

UNIVERSITE DU QUEBEC

MEMOIRE PRESENTE A
UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
SERGE POULIN

PERSONNE, PERSONNALISME ET COMMUNICATION
Une référence et un hommage à Jean Lacroix

DECEMBRE 1985

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

REMERCIEMENTS

Je remercie sincèrement toutes
les personnes qui ont cru en moi
et qui ont ainsi collaboré à la
réalisation de ce projet.

Serge Poulin.

TABLE DES MATIERES

	Page
INTRODUCTION	1
PARTIE I - <u>La Personne</u>	10
CHAPITRES	
I. LA REALITE DE LA PERSONNE	12
1.1 Personne et individu	12
1.2 Dialectique de la personne	18
1.2.1 La force	19
1.2.2 Le droit	21
1.2.3 L'amour	28
1.3 Personne et moralité	36
II. LA FOI	42
2.1 Foi originaire	42
2.1.1 Intelligence et foi	48
2.2 Foi philosophique en Dieu et foi religieuse	54
2.3 Le mystère	60
III. L'OEUVRE ET L'ECHEC	68
3.1 L'action et le repli contemplatif	70

3.2 L'échec	80
3.2.1 Psychologie de l'échec	81
3.2.2 Philosophie de l'échec	86
3.2.3 Espérance et christologie	90
PARTIE II - <u>Le Personnalisme</u>	97
IV. DES CROYANCES PERSONNALISTES	98
4.1 Connaissance et croyance	99
4.1.1 La vérité	104
4.2 Croyance et athéisme	108
V. L'INSPIRATION PERSONNALISTE	122
5.1 Petite histoire du personnalisme	122
5.2 Le doute cartésien	129
5.3 L'utopie de Jean Lacroix	135
VI. LE SYSTEME PERSONNALISTE	142
6.1 Personnalisme et idéologie	142
6.2 Système et existence	149
6.2.1 Inquiétude et angoisse	156
6.3 Trois critiques du "Personnalisme"	160
PARTIE III - <u>La Communication</u>	167
VII. UNE DIALECTIQUE DU DESIR ET DES DESIRS	171
7.1 Quatre figures du désir	172
7.2 Les désirs des jeunes	179

7.3	Le désir du bonheur	184
7.4	Le Désir	189
VIII.	LE DIALOGUE	199
8.1	Nature du dialogue	199
8.1.1	La parole	201
8.1.2	Participation et lucidité	204
8.2	Trois présuppositions à tout dialogue	206
8.3	La prière	210
8.4	L'aveu	214
8.4.1	Le regard	222
IX.	LE MAL	228
9.1	Mensonge et timidité	230
9.2	La culpabilité	
9.2.1	Culpabilité morbide	240
9.2.2	Culpabilité religieuse: le péché	243
9.2.3	Culpabilité morale: la faute	244
9.2.3.1	Le remords	247
9.2.3.2	Le repentir	249
	CONCLUSION	253
	ANNEXE I - Jean Lacroix bibliographie	259
1.	Références	261
1.1	Sources consultées	261
1.2	Périodiques: journaux et revues dépouillés	262
2.	Livres où a écrit Jean Lacroix	262
2.1	Livres de Jean Lacroix	262

2.2	Edité par Jean Lacroix	277
2.3	Ecrits en collaboration	278
2.4	Livres pr�fac�s par Jean Lacroix	282
2.5	Autres	283
3.	Articles de Jean Lacroix	284
3.1	Articles parus dans la revue <u>Esprit</u>	284
3.2	Articles parus dans le journal <u>Le Monde</u>	290
3.2.1	Sur Jean Lacroix, dans <u>Le Monde</u>	318
3.2.2	Articles de Jean Lacroix parus dans <u>Le Monde</u> et reproduits au Québec dans <u>Le Devoir</u>	320
3.3	Articles parus dans les <u>Cahiers de l'I.S.E.A.</u>	320
3.4	Autres périodiques	323
3.5	Livres commentés par Jean Lacroix - sauf les compte rendus parus dans le journal <u>Le Monde</u>	333
4.	Inédits de Jean Lacroix	335
5.	Autour de Jean Lacroix	336

AUTRES ANNEXES

2.	Lettre de M. Jean-Marie Domenach	339
3.	Lettre de M. Emmanuel Lévinas	341
4.	Lettre de M. François Perroux	342
5.	Lettre de M. Paul Ricoeur	346
6.	Lettre de M. Vincent Therrien	347
	Index des noms cités dans le mémoire	348
	Index des personnages cités	350

INTRODUCTION

Jean Lacroix est ce philosophe français d'inspiration personaliste né avec ce siècle. Cet homme a été très actif et a écrit beaucoup, à preuve la bibliographie en annexe de ce travail qui contient autour de 1 200 titres touchant directement Jean Lacroix. Pourtant il demeure méconnu, du moins au Québec. Certains ont entendu son nom pour sa participation à la fondation d'Esprit aux côtés d'Emmanuel Mounier, d'autres pour ses chroniques philosophiques tenues fidèlement au journal Le Monde pendant 36 ans, d'autres encore ont pu lire l'un de ses livres ou de ses nombreux articles. Mais personne ne s'est appliqué à ce jour à nous le présenter et à nous faire connaître l'ampleur de son oeuvre. Serait-ce parce qu'il est toujours vivant? Ce modeste mémoire veut, dans une mesure, certes limitée, pallier à cette lacune en faisant ressortir les grands thèmes qui inspirent l'oeuvre du philosophe. Mais d'abord qui est Jean Lacroix?

Né à Lyon le 23 décembre 1900, Jean Lacroix nous parle lui-même de sa jeunesse: "Mes parents évidemment m'ont dirigé d'après leur avis du XIXe siècle... Bien entendu, mes parents m'ont toujours mis dans

des endroits "catholiques et chrétiens".¹ Ce milieu catholique dans lequel a grandi Jean Lacroix est celui-là même qu'ont connu la plupart des français du début du 20e siècle: un catholicisme conservateur auquel il fallait se soumettre. La libre-pensée n'était pas bienvenue. Les études philosophiques qu'espérait entreprendre l'auteur sont donc retardées de quelques années:

"Ma mère a été voir ce professeur et elle m'a dit: tu ne feras pas de philosophie - ton prêtre qui enseigne et que j'ai été voir - , car il m'a dit que tous ceux qui faisaient la philo certes perdaient Dieu et la foi. On me l'interdisait donc."

Il se soumet alors à la volonté de ses parents et opte pour un autre champ d'études.

"Je n'ai rien pu obtenir et j'ai pris une "licence" (3 ans, bien réussis), la "licence en droit". J'ai pu prendre, poursuit-il, deux autres choses à étudier et les ai aussi bien réussies. J'ai même fait une année après les textes étudiés et réussis pour mes trois licences."

Laissons Jean Lacroix nous exprimer son sentiment face à ces quelques années: "Ca fait alors 1920, j'ai bien entendu tout préparé et étudié toujours dans des enseignements "chrétiens"; par des prêtres. Ouf!!" Mais ces quatre années n'ont pas ébranlé la détermination du jeune homme.

"En 1920 alors, j'ai dit à mes parents: j'ai obéi pendant 4 ans, j'ai fait le mieux possible ce que vous

1. Jean Lacroix nous raconte son "histoire", suite à ma demande, dans une lettre qu'il m'a adressée le 5 avril 1983.

m'avez inspiré. Maintenant voici - à mon âge - ce que je décide: je pars à Paris (et je m'arrangerai pour gagner l'argent nécessaire) et je tâcherai - enfin! - et ferai la "philosophie".

C'est ainsi que notre lyonnais se retrouve à Paris où il passe son agrégation de philosophie.

C'est lors de ce séjour à Paris que Jean Lacroix rencontre Emmanuel Mounier avec qui il se lie d'amitié. Voici comment il décrit leur relation:

"J'ai fait personnellement la connaissance directe de Mounier en 1928, à Paris, lorsqu'il terminait son exposé oral de l'agrégation de philosophie. A Grenoble, j'avais entendu parler de lui comme il avait entendu parler de moi. Je me présente directement à lui-même, après la fin de son exposé et nous parlâmes de tout, sauf des examens. Après cette heure passée ensemble, nous restâmes liés jusqu'à sa mort en 1950 et l'idée de la revue Esprit fut de plus en plus envisagée jusqu'à sa création en octobre 1932."

Jean Lacroix n'était plus à Paris à la sortie du premier numéro de la revue en 1932, car il enseignait déjà à Dijon depuis 1931, année de son mariage. A la demande de Mounier, il écrit un article pour ce premier numéro et sera correspondant de la revue Esprit à Dijon. En 1936, Lacroix publie son premier livre, Timidité et adolescence. L'année suivante, son cher désir de travailler à Lyon se voit réalisé et il y donnera ses cours jusqu'en 1968.

2. "Mounier et la création d'Esprit", dans Le Personnalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain - Pour un cinquantenaire, 1985, p. 40.

Jean Lacroix enseigne, écrit et voyage aussi beaucoup. "Avec trois licences et une agrégation, j'ai pu faire beaucoup de mes 25 à 30 ans. J'ai été chaque année dans de multiples pays et j'avais partout bien des auditeurs dans mes présentations."³ La guerre l'arrête mais "après 1944, j'ai pu reprendre et couvrir bien des endroits en dehors de l'Europe."⁴ J'ai aussi beaucoup travaillé: faisant près d'une quinzaine de livres en même temps que le reste, écrivant en bien des endroits..." Jean Lacroix continue ici par cette phrase qui donne comme l'explication de ce débordement d'activités: "Il faut dans la vie penser et vivre à la fois. J'ai eu et développé ce sentiment de 1925 à 1930. Désormais c'est mon sentiment le plus clair et le plus profond." Comme Jean Lacroix est un gros travailleur, il devient actif dans le mouvement des Semaines Sociales, il dirige la collection "Initiation philosophique" qui deviendra "le philosophe", pour les Presses Universitaires de France et, plus tard, il dirigera la section "Recherches et dialogues philosophiques et économiques" dans les Cahiers de l'I.S.E.A. dirigé par son ami François Perroux. Tout ce temps, il ne cesse d'occuper une grande part de son temps à écrire ses chroniques philosophiques dans Le Monde. Il y écrit de 1944 à 1980. Il suffit de lire son dernier article paru le lendemain de son quatre-vingtième anniversaire de naissance pour comprendre ce qu'exigeait la tenue de ces chroniques.

