l'immanence³». De plus, cette expérience d'une transcendance, atteinte à partir d'une liberté intérieure, comporte chez de Lubac un aspect de «drame» qui ressemble beaucoup à l'aspect «tragique» que lui voit Jaspers. On pourrait également prêter aux deux hommes cette affirmation de Jaspers qui dit qu'«aucun individu n'est un tout, il n'est qu'une parcelle, mais une parcelle indispensable⁴».

1. K. Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954, p.11.

2. Ibid., p.194.

3. Ibid., p.97.

4. Ibid., p.86. À cette idée on peut relier celle du P. de Lubac écrivant : «Dans cette valeur absolue communiquée par le Christ [à la personne], notre liberté trouve la seule fin digne d'elle : réaliser entre tous une parfaite communauté» (H. de Lubac, *Catholicisme*, p.294).

Ces affinités sont à la fois profondes et trompeuses. Elles sont profondes parce que Jaspers pense, comme toute la théologie, que «le Christ est l'axe de l'histoire¹», mais elles sont trompeuses parce que, chez lui, cet axe ne vaut que «pour l'Occident». Le Christ n'est alors que la représentation occidentale du phénomène plus fondamental qui se produit lors de la «période axiale».

Nous avons vu, en examinant la notion de «période axiale», comment elle constitue, pour Jaspers, non seulement le moment de la «naissance spirituelle de l'homme» mais la source des «renaissances» qui jalonnent l'histoire. Ainsi, lorsqu'il constate que «l'éveil européen à la science et à la technique [...] coïncide avec un déclin spirituel et moral de l'Occident²», il propose que nous puissions à nouveau à cette «source originelle» pour réanimer la liberté intérieure des individus.

Selon les mêmes réserves que nous avons faites dans le cas de Burckhardt, il ne s'agit pas de prétendre qu'un «inconscient chrétien» est à l'œuvre chez Jaspers lorsqu'il suggère, en parlant de la période axiale, «que nous remontions [...] jusqu'à la source [...] d'où jaillit un jour la foi³». Pourtant, tout comme Burckhardt invoquait le retour à une certaine «idée fondamentale» du christianisme⁴, Jaspers déclare qu'en Occident c'est le christianisme qui nous relie à la période axiale⁵. Dans les deux cas, on pourrait — mais dans un sens très large — parler d'appel à la

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.78.

2. *Ibid.*, pp.97-98.

3. *Ibid.*, p.266.

4. Qui serait, selon Burckhardt, «son idée fondamentale de la souffrance en ce monde» (J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p.183).

5. Voir K. Jaspers, *op.cit.*, p.269.

«rechristianisation». Dans les deux cas également, cet appel exprime une volonté de voir se renforcer la liberté individuelle. Burckhardt croit que les Églises redeviendront un «facteur de liberté» en renouant avec le christianisme originel, et Jaspers constate que «ce sont bien des croyants, des chrétiens, qui ont donné au monde moderne la notion de liberté¹».

Encore une fois, on pourrait contester la compréhension que Jaspers a du christianisme et refuser de cette manière toute ressemblance entre l'homme qui naît à la période axiale et l'homme de l'anthropologie chrétienne. Mais c'est par un autre biais et vers une différence moins massive que nous amène notre mise en dialogue du P. de Lubac avec Jaspers.

Indépendamment de sa source, acceptons que «la liberté intérieure consciente» dont parle Jaspers correspond à ce caractère de l'homme que de Lubac appelle le *πνεῦμα*. Il devient alors intéressant de constater comment Jaspers articule à cette idée de liberté intérieure consciente le fait que l'Occidental cesse parfois d'adhérer à la communauté. C'est par l'analyse de cette articulation que nous pourrions montrer que la spiritualisation de l'homme dont parle Jaspers, aussi proche qu'elle soit de la conception chrétienne de la spiritualité, ne relève pas de l'anthropologie dont parle de Lubac.

Selon Jaspers, comme nous l'avons noté, «au moment où il est le plus résolu à opter pour sa liberté, il [l'homme occidental] découvre que,

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.204.

ce qu'il appelait son moi, il le reçoit en don¹». En effet, comme il l'explique en énumérant les particularités qui caractérisent l'Occident, la liberté intérieure a toujours été ancrée dans des «valeurs absolues et déterminantes». Ce n'est qu'aux moments où cette liberté s'est prise elle-même comme valeur absolue que l'homme occidental «a touché dans le néant les limites de la liberté²». C'est dans ces moments qu'apparaît le tragique du schisme entre la conscience et la réalité, mais c'est aussi dans ces moments que l'on voit, selon Jaspers, que «les forces agissantes du dynamisme occidental relèvent de ces "exceptions" qui ne cessent de transgresser la règle générale³». Ainsi, aucune rigidité dogmatique ne peut s'installer, remarque-t-il, car «il n'existe nulle part de point fixe, d'absolu. Tout ce qui revendique cette qualité est aussitôt mis en question⁴».

Pour Jaspers, c'est là le contexte qui détermine l'importance de ces «exceptions» qui, au delà de «l'inquiétude permanente du monde occidental», lui feront retrouver l'axe de son histoire qui est, selon lui, «la force vivante d'un amour pour la personne humaine et d'une introspection lumineuse toujours en activité⁵». Or, selon son analyse, l'Occident est aujourd'hui confronté à son état de «termitière» technologique où «l'individu est plus impuissant qu'il ne le fut jamais⁶» et où le nihilisme triomphe partout⁷. Encore une fois, donc, la liberté touche ses limites

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.83.

2. *Ibidem.*

3. *Ibid.*, p.84.

4. *Ibid.*, p.86.

5. *Ibidem.*

6. *Ibid.*, p.158.

7. Voir *ibid.*, pp.162-163.

dans le néant et ce que Jaspers propose, à la lumière de sa conception de l'histoire, c'est de renouer avec cet esprit de la période axiale alors que l'intériorité humaine trouva sa liberté dans son lien à une transcendance.

Pour l'homme, l'expérience individuelle de son origine est liée à celle de sa *subjectivité*; je sens que je ne suis pas libre de ma propre autorité, mais c'est précisément lorsque je me sais libre que je reçois le don de moi-même qui me vient de la transcendance.¹

C'est bien sûr la période de la naissance de la philosophie que vise cette proposition de retour à la source originelle, et nous avons vu que cette idée de continuité entre philosophie grecque et christianisme est rejetée par de Lubac. Mais c'est aussi la proposition de renouer avec la période des prophètes. Et, à propos de ces derniers, Jaspers insiste, selon sa logique d'un christianisme qui nous relie à la période axiale, sur le caractère déterminant pour notre avenir des liens entretenus avec «la religion biblique traditionnelle».

Il semble toutefois certain que l'orientation future du monde occidental dépendra en dernier ressort des liens que nous aurons conservés avec la religion biblique traditionnelle.²

Le relâchement de ces liens est ce qui mène au nihilisme, selon Jaspers, et à cet égard il porte un jugement similaire à celui du P. de Lubac sur la raison des Lumières comme origine de l'incrédulité actuelle. En effet, à propos de ceux qu'il appelle des «demi-lumières», il dit que «c'est le savoir

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.193.

2. *Ibid.*, p.282.

mal compris qui conduit au néant, alors que celui qui va jusqu'à faire la lumière complète et sans réserve ouvre l'âme au mystère originel¹.

Il faut encore une fois remarquer que cette expression d'une «ouverture de l'âme au mystère originel», que l'on pourrait tout aussi bien rencontrer chez de Lubac, n'a pas dans les deux cas le même sens. Et il en va probablement de même pour «la religion biblique traditionnelle». Ces rapprochements, comme nous l'avons dit, doivent aussi être l'occasion de remarquer où s'arrêtent les similitudes.

Nous avons déjà remarqué que, chez Jaspers, le christianisme est une «reprise occidentale» de la période axiale. La «foi éternelle» à laquelle nous lie le christianisme est avant tout une foi philosophique. Lorsque Jaspers dit que la transcendance est «liée au monde de l'immanence», il faut comprendre qu'elle en dépend et non pas, comme le dit de Lubac, que la transcendance «implique nécessairement l'immanence» au sens où il y a pénétration de Dieu dans le monde. Lorsque Jaspers dit que la liberté prouve qu'elle n'est pas vide en acceptant d'abdiquer une part d'elle-même, il faut maintenant remarquer que c'est en faveur de la raison que la liberté abdique. C'est la raison qui est «cette disposition à tout accueillir [...] qui cherche l'unité systématique de tout ce qui est pensable²». Ainsi, on peut dire que la foi qui est, chez Jaspers, «l'englobant qui nous dirige³», est une foi en la raison. Or, même si elle ne

1. K. Jaspers, *op.cit.*, p.168.

2. *Ibid.*, p.194.

3. *Ibid.*, p.267.

renonce aucunement à la raison, la foi du chrétien n'est pas de la seule raison¹.

3.8 Foi chrétienne et transcendance moderne

L'individualisme moderne se développe donc dorénavant sous des formes qui en viennent à se contredire selon qu'elles se fondent sur la raison ou la liberté, l'unicité individuelle ou le caractère social de l'homme. La perspective lubacienne fait voir que sans un troisième terme qui soit à la fois en l'homme et distinct de lui, il y aura toujours un «vrai» et un «faux» individualisme² pour les modernes. Il y aura toujours des penseurs qui mettront leurs espoirs dans la liberté, comme Burckhardt, et d'autres, comme Jaspers, qui les mettront dans la raison.

C'est donc encore dans cette perspective que nous allons maintenant expliciter ce que de Lubac entend par «le mûrissement de cette "anthropologie chrétienne", dont notre siècle a tant besoin³».

1. «L'invitation au dialogue n'est pas une invitation à abdiquer notre activité raisonnable. "L'ère du dialogue" n'est pas l'ère du renoncement à la raison, quoique la foi du chrétien, qui commande son attitude, ne soit pas de la seule raison» (H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, p.18).

2. Selon les catégories utilisées par F. A. Hayek («Individualism : *True and False* », *Individualism and Economic Order*, [Midway Reprints], Chicago, University of Chicago Press, 1980 (1948)) pour distinguer l'individualisme issu de Rousseau de celui qu'il trouve chez Edmund Burke et qu'il considère comme le véritable individualisme libéral. Une opposition semblable se retrouve chez Charles Taylor («Quiproquos et malentendus : le débat communautaires-libéraux», *Lieux et transformations de la philosophie*, Les cahiers de Paris VIII, Saint-Denis, PUV, 1991) entre l'individualisme holiste et l'individualisme atomiste.

3. H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, p.10.

3.8.1 L'universel humain comme transcendance

On pourrait voir ce «besoin» d'une anthropologie chrétienne dans la façon dont le béhaviorisme skinnerien traite du transcendantalisme américain¹. C'est en effet dans ce contexte que Skinner, tout en considérant l'individu comme le principe élémentaire du social, dit considérer que la conscience individuelle est entièrement un produit du social. Selon lui, l'individu isolé n'aurait pas accès à la conscience : «*consciousness [...] is not within range of a solitary man*²». L'individu est un vide que la société — dirigée par les *social engeneers* — vient emplir d'une conscience favorable au bonheur individuel et collectif. On peut dire devant ceci, avec Hayek, qu'il s'agit d'un «faux individualisme» ou, avec Taylor, que c'est un cauchemar. Pourtant, si effectivement la nature humaine est une entité complète en elle-même et entièrement connaissable, comme tendent à le croire les modernes, qu'est-ce qui peut s'opposer à ce qu'elle se crée elle-même? N'est-ce pas là, transposé sur le plan concret, ce que certains ont fait dire à Pic de la Mirandole? N'est-ce pas là un exercice possible de notre liberté soumise à la raison?

Or, dans ce même contexte de la psychologie moderne, Abraham Maslow, auquel Skinner s'oppose, invoque précisément la nécessité d'une transcendance pour assurer la santé du psychisme humain. Par transcendance, il n'entend pas Dieu, mais la définition qu'il en donne est très proche de celle de «la vieille doctrine de la transcendance». Dans

1. Voir notre premier chapitre, pp.81-82.

2. B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Toronto/New York/London, Bantam/Vintage Books, 1972 (1971), p.183.

Toward a Psychology of Being, Maslow écrit qu'il utilise le mot «trancendance» pour désigner une «intégration hiéarchisée» et en opposition à toute façon dichotomique de penser les choses¹. Maslow donne ensuite comme exemple de cette transcendance ce qui a permis à des hommes comme Walt Whitman, Martin Buber ou Hokusai d'être, au delà de leur nationalité, des «hommes universels».