3. Lettre du 5 avril 1983, op. cit.

4. Lors de notre rencontre en mai 1983, il m'a dit être venu 30 à 35 fois au Québec. Il faut comprendre, je crois, qu'il a donné 30 à 35 conférences en tout lors de ses 5 ou 6 voyages au Québec.

"Je recevais près de mille volumes par an, je parlais dans le journal de douze à quinze... Pour un seul ouvrage, le travail préparatoire du philosophe exige, en moyenne, environ cinquante heures: choisir le livre dont on va parler, le lire en prenant des notes pour dégager l'essentiel, recommencer plusieurs fois la chronique pour ne pas dépasser la longueur ordinaire, Il faut aussi reconstituer la pensée de l'auteur..."⁵

Et souvent le travail continuait avec des lecteurs qui lui demandaient des explications ou simplement qui voulaient "mieux comprendre la signification de leur métier ou de leur fonction, du sens même de leur vie de leurs relations avec autrui." Jean Lacroix a répondu à chacune de ces lettres venant de lecteurs de toute sorte et de tout pays.

"Depuis plus de trente ans avec certains, depuis quelques mois ou années avec d'autres, j'ai des relations continues avec des correspondants que je n'ai jamais vus et ne verrai sans doute jamais, au moins pour la plupart." Dans ces "conversations" écrites, dans ce contact interpersonnel, Jean Lacroix ne se voyait pas "un guide, mais un parmi l'ensemble." S'il a pu éclairer certains correspondants, il leur doit aussi beaucoup, écrit-il: "ils m'ont écarté des pures abstractions, ils ont développé en moi le sens de la vraie philosophie, qui est réflexion sur le vécu, c'est-à-dire sur l'histoire de chaque individu comme sur celle de l'humanité."

Jean Lacroix a toujours cru que "la pensée et le vécu doivent être directement liés l'un à l'autre: penser ce que l'on vit, vivre ce que

5. Le Monde, 24 décembre 1980, "Les adieux de Jean Lacroix". Pour exprimer en si peu de lignes la logique interne d'une oeuvre, Jean Lacroix a dû développer une méthode personnelle: "exposer le plus nettement possible la pensée de l'auteur sans la juger ni la discuter."

l'on pense."⁶ C'est en ce sens qu'il peut être appelé militant. "Cet homme est un militant, affirme Henry Duméry, il se bat pour des idées; non seulement il ne cache pas ses convictions mais il les affiche, il les proclame."⁷ Si Jean Lacroix fait preuve d'une objectivité remarquable lorsqu'il nous dévoile la pensée d'un auteur,⁸ il ne craint toutefois pas de prendre la parole et d'exprimer ses croyances lorsque son tour vient. Ce catholique a dit son personnelisme alors que la mode était à l'existentialisme; il a répété sa foi dans ce monde attiré par la supposée toute-puissance de la raison mais qui oublie que croire en la raison est déjà un signe de foi; il a proclamé l'existence de Dieu là où l'athéisme est devenu la nouvelle religion. Jean Lacroix est parmi ces courageux qui recherchent la vérité non pour la posséder mais pour être transformé par elle. Il aime tant répéter cette formule de saint Augustin: *verum facere se ipsum*, se rendre vrai soi-même. Oui, il est un militant et nous pourrions sans doute lui retourner les paroles qu'il emploie pour décrire Paul-Louis Landsberg:

"La philosophie était proprement pour lui la transformation par l'esprit de l'événement en expérience, l'acte de la recherche de la vérité qui transforme les

6. Le Personnelisme. Sources. Fondements. Actualité, 1981, p. 135.

7. Henry Duméry, "Personnelisme et idéologie, Esprit, 1974, no 3, p. 493.

8. "Il passe plus de temps à pénétrer dans la pensée des autres à l'explorer, à s'y acclimater, qu'à s'enfermer dans la sienne pour la hérissier en défenses, pour l'établir dans une intransigeance qui serait comme l'orgueil de la vérité." (H. Duméry, op. cit. p. 493-494).

événements de la vie en expérience avec l'aide⁹ de la pensée. Toute sa vie fut celle d'un existant."

L'oeuvre de Jean Lacroix est variée: des écrits de jeunesse fortement imprégnés de psychologie, des dialogues ouverts avec des philosophes du passé et du présent, des thèmes divers allant de la direction d'un volume sur l'échec à des analyses de la famille en passant par ses nombreuses études sur ces sentiments humains qui affectent notre présence au monde. Des écrits où le métaphysicien côtoie le psychologue et où l'homme de droit s'allie au sociologue. Mais toujours un même désir:

"Mes livres, dans leurs profondeurs, étaient divers, et dans des buts ou des rigueurs multiples. Je suis devenu - je crois avoir réussi ce que je voulais? - quelqu'un qui pouvait tâcher de penser tout l'essentiel de mon temps et de le présenter (?)"¹⁰

Jean Lacroix a dit ce qu'il comprenait, il l'a enseigné. Laissons, encore ici, Henry Duméry nous en parler:

"Lacroix nous a habitués depuis longtemps à cette pédagogie de la ferveur. Comme les professeurs qui ne sont pas que des professeurs, il suit la recommandation de Kant: il n'enseigne pas la philosophie, il enseigne à philosopher."¹¹

9. Paul-Louis Landsberg, Problèmes du personalisme, préface de Jean Lacroix, éd. du Seuil, coll. Esprit, 1952, p. 8.

10. Lettre du 5 avril 1983, op. cit. "Il n'étale jamais l'expérience humaine sur un plan unique", note Duméry dans Regards sur la philosophie contemporaine, 2e éd., 1957 (c1956), p. 132.

11. Henry Duméry, "Les deux saluts", Esprit, janvier 1971, p. 144.

Pour un homme qui a tant à dire, à témoigner, il importe d'être bien compris, c'est pourquoi son écriture est régulière, droite, articulée et accessible. Nous sentons à lire Jean Lacroix sa force de pensée et sa grande simplicité à la fois.

Malgré des études diverses, un thème demeure fondamental dans l'oeuvre de Jean Lacroix, celui du dialogue. Dialogue, en deux sens; pourrions-nous avancer: l'un théorique et l'autre pratique. Par dialogue au sens théorique nous entendons que Jean Lacroix a toujours voulu promouvoir le dialogue et qu'il a démontré avec l'aide d'arguments que la personne est un être de dialogue, fondamentalement en dialogue avec les autres, avec le monde et avec Dieu. Le "Nous" est antérieur au "Je" et au "Tu". Toute la philosophie de Jean Lacroix repose sur cette notion d'une communication fondamentale, déjà là, que les personnes doivent transformer en une communion où tout mensonge se trouve exclu. La morale est alors ce qui permet cette transformation. Mais Jean Lacroix ne s'est pas contenté de défendre la valeur du dialogue, il l'a aussi pratiqué. Toute son oeuvre est traversée par ce souci d'être attentif au désir de l'autre, à ses idées, à sa personne. Ce qui explique qu'il dialogue tant avec Marx alors qu'il n'est pas marxiste, qu'il se réfère à Nietzsche, à Freud ou encore à Comte même s'il ne partage pas toutes leurs croyances. C'est que

"la seule méthode valable, aux yeux de M. Lacroix, est donc celle qui règle paradoxalement la croissance dans l'être sur la découverte toujours élargie des relations. Et la seule attitude efficace est celle du

dialogue ou de la communion, qui ne distingue que pour unir et ne singularise¹² que pour forger un lien plus fort et plus riche."

Le dialogue vrai se fonde sur l'aveu, nous dira Jean Lacroix, sur cet aveu à la fois d'amour et de culpabilité qui est le fondement de la famille. C'est sans doute ce que l'auteur a vécu avec celle qui partagea sa vie pendant 50 ans, la mère de ses cinq enfants, qui est décédée en mars 1982. Quelle tristesse pour M. Lacroix qui, avec bientôt ses 85 ans, demeure tout de même d'une vitalité remarquable, du moins, lors de notre rencontre en mai 1983

Cet ouvrage est consacré à un homme qui a donné sa vie aux autres. Aujourd'hui, les autres lui disent MERCI.

12. Henry Duméry, Regards sur la philosophie contemporaine, op. cit., p. 132.

PARTIE I

La personne

Aller toujours de la personne au personalisme et non l'inverse, a dit et répété Jean Lacroix. C'est que la personne est plus qu'une notion ou qu'un simple concept, elle est une réalité concrète, charnelle et spirituelle. Issue de la nature mais la dépassant, elle joue ici-même, dans l'histoire, le drame de son éternité. Bien qu'insaisissable parce que la liberté qui lui est constitutive n'est pas une réalité phénoménale, la personne se laisse tout de même approcher par l'intelligence du chercheur authentique. Jean Lacroix est l'un de ceux-là qui veulent approcher la personne humaine non seulement en extension mais aussi en compréhension et qui respectent en même temps le mystère qui l'habite. Approfondir notre connaissance de la personne mais accepter les limites de la raison, de la personne. Mais qui est la personne? L'étymologie nous montre que le mot dérive du mot latin *persona*, déjà utilisé avant Jésus-Christ.¹ Cicéron utili-

1. On peut se référer ici au Dictionnaire étymologique de la langue latine par A. Ernout et A. Meillet, Paris, Klincksieck, 4e éd., 1979 (c1932) au mot *persona*. On peut également se référer au Dictionnaire de la langue philosophique de Foulquié, P.U.F., 4e éd. 1982 (c1962), pp. 528 à 533. On voit que les mots personnage et personne sont tous deux dérivés du même mot latin "*persona*".

sait le terme pour désigner le masque de l'acteur théâtral. Mais le sens a évolué pour désigner ensuite l'acteur masqué qui se révèle à travers son jeu. Puis les deux sens s'unissent pour désigner cette fois l'acteur lui-même. Enfin, Cicéron verra dans la personne celui qui représente et dirige la Cité. Mais ce sera Kant, dix-huit siècles plus tard, qui lui donnera son sens fondamental:

"L'homme sans doute est assez profane, mais l'humanité, dans sa personne, doit être sainte pour lui. Dans la création tout entière, tout ce qu'on veut et ce sur quoi on a quelque pouvoir peut être employé simplement comme moyen; l'homme seulement, et avec lui toute créature raisonnable, est fin en soi... par conséquent à ne jamais employer le sujet simplement comme moyen, mais comme fin."²

Jean Lacroix croit également que c'est de la personne qu'il faut partir, que c'est elle qu'on doit approfondir et qui sans cesse doit nous transformer.