Ni les «états de conscience favorables au bonheur», dont parle Skinner, ni la santé psychologique par la transcendance, proposée par Maslow, ne sont «la félicité de l'union avec Dieu». Mais, dans l'opposition de Maslow à Skinner, comme dans l'opposition du romantisme au rationalisme, il est difficile de ne pas discerner la résistance de l'homme à se voir refuser l'accès à plus que ce que peut lui procurer sa simple raison. Toutefois, l'universel de Maslow ne dépasse pas l'univers terrestre et l'intégration des hiérarchies qu'il propose, comme compréhension de la transcendance, s'arrête à l'ensemble de l'humanité. En cela, tout en voulant combattre la dichotomie qui est toujours pressentie dans la pensée moderne, il la maintient en laissant ouverte la possibilité d'un au-delà inassimilable. En effet, pour l'homme moderne qu'il est, il est impossible d'inclure un absolu divin dans une hiérarchie intégrée sans avoir le sentiment d'une surnature qui s'ajoute à un monde déjà complet. Maslow dit bien que dans sa conception de la transcendance «le haut inclut le bas», c'est-à-dire que l'homme universel reste américain ou juif ou japonais, mais il ne semble pas que, pour lui, le divin puisse

1. Voir Abraham. H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, Toronto/New York, D. Van Nostrand Co., 1968 (1962), p.180, n.1.

inclure l'humain. S'il y a du divin, selon cette psychologie, il est une catégorie de l'expérience humaine, rien de plus.

Aussi près que cette psychologie humaniste puisse venir de l'anthropologie chrétienne, elle en reste distincte par cette nécessité qu'elle ne peut vaincre d'expliquer l'humain par l'humain. Maslow ne craint pas de dépasser certains aspects réducteurs des psychologies rationalistes mais, lorsqu'il est question de Dieu, à propos des réactions de «certaines personnes religieuses» à leurs «*peak-experiences*», Maslow fait s'équivaloir Dieu, le Destin et la Nature¹.

Pour Maslow, les «valeurs intrinsèques de l'humanité» semblent suffire et même *doivent* suffire puisque l'homme est «an essentially biologically based inner nature²». Encore une fois, sans *πνεῦμα*, pas de rapport concevable dans l'intimité humaine avec un Absolu qui soit tout autre. Pas de véritable transcendance, pour l'homme moderne, puisqu'il n'y a pas en lui, dans son immanence, d'ouverture vers une transcendance qui soit autre chose qu'une projection de lui-même. Sans vie spirituelle à vivre, il n'y a pas de vérités surnaturelles à connaître ni à l'extérieur ni à l'intérieur de soi.

Toujours, du point de vue du P. de Lubac, c'est la séparation de la nature et du surnaturel qui sépare l'homme de Dieu et, ultimement, laisse l'homme seul dans son monde et Dieu dans le sien. L'homme

1. Voir A. H. Maslow, *op.cit.*, p.113. Dans sa définition de la «*peak experience*», Maslow fait également s'équivaloir «*the mystic, or oceanic, or nature experience*» (*op.cit.*, p.73).

2. A. H. Maslow, *op.cit.*, p.3.

peut être «an essentially biologically based inner nature» et quand même croire en Dieu, mais ce Dieu n'est pas celui qui se révèle dans le Mystère du Christ, c'est-à-dire dans l'Homme Dieu. Si Dieu m'est «plus intime que moi-même», mon intériorité n'est pas que biologique. Dans cette optique, la transcendance n'est pas qu'une «hiérarchie intégrée» où le haut inclut le bas, mais elle «implique nécessairement l'immanence¹» et fait que, dans le Mystère, le «haut» et le «bas» s'incluent l'un l'autre.

Le dualisme moderne dans lequel nous avons discerné, à partir de ce qu'en dit de Lubac, la cause de l'opposition entre la raison et la liberté, entraîne également des oppositions entre diverses conceptions du rapport de l'individu à la société. Pendant que, d'une part, on absolutise la liberté individuelle et que l'on fait de la société le résultat de l'action de chaque individu², d'autre part, on conçoit l'individu comme un vide que vient déterminer l'ensemble des rapports sociaux³. Face à cela, de Lubac remarque que ce qui est inexorablement séparé ici, c'est le sens de la personne et le sens de l'histoire⁴. Or, dans le christianisme, selon lui, il est possible pour l'homme «de penser ce paradoxe de sa singularité et de sa vocation universelle⁵». En effet, explique-t-il, dans la suite de l'action des prophètes d'Israël, la Révélation chrétienne unit le sens de l'histoire et le sens de la personne. Autant chez Augustin que

1. H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, p.41.

2. Nous avons rencontré ce type d'individualisme dans le «vrai» individualisme de Hayek, entre autres.

3. C'est la conception de Marx mais aussi de Skinner lorsqu'il considère comme manipulables les «états de conscience» par la manipulation de l'environnement social.

4. Voir H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, p.63.

5. *Ibid.*, p.65.

chez Paul, «chaque effort d'approfondissement intime trouvait son corrélatif dans un élargissement du regard porté sur l'univers¹». L'universalité que l'homme chrétien trouve dans sa ressemblance à Dieu, il la trouve dans sa particularité intérieure.

Suite aux exemples que Maslow donne d'hommes universels, on ne peut manquer de penser ici encore une fois à ce que Burckhardt dit des «grands hommes» : «Ces grands hommes résultent de la rencontre, chez une personnalité unique, de l'universel et du particulier²». Burckhardt ajoute pour sa part que ce phénomène de rencontre entre la particularité individuelle et l'universalité est lié au sens de l'histoire. Encore une fois cependant, la «continuité spirituelle de la tradition³» ou le «lourd mystère de l'histoire» dont parle Burckhardt ne désignent ni Dieu ni son dessein pour l'humanité; pas plus que l'universalité selon Maslow ne vient d'un contact avec une transcendance divine. On peut cependant voir dans les expressions utilisées par ces auteurs des vérités chrétiennes amputées de leur fondement. En effet, ces hommes dans lesquels l'universel et le particulier se rencontrent et qui sont des modèles de santé ou des tournants dans l'histoire des sociétés ne ressemblent-ils pas à la figure du Christ? Ne sont-ils pas des irruptions de la transcendance dans le monde, des modèles d'universalité et des figures du salut pour l'humanité? Dans le christianisme, c'est par le Christ que Dieu nous révèle à nous-mêmes et révèle son dessein sur nous. C'est là, comme le dit de Lubac, «ce que la foi chrétienne a tou-

1. H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, p.66.

2. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p.256.

3. Ibid., p.294.

jours professé, ce que la tradition chrétienne a toujours enseigné, ce que la pensée chrétienne s'est souvent — avec plus ou moins de bonheur — efforcé de creuser¹».

Ce que fait ressortir la théologie du P. de Lubac face à ces différentes articulations du rapport entre individu et société, c'est que, malgré leurs ressemblances avec l'articulation chrétienne, elles comportent toujours, à divers degrés, une mutilation du mystère humain. Cette mutilation, qui est la séparation entre l'homme et Dieu, vide l'homme d'une part de lui-même et le laisse seul dans l'attente du «miracle» de la venue du «grand homme», c'est-à-dire, justement, de celui dans lequel «l'ensemble de l'univers se combine avec son individualité d'une manière unique et pourtant universellement valable²». C'est toujours cette même entreprise d'enfermer toutes choses, y compris Dieu, dans les limites de l'humain qui fait que Dieu et le sens de toutes choses échappent à l'homme, selon de Lubac.

3.8.2 Le témoignage de la foi

Il n'est pas question seulement de nuances ou de malentendus dans ce qui distingue ces conceptions modernes de la conception chrétienne de l'homme et de l'histoire. L'idée d'un homme qui se suffit à lui-même ou d'une histoire qui trouve son sens en elle-même est irréconciliable avec la doctrine chrétienne. Aussi semblable que soit la liberté des modernes et la liberté que le chrétien trouve en Dieu, elles ne sont pas la

1. H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, p.42.

2. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p.241.

même liberté. La réalisation de la raison dans l'histoire n'est pas le dessein de Dieu sur l'humanité. Toutes les reformulations humanistes des vérités chrétiennes n'en font pas un christianisme renouvelé mais bien, selon de Lubac, un «refus de Dieu [auquel] le croyant ne peut finalement opposer que le témoignage de sa foi¹». Lorsque les similitudes et les divergences ont été exposées dans le débat intellectuel, affirme de Lubac, «c'est l'heure du pur affrontement spirituel», et il importe alors de ne pas «séculariser ou mondanser le témoignage²».

La foi humaniste et la foi chrétienne sont des forces qui s'affrontent. Au delà de l'affrontement des «constructions de notre esprit», s'élabore ce que de Lubac appelle la «querelle des images». Ici, c'est l'adhésion personnelle qui détermine le sens des expressions utilisées dans le dialogue. La «nuit obscure» et les «profondeurs du mystère» n'ont pas le même sens dans la mystique athée que dans la mystique chrétienne. Les rapprochements que l'on peut faire n'annulent jamais la différence entre ce qui est vécu dans la foi et ce qui est vécu dans l'incroyance, même si les deux peuvent s'exprimer dans les mêmes images.

Le sens que de telles images suggèrent dépasse tout concept, selon de Lubac, et la compréhension de ce sens relève de l'adhésion à une foi plutôt que de l'analyse des représentations par lesquelles on l'exprime. La force du témoignage est la force de l'adhésion qui lui correspond, c'est-à-dire la force de la certitude personnelle d'adhérer à une vérité. De ce point de vue, affirme-t-il, ce sont les vérités elles-mêmes

1. H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, p.73.

2. Ibidem.

qui s'affrontent au delà de toute représentation et, dans ce combat, Dieu ne peut que l'emporter¹. De même que Dieu ne s'enferme pas dans un concept, la foi chrétienne n'est pas l'idiosyncrasie du croyant. Cette foi est l'expression de Dieu lui-même et c'est sa présence qui juge des images comme des représentations que chacun peut en avoir. Au delà des «chétives individualités», Il est ce qui produit, dans la foi, «l'épanouissement et la condensation parfaite» qui permettent de reconnaître à travers le témoin «le Visage de Dieu»². De la même manière, selon de Lubac, la foi qui n'a que l'homme pour objet ne trouve que l'homme dans toutes les images et les représentations qui pourtant, elles aussi, cherchent à exprimer un au-delà, une transcendance d'où pourrait venir le sens de l'existence humaine.

Si l'on adopte la perspective lubacienne, on aperçoit plusieurs raisons qui peuvent faire dire que la foi humaniste moderne et la foi chrétienne sont irréconciliables. La foi chrétienne, selon de Lubac, n'est pas la manifestation d'un «ordre surnaturel» qui serait séparé du temporel. Le chrétien ne peut pas séparer son être en une finitude terrestre et une éternité céleste non plus qu'il ne peut partager l'homme de Dieu dans le Christ. Les modernes divisent tout en domaines, la foi chrétienne rassemble tout en Dieu. L'homme a une vocation totale, selon la conception que développe de Lubac, et l'autonomie dont il jouit en ce monde ne signifie pas qu'il est indépendant de Dieu mais qu'il tient cette autonomie de Dieu. Nature humaine et surnaturel sont liés : l'erreur

1. Voir H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, pp.85-87.

2. Voir *ibid.*, pp.87-88.

moderne fondamentale est de les séparer, et c'est cette erreur qui crée toutes les divisions qui se manifestent dans la modernité.

Après les diverses tentatives de concevoir l'universel d'un point de vue purement humain — par exemple, à partir de la raison ou de l'histoire — la culture moderne se voit poussée à renoncer à tout discours sur le tout. La recherche même du sens de l'existence, lorsqu'elle n'est pas complètement disqualifiée comme métaphysique, est réduite à un domaine de réflexion particulier et séparé des autres domaines, c'est-à-dire à une activité de recherche, pour ainsi dire, facultative et privée. Ultimement, c'est ce que signifie la notion d'«individualisme moderne» et c'est en lui donnant cette signification de «séparation» et de «particularisme» que de Lubac le combat.

3.9 Face à deux analyses contemporaines de l'individualisme

Envisagées selon l'optique développée par de Lubac, les analyses que font Gilles Lipovetsky et Marcel Gauchet de l'individualité contemporaine paraissent être des descriptions quasi théologiques des conséquences du refus de toute transcendance. Leurs descriptions montrent comment la transcendance, d'abord accaparée par la raison, s'est assimilée à l'intériorité. Elles montrent ensuite comment cette intériorité, laissée ainsi à sa seule liberté, se conçoit comme un vide où flotte une indétermination qui ne parvient pas à devenir une identité.

Les jugements que portent Lipovetsky et Gauchet sur la situation de l'individu contemporain ressemblent souvent aux critiques de la modernité que fait de Lubac. De part et d'autre, on constate que la

négarion du lien institué par un universel — social ou mystique — mène l'individu à l'«asphyxie». Lipovetsky l'exprime de la façon suivante :

Après la désertion sociale des valeurs et institutions, c'est la relation à l'Autre qui selon la même logique succombe au procès de désaffection. [...] Le relationnel s'efface sans cris, sans raisons, dans un désert d'autonomie et de neutralité asphyxiantes.¹

Pour sa part, de Lubac affirme que :

Si par delà toutes les sociétés visibles et mortelles, vous ne posez pas une communauté mystique, celle-là éternelle, vous laissez les êtres à leur solitude ou vous les anéantissez en les broyant : de toute façon vous les tuez, car on meurt aussi par asphyxie.²

Chez Gauchet également, c'est de l'établissement d'un lien entre immanence et transcendance dans l'intériorité personnelle que naît le lien social.

Ainsi la restitution du lien de société à la puissance des hommes est-elle au bout de ce grand mouvement de dépli de la dualité ontologique [...]. Elle est en son tréfonds religieuse. [...]. C'est au travers de l'accomplissement de l'infini divin que s'est joué l'accès des acteurs humains à la maîtrise de leur destin collectif. [...] C'est de l'intérieur de leur liberté instituante, et chacun à titre personnel, qu'ils ont à témoigner de leur fidélité à sa loi [...]. C'est de l'intérieur du religieux qu'on est passé hors de la détermination religieuse, la grandeur de Dieu engendrant la liberté de l'homme.³

Lorsque «l'infini divin» et «la grandeur de Dieu» disparaissent, la liberté individuelle repose désormais sur une part inconnue de soi-même, selon Gauchet, c'est-à-dire qu'elle devient une «ignorance individuelle» pour

1. Lipovetsky, *L'ère du vide*, p.68.

2. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.290.

3. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, p.67.

laquelle il n'y a pas «d'appropriation possible du sens final de l'être ensemble¹».

3.9.1 Gilles Lipovetsky : la personnalisation comme désubstantialisation

Pour Lipovetsky, l'individualité contemporaine émerge de l'effondrement de l'adhésion à toute transcendance collective. Ce qu'il désigne dans cet effondrement, c'est la fin de «l'idéal moderne de subordination de l'individuel aux règles rationnelles collectives²». La liberté individuelle ainsi dégagée de toute contrainte ne vise que «l'accomplissement personnel immédiat», c'est-à-dire qu'elle devient cet «ego appelé à connaître le destin de l'obsolescence accélérée, de la mobilité, de la déstabilisation³». Selon Lipovetsky, «c'est désormais le vide qui nous régit» et «le principe des singularités individuelles» ne fait que teinter «le vide en technicolor»⁴.

On pourrait dire que dans cette libération de toute contrainte extérieure, l'individu atteint ses propres profondeurs. S'il n'y trouve que le vide, c'est qu'en rejetant les formes modernes de la transcendance, il rejette également la possibilité que puisse se trouver dans ces profondeurs une quelconque altérité. Ce n'est pourtant pas faute de la chercher, comme le rappelle Lipovetsky. En effet, selon lui, notre époque connaît «un engouement sans précédent pour la connaissance et

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.290.

2. G. Lipovetsky, *op.cit.*, pp.12-13.

3. *Ibid.*, p.16.

4. *Ibid.*, pp.16-17.

l'accomplissement de soi¹», mais cette quête, dans une intériorité «émancipée de tout encadrement transcendant», ne rencontre que les «seuls désirs changeants des individus»².

Plus le Moi est investi, objet d'attention et d'interprétation, plus l'incertitude et l'interrogation croissent. Le Moi devient un miroir *vide* [...], une structure ouverte et indéterminée qui appelle en retour encore plus de thérapie et d'anamnèse. [...] Narcisse n'est plus immobilisé devant son image fixe, il n'y a même plus d'image [...].³

Cette quête interminable et, somme toute, stérile ressemble à cette forme de mystique naturelle où, selon de Lubac, l'homme sans Dieu ne peut atteindre que ses propres profondeurs⁴. Deux expressions de Lipovetsky permettent d'ailleurs de développer davantage ce rapprochement : le miroir vide et l'absence d'image de soi. En effet, de Lubac reprend de la tradition cette comparaison de l'âme à un miroir et, comme nous l'avons souvent remarqué, il reprend constamment la figure de «l'homme image de Dieu». Chez lui aussi ces deux expressions se recourent puisqu'il écrit : «dans le miroir de son âme, toujours la Trinité se mire⁵». On peut donc voir que, d'une certaine manière, Lipovetsky et de Lubac s'accordent pour dire que si l'homme ne cherche en lui-même que sa propre image, il n'y trouve que le vide.

La proximité paraît encore plus grande si l'on remarque que, chez Lipovetsky, cette dissolution du Moi est liée au type de socialisation qui s'instaure dans les sociétés démocratiques contemporaines.

1. G. Lipovetsky, *op.cit.*, p.76.

2. *Ibid.*, pp.71-72.

3. *Ibid.*, pp.79-80.

4. Voir H. de Lubac, «Mystique et Mystère», *loc.cit.*, pp.46-47.

5. H. de Lubac, *Catholicisme*, p.314.

L'érosion des repères du Moi est l'exacte réplique de la dissolution que connaissent aujourd'hui les identités et rôles sociaux, [...] l'érosion des formes de l'altérité est à mettre au compte [...] du procès démocratique, soit du travail de l'égalité dont la tendance consiste [...] à réduire tout ce qui figure l'altérité sociale ou la différence de substance entre les êtres par l'institution d'une *similitude* indépendante des données visibles, ce que nous avons appelé la désubstantialisation du Moi [...].¹

D'une façon similaire, dans sa conclusion à *Catholicisme*, c'est en «faisant le procès de ce "social" entièrement temporalisé²» que de Lubac souligne la nécessité pour le chrétien de rappeler «l'arrière-plan mystérieux» qui fait la noblesse de l'homme et que «n'envahit pas l'actualité³». La personne, selon de Lubac, ne peut résister à sa propre dissolution dans le temps et dans le social que si elle trouve «dans le miroir de son âme» un absolu intemporel. Or, selon Lipovetsky, «l'homme d'aujourd'hui se caractérise par la *vulnérabilité*» parce qu'il se trouve «traversant seul le désert, se portant lui-même sans aucun appui transcendant⁴», c'est-à-dire sans aucun «absolu intemporel». Comme de Lubac, Lipovetsky pourrait dire que la transcendance est pour l'homme «le seul garant de sa propre immanence» et que, lorsqu'il l'oublie ou la nie, il est tout entier dissout dans cette immanence, aliéné en elle. Là où Lipovetsky parle d'un «désert d'autonomie et de neutralité asphyxiantes», de Lubac parle de la disparition de la transcendance comme de la disparition d'une vie intérieure personnelle d'où vient «l'air sans lequel l'humanité étouffe⁵».

1. G. Lipovetsky, *op.cit.*, p.84.

2. H. de Lubac, *Catholicisme*, pp.312-313.

3. *Ibid.*, p.313.

4. G. Lipovetsky, *op.cit.*, p.67.

5. H. de Lubac, *op.cit.*, p.316.

3.9.2 Marcel Gauchet : l'universel irréprésentable et la douleur d'être sujet

Selon Marcel Gauchet, le religieux est essentiellement la représentation du fondement du lien social et à ce titre il est «une manière d'institutionnaliser l'homme contre lui-même¹». En effet, dit-il, la religion est la forme historique d'une «structure anthropologique» qui définit l'homme et qui est en lui une «force fondamentale de refus²». L'idée même d'un fondement extérieur au monde serait le fruit de la négation que cette force de refus s'applique à elle-même.

Le trait central et remarquable du religieux étant précisé que cette puissance constituante de négation a reçu comme application son propre recouvrement, s'est vu reconnaître et ménager comme rôle son propre déni [...]. Ainsi la force fondamentale de refus qui définit l'homme s'est-elle principalement exprimée sous forme de rejet de sa propre prise transformatrice sur l'organisation de son monde.³

À mesure que ce recouvrement s'effrite, l'homme se découvre à ses propres yeux comme cette puissance de négation transformatrice.

Or, la religion chrétienne tient un rôle essentiel dans cette découverte, selon Gauchet, par l'aménagement du rapport qu'elle effectue entre transcendance et immanence. Selon lui, «l'union parfaite des deux natures en Christ [...] signale irrécusablement, inépuisablement, la disjonction complète de l'humain et du divin⁴».

Sur cette question, Gauchet reprend la thèse de Jaspers d'une «période axiale» et, comme lui, il voit le christianisme comme la reprise

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.10.

2. Ibid., p.11.

3. Ibid., p.10-11.

4. Ibid., p.174.

occidentale de cette conception d'un lien à une transcendance fondatrice à partir de l'intériorité. Cependant, selon Gauchet, «la différence cruciale entre toutes qu'introduit la révélation [chrétienne]» est que la transcendance est désormais, «pour le peu que nous en appréhendons», quelque chose de distinct de l'homme mais qu'il peut faire sien, «quelque chose dont il peut pénétrer le sens et éprouver la portée du dedans, par ses propres moyens¹». Dans cette perspective, l'établissement du fondement du lien social dans la subjectivité est déjà en germe dans l'accès à la connaissance de Dieu sous le mode de la révélation. Le transcendant n'est plus le sommet qui vient intégrer jusqu'à lui l'ordre hiérarchique du monde. Dans le Christ, «la rencontre de l'ici-bas et de l'au-delà» se fait «au pôle opposé du pôle de pouvoir². Ce qui se révélait comme extérieur au monde à partir de l'intériorité, se révèle maintenant comme une nature essentiellement distincte insérée dans l'intériorité elle-même. Cette nature distincte, désormais intériorisée, Gauchet l'interprète comme «la part d'inconnu» qui fait de «la possession réfléchie de soi» une fiction et donne naissance à «l'individu pur» qui «ne s'explique que du dedans de sa particularité personnelle³».

Ce qu'il ne faut pas perdre de vue ici, c'est que la naissance du sujet que Gauchet décrit ainsi, est la naissance d'un sujet en qui se révèle la nécessité de sa propre négation. «Jamais le sujet n'est autant lui-même que dans ce qu'il ignore de lui-même⁴». C'est sous cette forme

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.60.

2. Ibid., p.175.

3. Voir *ibid.*, pp.245-246.

4. Ibid., p.246.

que l'on retrouve ici la contradiction entre raison et liberté qui traverse toute la modernité. Toute élaboration d'un fondement stable, rationnel, est un travail de «*l'homme contre lui-même*», c'est-à-dire un travail de l'homme contre l'essentielle ouverture de sa liberté. Or, selon Gauchet, c'est ce même travail que l'on retrouve dans la conflictualité qui est inhérente à la démocratie. Cette conflictualité, précise-t-il, est la poursuite, sous une forme profane, de la «controversé impossible à clore entre ceux portés à insister sur le pouvoir d'identité de la raison humaine et ceux sensibles avant tout à la différence irrémédiable qui nous écarte de la raison divine¹».

Dans cette controversé interminable, la définition de l'homme comme «force de refus», situe Gauchet du côté de la liberté contre la prétention de la raison à pouvoir fixer l'universel nécessaire auquel l'homme pourrait librement se soumettre. Pour lui, comme pour Burckhardt et Jaspers, cette négation de la liberté et sa perpétuelle renaissance constituent le «mystère de notre histoire».

Là est tout le mystère de notre histoire, que dans son rapport conflictuel avec lui-même l'homme ait commencé par repousser cela précisément, cette vérité discordante de lui-même, cette incertitude de son insertion dans le monde et sa féconde instabilité d'être du mouvement.

Chez Gauchet, cette part inconnue de nous-mêmes est l'inconscient ou «l'ignorance radicale des contraintes de la réalité²», mais la filiation qu'il établit entre cette part et le christianisme permet de

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.61.

2. *Ibid.*, p.247.

s'interroger sur sa parenté avec le *πνεῦμα* paulinien et, globalement, avec le Mystère dont parle de Lubac.

Ne pourrait-on pas dire que «la force fondamentale de refus» s'applique aujourd'hui à cette «part d'inconnu» en l'homme que le christianisme lui a fait découvrir? La distinction entre humain et divin que les Occidentaux découvrent dans le Christ n'est-elle pas simplement niée dans la réduction de la «part d'inconnu» à une part strictement humaine?

À la lumière de la critique que fait de Lubac du dualisme comme caractéristique essentielle de la conception moderne de l'homme, nous pouvons repérer chez Gauchet le processus de cette négation. Ainsi, lorsqu'il analyse ce qu'il appelle un «reste de religion», il identifie ce reste à un «schème-source» qui rend inévitable d'effectuer un «partage de la réalité» entre visible et invisible.