2. Kant, Critique de la raison pratique, trad. de François Picavet, 5e éd., 1966 (c1943), P.U.F., p. 92. Kant poursuit: "cette idée de la personnalité qui éveille le respect, qui nous met devant les yeux la sublimité de notre nature, en nous faisant remarquer en même temps le défaut d'accord de notre conduite avec elle, et en abaissant par cela même la présomption, est naturelle, même à la raison humaine la plus commune, et aisément remarquée."

CHAPITRE I

LA REALITE DE LA PERSONNE

Il ne suffit sans doute pas de dire que la personne a du mystère, qu'elle est mystère, pour clore toute discussion et toute recherche. Pas plus que nous pouvons nous servir du prétexte qu'elle est transcendante et touche à l'éternité pour lui enlever toute immanence et toute historicité. Jean Lacroix se veut rationaliste et fait preuve de ce qu'il appelle lui-même un spiritualisme concret. La personne est inscrite dans l'univers, dans la société, et demande à être comprise dans sa réalité tant matérielle que spirituelle.

1.1 Personne et individu: Il existe une différence entre l'individu et la personne, différence qu'il faut saisir et qui est moins une opposition qu'un rapport. Mais il fallait d'abord aux personalistes français de la première heure enlever cette confusion qui pouvait exister, et qui existait effectivement, entre l'individualisme et le personalisme. Dans le Vocabulaire philosophique de Lalande nous retrouvons en 1947 une des définitions du personalisme le situant comme "doctrine morale et sociale fondée sur la valeur absolue de la personne, exposée dans le Manifeste au service du personalisme et

développée dans la revue Esprit". Mounier avait fait suivre cette définition d'une brève addition: "Le personnalisme se distingue vigoureusement de l'individualisme et souligne l'insertion collective et cosmique de la personne." Nuance nécessaire car on risquait fort d'associer personnalisme à individualisme qui a un sens péjoratif. Le Larousse d'alors associait même personnalisme à égocentrisme. La tâche des amis d'Esprit, particulièrement pour ce qui nous occupe, de Jean Lacroix, est d'approfondir la notion de personne et de montrer qu'elle est ouverture à la communauté autant que singularité.

"Les mots personne et personnalisme, nous dit Jean Lacroix dans son dernier livre, risquaient d'être compris comme des contradictions de la communauté: on les imaginait proches de l'individu et de l'individualisme et en quelque sorte on les opposait aux notions de communauté et de communautaire."¹

C'est du même mouvement pourtant que le personnalisme va vers soi-même et vers autrui.

La critique si justifiée de l'individualisme a abouti par contre à des erreurs et à des absurdités. Tel cet humoriste involontaire qui s'écriait: "Je sais ce que je suis: je ne suis pas un individu, je suis une personne." Mais opposer ainsi la personne et l'individu comme l'esprit et le corps, le mal et le bien c'est risquer d'oublier ce qui les lie: l'individualité est essentiellement "ce fait méta-

1. Le Personnalisme. Sources, fondements, actualité. 1981, p.109.

physique qui fait que je suis tel et non pas tel autre."² L'individualité a deux caractères essentiels qui s'impliquent mutuellement, soit une certaine suffisance en soi-même et une certaine distinction d'avec tout le reste. Il y a dans la vie une véritable tendance croissante à l'individuation. L'individualité progresse à mesure qu'on s'élève dans le domaine de la vie, c'est-à-dire dans l'échelle des êtres. C'est pourquoi il ne peut y avoir de véritable individualité dans le domaine matériel: un objet n'est qu'une hypothèse, c'est-à-dire n'est désigné que par rapport à nous qui le construisons à partir de sensations multiples. Tandis qu'au sommet l'homme présente la plus grande unité et la plus grande unicité. La vie s'élève ainsi du biologique au psychologique. Blondel n'écrivait-il pas: "Dans ses formes inférieures, la vie implique au moins une ébauche d'intériorité psychologique, quelque chose d'un sujet qui n'est pas simplement phénomène, objet, mécanisme."³ Tout phénomène psychologique est le produit d'une synthèse, nous dit Jean Lacroix, d'une cohésion entre divers processus psychologiques. En fait, on est d'autant plus individualisé qu'on est psychologiquement mieux organisé. L'individualité est effort de concentration, d'organisation: c'est le plus grand effort vers la suffisance en soi-même. Ce qui est

2. "Individu et personne", dans Le sens du dialogue, 5e éd. 1969, p. 70. Nous nous servons davantage pour cette problématique de la conclusion que tire Jean Lacroix dans son livre écrit en 1942 Vocation personnelle et tradition nationale. Analysant et critiquant les traditionnalistes français qui exaltent la société jusqu'au mépris de l'individu en opposition aux individualistes, tel Renouvier, qui exalte l'individu jusqu'à la dissolution de la société, l'auteur conclut en présentant son point de vue.

3. Lalande, Vocabulaire philosophique, éd. de 1962, p. 1206.

pour certains un idéal de sagesse. Pour ceux-là, la sagesse est volonté d'organisation; l'idéal étant un idéal d'autonomie, obtenu par une tension tout intérieure. Ce sage ne connaît pas le don de soi, la seule prière qu'il connaisse est celle qu'il s'adresse à lui-même. Il ne dépend ni des autres ni du monde et quoi qu'il arrive, lui, et lui seul, est heureux. Dans cette conception, la personne est l'individu qui atteint le plus haut degré d'indépendance. A ces tendances individualistes d'autres opposent qu'il y a chez l'homme des inclinations altruistes aussi primitives et fondamentales que le repliement sur soi. A l'individualité psycho-physiologique on oppose ainsi la personnalité spirituelle: si la vie est tendance à la différenciation, l'esprit, lui, est marche à l'identité. L'esprit conduit à l'union dans l'absorption de toutes les différences. Alors nous ne devenons personne que dans la mesure où nous cessons d'être des individus, c'est-à-dire des êtres en lutte et en concurrence qui s'affirment en s'opposant. Ceux-là cherchent un idéal non tant de sagesse que de totale communion spirituelle où s'aboliraient toutes les distinctions vitales.

Jean Lacroix n'est pas d'accord avec ces deux thèses, l'une s'oppose à l'autre en se voulant exclusive, identifiant la personne tantôt à l'individuel tantôt au social.

"La personne n'est ni le summum de l'individualité ni la communion sociale, parce que l'individuel et le

social lui sont intérieurs: dans son unité indivise, antérieure à toute distinction, elle est tension entre l'individuel et le social."⁴

Individu et société ne sont pas deux entités distinctes mais deux catégories corrélatives par lesquelles la personne s'exprime, "deux termes antithétiques et complémentaires", nous dit Jean Lacroix, que la personne utilise pour agir et se réaliser. La personne a besoin tantôt d'une action individuelle pour se libérer du social, tantôt d'une action sociale pour se libérer de l'individuel. L'histoire nous montre cette vérité: à une tyrannie collective la personne riposte par une réaction individualiste et à l'anarchie individualiste elle réagit par un abandon à la société. Le danger pour la liberté personnelle ne vient pas de la constitution de groupements multiples, car la personne ne peut croître que dans une multiplicité d'organismes divers qui répondent à ses différentes activités et où elle peut prendre ses responsabilités; le danger vient plutôt de la prédominance de l'un de ces groupements. Essentiellement la personne est ce qui doit se donner à la société sans y perdre son individualité. Jean Lacroix l'a très bien dit: "La personne agit par deux tendances complémentaires: l'une dirigée vers la concentration et la maîtrise de soi, l'autre vers l'expansion et le don de soi. S'appartenir, se donner, c'est comme le rythme de la vie personnelle."⁵

4. Vocation personnelle, tradition nationale, 1942, p. 182.

5. Op. cit. pp. 183-184.

Au sens psychologique, donc, la personne est tension entre l'individuel et le social. Au sens logique, par ailleurs, nous pouvons dire que la personne est tension entre l'individuel et l'universel, ou plutôt, comme le précise l'auteur, elle est antérieure à cette distinction dans son unité indivise mais elle doit nécessairement s'exprimer par elle. C'est-à-dire qu'ici encore il ne s'agit pas de dissoudre l'individualité mais de l'harmoniser avec un ensemble auquel la personne, par son individualité, concourt. D'où cette phrase que Jean Lacroix aime répéter: "La personne est personne dans la mesure où elle est consciente de l'orchestration universelle dans laquelle elle insère son jeu individuel." L'universel ne détruit pas l'individuel, "l'universel n'est jamais obtenu par généralisation du particulier, mais c'est dans une expérience singulière qu'il nous faut l'entrevoir."⁶ Ainsi, pour Jean Lacroix, Spinoza qui affirme que l'homme est un ami pour l'homme a raison sur Hobbes qui dit que l'homme est un loup pour l'homme. La véritable amitié consiste non pas à généraliser une expérience en l'étendant au plus grand nombre d'hommes possible

6. Marxisme, existentialisme, personnalisme, 7e éd. 1971, p. 109. Pour plus de détails sur ce point nous pouvons référer le lecteur plus particulièrement au texte sur "la culture" dans Les sentiments et la vie morale. Jean Lacroix y montre la différence entre la généralité qui est d'ordre empirique, étant constante sans être nécessaire et dont seule l'expérience peut nous dire à combien d'individus elle convient et l'universalité qui convient à l'essence d'une chose et qui ne peut jamais être épuisée par addition car elle concerne la totalité. En ce sens "le singulier n'est que le retentissement dans un être original de l'ordre total: l'universel est présent partout à qui sait le découvrir" p. 104. Dans ce texte Lacroix affirme que l'homme se doit d'être un "homme cultivé", que par la culture cet homme transcende ce qui l'individualise pour se situer dans l'univers, c'est-à-dire qu'il s'efforce de s'affirmer comme une "personne universelle". La véritable culture n'est pas impersonnelle et générale mais singulière et universelle: elle est la synthèse de toutes les acquisitions de l'esprit humain à notre profit personnel.

mais bien à comprendre l'universellement humain dans un cas unique. En tension entre l'individuel et l'universel la personne est indissolublement conscience de soi et conscience des autres. Dire que la personne est conscience de l'universel signifie qu'elle doit participer à une oeuvre universelle.

"Ainsi le drame de la personne est un drame historique, et doublement historique: participation à sa propre histoire, participation à l'histoire du monde, les deux antithétiques et complémentaires, telle est la personne."

L'idéal du rapport entre soi et les autres est sans doute celui d'une communion parfaite, d'une transparence réciproque, de l'amour. Mais il faut être réaliste et comprendre la dialectique de la personne.

1.2 Dialectique de la personne: En occident, l'idée de personne s'est élaborée surtout à partir du droit romain dans la notion de droit et de la théologie chrétienne dans la notion d'amour. Perpétuellement menacé de violence pure, l'individu s'entoure d'une sphère juridique, ce que Hauriou nommait "espace social", qui prépare et facilite les relations entre personnes. Le droit doit en fait préparer l'amour et également être inspiré par lui. Par contre l'amour semble rejeter tout droit et tout devoir: son but c'est la transparence des êtres alors que le droit établit entre les hommes des rapports encore impersonnels. C'est l'apparente contradiction de l'amour que de vouloir la fusion, l'unité absolue entre les deux amants mais

7. Vocation personnelle, op. cit. p. 187.

qui respecte en même temps cette dualité exigée par la liberté de l'autre. Jean Lacroix écrit dans son dernier livre que le personnalisme doit montrer comment l'amour unifie sans confondre. C'est ce qu'il a voulu faire dans ses écrits précédents en éclairant la dialectique du droit et de l'amour et en montrant qu'ils ont besoin l'un de l'autre.

1.2.1 La force: Que l'homme soit fondamentalement un être de droit et un être d'amour comme nous le montrerons plus loin n'empêche pas qu'il soit tout aussi profondément un être de force. La force à deux niveaux: la force en général, qui est pure position dans l'être et la force en tant qu'humaine qui incarne toujours une valeur supérieure. Voyons d'abord la force en général. Si nous voulions caractériser l'homme de la force nous dirions qu'il est généralement de type vital. La force pour lui c'est la vie biologiquement entendue. Héritier des sophistes, il est réaliste, cynique et il a un vif sentiment de ses besoins vitaux. Il voit dans le droit et l'amour des compensations imaginaires destinées aux déficients de la vie. La force, en ce sens, est vitale, voire brutale. Mais nous ne saurions pour autant tomber dans un certain pacifisme qui lui conteste toute valeur. L'homme de la force veut être vrai, direct. Il ne se contente pas des manoeuvres qui cherchent à faire passer la lutte du plan de la force au plan du discours. Jean Lacroix pense ici à un pacifisme purement juridique et bourgeois qui, lui aussi, manie les armes mais ce sont celles de la ruse et de l'argent. Ce pacifisme "à la manière de la Société des Nations" qui redoute la force brutale qu'il ne sait pas

manier et qu'il critique chez ses adversaires. On ne peut dissocier, voire opposer, la paix et la force. Jean-Paul II lors de sa visite au Canada ne parlait-il pas des armes de la paix? La vie est une lutte entre les individus comme entre les groupes. Nous pourrions ajouter que dans l'individu même ont lieu de perpétuelles épreuves de force.

La force est essentielle à l'homme, lui qui est issu de la nature et qui la dépasse aussi infiniment. La personne échappe à la nature et appartient à la liberté. Kant voyait justement l'éminente dignité de la personne humaine dans le fait que l'homme est un être capable de s'exposer volontairement à la mort. Hegel va encore plus loin: je m'affirme un homme dans la mesure où dans cette lutte primitive et toujours renaissante je préfère la mort à l'esclavage, la liberté à l'existence. La liberté implique une notion de force et celui qui soutient la thèse de la paix à tout prix est fondamentalement antipersonnaliste aux yeux de Jean Lacroix. C'est dans la lutte de forces que l'homme prend conscience de lui-même. La conscience ne naît-elle pas d'une division, d'une lutte de forces? Blondel écrit (dans L'Action, T.II, p. 155):

"La lumière de chaque idée résume tout un système de forces; par l'action idéale qu'ils ont les uns sur les autres, les motifs mettent en compétition la puissance qu'ils représentent. La réflexion n'est pas inerte et stérile, c'est la force des forces."

Les motifs et les idées sont eux-mêmes, chacun, comme une synthèse de forces et de tendances, si bien, nous dit Jean Lacroix, qu'on pourrait définir la conscience comme un système réglé de forces. Toute force

comporte un élément moral pour l'auteur parce que toute force humaine, même déviée, incarne toujours une valeur supérieure.

"C'est dire que toute force chez l'homme comporte un élément moral, qu'elle n'existe pas isolée, en dehors de son rapport à l'ensemble, qu'elle est toujours *humanisée*. Toute force chez l'homme est ainsi un élément intégré dans un équilibre de forces qui ne peut exister⁸ que par référence à une valeur transcendante."

Pour avoir conscience du rapport de forces il faut appartenir à un monde supérieur à la force pure. En elle-même la force est inconsciente. Elle ne prend conscience d'elle-même que dans un retournement sur soi ou dans un arrêt provoqué par la rencontre d'une autre force. Chez l'homme la force n'est pas une force bestiale, c'est-à-dire une violence, mais une force humanisée, c'est-à-dire capable de se réfléchir, de s'opposer à elle-même. Toute tendance chez l'homme est ambivalence: à chaque impulsion correspond une contre impulsion qui entraîne la nécessité du choix et de la réflexion. La force humaine a une vocation juridique, elle doit se subordonner à un ordre transcendant: elle doit être juste, c'est-à-dire connaître et vouloir sa place dans un ensemble. Le droit n'est d'abord que le pouvoir d'organiser les forces au lieu de les laisser s'organiser. Le droit c'est avant tout ce qui met de l'ordre.

1.2.2 Le droit: L'homme du droit, Jean Lacroix a voulu en tracer un portrait en disant de lui qu'il est une personne généralement de type intellectuel qui nourrit un idéal d'organisation, voire de

8. Personne et amour, 1955, p. 17.

rationalisation. Il est celui qui veut transposer la lutte sur un autre plan, celui de l'intelligence. Pour lui, l'homme est un être intelligent, capable de prévoir et de dominer la durée en fixant les rapports à travers l'écoulement du temps. A la lutte perpétuelle il veut substituer une paix assurée, issue de libres conventions, de contrats. En contractant ainsi, l'homme s'engage pour l'avenir, domine le temps en refusant le psychologisme de l'instant caractéristique de l'homme de la force. Son idéal est d'obtenir un accord de raison et non de ruse. Il sait que c'est difficile, aussi compte-t-il sur le temps pour que les hommes deviennent toujours plus raisonnables. C'est pourquoi il peut reconnaître l'insuffisance de la justice et faire appel à la force qui, dans l'état des choses et quand elle est au service du droit, est la seule garantie de cette paix qu'il recherche. L'homme de droit veut mettre de l'ordre "et, mettre de l'ordre, c'est à la fois révéler chacun à lui-même et le lier aux autres, c'est accomplir chacun dans sa relation à autrui."⁹ Jean Lacroix, philosophe et homme de droit, a élaboré ce qu'il serait convenable d'appeler une théorie du droit. Nous allons nous y attarder quelque peu.

Distinguons avec l'auteur le droit naturel, inhérent à la personne, et les droits juridiques qui sont liés à une sorte de société et de civilisation. Il faut bien dégager le sens du droit naturel.

9. Op. cit. p. 21.

L'expression est employée par convention mais elle demeure ambiguë pour Jean Lacroix, détestable même:

"Beaucoup de ceux qui parlent du droit de nature entendent par là le droit de la force: en vertu du droit de la nature tous les poissons jouissent de l'eau et en vertu de ce même droit de nature les petits sont mangés par les gros."¹⁰

On ne saurait parler de droit naturel pour les animaux: la nature ne possède aucun droit, les animaux étant simplement soumis à une régulation naturelle. L'homme seul a besoin d'une régulation juridique. C'est qu'il dépasse de quelque manière la nature. Le fondement du droit ne saurait donc être la nature de l'homme mais plutôt son inachèvement naturel. En ce sens, certains préfèrent parler de droit idéal ou de droit humain, l'expression étant plus juste. Mais ceci n'est pas le langage des positivistes qui nient le droit naturel pour chercher dans les faits une règle de droit objectif qui s'impose à tous sans discussion possible parce qu'elle résulterait de la simple analyse de la réalité sociale. Telle est l'idée du jésuite français du début du siècle, Léon Duguit, qu'on classe parmi les durkheimiens mais qui, de l'avis de Jean Lacroix, est plus proche de Comte.¹¹

10. Le personnalisme comme anti-idéologie, 1972, pp. 91-92.

11. Jean Lacroix se réfère ici au Traité de droit constitutionnel, publié en trois tomes en 1921, chacun ayant près de 800 pages. Duguit, était sociologue et doyen de la faculté de droit de l'Université de Bordeaux à Paris. Il meurt en 1927 alors qu'il allait aborder la révision du tome trois pour cette troisième édition qu'il voulait en cinq tomes. Nous retrouvons la pensée de l'auteur sur cette question dans le tome I, chapitre premier - "La norme juridique", pp. 89 à 100 (précédée de "la norme sociale", pp. 65 à 89), puis "le sentiment de la socialité et le sentiment de la justice", p. 116; "le support de la norme juridique", p. 127 et finalement "la force obligatoire de la norme juridique", pp. 142 à 153. Jean Lacroix connaît bien Comte pour y avoir consacré un livre en 1956, La sociologie d'Auguste Comte. Nous retrouvons cette analyse sur Duguit dans Le personnalisme comme anti-idéologie, pp. 89 à 96.

Duguit trouve sa règle de droit objectif dans le simple fait de solidarité: les individus ne peuvent avoir pour but que de vivre en solidarité. C'est ce fait, sans valeur morale, qui fonde le droit. Tout acte conforme à la solidarité va donc s'imposer au respect du corps social tandis que tout acte contraire provoque une réaction sociale. Mais comment un fait pourrait-il fonder le droit? interroge Jean Lacroix. Les réactions sociales sont-elles nécessairement bonnes et justes? Devant ce genre d'objection Duguit ajoute un nouvel élément à sa théorie:

"J'ajoute maintenant que pour qu'une règle soit norme juridique il ne suffit pas qu'elle soit conforme au sentiment de la solidarité sociale, il faut encore qu'elle corresponde au sentiment que la masse des esprits se forme de la justice... C'est un sentiment propre à la nature humaine",

va-t-il préciser plus loin. Sentiment, bien sûr, qui doit être une donnée de fait, réaliste et positif. Mais c'est le propre des sentiments d'être variables, ce qu'a reconnu Duguit. Il précise alors que le droit est un produit des consciences individuelles et donc variable; il renferme un élément de stabilité, il est "inhérent à la nature à la fois sociale et individuelle de l'homme... Je suis tenté de dire qu'il est comme une forme de l'intelligence sociale." La justice vue comme une forme de notre intelligence est une expression bien kantienne pour un positiviste, rétorque Lacroix. Duguit ne veut pas parler d'une "idée rationnelle" de justice mais toujours du sentiment de justice; il ne veut pas dépasser le fait, fût-il un sentiment mais il va jusqu'à parler de croyances et donne comme fondement à la règle de droit objectif "la croyance pénétrant profondément la masse des

hommes à une époque et dans un pays donné que telle règle est impérative." Le recours ultime de Duguit a donc été la croyance mais il n'a pas su analyser la source de cette croyance. Aussi, les croyances de fait telles qu'elles existent à une époque et dans un pays donné sont-elles nécessairement justes?