La réalité telle qu'elle nous apparaît, multiplicité inépuisable de qualités sensibles, réseau infini d'objets distincts et de différences concrètes, comporte une autre réalité : celle qui surgit pour l'esprit lorsque l'on considère, au-delà du visible, son unité et sa continuité indifférenciées. Opération élémentaire de division du réel, de dédoublement du visible et de l'invisible dont nous ne pouvons pas ne pas rencontrer la possibilité à l'intérieur du plus banal de nos cheminements d'idée.¹

Gauchet constate ensuite que «ce simple sentiment de la dualité d'aspect du réel²», ne renvoie à rien d'extérieur au monde et que, même s'il rend possible la croyance religieuse, il n'implique aucune sacralité. Dans cette perspective, poursuit Gauchet, les notions de *vide* et de *rien*

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.294.

2. *Ibidem*.

qu'utilisent les spiritualités orientales sont mieux à même de rendre compte de cette expérience de pensée que les catégories de la théologie chrétienne¹.

En effet, dirions-nous avec de Lubac, cette «surnature» — appelée l'*indifférencié* par Gauchet — n'est pas Dieu si on la découvre en la concevant comme entièrement séparée de la «nature». Elle est au contraire le reflet d'une intériorité humaine *vidée* de ce qui la relie à Dieu, c'est-à-dire vidée de son *πνεῦμα*, vidée du souffle qui la relie à Dieu et aux autres hommes. Elle est le résultat de la négation de tout mystère. S'il n'y avait en l'homme que l'intellect tel que Gauchet le décrit, il n'y aurait effectivement pour l'homme que la possibilité de s'ouvrir, au-delà de ce monde, sur le vide. Or, c'est précisément cela que Gauchet dit être «la vraie question» : «pourquoi ce partage structurel qui nous présente toute réalité sous deux visages — par surcroît antagonistes et critiques l'un de l'autre?²». En d'autres mots, pourquoi la négation de la métaphysique chrétienne qui pose deux réalités s'unissant dans le mystère de l'intériorité humaine, donne-t-elle naissance, dans l'individu contemporain, à des «contradictions internes» qui nous obligent à penser le réel selon un «dédoublement primordial³»?

C'est à cette question que répond de Lubac, selon nous, en accordant une place centrale au Mystère en l'homme, tel que le décrit la «trichotomie paulinienne». La vie intérieure des individus aussi bien que

1. Voir M. Gauchet, *op.cit.*, pp.294-295.

2. Ibid., p.296.

3. Ibid., p.294.

leur rassemblement dans l'unité qui fait leur salut, selon la perspective qu'élabore de Lubac, nécessitent que «la part d'inconnu» ou «l'indifférencié» dont parle Gauchet, soit autre chose qu'un vide ou une production de la rationalité humaine. De même que le refus de tout absolu intemporel mène à la «désubstantialisation du Moi», chez Lipovetsky, le refus de répondre à «la vraie question» mène, chez Gauchet, à concevoir l'individu contemporain comme essentiellement divisé de lui-même et incapable d'adhésion ferme à quelque réponse que ce soit.

Car si nous voudrions le baume de la solution, nous ne sommes pas prêts à renoncer à la liberté de la question. [...] Aller-retour et compromis boiteux entre l'adhésion et la distance, entre le culte du problème et le choix de la solution qui définit la religiosité spécifique de l'époque — et peut être le mode durable de survie du religieux au sein d'un monde sans religion.¹

Après avoir renvoyé à l'esthétique l'expérience du sacré², Gauchet décrit longuement «l'expérience du problème que nous sommes pour nous-mêmes» une fois réalisée «la désinsertion de l'esprit, du monde et de Dieu [...] qui libère l'être de raison³». Il décrit ce problème comme une insoluble oscillation, chez les «individus de l'âge post-moderne» entre la justification de soi et la tentation de se dissoudre comme soi. C'est la même oscillation que Gauchet décrit historiquement entre une «première phase» où est engendrée «l'idée classique d'un sujet cause de lui-même par sa volonté et sa liberté⁴», et une «seconde phase» où cette

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.300.

2. Voir *ibid.*, pp.296-299.

3. *Ibid.*, p. 241.

4. *Ibid.*, p.243.

pure identité à soi se dissout et où le sujet s'articule par «sa dépossession consciente et sa détermination par une part de lui-même qu'il ignore¹».

Le point de vue d'Henri de Lubac nous dit que la part que l'individu moderne ignore de lui-même est le mystère de sa destination divine. Privé de cette destination, l'homme reste flottant. Après avoir échoué dans sa tentative de se concevoir comme «cause de lui-même», il continue de nier ce qui «du dedans de sa particularité personnelle» l'expliquerait à lui-même. S'il ne se cherche pas en s'ouvrant de lui-même à un au-delà de son abîme intérieur, aucun point de repère ne peut l'assurer ne serait-ce que de l'idée d'une destinée.

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.243.

Conclusion

En faisant dialoguer certains représentants de l'individualisme avec le théologien Henri de Lubac, nous avons tenté d'éclaircir cette ambiguïté qui fait que le christianisme et la modernité peuvent être à la fois proches et incompatibles. Nous avons voulu voir dans le développement de l'individualisme comment se produisent la rupture et la continuité entre les conceptions chrétienne et moderne de l'être humain.

Nous avons vu que cette problématique de rupture et de continuité se pose, tant pour le christianisme que pour l'individualisme, quand on examine leur lien à l'Antiquité. Certains voient dans la philosophie antique une préparation au christianisme alors que d'autres, comme de Lubac, considèrent le christianisme comme une absolue nouveauté. De la même manière, certains voient dans la doctrine chrétienne le point de départ de l'individualisme moderne alors que d'autres voient déjà cet individualisme en germe dans la philosophie grecque.

Pour les autres périodes historiques où l'on a repéré des manifestations d'individualisme, le problème devient de savoir si l'individualisme émerge de potentialités incluses dans la doctrine chrétienne ou s'il se développe en opposition avec cette doctrine. Ernst Troeltsch peut dire que la première caractéristique du christianisme primitif est un individualisme sans limites et sans restrictions¹ mais, par ailleurs, la trop grande indépendance d'esprit d'Abélard le fera considérer comme hérés-

1. Voir Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, London, Allan and Unwin, 1931, vol. 1, p.55.

tique par les autorités ecclésiastiques de son temps. C'est que la liberté réclamée pour l'individu dans le cadre de la chrétienté ne va pas sans l'abnégation et l'humilité de ce même individu face à un Absolu qui le dépasse et qui lui procure cette liberté. Ainsi, l'Église qui parle au nom de cet Absolu peut défendre la liberté de chaque chrétien mais elle peut aussi trancher entre la liberté qui vient de Dieu et celle qui s'en détache. Il en va de même pour la raison. Aucune limite ne lui est fixée a priori, dans le christianisme, mais son propre critère de vérité lui reste essentiellement extérieur puisqu'il se trouve dans la Révélation qu'une longue tradition interprète comme provenant d'un au-delà de la raison.

La vigueur des normes et des vérités qui sont établies dans ce contexte n'est que partiellement attaquée par l'affaiblissement des autorités qui les transmettent. Ce qui fonde ces normes et ces vérités est en effet passablement indépendant de ces autorités et la perte de crédibilité de ces dernières peut ne les affecter que superficiellement. Ces normes et vérités peuvent être reprises, sous une forme plus ou moins différente, dans des idéologies laïques. À l'intérieur et à l'extérieur de l'Église, de nombreux courants d'idées s'affrontent pour définir ainsi le «vrai» christianisme et leur action est cruciale dans la reformulation de la doctrine.

Henri de Lubac a consacré toute son œuvre à discerner dans la multitude des voix se réclamant de la révélation chrétienne la «grande Voix unanime» de la Tradition¹ et, comme il le dit, il trouve «le vrai christianisme» chez «les saints qui le vivent».

1. Voir H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 1968 (1953), p.11.

Pour juger enfin de ce qu'est ou n'est pas le vrai christianisme, nous préférons toujours nous en remettre aux saints qui le vivent, aujourd'hui comme jadis, sans essayer d'en sortir par une sorte de «dépassement dialectique», plutôt qu'à des philosophes qui prétendraient le surplomber, — et cette préférence ne comporte à nos yeux aucun mépris pour la philosophie.¹

Si l'on prend ce critère à la lettre, il renvoie à l'institution qui canonise. Mais, si l'on identifie le saint à celui qui a atteint la *visio beatifica*, cette sainteté trouverait son équivalent profane dans un éventuel «vrai individualisme», grâce auquel des citoyens guidés par un universel rationnel suivi librement, formeraient une humanité heureuse.

Comme pour les saints, on honore parfois certains individus, mais il n'y a pas d'unanimité, loin de là, sur ce que serait l'individu correspondant au «vrai individualisme». En effet, nous avons rencontré de nombreuses catégories d'individualisme et nous avons vu que les auteurs abordés distinguent, comme cela se produit pour le christianisme, un «vrai» et un «faux» individualisme. Par exemple, parmi les quatre catégories que propose Serge Moscovici², on peut retenir les deux premières —l'individu sublimé et l'individu émancipé— comme «vrai» individualisme et les deux autres —l'individu égoïste et l'individu anonyme— comme «faux» individualisme.

D'une manière générale, le «vrai» individualisme serait celui dans lequel l'individu trouve et adopte librement une part de lui-même qui le relie aux autres individus pour le plus grand bien de la collectivité. Le

1. H. de Lubac, *L'Église dans la crise actuelle*, Paris, Cerf, 1969, pp.79-80.

2. Voir Serge Moscovici, «L'individu et ses représentations», *Le magazine littéraire*, 264 (avril 1989) 28-31.

«faux» individualisme serait l'égoïsme ou tout autre attitude menant à une indépendance radicale des individus, c'est-à-dire à une atomisation de la société. Alain Renaut caractérise l'opposition de ces deux individualismes en la rapportant à l'opposition qui existe entre l'autonomie et l'indépendance, c'est-à-dire entre une liberté «sans règles» et une liberté qui puise en elle-même le fondement des règles auxquelles elle se soumet.

Indépendamment des jugements de valeur qui sont posés sur le «vrai» et le «faux» individualisme, cette problématique (qui oppose l'individu isolé à l'individu qui trouve en lui-même un fondement qui le relie à ses semblables) est équivalente à celle qui oppose l'homme qui trouve Dieu, la *visio beatifica*, en lui-même à celui qui ne le trouve pas. Soit les individus trouvent en eux-mêmes ce qui les rassemble et les sauve ensemble, soit chacun ne trouve que le vide, «n'importe quoi» ou le «conflit créateur»¹. En d'autres mots, soit le projet moderne d'un sujet autonome est possible, soit il est un mythe qui s'épuise lui-même à mesure qu'il épuise la religion chrétienne dont il est, au moins partiellement, issu.

L'ambivalence des jugements posés sur des personnages comme Abélard ou Pic de la Mirandole fait ressortir la proximité entre la «liberté sans règles» et l'autonomie du sujet qui se développe chez ces personnages. Et la question se pose encore de savoir comment penser cette

1. Voir Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. [Folio/Essais, 121], Paris, Gallimard, 1983, «Avant -propos», pp.9-23.

autonomie qui s'est développée sur la base de la conception chrétienne du rapport de l'homme à Dieu.

Que faire de la proclamation d'un monde et d'un homme autonome? Et si on la dénonce, sera-ce pour parler de l'homme comme d'un être essentiellement dépendant et l'enjoindre à se soumettre à la toute-puissance de Dieu?¹

La critique de la modernité qu'élabore de Lubac semble répondre par l'affirmative à cette dernière question. Sans la transcendance de Dieu, liée à l'immanence, la liberté humaine disperse les individus et dissout l'unité de l'humanité. Sans un enracinement plus qu'approximatif dans la doctrine chrétienne, tout individualisme compris comme autonomie complète de l'individu conduit, selon lui, à la dispersion sociale et à la déchéance humaine.

Comme nous l'avons vu, Burckhardt et Jaspers font également appel à une certaine «idée chrétienne» pour remédier à la détérioration sociale qu'ils critiquent, chacun pour son époque. Cette «idée chrétienne» —qui diffère chez Burckhardt et chez Jaspers— n'est pas celle que développe de Lubac, mais tous trois y font appel pour régénérer le type de liberté individuelle qui travaille à l'unification et au salut de l'humanité². Elle est cette idée autour de laquelle Emmanuel Mounier et

-
1. Pierre Gisel, «Comment penser Dieu», *Revue de théologie et de philosophie* 110 (1978) 165.
 2. De Lubac l'appelle «liberté évangélique» et la définit en disant qu'elle «n'est pas caprice, fantaisie, esclavage de l'instinct, licence ou abandon, mais liberté dans l'Esprit Saint pour accomplir la mission confiée par le Christ à son Église, c'est-à-dire à nous tous : éveiller l'homme, tout homme, notre frère, à la Fin bienheureuse que Dieu, dans son Amour, lui destine et dans laquelle son œuvre doit être transfigurée; le tirer de la nouvelle misère où il se laisse enfermer par ses progrès eux-mêmes; lui communiquer dès maintenant la Vie divine apportée par le Christ, cette vie de «Charité», sans laquelle les plus beaux plans et les plus grands efforts avorteront toujours» (H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, Paris, France Catholique/Cerf, 1985, pp.119-120).