Pour Jean Lacroix aucun droit positif n'a de sens ni de fondement sans le droit dit naturel. Le droit positif consiste à voir en l'étranger un ennemi, le droit naturel c'est de voir en lui le prochain, un ami. Droit naturel et foi personnaliste sont intimement liés, le premier étant un certain aspect sous lequel s'exprime cette foi personnaliste.

"Le droit naturel n'est ni une idée ni un sentiment ni même exactement une croyance, mais fondamentalement une foi - foi qui est de même mouvement, qui est identiquement foi en la personne humaine et en l'humanité."¹²

En admettant le droit naturel je nie tout racisme, je *reconnais* la personne: avant de connaître un homme, il faut d'abord le reconnaître comme homme. Cet a priori Kant le nomme respect. Le sentiment de respect, chez lui, se constate tout de même a posteriori puisque c'est un état de la sensibilité. Mais la cause de cet état est a priori, dans la raison pure pratique. Je respecte la personne lorsque je crois qu'elle a une vocation juridique. Le droit naturel est la

12. "Signification du droit naturel", in Chronique sociale de France, 1971 nos 3-4, p. 82. Nous retrouvons cet article pp. 75 à 86.

reconnaissance d'une sorte de Droit général d'avoir des droits. Il est la garantie du droit positif, non son critère, dans le sens cartésien où le critère de la vérité est immanent à la science tandis que sa garantie lui est transcendante. C'est lui qui "soulève la pâte humaine" et oblige le droit positif à évoluer. Tout comme les croyances sont des visées de la foi mais qui ne réussissent jamais à l'épuiser, ainsi le droit positif est en constante évolution et tente d'incarner l'inspiration première sans non plus jamais parvenir à l'épuiser.

"Jamais ni la réflexion philosophique ni les croyances d'une société, qui d'ailleurs interfèrent, n'épuisent l'infinie richesse de la foi fondamentale dans le Droit. Mais elles font progresser le droit positif, elles le font évoluer, elles le fondent et le contestent à la fois pour le promouvoir toujours."¹³

Kant demeure par excellence l'homme du droit.¹⁴ Le Droit est pour lui l'idéal absolu de paix, ce qui peut le mieux réaliser la communication et la transparence parmi les hommes. Ce Droit c'est le droit naturel, qui est le droit de la raison: si le droit positif contient des commandements, le droit naturel, lui, contient des lois. Par-delà la distinction des deux raisons il y a l'unité de la raison comme

13. Op. cit. p. 84.

14. A travers son oeuvre, Jean Lacroix fait souvent référence à Kant et s'en inspire aussi. Nous pouvons renvoyer le lecteur plus particulièrement à ces pages sur Kant dans Kant et le Kantisme, Le Personnalisme. Sources, fondements, actualité pp. 61 à 69 et aussi à "La philosophie Kantienne de l'histoire" dans le livre Histoire et mystère et dans les Cahiers de l'I.S.E.A., no 3, décembre 1958.

législation universelle. Dans l'Opus posthumum¹⁵, Kant affirme que la personne est l'être qui a des droits: des droits et des devoirs dans le cas de l'homme, seulement des droits dans le cas de Dieu. La foi de la raison qui est en même temps foi en la raison s'explique dans l'expression première du Droit et de ce qu'il exige.

"Tel est le caractère de la raison, qui n'est pas de fait, mais de droit: elle est normative. La foi au droit naturel n'est qu'un autre nom ou, si l'on préfère, une spécification de la foi en la raison. Celle-ci ne se prouve pas, ajoute l'auteur; on peut toujours nier sa valeur, en douter et professer un scepticisme intégral, comme on peut refuser le droit naturel. Mais sans cette foi, la pensée et l'action humaine perdent toute valeur."¹⁶

Donc l'homme est fondamentalement un être de droit, même en dehors de toute relation juridique. Le droit existe même là où il n'y a plus de droits. Ceux qui ont dénoncé des excès de juridisme chez Kant ne l'ont pas compris, affirme Jean Lacroix qui admet tout de même que Kant peut donner parfois de sa pensée une expression trop juridique. Kant n'a pas méconnu l'amour car dans La fin de toutes choses¹⁷ il

15. Kant, Opus posthumum, textes choisis et traduits par J. Gibelin, Paris, Vrin 1950, "Une personne est un être qui a des droits dont il peut devenir conscient", p. 126.

16. "Signification du droit naturel", op. cit., p. 82. Cette question de la foi va être passablement approfondie dans le prochain chapitre.

17. "Il est possible de respecter, et même beaucoup, sans aimer, non d'aimer sans respecter. Toutefois, lorsqu'il s'agit non pas simplement de se représenter le devoir, mais de lui obéir, lorsque l'on ne cherche pas seulement le fondement objectif des actions humaines, ce que l'homme doit faire, mais leur fondement subjectif, celui qui permet, quand on réussit à le découvrir, de prévoir ce que l'homme va faire, alors l'amour, en tant que libre acceptation de la volonté d'autrui à titre de précepte, apparaît, malgré tout, comme l'adjuvant indispensable de l'imperfection humaine pour l'obliger à accomplir ce que la raison a prescrit comme loi, etc..." (La fin de toutes choses (1794), traduction de Paul Festugière, 4e éd., Paris, Vrin, 1972, p. 231.)

en parle comme de "l'auxiliaire indispensable qui permet effectivement ce que la raison commande."

L'homme du Droit est placé entre la raison et la force. Toute force anarchique n'est que violence mais la force qui sent en elle le pouvoir de s'arrêter, de se maîtriser est déjà sur le chemin du droit. Mais le droit n'a pas sa propre suffisance. Jean Lacroix emploie par ailleurs une terminologie plus "classique" pour aborder cette question, celle du concept et de l'idée.¹⁸ Le droit est un concept et comme tout concept il ne vaut que par la présence en lui de l'idée. La connaissance humaine est une connaissance approchée: par les concepts que nous construisons nous approchons de l'idée en quoi consiste l'idéal inaccessible de la connaissance. L'idée nourrit le concept comme la foi la raison et le droit naturel le droit positif. Nos concepts sont donc indéfiniment perfectibles et limités. Nous n'avons le sentiment à la fois de la grandeur et de la faiblesse de nos concepts qu'en nous référant à l'idée qui y est visiblement présente. L'idée transcendante au droit, qui lui donne son être et sa valeur, c'est l'amour ou la charité.

1.2.3 L'amour: L'homme de l'amour, lui, est de type spirituel. Il croit à la réciprocité du don, le seul appel sans réponse étant celui qui n'a pas été assez généreux. Il peut être même plus proche de

18. Nous nous référons ici à l'étude de la "dialectique de la personne" parue dans Personne et amour. Livre édité pour la première fois, notons-le, en 1942, ce qui peut expliquer peut-être la différence de l'approche.

l'homme de la force qu'il espère conquérir que de l'homme du droit, car il croit à l'égoïsme de l'intelligence plus encore qu'à celui de la vie. Par l'amour seul nous instituons des rapports véritablement humains, parce qu'ils sont communion. L'homme de l'amour va à l'unique nécessaire, il cherche dans le sacrifice le triomphe de l'esprit, mais, contradictoirement, il peut arriver qu'il impose l'amour par la force devant la petitesse des obstacles contre lesquels il bute. Précisons que l'amour ne saurait nier la réalité de la force ni celle du droit:

"Ni la force, ni le droit, ni l'amour ne suffisent à créer une société et (que) seule une certaine dialectique des rapports de la force, du droit et de l'amour peut établir une véritable communauté humaine, et fonder la paix, cet état de grâce des nations."¹⁹

L'homme est un ami pour l'homme.²⁰ Le besoin fondamental de communiquer est pour Jean Lacroix le ressort dialectique de la société humaine. Les rapports de droits demeurent insuffisants même si, bien sûr, ils savent remplacer la lutte de force par une union d'intérêts; ils doivent s'épanouir en rapports d'amitié. Les anciens qui voyaient dans l'amitié le fondement de la Cité l'avaient bien compris (voir particulièrement Aristote, le livre VIII de l'Ethique à Nicomaque). Seul l'amour rend compte de la diversité et de l'unité; il est le suprême intelligible qui rend l'homme à lui-même et du même mouvement aux autres. Le véritable amour, nous dit si bien Lacroix, est en fait

19. Personne et amour, op. cit., p. 12

20. Nous pouvons référer le lecteur à l'article "De l'amitié" dans Le sens du dialogue. Triple fonction de l'amitié: fonction d'humanité, fonction de connaissance, fonction de sociabilité qui en définitive ne font qu'une.

"amour de communion où le centre de gravité de la relation amoureuse n'est dans aucun des deux partenaires, mais où chacun se considère comme partie d'un tout qui les transcende l'un et l'autre et les fait être réciproquement dans la mesure où ils y participent."²¹

Cet amour se distingue d'un amour captatif, d'un amour jaloux qui est désir de possession. L'avidité du jaloux à vouloir posséder l'autre évolue rapidement en revendication agressive puisque jamais elle ne peut être épuisée: il reste toujours chez l'autre une part de subjectivité qui ne peut être "possédée". Le "funeste hasard" de Rousseau est bien cet amour propre, cet amour de propriétaire qui rend l'autre à l'état de chose et empêche la transparence recherchée. Jean Lacroix ne cherche pas pour autant à opposer Désir et Amour, Eros et Agapê. Il nous dit bien que l'amour s'enracine dans le désir; il est essentiel qu'il reste demande car c'est seulement ainsi que je reconnais l'autre comme liberté, comme sujet et je m'expose ainsi à sa réponse.²² Cet amour qui a le souci de la réciprocité d'être aimé de celui qu'il aime, Dieu ou le prochain, est d'origine chrétienne et a nom charité. Pour certains la charité s'oppose à la générosité du philosophe. L'homme charitable, dit-on, veut transformer celui qu'il aime et attend la reconnaissance qui est le signe de cette transformation. Le généreux, lui, est désintéressé, tellement qu'il en vient

21. Le personnalisme comme anti-idéologie, op. cit., p.103.

22. "Aimer c'est risquer la demande la plus exposée, celle qui continue à viser autrui même s'il ne m'aime pas, même s'il est mon ennemi et qui persévère à le vouloir m'aimant, mais pour ce qui lui adviendrait de bonheur." Le personnalisme comme anti-idéologie, p. 104.

à aimer sans demander à être aimé. "Est-ce que cela te regarde si je t'aime!", disait Goethe. Mais où est le plus subtil égoïsme? interroge Jean Lacroix.

"Sans doute si j'aime autrui *pour qu'il m'aime*, c'est moi encore que je cherche, c'est moi que j'aime. Mais si je me satisfais entièrement de mon amour pour en jouir égoïstement et sans me soucier du prochain, c'est moi aussi que je cherche, c'est moi que j'aime. Rien de plus dangereux que l'amour de l'amour qui s'enchant de son propre désintéressement et en vient à négliger les personnes."²³

L'auteur affirme par ailleurs qu'en négligeant les personnes "le mystère humain est nié. Ce mystère de l'homme c'est qu'il ne peut aimer sans s'*inquiéter* de l'autre, par conséquent sans souffrir."²⁴

Le Dieu fait homme est un Dieu *inquiet* du salut de l'homme. La réciprocité des amours, avoue Lacroix, est du même coup réciprocité des inquiétudes. L'amour véritable ne saurait pas plus être l'amour passion qu'on opposerait à l'intelligence mais il est le coeur même de la raison: l'amour parvient à l'union sans abolir la différence comme

23. Voir "Charité et générosité" dans Le sens du dialogue, pp. 55-56. Dans cet article Lacroix poursuit en montrant que si le chrétien a le souci de l'autre ce n'est pas par égoïsme mais bien parce qu'il est capable de se décentrer pour se placer au point de vue de l'autre et "vouloir qu'il veuille ce qu'on estime bon pour soi." La source de la générosité serait plutôt en moi. Le philosophe généreux ignore la folie du saint: "il ne se donne qu'à ce qu'il estime valoir plus que lui et c'est dans le sentiment de sa propre valeur qu'il trouve encore la source de son sacrifice." La charité au contraire a son principe en autrui parce qu'elle l'a en Dieu. La charité est sacrifice de soi: elle est réciprocité jusqu'au point où elle détruit ma volonté pour la remplacer en moi par la volonté de l'autre. Mais la générosité et la charité ne s'opposent pas: la première donne tout ce que l'homme peut atteindre par ses propres forces, la seconde l'achève en la dépassant à l'aide d'une grâce divine.

24. Le personnelisme comme anti-idéologie, p. 105

l'exige la raison. Aimer c'est réfléchir l'autre en soi et soi en l'autre, l'amour est communion, il "est constitutif de l'être". La personne n'est pas un absolu mais un être de relation, du moins pour la théologie chrétienne qui présente la conception d'un Dieu en trois personnes; c'est la vérité mère du personnalisme qu'on découvre en soi en même temps qu'en autrui.²⁵

La croyance en l'amour a inspiré bien des philosophes. Nous allons suivre Jean Lacroix dans son analyse de deux exemples parmi les contemporains, Berdiaev d'inspiration orthodoxe et Lévinas d'inspiration juive. Berdiaev est ce philosophe de l'existence et de la liberté qui a vu en l'objectivation la plus grande faute humaine. Le caractère de l'existence n'est pas d'être objectif, de se prendre pour objet, d'être étrangère à elle-même en devenant nature. L'homme est liberté car plongé dans la nature, dans un monde étranger, il doit se dégager pour retrouver son essence qui est d'être un existant qui doit vivre une relation vivante avec les autres existants. Mais la personne est mystère, elle ne peut être saisie, objectivée; on ne peut même pas dire qu'elle est car le mot s'applique à la fois aux sujets et aux objets. Alors Lacroix nous dit que pour Berdiaev

25. Notons que Jean Lacroix accorde une importance particulière à la Sainte Trinité. Ce thème est notamment abordé dans Histoire et Mystère, pp. 128-129. Nous voulons nous en tenir ici à une compréhension de l'amour dans le cadre d'une dialectique de la personne. Ce thème de l'amour comme relation prendra toute son ampleur dans la troisième partie de ce mémoire qui porte sur la communication.

"la seule méthode valable est l'*expressionnisme*: l'homme doit faire jaillir de lui-même une expérience intime, créer la vérité à l'intérieur du sujet et l'exprimer en termes d'existence ou plutôt d'existant. Cette philosophie de l'Esprit²⁶ et de l'Amour est une philosophie de la création."

Aimer c'est créer et la création est le seul véritable remède à l'objectivation qui est aliénation. La liberté précède l'être, chez Berdiaev, qui n'est qu'une apparence de la réalité véritable. C'est dire qu'il existe un monde nouménal par-delà le monde phénoménal,

"c'est reconnaître qu'avant l'être réalisé gît la liberté sans fond, l'abîme insondable, une sorte de non-être positif, un rien qui a le désir passionné de devenir quelque chose, l'Amour créateur qui est antérieur à Dieu même."²⁷

Etranger à tout esprit juridique c'est dans l'art que Berdiaev voit la suprême réalisation de l'homme. L'art est aspiration vers la transcendance, du moins l'art romantique qui est eschatologique. Avec Lévinas, celui que Lacroix nomme "le plus grand métaphysicien actuel d'inspiration personaliste", cet "anti-Spinoza", c'est bien différent. Avec lui on voit à quel point la tradition juive diffère de la tradition judéo-chrétienne. Ce qui compte pour Lévinas c'est de revenir à l'expérience éthique qui seule peut ouvrir à la transcendance et libérer la métaphysique. Lévinas oppose Totalité et Infini

26. Le personalisme comme anti-idéologie, p. 113

27. Op. cit. p. 114. Dieu a fait l'homme libre et créateur mais n'a pu le lui révéler car il aurait ainsi imposé la liberté. "La véritable révélation est dans l'esprit, et tous les événements doivent être interprétés comme des symboles et expressions de l'esprit." En deçà des réalités subjectives qui ne sont que symboliques il y a le niveau primaire, celui de la vie originaire précédant toute rationalisation.

(c'est le titre d'un de ses principaux ouvrages), la totalité étant le logos hérité de la Grèce et repris dans la tradition chrétienne qui suppose un monde fondé et ordonné, expliqué de façon absolue. Mais on ne peut intégrer l'Infini et la Totalité, le sous-titre de l'ouvrage cité est révélateur: "Essai sur l'extériorité." C'est dans l'expérience de l'autre, dans l'expérience morale que se révèle l'infini. L'infini, pour Lévinas, c'est l'absolument autre qui ne peut pas entrer en moi dans un même système. Il existe au plus profond de l'existence un désir de l'hétérogénéité radicale où les êtres sont d'autant plus unis qu'ils sont plus séparés. Autrui est ce que je ne suis pas; son extériorité c'est son appel à moi. La tradition classique veut réduire l'extérieur en le rendant intérieur au tout, veut englober la Différence dans le Même. C'est ne pas reconnaître que seul l'infiniment extérieur nous instruit. L'amour n'est ni fusion ni participation pour Lévinas nous rapporte Lacroix: je ne suis pas *avec* l'autre mais dans un face à face. L'expérience éthique est immédiatement donnée dans le visage humain, ce visage qui est présentation de l'Autre. Je n'ai pas à le comprendre, au sens de l'englober: il se signifie et ne signifie rien d'autre, il est. L'Autre qui me montre son visage ouvre la dimension de la hauteur, c'est-à-dire qu'il débordé infiniment la mesure de la connaissance. Le seul moyen de le refuser est le meurtre mais l'Autre l'interdit par le langage originel de ses yeux sans défense. "Pour reprendre une belle formule de Jean Wahl, l'existant se présente à Lévinas comme le visage humain; et

derrière ce visage ce que l'on sent, ce que l'on éprouve en le lisant, c'est le non-visage divin."²⁸

L'autre m'appelle, il demande mon amour, mais cet amour, pour Jean Lacroix, doit s'exprimer dans des actes temporels, concrets. L'homme de l'amour a aussi sa tentation, celle d'être un homme évadé et tomber ainsi dans un surnaturalisme désincarné qui s' imagine régler tous les problèmes par des témoignages d'amour.

"Mais cet établissement d'une société plénière d'amour parmi les hommes rencontre ici-bas des obstacles et des résistances. L'amour est société, c'est-à-dire paix. La nature jusque dans l'homme est lutte et guerre. Et la contradiction, précisément parce que nous sommes des êtres créés, limités et finis est en chacun de nous."²⁹

A la morale pure qui suppose la paix réalisée entre les hommes l'histoire oppose le tableau de la guerre universelle. La paix humaine est à faire et elle ne doit pas se refuser à lutter. C'est que la personne humaine elle-même n'est pas toute faite, elle est à faire. Il y a chez elle de l'impersonnel, une zone obscure, secrète, privée, qui ne saurait jamais malgré les nombreux efforts, ceux de la psychanalyse

28. Op. cit., p. 119.

29. "Justice et charité" dans Les sentiments et la vie morale, 7e éd. 1968, p. 56. Dans cette étude l'auteur présente les critiques de Proudhon, Renouvier et, plus actuelle, la critique marxiste, qui opposent la charité individuelle à la justice sociale. Pour Lacroix "la charité sans justice c'est la pensée sans langage, l'intuition sans discours, l'idéal sans incarnation: mystification et nuée. La justice sans charité c'est le langage sans pensée, le discours sans intuition, à la limite le néant." (p. 57). La charité est le moteur de la justice.

par exemple, devenir totalement transparente à soi comme aux autres. Cette zone impersonnelle, qui peut être obstacle, doit devenir instrument de personnalisation.

"Dans leur essence, Droit et Amour sont plus rapprochés qu'il ne semble: le Droit est *exigence de valeur et l'amour respect de la valeur en autrui*. L'un et l'autre sont ontologiques et axiologiques. Le droit positif s'adresse davantage à ce qu'il y a d'impersonnel en l'homme et l'amour à ce qu'il y a de personnel, l'un et l'autre visant la personnalisation progressive."³⁰

L'amour véritable ne craint pas de se souiller. Il pénètre jusqu'aux instincts vitaux les plus bas comme jusqu'aux forces sociales les plus violentes pour parvenir à les équilibrer et les pacifier continuellement. Le dialogue est éternel entre l'homme de la force, l'homme du droit et l'homme de l'amour.