Joseph Ratzinger se rencontrent lorsque le premier écrit que «le christianisme donne vraiment à l'homme toute sa hauteur, et plus que hauteur d'homme. Il l'appelle à être un dieu, et il l'y appelle dans la liberté¹» et que le second déclare qu' «un christianisme qui offre à l'homme moins que de devenir Dieu est trop modeste²».

Ce que ces différents auteurs entendent par «christianisme» varie, mais leurs appels au christianisme pour régénérer les sociétés dans la liberté sont identiques. Tous pourraient partager ce jugement de Pierre Gisel :

L'homme qui, depuis Descartes, avait pensé assurer ses pouvoirs à partir de lui-même découvre que ses œuvres se retournent contre lui. Il avait cru conquérir la liberté en congédiant un Dieu jugé trop dominateur, il n'a pu que nourrir les germes d'un totalitarisme consommé comme jamais.³

Et, encore une fois, malgré leurs différences de point de vue, ces appels au christianisme sont le contraire d'un appel à une fuite dans une piété individualiste. C'est une libération collective que visent tous ces appels⁴. Libération collective qui, comme nous l'avons vu avec de Lubac, se fonde dans la liberté que chaque chrétien trouve d'abord en lui-même comme mystère et qu'il convertit en se tournant vers Dieu.

-
1. Emmanuel Mounier, «Le christianisme et l'idée de progrès», dans *Progrès technique et progrès moral*. Rencontres internationales de Genève, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1948, pp.218-219.
 2. Cardinal Joseph Ratzinger, «La Christianisme sans peine», dans *Communio* (sept.-oct. 1978), cité par de Lubac dans *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, [Communio], Paris, Fayard, 1980, p.123.
 3. P. Gisel, art.cit., p.165.
 4. En insistant sur cet aspect collectif de la piété chrétienne, Mounier se réfère à de Lubac : «L'Homme nouveau, qui domine la théologie paulinienne, le P. de Lubac l'a montré, s'y présente toujours sous un aspect collectif» (E. Mounier, art.cit., p.192).

Dans les caractérisations contemporaines de l'individualisme que nous avons explorées à partir de Lipovetsky et de Gauchet, nous avons vu que c'est précisément ce caractère collectif de la libération qui est en difficulté. Autant dans la «personnalisation» dont parle Lipovetsky que pour l'«individu pur» de Gauchet, il n'y a pas «d'appropriation possible du sens final de l'être ensemble¹». Les tentatives modernes pour situer la transcendance dans la Nature, la Raison ou l'Histoire n'ont pu pénétrer et unifier la vie intime des individus. Ce type de transcendance a au contraire séparé l'individu de ce qui devait être le fondement qui le rattache à ses semblables. La recherche interminable à l'intérieur de soi, dont parlent à la fois Gauchet et Lipovetsky, et le vide dont il est partout question à propos de l'intériorité individuelle, sont les signes les plus évidents des limites que rencontre la conception moderne de l'autonomie de l'individu. Pourtant, comme le dit Christoph Theobald,

il semble vain d'espérer que la critique actuelle de la modernité et la prise de conscience de ses impasses permettent de réactiver l'utopie de son prochain renversement et de l'instauration d'un ordre différent d'inspiration chrétienne.²

Ce qui est en cause cette fois, selon Theobald, c'est la «crédibilité de l'Évangile dans une culture différenciée» et la «plausibilité» de la foi et de l'Église³. Aussi proches parents que puissent être la conception chrétienne de l'individualité et l'individualité contemporaine, il s'est développé dans cette dernière un tel besoin d'autosuffisance que tout aban-

1. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1983, p.290.

2. Christoph Theobald, «Le modernisme catholique», dans *La théologie en postmodernité*, Actes du 3e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande, édités par Pierre Gisel et Patrick Évrard, [Lieux théologiques, 29], Genève, Labor et Fides, 1996, p.108.

3. Ibidem.

don à quelque chose qui la dépasse semble lui être devenu impossible. Gauchet peut admettre qu'il y a une «part de soi» que l'on ignore, mais pour lui cela ne fait pas de cette part un mystère. Cette part devient au contraire un objet d'investigation, même si cette investigation doit demeurer interminable. Gauchet lui-même précise que «nous voudrions le baume de la solution, [mais] nous ne sommes pas prêts à renoncer à la liberté de la question¹». L'individu contemporain veut se connaître mais sa quête de soi refuse la réponse chrétienne de l'homme «image de Dieu» mystérieusement destiné à Sa ressemblance. Aussi immanent et intime que soit le Dieu dont parle de Lubac, Il apparaît toujours à l'homme moderne comme une entité métaphysique. La séparation entre nature et surnaturel, que de Lubac s'est attaché à dénoncer, est toujours à l'œuvre dans la pensée contemporaine. En devenant synonyme de «fiction», le surnaturel n'a pas encore perdu son caractère de «monde séparé».

Pourtant, la fiction fait bien partie de notre monde. Par exemple, dans le néoperspectivisme que propose Manuel Maria Carrilho, le «rejet d'une raison axiomatique» s'inscrit dans

un processus qui conduit à la valorisation des croyances et à l'abandon des principes (ou mieux encore, les principes sont ici conçus comme des croyances partagées par une communauté donnée).²

L'incompatibilité du christianisme et de l'individualisme contemporain, telle qu'elle ressort de la mise en dialogue de la théologie d'Henri de

1. M. Gauchet, *op.cit.*, p.300.

2. Manuel Maria Carrilho, *Rationalités. Les avatars de la raison dans la philosophie contemporaine*. [Optiques, philosophie], Paris, Hatier, 1997, p.76.

Lubac avec l'individualisme, vient donc peut-être du caractère de vérités éternelles que de Lubac prête aux principes chrétiens dans un monde où les principes sont relatifs aux communautés qui les adoptent. Ce que de Lubac reproche à l'individualisme de certains théologiens¹ en leur opposant l'Église et la Tradition, c'est peut-être de faire du christianisme une ensemble de «croyances partagées». Mais il semble que si le christianisme n'est pas cela, il ne puisse pénétrer l'intimité de l'individu contemporain.

Au terme de cette mise en dialogue, il nous reste à nous demander si une correspondance est possible entre le christianisme et cette intimité. Le principe qui domine l'individualisme aujourd'hui est que chaque individu est unique. La pensée individuelle, comme les empreintes digitales ou le code génétique, est vécue comme une configuration singulière qui, dans la mesure où elle détermine l'action, doit chercher parmi tous les choix possibles celui qui lui convient. Quand il s'agit de choisir ce qui est vrai, l'univers se divise alors en deux: il y a les vérités scientifiques —celles qui ne donnent pas le choix— et les autres —celles qui sont pour ainsi dire arbitraires.

Toutes les analyses de la «raison cartésienne» et du «sujet moderne» ne parviennent pas vraiment à convaincre nos contemporains que les vérités scientifiques sont subjectives. L'universalité des vérités scientifiques et l'expansion foudroyante des applications techniques qu'on en tire garantissent, aux yeux de nos contemporains, leur

1. Par exemple à Th. J. J. Altizer à propos de *The Gospel of Christian Atheism*. Voir H. de Lubac, *L'Éternel Féminin. Étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p.242.

«objectivité». Devant ce qui est «scientifiquement prouvé», on n'a pas le choix. Pour le reste, tout est question de culture ou de psychologie: tout est relatif, chacun a le droit, sinon le devoir, de choisir la vérité qui lui convient¹.

Le professeur de philosophie peut bien dire qu'il y a quelque chose d'exagéré dans l'idée que «chacun a sa logique», l'étudiant n'en pense pas moins que chacun peut penser comme il veut et ce qu'il veut². Dire qu'il n'est pas vrai que toutes les opinions se valent est le plus souvent perçu comme une attaque contre le droit des individus et un mépris des personnes. C'est là une facette de la «crise de la modernité». L'universalité de la raison est réduite à son application à la connaissance de la matière par la méthode scientifique. Dans tout autre domaine, la justification rationnelle ne parvient jamais à transformer une opinion en vérité. Aux yeux de la plupart de nos contemporains, lorsque Socrate l'emporte sur les Sophistes, c'est cela qu'il prouve. Et, si Socrate est sage lorsqu'il dit qu'il sait qu'il ne sait pas, il «manque de logique» en refusant d'en conclure que chacun a raison pour lui-même. Quant à son prétendu disciple, Platon, il apparaît plutôt comme un traître lorsqu'il prétend qu'il existe un Bien absolu qui détermine le vrai, le beau et le bon.

-
1. C'est ce qu'exprime de façon synthétique Madeleine Gautier à propos d'une attitude face à la religion qui s'est développée au Québec durant les années soixante: «Il y a d'abord eu le développement progressif mais rapide d'une attitude moderne, moderne en ce qu'elle faisait référence à la raison et qu'elle privilégiait la liberté individuelle d'adhésion et de choix» (M. Gautier, «Le phénomène religieux au Québec: le cas de deux cohortes de jeunes à 25 ans de distance», dans *Nouvelles pratiques sociales* 9 (1/1996) 45).
 2. C'est ce que rapporte Madeleine Gautier à partir d'enquêtes menées au début des années quatre-vingt-dix à propos de choix éthiques: «La principale tendance se traduirait par un choix éthique très subjectif: "ça dépend de chacun", "ça ne regarde personne" ou "c'est une affaire personnelle"» (M. Gautier, art. cit., p.53).

On voudrait peut-être qu'il en soit ainsi, mais ce n'est malheureusement pas le cas¹.

Mise à part la science, c'est-à-dire les vérités produites par l'application de la méthode scientifique et exprimées en termes mathématiques, tout est question d'interprétation. Or, la justesse d'une interprétation n'a pour critère, dans l'esprit contemporain, que la satisfaction de celui qui la construit ou de celui qui l'entend. Les interprétations ne conduisent pas à des découvertes, elles sont plutôt des inventions. Elles peuvent s'accumuler et, même si elles sont contradictoires, c'est ainsi qu'elles forment une même culture. Comme les valeurs, les modes de vie, les idéologies, les philosophies, les religions et les œuvres d'art, les interprétations s'additionnent et composent, dans une tolérance absolue, l'ensemble des choix qui s'offrent au goût et à la convenance des individus uniques.

La proposition d'Habermas de définir l'universalité comme ce que l'on obtient à travers la volonté de s'entendre dans une discussion rationnelle, dans le contexte du relativisme contemporain, n'a de sens qu'à propos de cet autre domaine, le droit, dans lequel le choix des individus doit être limité. De la même manière qu'en science les vérités *s'imposent* à l'observateur, dans la vie sociale la nécessité des lois *s'impose*

1. Telle que la rapporte Gregory Baum, ceci rejoint la prédiction de Max Weber: «La rationalité moderne se penche sur les "moyens" et n'a rien à dire à l'égard des "fins", comme la vérité et le bien. [...] La réflexion philosophique, l'amour passionné, l'engagement éthique pour les hauts idéaux et l'appréciation de la beauté étaient tous appelés à disparaître. Selon la prédiction de Weber, la société rationnelle de l'avenir sera peinte gris sur gris, "une cage d'acier", un monde triste sans couleur et sans âme» (G. Baum, «L'avenir de la religion: entre Durkheim et Weber», dans *Nouvelles pratiques sociales*, 9 (1/1996) 111-112).

à chacun. Toutefois, contrairement à ce qui arrive en science, ces lois sont relatives —elles peuvent changer et elles varient d'une société à l'autre— mais leur nécessité est absolue.

L'époque contemporaine a en quelque sorte assimilé la pensée de Rousseau en acceptant de renoncer à la liberté naturelle face à des lois qui sont le fruit d'une délibération. Toutefois, ce renoncement est rarement fondé sur la participation individuelle à cette délibération et la loi est le plus souvent vécue comme une contrainte plutôt que comme le fondement de la liberté civile. De plus, cette contrainte est acceptée dans la mesure où l'on perçoit le privé comme ce qui est soustrait à la loi et où l'on a l'impression de ne renoncer qu'à une part de la liberté naturelle. Dans notre société, le fait de payer l'impôt ou de respecter les décisions des tribunaux ne donnent l'impression à personne de pratiquer une «religion civile». On ne sacrifie ainsi qu'aux nécessités de la vie en commun. Le religieux relève plutôt de la liberté naturelle et de la vie privée. Il est l'objet de convenances et de choix individuels et, dans cette mesure, toutes les modalités qu'il peut prendre sont tolérées.