1.3 Personne et moralité: Le conflit, ou la tension, subsiste entre la loi et l'amour dans l'éthique personnelle. Selon la conception commune, la moralité consiste à obéir à la loi - qu'elle soit d'origine divine, sociale ou encore rationnelle comme chez Kant. Toute l'éducation n'a souvent pour but que d'apprendre à l'enfant l'obéissance aux normes, à l'autorité. A cette pure éthique de la loi, à ce "moralisme" ou "légalisme", d'autres opposent la charité, la moralité ouverte de l'amour. "Aime et fais ce que tu veux", disait saint Augustin. Voyons comment Jean Lacroix transforme ce pseudo-conflit en

30. Le personnalisme comme anti-idéologie, op. cit., p. 119.

une tension féconde. L'éthique de la loi, qui prêche l'obéissance à la loi, se caractérise par son extériorité et conduit au pharisaïsme. Le fondement de toute vie morale authentique est le "Ne jugez pas" chrétien, affirme Jean Lacroix. En effet, d'où l'homme tiendrait-il le droit de juger moralement l'autre; de plus, il est impossible de connaître tout ce qui a agi sur un individu. Tout acte moral enveloppe l'infini: l'analyse n'en peut jamais être achevée. Mais ce principe de toute moralité est enfreint par les tenants d'une éthique de la loi qui axent tout sur la loi - et sur son obéissance. En se mettant d'un point de vue extérieur à la personne, cette conscience légaliste se déforme et en vient à juger moralement, c'est-à-dire donne une appréciation éthique de soi-même et des autres. On y juge dès ce monde ceux qui sont sauvés et ceux qui sont condamnés. Les sauvés sont, bien sûr, ceux et celles qui se soumettront jusque dans les moindres détails aux plus petites prescriptions. Nous retrouvons d'un côté les "bons", les gens moraux que nous pouvons fréquenter et de l'autre les immoraux, les "mauvais" de qui il faut s'éloigner. Ce qui faisait dire à saint Augustin qu'il y a pire que le vice, à savoir l'orgueil de la vertu. Le caractère universel de la loi fait qu'elle s'applique à tous et ne tient alors pas compte de l'histoire personnelle de chacun.

"Le moralisme repose sur la conception d'un bien et d'un mal identiques pour tous, d'un bien et d'un mal abstraits, bien qu'il faut faire, mal qu'il faut éviter. S'analysant en prescriptions et défenses, la loi se résout en définitive en contraintes: elle habitue

la conscience à la soumission en lui faisant perdre tout contact avec ce que la situation présente apporte de nouveau, de singulier."³¹

Ce qui intéresse le moraliste ce n'est pas de connaître si tel acte convient à celui-ci et tel autre à celui-là mais de savoir si la loi a été satisfaite. Nous parlons ici du domaine de la moralité, mais nous pourrions, oh! combien, étendre cette étude aux domaines de la vie quotidienne où la loi, les règlements viennent sans cesse frustrer la personne dans sa dignité. Le moralisme rend l'homme craintif, il vio-
lente et estropie la vie et de là naissent, en opposition, les immoralistes, comme André Gide, qui revendiquent les droits de la nature et de la vie et refusent d'identifier l'honnête homme avec l'automate de la vertu.³²

Moralistes et immoralistes sont les deux pôles alternés de la même erreur, nous dit Jean Lacroix. La véritable moralité est une invention personnelle, elle est création.

"Etre moral, ce n'est pas se soumettre à une loi, externe ou interne, c'est se créer en résolvant ses propres contradictions, en surpassant en soi un conflit toujours renaissant. Car le conflit se rencontre en chaque conscience, avec des facteurs qui n'appartiennent qu'à elle: puisqu'il est toujours différent la solution aussi devra être toujours différente."³³

31. Personne et amour, op. cit., p. 38

32. Voir, entre autres, Le retour de l'enfant prodigue et L'immoraliste d'André Gide.

33. Personne et amour, op.cit., p. 42.

Est alors obligatoire non la contrainte dérivée d'une loi toute faite (Kant) ou de la pression sociale (Durkheim) ou d'un Bien abstrait (morales spiritualistes), mais plutôt ce qui va me permettre de résoudre mes contradictions et de réaliser ma nature. L'honnête homme est celui qui sympathise avec l'événement, formule Lacroix. C'est le lot d'une moralité hypocrite de donner la solution sans avoir compris ou même posé la question. Il faut, au contraire, de l'intelligence et de la sympathie pour se mettre en face de chaque conflit singulier pour le dénouer.

"La véritable moralité ne songe pas immédiatement à la loi: elle est bien plutôt à la fois et par le même mouvement effort de création et effort de communion, contact intime avec soi-même, avec les autres, avec Dieu. Et c'est pourquoi toute rénovation morale ne résulte pas d'une plus grande rigidité de la loi, mais d'une plus grande pratique de l'amitié et de la fidélité personnelles."³⁴

C'est que l'éthique de l'amour se fonde sur la personne et sur son attitude à l'égard de Dieu et du prochain. Pour Jean Lacroix, c'est bien le christianisme qui a accompli la plus grande révolution morale de l'histoire en plaçant l'homme au-dessus de la notion de Bien. Le Christ est venu non détruire l'Ancien Testament mais le renouveler de sa Personne même. C'est le Bien qui est fait pour l'homme et non l'homme pour le Bien.

34. Op. cit., p. 45.

Mais il faut nuancer comme nous l'avons fait pour la dialectique de la personne: la loi est aussi nécessaire que l'amour à la moralité. Il serait trop facile de rejeter la loi au profit de l'amour. On méconnaîtrait ainsi le caractère dramatique de l'existence qui est tension entre la loi et l'amour, elle-même étant l'expression de la dualité de l'homme.³⁵ L'unité humaine n'est jamais donnée mais reste toujours à conquérir. Ne pas éprouver le caractère tragique et dramatique de toute vie morale authentique c'est être en dehors de toute moralité. "Et c'est parce que tout homme concret est une tension vivante entre le personnel et l'impersonnel que la moralité sera toujours pour lui une tension entre l'amour et la loi."³⁶ La loi et l'amour, l'impersonnel et le personnel peuvent bien être analysés à part, il n'en demeure pas moins que concrètement ils n'existent jamais séparément. La plus profonde communion humaine doit s'incarner, se réaliser même au sein de la société la plus banale. Le rôle de la loi c'est d'approcher l'amour, de le préparer. L'ordre de la justice et de la loi est un ordre impersonnel certes, et ne constitue pas la moralité authentique mais la permet et y conduit. Le rôle de la loi

35. Nous pouvons renvoyer ici le lecteur au texte "De la duplicité", qu'on retrouve dans l'excellent livre Le sens du dialogue. Il y a duplicité car il y a chez l'homme une dualité nature instinctive, nature raisonnable. Cette dualité crée la duplicité, c'est-à-dire une dialectique de l'être et du paraître, ou celle plus commune qui n'est qu'un jeu d'apparences. Nos différents "moi" jouent notre "je". Mais il ne faut pas que ça devienne un double jeu.

36. Personne et amour, op. cit., p. 52. "Cette tension d'ailleurs est variable avec chacun, poursuit Jean Lacroix. Plus un homme progresse en moralité et devient une personne, moins la loi a pour lui d'importance;... Inversement, plus un homme est commun, moyen, plus aussi la moralité se confond pour lui avec le règne de la loi."

n'est pas de créer la moralité mais de permettre que se réalisent les conditions qui la rendront possible. Voici la formule qui résume peut-être le mieux l'idée de Jean Lacroix: "Toute loi doit laisser un certain jeu par où pourront s'introduire la grâce et l'amour; tout amour doit s'appuyer, au moins virtuellement, sur une loi qui viendra le soutenir au moment de la sécheresse et de l'abandon."³⁷

37. Op. cit., p. 53.

CHAPITRE II

LA FOI

La foi est au coeur même de la réalité humaine: on ne saurait la nier sans se nier soi-même. Pour Jean Lacroix, l'acte de foi est à l'origine de toute pensée et de toute action. C'est donc dire l'importance que l'auteur accorde à la foi. Cette foi que la personne a en elle-même et en l'humanité, ce désir que j'ai d'être un homme et que les autres soient des hommes, Lacroix les nomme personnalistes. La foi personnaliste est au centre de l'oeuvre de Jean Lacroix. Nous allons voir ici la place qui lui revient.

2.1 Foi originaires: Un amour primitif, une affirmation originaires constitue la racine de l'être. Jean Lacroix va jusqu'à affirmer qu' "aucun être humain ne peut vivre et subsister sans s'aimer lui-même, sans se vouloir."¹ Cet amour que la personne se porte, d'aucuns le nomment vouloir-vivre, tendance de l'être à persévérer dans son être,

1. "Le personnalisme: une anti-idéologie" paru dans l'ouvrage collectif Les idéologies dans le monde actuel, 1971, p. 177. Ce texte prépare le livre que Jean Lacroix publiera l'année suivante, Le Personnalisme comme anti-idéologie. Lacroix ajoutera: "il ne pense même qu'autant qu'il se veut." p. 41.

volonté-voulante ou encore désir; Lacroix l'appelle foi originale ou encore foi personnaliste. Tout acte comme toute pensée l'implique, allons-nous montrer, comme nous verrons également qu'elle est vécue même par ceux qui la nient. Mais voyons dès maintenant comment cet amour de soi est en même temps amour de l'humanité.

Dans un acte de foi originale, la personne se porte un amour et c'est même ce qui la fait vivre. Mais dans cet amour de soi la personne ne s'oppose pas à l'autre, ni ne se préfère à l'autre car celui qui se préfère aux autres se pose en dehors de ce lien primordial qui unit la personne à l'humanité. Suivant Rousseau, Lacroix affirme que l'amour de soi est du même mouvement sympathie pour soi et sympathie pour les autres. L'homme bon ne se compare pas aux autres tandis que celui qui s'aime d'amour-propre, celui-là est vaniteux ou orgueilleux. En effet, le vaniteux est suffisance en autrui, il ne vit, n'agit que pour et par l'approbation des autres. Au moins, en un sens, la vanité unit: le vaniteux admet une existence en dehors de la sienne.² Le pur orgueilleux, lui, ne dit pas: "je veux être Dieu", mais "je veux être moi". L'orgueilleux n'accorde d'importance qu'à son propre jugement. Il essaiera de convaincre par la force car il a besoin de dominer, tandis que le vaniteux a surtout besoin d'approbation et cherchera à persuader. Peut-être sommes-nous enclins à plus d'indulgence pour le vaniteux, nous dit Lacroix, mais n'oublions pas que

2. Dans "orgueil et vanité" paru dans Le sens du dialogue l'auteur donne l'exemple de Lucifer comme le type vaniteux. En voulant se rendre semblable à Dieu, au moins a-t-il pris un modèle extérieur à lui-même.