Mais, dans cette mesure également, l'aspect institutionnel —social— de la religion est ce qui peut poser problème. Que des individus choisissent de s'imposer certaines règles au nom de leur conception religieuse de la vie est tout à fait acceptable: ils exercent pour eux-mêmes leur liberté personnelle. Mais que ces choix, par le biais des institutions qu'ils génèrent, cherchent à s'imposer à tous est perçu comme une atteinte à la liberté des individus. C'est ainsi que le religieux est distingué et même séparé de l'institutionnel. On peut se dire à la fois religieux et opposé à toute organisation religieuse. Tout au plus peut-on

admettre l'existence de groupes religieux, indistinctement qualifiés de sectes, tant que leurs interventions publiques restent discrètes.

Lorsque Descartes dit que «le bon sens est la chose du monde la mieux partagée», on entend que chacun a droit à son opinion. Si l'on convient que la méthode, «la raison bien appliquée», mène à des vérités unanimes quant au monde matériel, pour les vérités métaphysiques, comme l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, la liberté de croire a toujours préséance sur la démonstration rationnelle. L'adhésion, dans les domaines où «chacun a le choix», est toujours prédéterminée par la configuration «unique» de l'individu qui fera «le choix». L'enjeu pour chacun est de choisir «ce qui lui convient» et de n'imposer son choix qu'à lui-même.

Le fait que des individus uniques fassent les mêmes choix n'est pas un problème pour «la logique contemporaine». Il y a toujours des nuances qui colorent de façon unique les raisons du choix. De plus, cette coloration unique ne peut jamais être identifiée de façon exhaustive parce qu'elle perdrait, du fait même de cette identification, son caractère unique. Un choix qui est motivé par des raisons clairement identifiables perd son caractère personnel. C'est ainsi que l'on invoque le «choix personnel» quand les raisons du choix se veulent au-dessus de toute discussion. En ce sens, cette unicité correspond à cette part inconnue de soi-même, dont parle Gauchet. Ainsi, nous voyons dans le type de liberté de choix dont nous parlons ici, comment cette part d'inconnu est ce qui détermine nos contemporains comme sujet.

Cette part d'inconnu peut apparaître comme un hasard ou comme un destin, mais tous se doutent bien que leurs expériences passées jouent pour beaucoup dans cette configuration unique. Il n'y a pas de surprise à entendre que «la foi serait une affaire de famille» et que «les non-croyants n'auraient pas dans leur entourage d'adulte de référence sur ce plan¹». Les choix se font sur la base de ce qui s'offre puisqu'effectivement on ne peut désirer que ce que l'on connaît.

De ce point de vue, il est toujours surprenant pour quelqu'un de notre génération de constater chez un grand nombre de plus jeunes une absence presque totale de culture chrétienne, même superficielle. La différence entre «catholique» et «protestant», la raison de certaines fêtes qui donnent lieu à des congés scolaires, l'identité des personnages bibliques (saufs Adam et Ève et, parfois, Noé qui sont connus par la publicité...) et même le récit des Évangiles restent généralement inconnus, ou oubliés, chez la plupart.

Il va sans dire que la richesse de la Tradition et les subtilités de la doctrine chrétienne font partie de «ce que l'on ne sait pas que l'on ignore». Elles ne font pas partie des choix possibles. Ce qui s'offre du christianisme, dans notre société, c'est l'usage qui est fait des églises au moment des funérailles et des mariages et l'existence de groupes chrétiens rattachés à une paroisse ou à la mouvance protestante. Sous ces formes, le christianisme est toujours vivant et correspond à l'esprit contemporain dans la mesure où il s'offre au choix personnel. À cela

1. M. Gautier, art.cit., p.54.

s'ajoute le fait que des valeurs et des idées chrétiennes restent présentes chez des personnes qui souvent les véhiculent à leur insu¹.

Ces bases sont-elles suffisantes pour que l'idée continuellement reprise que «la religion, et plus précisément le catholicisme, a joué un rôle unique en Occident dans l'émergence de la modernité²» permette de croire que cette modernité pourrait se reconnaître dans une expression «modernisée» du christianisme? Suffirait-il de «se délester de certaines formes du christianisme historique³» pour que nos contemporains, lorsqu'ils ressentent le vide qui les habite et la grisaille de leur monde, choisissent la foi chrétienne?

Il nous semble que dans un éventuel «retour du religieux», il n'y a pas de raison pour que, en elle-même, la spiritualité chrétienne soit désavantagée par rapport aux autres types de spiritualité. Toutefois, ce retour peut être diversement motivé. Si les «individus uniques» sont surtout affectés par les problèmes engendrés par la dissolution du lien social, ce retour peut avantager le christianisme à cause de sa tendance intrinsèque à «faire Église». Si les tendances à une piété chrétienne individualiste sont bien réelles, il n'en demeure pas moins que ce que de Lubac a appelé «les aspects sociaux du dogme» est indéniable. Autant ces aspects qui portent à une forte institutionnalisation sont à

1. «Les valeurs chrétiennes, sans référence explicite au message chrétien, traversent cependant le temps, même chez ceux qui ont les réactions les plus critiques par rapport à la religion institutionnalisée» (M.Gautier, art.cit., p.56).

2. Normand Provencher, *La foi, une étrangère dans le monde moderne*, Montréal, Fides 1998, p.22.

3. Ibid., p.25.

première vue désavantageux en période de montée de l'individualisme, autant ils peuvent répondre à un besoin de resserrement du lien social.

Par ailleurs, si l'individualisme que décrivent Lipovetsky et Gauchet se maintient, le retour du religieux, en ce qui concerne le christianisme, pourrait bien se faire dans le sens de la prédiction de Joachim de Flore. En effet, malgré son caractère social indéniable, le christianisme peut d'une certaine manière se vivre sans l'institution ecclésiale. Le règne de l'Esprit, succédant à celui du Christ, tel que l'aurait annoncé de Flore, pourrait correspondre aux types de spiritualités gnostiques et ésotériques que l'on regroupe sous l'appellation de *Nouvel Age*. Nous avons vu avec Éric Voegelin¹ que ce type de spiritualité gnostique — qui peut générer des idéologies collectivistes — peut être considéré comme «la religion des modernes». Ce n'est pas la communauté déjà formée qui peut attirer l'adhésion de l'individu moderne mais plutôt la correspondance de «sa logique personnelle» avec l'interprétation du monde et de la vie qui lui est offerte. Chacun pourra se réjouir ensuite que d'autres aient fait le même choix que lui, mais c'est sa satisfaction personnelle qui compte d'abord². C'est en ce sens que Voegelin voit dans «la religion

-
1. Éric Voegelin, «La religion des modernes. Les mouvements gnostiques de notre temps», *Commentaire* 41 (printemps 1988) 318-327.
 2. Au moment où nous terminons la présente conclusion, paraît le journal étudiant de notre collège où nous pouvons lire, dans un article intitulé «Détruire la philosophie en quelques lignes», «en fait, la seule manière de comparer un paradigme à un autre, une idéologie à une autre, ce n'est pas son fond de vérité (la vérité universelle et permanente), mais sa faculté à répondre à nos besoins individuels». Et l'auteur poursuit: «Eh! oui, le vaudou est tout aussi valable que la philo, cela dépend de votre jugement, qu'il soit rationnel ou pas» (*Le Consensus*, le journal étudiant du Cégep de Saint-Jérôme (mars 1999) 15).

des modernes» un détournement de l'idée chrétienne de *visio beatifica* et «les premiers symptômes de l'idée d'une époque post-chrétienne¹».

Serait-ce la fin pour le christianisme de répondre aux différentes «logiques personnelles» au prix de ce que certains appelleraient sa dénatura-tion parfois presque complète? On le dit déjà à propos des chrétiens sans Église et encore plus à propos du christianisme sans Dieu. Que faut-il penser alors des sectes qui combattent pour la suprématie de la race blanche au nom du Christ? Ce serait aller au-delà du relativisme le plus extrême que de considérer tout ce qui se prétend chrétien comme faisant partie du christianisme. Et pourtant, il nous semble tout aussi désespéré de vouloir, aujourd'hui, déterminer une «seule vraie doctrine chrétienne» pour l'offrir au monde moderne.

Il est certain que nous expérimentons aujourd'hui un divorce inquiétant entre l'Église et la culture dominante de notre temps. [...] Et pourtant, nous assistons en même temps à une réappropriation de tout un patrimoine biblique et chrétien par la culture moderne, en particulier dans la littérature, le cinéma et le théâtre. C'est d'ailleurs cela même qui fait la difficulté quand on veut aborder la question des rapports entre la foi chrétienne et la culture.²

Malgré cette difficulté et sans aller jusqu'à croire que par la variété de ses expressions le christianisme puisse satisfaire chaque «individu unique», il nous semble, comme le constate Claude Geffré, qu'il existe dans la culture moderne «des pierres d'attente par rapport au christia-nisme³».

1. Eric Voegelin, art.cit., p.321.

2. Claude Geffré, «Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne», *Laval théologique et philosophique* 52 (2/1996) 565.

3. Ibid., p.581.

Contrairement à ce que dit Christoph Theobald, il ne nous semble pas vain de croire que ce sont les impasses de la modernité qui rendent les individus sensibles à d'autres voix que celles de la raison et de la liberté modernes¹. La modernité ne tient pas sa promesse d'un bonheur collectif et individuel obtenu à travers les progrès d'une raison universelle guidant la liberté de chacun. La raison est devenue un instrument de domination, de la nature et de l'organisation sociale, une volonté de puissance qui a vaincu cette autre raison qui pouvait fonder la liberté des sujets.

Si la rationalité essentielle de l'homme se réduisait à cette rationalité formelle que constitue la fonction instrumentale de la raison, on peut sérieusement se demander si les cultures particulières auraient encore un avenir. À notre âge planétaire, l'ensemble de la communauté humaine serait soumis à la domination universelle et totalitaire d'une culture sous le signe de la science moderne et de la technologie.²

Dans ce contexte, l'individu-sujet est poussé vers l'irrationnel même lorsqu'il appelle cette irrationalité sa «propre rationalité», c'est-à-dire lorsqu'il se conçoit comme système autoréférent qui cherche son auto-réalisation. Or, comme Claude Geffré le rappelle lui aussi, «paradoxalement, c'est le christianisme lui-même qui a favorisé l'avènement de la modernité³». Nous pouvons donc, avec lui, nous demander «s'il n'y a pas plus de complicités qu'on ne croit entre l'authentique message évangélique (d'avant la chrétienté) et la culture sous le signe de la modernité⁴».

1. Voir Christoph Theobald, «Le modernisme catholique», loc.cit.

2. Claude Geffré, art.cit., p.567.

3. Ibid., p.568.

4. Ibidem.

Le relativisme par lequel nous venons de définir la mentalité contemporaine correspond à ce nihilisme qui nous condamne «à la dissémination de la culture et à l'éclatement des langages¹». C'est ainsi qu'est vécue la fin de la métaphysique dans l'idée que «chacun peut penser ce qu'il veut» puisque «toutes les opinions sont bonnes (même celles que l'on ne partage pas)». C'est ainsi qu'on se cramponne à son histoire personnelle pour ne pas perdre pied². Mais il n'en demeure pas moins que chacun de ces individus modernes peut être à la recherche d'un sens et qu'il vit souvent son relativisme comme une position à laquelle il est acculé.

La mort d'un certain christianisme, la perte de son identité, qui coïncide avec «la mort de l'homme», pourrait avoir un sens, et un sens chrétien, nous semble-t-il, si elle était suivie d'une résurrection, du sein de son «capital symbolique», d'une réponse chrétienne aux interrogations et aux angoisses de nos contemporains. Par exemple, dans une culture où «c'est davantage par son absence ardente et même par le vide que l'Absolu manifeste sa présence³», des théologies qui mettent au centre du christianisme le «tombeau vide»⁴ ou l'appréhension de Dieu par «mode de Shekinah»⁵ peuvent peut-être faire entrer en résonance ces thèmes chrétiens avec un certain vide de l'intériorité l'intériorité contemporaine,

1. Claude Geffré, art.cit., p.570.

2. Ibid., p.573.

3. Ibid., p.579.

4. Voir Michel de Certeau et Jean-Marie Domenach, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974.

5. Voir Jacques-Marie Pohier, *Quand je dis Dieu*, Paris, Seuil, 1977. La Shekinah est l'espace vide entre les deux chérubins ornant l'arche d'Alliance.

et ainsi faire d'elle un signe qui pointerait vers ce qui dans l'histoire de la culture occidentale occupe ce vide.

Ce sont des théologies que de Lubac considérerait probablement comme des déviations individualistes mais, au-delà des risques de dispersion qu'elles comportent certainement, il est peut-être possible qu'elles rejoignent les idées d'«universel inaccessible» et de «part ignorée de soi-même» que nous avons rencontrées chez Gauchet et qui nous semblent typiques de notre époque. C'est dans ce type d'immanence, nous semble-t-il, que pourrait être recherché aujourd'hui la transcendance du Mystère.

Bibliographie des ouvrages cités

Ouvrages généraux

DAUZAT, A., DUBOIS, J., MITTERAND, H., «Individu», *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, Paris, Larousse, 1981⁵ (1971), 804p.

LATOURELLE, René, FISICHELLA, Rino, (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, 1535p.

LINDSAY, A. D., «Individualism», *Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, 1930-35, vol. VII.

VACANT, Alfred, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ane, 1923-1973, 16 vols.

VILANOVA, Evangelista, *Histoire des théologies chrétiennes*, t.I, *Des origines au XV^e siècle*, t.III, *XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1997, 1302p. et 1160p.

Individualisme

Monographies

AKOUN, André, *L'illusion sociale. Essai sur l'individualisme démocratique et son destin* Paris, PUF, 1989, 249p.

CHENU, Marie-Dominique, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, [Conférences Albert-le-Grand], Montréal, Institut d'études médiévales, 1968, 80p.

DEWEY John, *Individualism, old and new*, New York, Minton, Balch & Co., 1930, 171p.

DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, [Esprit], Paris, Seuil, 1983, 267p.

ELIAS, Norbert, *La société des Individus*, Paris, Fayard, 1991, 301p.

FERRY, Luc et RENAUT, Alain, *68-86. Itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987, 133p.

FRANK, Manfred, *L'ultime raison du sujet*, [Le génie du philosophe], Arles, Actes Sud, 1988 (Frankfurt am Main, 1986), 101p.

GAUCHET, Marcel *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, 306p.

GUREVICH, Aaron, *The origins of european individualism*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1995, 280p.

HANNING, Robert, W., *The Individual in Twelfth-Century Romance*, New Haven and London, Yale University Press, 1977, 303p.

LAURENT, Alain, *Histoire de l'individualisme*, [Que sais-je?, 2712], Paris, PUF, 1993, 126p.

LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. [Folio/Essais, 121], Paris, Gallimard, 1983, 314p.

LUKES, Steven, *Individualism*, New York, Harper & Row, 1973, 172p.

MORRIS, Colin, *The Discovery of the Individual. 1050–1200*, London, SPCK, 1972, 188p.

RENAUT, Alain, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, 299p.

—, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, [Optiques, philosophie], Paris, Hatier, 1995, 80p.

SIMMEL, Georg, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987 (1910), 662p.

WEBER, E. H., *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991, 546p.

Articles ou chapitres de livre

BENTON, John F., «Consciousness of Self and Perceptions of Individuality». in Robert L. Benson, Giles Constable (ed.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, 781p., pp.263-295.

CHALVIDAN, Pierre-Henri, «Quand l'individualisme se fait religion, un parcours dans la pensée moderne». in Josiane Attuel (dir.), *L'individualisme : permanence et métamorphose*, Paris, PUF, 1988, 343p., pp.319-343.

COULOUBARITSIS, Lambros, «Deux modèles antiques de l'individualisme». in Jacques Lemaire et Marthe Van de Meulebroeke (éds.), *Les individualismes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986, 127p., pp.26-37.

DE FONTENAY, Élisabeth, «L'individu». *Supplément aux Dossiers et Documents du Monde*, «Douze leçons de philosophie», novembre 1982, pp.10-24.

DELANNOI, Gil, «Le Moi et le rien». *Les Temps Modernes* (mars 1986) pp.207-215.

DUMONT, Louis, «La conception moderne de l'individu. Notes sur sa genèse, en relation avec les conceptions de la politique et de l'État à partir du XIII^e siècle». *Esprit* (février 1978) pp.18-54.

— , «La genèse chrétienne de l'individualisme moderne, une vue modifiée de nos origines». *Le Débat* 15 (septembre-octobre 1981) pp.124-146.

EWALD, François, «Baudrillard : le sujet et son double». *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) pp.19-23.

HAYEK, F. A., «Individualism : *True and False* ». in F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, [Midway Reprints], Chicago, University of Chicago Press, 1980 (1948), 271p., pp.1-32.

HERMET, Guy, «L'individu citoyen dans le christianisme occidental». in P. Birnbaum et J. Leca (dir.), *Sur l'individualisme*, [Références], Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986, 379p., pp.132-158.

HURTIN, Jean, «Dumont: l'individu et la hiérarchie». *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) pp.72-74.

KORTIAN, Garbis, «Par-delà l'identité moderne». *Critique* 479 (avril 1987) pp.337-354.

LAURENT, Alain, «L'édifiante histoire de l'individualisme». *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) pp.35-37.

LEFORT, Claude, «Réversibilité». *PasséPrésent* 1 (1982) pp.18-35.

LUHMANN, Niklas, «The Individuality of the Individual: Historical Meanings and Contemporary Problems», in Thomas C. Heller, Morton Sosna, David E. Wellbery (eds), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1986, 365p, pp.313-325.

Mc LAUGHLIN, Mary M., «Abelard as Autobiographer : the Motives and Meaning of his "Story of Calamities"». *Speculum* XVII (3/1967) pp.463-488.

MOSCOVICI, Serge, «L'individu et ses représentations», *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) pp.28-31.

SCHLEGEL, Jean-Louis, «Individualisme et religion dans la société contemporaine». in *Le religieux en Occident : pensée des déplacements*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1988, 152p., pp.13-26.

SEIDL, Horst, «The concept of person in St. Thomas Aquinas». *The Thomist* 51 (1987) pp.435-460.

SIMON, Michel, «L'individualisme au miroir de la philosophie contemporaine en France». *Lumière & Vie* XXXVI (184, novembre 1987) pp.5-24.

SIMPSON, Peter, «The Definition of Person : Boethius Revisited». *The New Scholasticism* LXII (2, Spring 1988) pp.210-220.

SWART, Koenraad W., «"Individualism" in the Mid-Nineteenth Century», *Journal of the History of Ideas*, XXIII (1/1962) pp.77-90.

TAGUIEFF, Pierre-André, «Notes sur le retour de la décadence. L'individualisme post-moderne comme décor». *Les temps modernes* (mars 1986) pp.183-206.

TAYLOR, Charles, «Quiproquos et malentendus : le débat communautaires-libéraux». in Jean Borreil et Jacques Poulain (dir.), *Lieux et transformations de la philosophie*, Les cahiers de Paris VIII, Saint-Denis, PUV, 1991, 237p, pp.171-202.

VAN DE MEULEBROEKE, Marthe, «L'individualisme, une mode?». in Jacques Lemaire et Marthe Van de Meulebroeke (éds), *Les individualismes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986, 127p., pp.7-11.

VERNANT, Jean-Pierre, «L'individu dans la cité». in J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, [Bibliothèque des histoires], Paris, Gallimard, 1989, 232p., pp.211-232.

Œuvres représentatives de l'individualisme et études historiques

ABÉLARD, Pierre, *Lamentations. Histoire de mes malheurs. Correspondance avec Héloïse*. Traduit du latin et présenté par Paul Zumthor, [Babel, 52], Arles, Actes Sud, 1992, 285p.

BURCKHARDT, Jacob, *Considérations sur l'histoire universelle*, [PBP, 198], Paris, Payot, 1971 (cours de 1870-71, 1905¹), 297p.

—, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Plon, 1958 (1860), 354p.

BURKE, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, [Great Books in Philosophy], Buffalo, Prometheus Books, 1987 (1790), 307p.

CHENU, Marie-Dominique, «Abélard, le premier homme moderne». in M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu*, t.I, *La foi dans l'intelligence*, Paris, Cerf, 1964, 414p, pp.141-155.

—, *La théologie au douzième siècle*, [Études de philosophie médiévale], Paris, Vrin, 1966² (1957), 413p.

COTTRET, Bernard, *Le Christ des Lumières*, [Jésus depuis Jésus], Paris, Cerf, 1990, 187p.

COURCELLE, Pierre, *Connais-toi toi-même : De Socrate à saint Bernard*, 2 tomes, 3 vols., Paris, Études augustinienne, 1974-75, 790p.

DE GANDILLAC, Maurice, *Genèses de la modernité. Les douze siècles où se fit notre Europe*, Paris, Cerf, 1992, 670p.

—, «Introduction» aux *Œuvres choisies d'Abélard*, Paris, Aubier-Montaine, 1945, pp.57-73.

DE LA MIRANDOLE, Jean Pic, *Discours sur la dignité de l'homme*, dans Louis Valcke et Roland Galibois, *Le périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole* suivi du *Discours sur la dignité de l'homme* et du traité *L'être et l'un*, Sainte-Foy/Sherbrooke, PUL/Centre d'études de la Renaissance de l'Université de Sherbrooke, 1994, 353p., pp.185-225.

DE TOCQUEVILLE, Alexis, *De la démocratie en Amérique, Souvenirs, L'Ancien régime et la Révolution*, [Bouquins], Paris, Robert Laffont, 1986, 1178p.

DELUMEAU, Jean, *La civilisation de la Renaissance*, [Les grandes civilisations], Paris, Arthaud, 1967, 717p.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, introduction et notes par É. Gilson, Paris, Vrin, 1989 (1970), 146p.

DESPLAND, Michel, *La religion en Occident*, [Héritage et projet, 23], Montréal, Fides, 1979, 579p.

DODDS, Eric Robertson, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977 (1959), 316p.

EISENSTADT, Samuel N., «The axial age : the emergence of transcendental visions and the rise of the clerics». *Archives européennes de sociologie* XXIII (1982) pp.294-314.

ELIAS, Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 (1939¹, 1969²). Réédition [Agora, 49], Paris, Presses Pocket, 1976 342p.

—, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 (1939¹, 1969²). Réédition [Agora, 80], Paris, Presses Pocket, 1990, 320p.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis, *La Cité antique*, [Champ historique, 131], Paris, Flammarion, 1984 (1864), 493p.

GADAMER, H. G., «Le savoir pratique» (1930), H.G. Gadamer, *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, [Problèmes et controverses], Paris, Vrin, 1994, 173p, pp.148-173.

GARIN, Eugenio, *L'homme de la Renaissance*, [L'univers historique], Paris, Seuil, 1990, 350p..

GAUTHIER, R. A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, [Bibliothèque thomiste, 26], Paris, Vrin, 1951, 522p.

GILSON, Étienne, *Héloïse et Abélard*, Paris, Vrin, 1997³ (1938), 212p.

—, *La philosophie au moyen âge*, 2 tomes, [Petite bibliothèque Payot, 274-275], Paris, Payot, 1976, 778p.

—, *Saint Bernard, un itinéraire de retour à Dieu*, Paris, Cerf, 1964, 222p.

GOGLIN, Jean-Louis, *Les misérables dans l'Occident médiéval*, [Points/Histoire, H25], Paris, Seuil, 1976, 242p.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, «Avant-propos» à *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, [Le Livre de Poche, 4614], Paris, Librairie Générale Française, 1992, 443p, pp.5-29.

HASKINS, C. H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1955 (1927), 437p.

HAZARD, Paul, *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961, 444p.

JAEGER, Werner, *À la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, Paris, Cerf, 1966 (1947), 276p.

JASPERS, Karl, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954, 359p.

JEAUNEAU, Édouard, «Nains et géants», in Maurice de Gandillac et Édouard Jeauneau (dir.), *Entretiens sur la renaissance du 12^e siècle*, Paris/La Haye, Mouton, 1968, 525p., pp.21-35.

KANT, Emmanuel, «Qu'est-ce que les Lumières?» (1784), *Aufklärung. Les Lumières allemandes*. Textes et commentaires par Gérard Raulet, [GF, 793], Paris, Flammarion, 1995, 503p., pp.25-31.

KIERKEGAARD, Soeren, *La maladie à la mort* (1849), in Soeren Kierkegaard, *Œuvres complètes*, t.XVI, Paris, Éditions de l'Orante, 1976, pp.163-285..

LE GOFF, Jacques, (dir), *L'homme médiéval*, Paris Seuil, 1989, 435p.

—, *La civilisation de l'Occident médiéval*, s.l., Arthaud, 1967 (1964), 696p.

LEIBNIZ, G. W., *Monadologie*, éd. annotée et présentée par Émile Boutroux, Paris, Delagrave, 1978, 231p.

LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), New York, Dover, 2 vols., 1958 (1891).

MAITRON, Jean, *Le mouvement anarchiste en France, tome I, Des origines à 1914*. [Bibliothèque socialiste, 28], Paris, Librairie François Maspéro, 1975, 486p.

MARROU, Henri-Irénée, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris, Seuil, 1977, 179p.

MARX, Karl, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, Bordeaux, Éditions Ducros, 1970, 369p.

MASLOW, A. H., *Toward a Psychology of Being*, Toronto/New York, D. Van Nostrand Co., 1968 (1962), 240p.

MENDELSSOHN, Moses, «Que signifie éclairer?» (1784), *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Textes et commentaires par Gérard Raulet, [GF, 793], Paris, Flammarion, 1995, 503p., pp.17-25.

METZ, Johann Baptist, *L'homme. L'anthropocentrique chrétienne*, Paris, Mame, 1968 (1962), 166p.

MOREAU, Pierre-François, «Société civile et civilisation». in François Châtelet (dir.), *Histoire des idéologies*, t.3, *Savoir et Pouvoir du XVIII^e au XX^e siècle*, Paris, Hachette, 1978, 441p, pp.21-30.

NIETZSCHE, Frédéric, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque* (1873), [Idées, 196], Paris, Gallimard, 1938, 181p.

NIZAN, Paul, *Les matérialistes de l'antiquité*, [Petite collection Maspéro, 29], Paris, François Maspéro, 1968 (1965), 135p.

NORDMANN, Jean-Thomas, *Histoire des Radicaux. 1820-1973*, [Mouvements d'idées], Paris, Éditions de la Table Ronde, 1974, 529p.

NOUSS, Alexis, *La modernité*, [Que sais-je?, 2923], Paris, PUF, 1995, 128p.

OLDENBOURG, Zoé, *Saint Bernard*, [Le Mémorial des Siècles], Paris, Albin Michel, 1970, 413p.

ONFRAY, Michel, *Cynismes. Le philosophe en chien*, Paris, Grasset, 1990, 215p.

POULAT, Émile, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, [Bibliothèque de «L'Évolution de l'Humanité», 18], Paris, Albin Michel, 1996³ (Casterman, 1962), 739p.

QUILLIEN, Jean, «Introduction» à G. de Humboldt, *La tâche de l'historien*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1985, 101p., pp.9-43.

ROULIER, Fernand, *Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), humaniste, philosophe et théologien*, Genève, Slatkine, 1989, 667p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, sous la dir. de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, [Bibliothèque de la Pléiade], Paris, Gallimard, 1959.

SKINNER, B. F., *Beyond Freedom and Dignity*, Toronto/New York/London, Bantam/Vintage Books, 1972 (1971), 215p.

THOREAU, Henry David, *La désobéissance civile*, [Balises], Montréal, l'Hexagone/Minerve, 1982, 138p.

TILLICH, Paul, *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris, Payot, 1970 (1953¹, 1958², 1968³), 328p.

TROELTSCH, Ernst, «L'Aufklärung» (1897), *Recherches de science religieuse* 72 (3/ 1984) 379-403.

— , *The Social Teachings of the Christian Churches*, London, Allan and Unwin, 1931, 1019p.

VERGER, Jacques, «Condition de l'intellectuel au XIII^e et XIV^e siècles», in Jacques Verger (éd.), *Philosophes médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles*, [Bibliothèque médiévale 10-18, 1760], Paris, UGE, 1986, 408p., pp.11-49.

WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, [Agora, 6], Paris, Plon, 1964 (1920), 286p.

ZUMTHOR, Paul, «Préface», *Abélard Lamentations. Histoire de mes malheurs. Correspondance avec Héloïse*, [Babel, #52], Arles, Actes Sud, 1992, 285p., pp.9-30.

Œuvres citées d'Henri de Lubac

DE LUBAC, Henri, «Apologétique et théologie», *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, pp.97-111.

— , «La lumière du Christ» (1949), *Théologie dans l'histoire. I. La lumière du Christ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, pp.203-222.

— , «Mystique et mystère», préface au livre collectif *La Mystique et les mystiques*, sous la dir. du P. André Ravier, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, Repris dans H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, pp.177-199.

— , «Teilhard et notre temps», deuxième partie de *L'Éternel Féminin. Étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 338p., pp.219-336.

— , *Affrontements mystiques*, Paris, Éditions du Témoignage chrétien, 1949, 213p.

— , *Athéisme et sens de l'homme*, [Foi vivante, 67], Paris, Cerf, 1968, 150p.

— , *Augustinisme et théologie moderne*, [Théologie, 63], Paris, Aubier, 1965, 338p.

— , *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, [Unam Sanctam], Paris, Cerf, 1952⁵ (1938), 416p.

— , *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen âge*, [Théologie, 3], Paris, Aubier, 1949² (1939), 373p.

— , *Dieu se dit dans l'histoire. La Révélation divine*, [Foi vivante, 159], Paris, Cerf, 1974, 126p.

- , *Entretien autour de Vatican II*, [Théologies], Paris, France catholique/Cerf, 1985, 141p.
- , *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. 4 volumes, [Théologie, 41, 42, 59], Paris, Aubier, 1959-1964.
- , *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, 300p. [Ce livre est un collage de la conclusion de *Histoire et Esprit* et de différentes parties de *Exégèse médiévale*, effectué par de Lubac «pour être utile à une meilleure assimilation des enseignements donnés par la récente constitution *Dei Verbum*».]
- , *L'Église dans la crise actuelle*, Paris, Cerf, 1969, 97p.
- , *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, [Le Sycomore], Namur/Paris, Lethielleux, 2 tomes, 1979-1981.
- , *Le mystère du surnaturel*, [Théologie, 64], Paris, Aubier, 1965, 300p.
- , *Les églises particulières dans l'Église universelle*, [Intelligence de la foi], Paris, Aubier-Montaigne, 1971, 254p.
- , *Méditation sur l'Église*, [Théologie, 27], Paris, Aubier, 1968 (1953), 324p.
- , *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris, Aubier, 1967, 223p.
- , *Paradoxes* (1946) suivi de *Nouveaux paradoxes*, Paris, Seuil, 1959, 192p.
- , *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, [Communio], Paris, Fayard, 1980, 222p.
- , *Pic de la Mirandole*, Paris, Aubier Montaigne, 1974, 430p.
- , *Proudhon et le Christianisme*, Paris, Seuil, 1945, 316p.
- , *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, [Bibliothèque des Archives de philosophie], Paris, Beauchesne, 1979, 152p.
- , *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Cerf, 1983 (1956), 352p.
- , *Surnaturel. Études historiques*, [Théologie, 8], Paris, Desclée de Brouwer, 1991 (1946), 634p.

Études et articles sur de Lubac

CALVEZ, Jean-Yves, «Relire "Catholicisme" de Henri de Lubac». *Études* (octobre 1991) pp.371-378.

FÉDOU, Michel, «Henri de Lubac, théologien». *Études* (mars 1997) pp.373-383.

H. U. von Balthasar, G. Chantraine, *Le cardinal Henri de Lubac. L'homme et son œuvre*. [Le Sycomore], Namur/Paris, Lethielleux, 1983, 139p.

PELCHAT, Marc, *L'Église mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'œuvre de Henri de Lubac*, [Brèches théologiques, 2], Montréal/Paris, Éditions Paulines/Médiaspaul, 1988, 395p.

VILLAIN, Maurice, «Un grand livre œcuménique : *Catholicisme*», *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, tome III, «Perspective d'aujourd'hui», [Théologie, 58], Paris, Aubier-Montaigne, 1964.

WAGNER, Jean-Pierre, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, [Cogitatio Fidei, 199], Paris, Cerf, 1997, 285p.

Religion, christianisme et modernité

BAREL, Yves, «Le politique : la figure métissée du Religieux». in J.-P. Resweber (dir.), *Langages et déplacement du religieux*, Paris, Cerf/CERIT, 1987, 168p., pp.86-106.

BAUM, Gregory, «L'avenir de la religion: entre Durkheim et Weber». *Nouvelles pratiques sociales* 9 (1/1996) 101-113.

CONNOLLY, James M., *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1966 (1961), 239p.

GAUTIER, Madeleine, «Le phénomène religieux au Québec: le cas de deux cohortes de jeunes à 25 ans de distance». *Nouvelles pratiques sociales* 9 (1/1996) 43-58.

GEFFRÉ, Claude, «Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne». *Laval théologique et philosophique* 52 (2/1996) pp.565-581.

GISEL, Pierre, «Comment penser Dieu». *Revue de théologie et de philosophie* 110 (1978) pp.165-175.

IVANKA, Endre von, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, PUF, 1990 (1964), 469p.

KEPEL, Gilles, *La revanche de Dieu*, [Points Actuels, A117], Paris, Seuil, 1991, 283p.

LUSTIGER, Jean-Marie, *Le choix de Dieu. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Montréal, Guérin, 1987, 473p.

MARROU, Henri-Irénée, *Théologie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1968, 189p.

MOINGT, Joseph, «Christologie et modernité». in Roland Ducret, Danièle Hervieu-Léger et Paul Ladrière (dir.), *Christianisme et modernité*, Centre Thomas More, [Sciences humaines et religion], Paris, Cerf, 1990, 322p, pp.169-187.

—, *L'homme qui venait de Dieu*, [Cogitatio Fidei, 176], Paris, Cerf, 1993, 725p.

MOUNIER, Emmanuel, «Le christianisme et l'idée de progrès». in André Siegfried (éd.), *Progrès technique et progrès moral. Rencontres internationales de Genève*, [Histoire et société d'aujourd'hui], Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1948, 485p., pp.181-223.

PETIT, Jean-Claude, *La philosophie de la religion de Paul Tillich. Genèse et évolution. La période allemande 1919-1933*, [Héritage et projet, 11], Montréal, Fides, 1974, 252p.

PROVENCHER, Normand, *La foi, une étrangère dans le monde moderne*, Montréal, Fides, 1998, 48p.

SESBOÛÉ, Bernard, *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994, 544p.

SÖLLE, Dorothee, *La représentation. Un essai de théologie après la «mort de Dieu»*, Paris, Desclée, 1969, 166p.

THEOBALD, Christoph, «Le modernisme catholique». in Pierre Gisel et Patrick Évrard (éds.), *La théologie en postmodernité*, Actes du 3e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande, [Lieux théologiques, 29], Genève, Labor et Fides, 1996, 490p., pp.87-109.

—, «L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la crise moderniste». in Jean Greisch (éd.), *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, [Théologie historique, 24], Paris, Beauchesne, 1973, 190p., pp.7-85.

TILLICH, Paul, «Masse et esprit. Études de philosophie de la masse (1922)». in *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands*

(1919-1931), Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1992, 546p., pp.47-112.

VALLIN, Pierre, «Démocratie et religion». *Études* (avril 1984) pp.449-462.

VOEGELIN, Eric, «La religion des modernes. Les mouvements gnostiques de notre temps». *Commentaire* 41 (printemps 1988) pp.318-327.

—, *Les religions politiques*, Paris, Cerf, 1994 (1938), 118p.

—, *Science, Politics & Gnosticism*, South Bend, Indiana, Gateway Editions, 1968 (1959), 114p.

Époque et philosophie contemporaines

APEL, Karl Otto, «La question d'une fondation ultime de la raison». *Critique* 413 (1981) pp.895-928.

BOYER, Alain, «Le libéralisme est-il antisocial?». *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) pp.60-62.

CARRILHO, Manuel Maria, *Rationalités. Les avatars de la raison dans la philosophie contemporaine*, [Optiques, philosophie], Paris, Hatier, 1997, 80p.

CHOMSKY, Noam, *Le langage et la pensée*, [Petite bibliothèque Payot, 148], Paris, Payot, 1973 (1968), 145p.

GUILLEBAUD, Jean-Claude, *La trahison des Lumières*, Paris, Seuil, 1996. 247p.

LAÏDI, Zaki, «La mondialisation ou la radicalisation de l'incertitude». *Études* (mars 1997) pp.293-303.

LIPOVETSKY, Gilles, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, [Folio/essais, 170], Paris, Gallimard, 1987, 340p.

—, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992, 292p.

MAFFESOLI, Michel, «Les tribus en scène». *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) pp.31-32.

MANENT, Pierre, «L'État moderne : problèmes d'interprétation». *Commentaire* 41 (printemps 1988) pp.328-335.

ROMAN, Joël, «Qu'est-ce qui fait lien?». *Projet* 247 (automne 1996) pp.7-15.

RUELLAND, Jacques, *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de Karl R. Popper*, [Philosophie d'aujourd'hui], Paris, PUF, 1991, 248p.

TAYLOR, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, [L'essentiel], Montréal, Bellarmin, 1992, 150p.

— , *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, 1998 (1989), 712p.

TOURAINE, Alain, «Un nouvel âge de la politique». *Le magazine littéraire* 264 (avril 1989) pp.24-28.