"c'est encore lui-même que recherche le vaniteux. Seulement, manquant d'étoffe, il ne peut se découvrir que dans l'opinion que les autres ont de lui."³

Le véritable amour de soi ignore l'orgueil autant que la vanité. L'amour de soi est l'amour véritable où se réalise une relation de partage entre les personnes qui, chacune, considère l'autre comme un sujet et non comme un objet à posséder. L'autre est un autre moi-même, libre comme moi.

"En connaissant l'autre comme libre, je m'en distingue autant que je m'y unis - je m'y unis autant que je m'en distingue. La personne c'est l'autonomie, mais aussi le lien, l'unité avec l'humanité. Ici se réalise l'union de la conscience comme amour de soi et de la connaissance comme amour d'autrui."⁴

Cette expérience d'autrui ou de soi comme liberté est une expérience de la valeur qui interdit toute neutralisation ontologique. En effet, l'amour de soi et l'amour de l'humanité ne font qu'un, nous dit Lacroix, et constituent une foi sans laquelle ni la personne ni l'humanité n'existerait. La foi est sans preuve mais elle n'est pas sans témoins, et le témoin c'est l'homme pour qui "il faut se promettre d'être un homme et que les autres soient des hommes. C'est cette

3. Op. cit., p. 31.

4. Le personnalisme comme anti-idéologie, p. 44. L'auteur poursuit: "le sentiment que j'ai de mon libre-arbitre est une sorte d'amour de soi, mais qui va au plus haut de la personne. Ce plus haut c'est l'universellement humain."

promesse, cet amour double et un, cette certitude ontologique que l'homme est quelque chose de possible, cette foi première qui a nom personnalisme."⁵

Cet amour de soi ne va pas toujours de soi. L'histoire est faite de sommeil et d'éveil et c'est la nuit qui domine, affirme Lacroix. La foi personnaliste frappe de multiples échecs. L'individu est soumis à des craintes, des angoisses qui peuvent aller jusqu'à la désespérance, au suicide. L'humanité aussi a ses crises, plus cruelles encore: esclavage, guerres, tortures, etc... La foi personnaliste est niée, la personne est bafouée: l'égoïsme triomphe. On retrouve alors deux conceptions opposées de l'homme, comme nous en avons déjà glissé un mot. Les uns, comme Spinoza, disent que l'homme est un ami et même un Dieu pour l'homme. D'autres, comme Hobbes, qu'il est un loup pour l'homme. La vérité de Hobbes est juste, mais à un certain niveau seulement: c'est une vérité générale, c'est-à-dire empirique et fondée sur un grand nombre de faits mais elle nie l'universel qui découvre l'essence de l'homme dans l'expérience d'une amitié ou d'un amour. Pour Lacroix, aucune preuve empirique ne saurait prévaloir contre cette découverte essentielle, dans une expérience singulière, de la foi en l'homme. Cette foi est si profonde: c'est un serment où l'homme s'engage à penser et à vivre en homme libre, la liberté de chacun n'existant que par la liberté de tous. Avant de connaître l'autre, je dois d'abord le reconnaître comme libre et je pourrai

5. Ibid.

alors dialoguer avec lui, me découvrant et le découvrant dans et par la parole. Le dialogue fait ainsi échec à notre volonté de puissance alors que la personne s'engage à se dépasser en quelque sorte pour prononcer des paroles qui aient un sens. La foi personnaliste se manifeste de toutes les façons où les hommes acceptent de s'avouer les uns aux autres. La foi personnaliste est vécue même par ceux qui la nient, "elle est un cogito radical dont la négation entraîne encore l'affirmation et qui suppose ce vouloir originaire d'où nous sommes partis, s'il est vrai que l'homme ne se pense qu'autant qu'il se veuille."⁶ Prenons, à la suite de Lacroix, deux exemples, l'un dans l'ordre de l'action où elle transparaît dans sa négation même, l'autre dans l'ordre d'un type de pensée où elle paraît absente. Dans le domaine des actes, allons au plus atroce: le rapport bourreau-victime, si profondément analysé dans le théâtre de Sartre. Même viciée, la communication entre les personnes demeure toujours présente. Dans Huis Clos où tout se passe comme en rêve, comme sur une scène, les spectateurs n'ont d'autre spectacle que celui qu'ils se donnent eux-mêmes à eux-mêmes. Le bourreau, qui est l'autre, vit sa victime du dedans, se met à sa place, la devient en quelque sorte; il lit sa déchéance dans les yeux de sa victime. Et la victime désire être bourreau à son tour. Ils forment un couple indissoluble: "Nous sommes inséparables", dit Anès à ses deux bourreaux, Estelle et Garcin. Le même phénomène se retrouve pour un peuple, telle l'Allemagne hitlérienne qui, de bourreau du monde devient victime de

6. Op. cit., p. 64.

ses hypocrites vainqueurs. De même pour les rapports de classes. En fait, on ne peut posséder les autres sans se déposséder soi-même de sa propre humanité.

"Nul ne peut être libre quand autrui ne l'est pas... Le mal chez l'homme ne peut être simple bestialité; il est inhumanité, affirmation implicite de ce qu'il nie, révélateur négatif de l'humain. Il ne détruit pas le nous, il le pervertit... Il révèle par contraste et comme dans un miroir déformant ce qu'il nie."

La personne survit toujours à toute tentative d'écrasement, de reniement. On a beau mépriser la personne et violer ses droits les plus fondamentaux, on peut aussi la torturer comme il est pratique courante et même institutionnelle dans bien des pays, on peut même la tuer, mais on ne pourra jamais faire taire en elle l'humanité, ni en celle de ses bourreaux. L'homme le plus mauvais reste un homme. Il peut de toutes les façons étouffer la voix de sa conscience, durcir son coeur, se mépriser et mépriser son prochain, il reste un homme, libre de ses actes. Il a beau vouloir se mettre à part, se retrancher du monde, il s'isolera toujours par rapport à quelque chose qui est déjà. Bien des poètes ont chanté l'humanité, la liberté. Voici l'un de ces beaux textes, celui-là écrit avec le sang de l'homme libre:

7. Op. cit., p. 66. Lacroix ajoute: "Le cogito du mal est involontairement négatif. Si la foi et la parole sont le fond de l'homme, la foi en la parole et la parole de foi, il en résulte que le mal radical consiste dans le reniement. Et il n'y a reniement que d'une personne."

LE POETE

On l'a emprisonné
 Et on lui a dit de parler
 Alors il a chanté
 Une chanson avec un seul mot.
 Ils se sont sentis méprisés
 Ils lui ont dit "salaud".
 Après l'avoir insulté, ils l'ont frappé.
 Il a continué à chanter
 Alors ils l'ont torturé.
 La mâchoire brisée
 Il ne pouvait plus parler
 Il a siffloté.
 Ils l'ont bâillonné
 Alors ses yeux ont chanté.
 Ils l'ont aveuglé
 Il n'avait plus d'utilité
 Alors ils l'ont tué.
 Mais de sa poitrine transpercée
 Un oiseau s'est envolé
 Et l'oiseau a chanté
 La même chanson avec un seul mot:
 Liberté!

De Jean Paul-Sermonte⁸
 dédié à Frederico Garcia Lorca

2.1.1 Intelligence et foi: Abandonnons l'action pour la connaissance, et choisissons son aspect le plus impersonnel: le savoir scientifique. La foi personnaliste ici n'est pas pervertie, elle se dissimule. Elle paraît même inutile, inexistante, voire dangereuse pour la vérité, pour l'objectivité. Mais Jean Lacroix va nous montrer que, sous une forme cachée, on retrouve la fiance implicite en l'homme. Notons d'abord que Jean Lacroix distingue trois types de connaissance:

8. Texte tiré de la revue Orient, septembre, octobre 1984, no 189, revue des Pères de Ste-Croix, Montréal.

- 1) La connaissance scientifique, connaissance par construction, hypothético-déductive, qui fait des objets de la perception des concepts que l'on construit et organise ensemble.

- 2) La connaissance philosophique, connaissance par réflexion, connaissance seconde, pensée de la pensée, entendant que cette seconde pensée porte sur un vécu, un donné, dont on cherche à dégager la valeur en le situant dans l'ensemble de l'expérience humaine.

- 3) La connaissance par la foi, connaissance en quelque sorte par participation, car elle ne traite pas ce qu'elle tente de connaître comme un objet, une chose, mais elle aspire à s'identifier le plus possible avec ce qu'elle connaît, à le comprendre dans la plus grande union en respectant son altérité. La foi a donc une double forme: elle est le fondement de la raison sur le plan naturel et son achèvement au-dessus d'elle-même sur le plan surnaturel. (Intelligence et Foi (1), inédit, p. 11).

Le savoir scientifique, et la technologie qui en découle, marque sans contredit notre société. La conséquence pour nous c'est un progrès de l'intelligence, ou plutôt d'un certain type d'intelligence, de rationalisme, ou encore plus exactement d'un certain genre de rationalisation. Cette connaissance scientifique se définit par son objectivité. La raison élabore d'une façon purement intellectuelle, une méthode conceptuelle pour aborder le réel, pour le construire. On veut donc éliminer ici les facteurs subjectifs: objectivité et vérité

sont synonymes. Alors des savants en viennent à catégoriser dans l'ordre des mythes, des tabous, des croyances et des religions tout ce qui n'est pas scientifique. Chez Freud, par exemple, la religion, la croyance en Dieu est illusoire: elle dérive du principe de plaisir en fonction duquel l'homme cherche à échapper de cette façon à la dureté de la vie. Elle dérive d'une incapacité d'affrontement et va nous procurer, certes, bien des satisfactions, mais dans un monde imaginaire. Nul peut-être, affirme Lacroix, n'a poussé cette idée d'objectivité aussi loin que Lévi-Strauss. Son structuralisme, si l'on entend par là la méthode de la science, se découvre lui-même dans ce qu'il étudie.

"Le savant en somme est celui qui a compris qu'un même modèle d'organisation est à l'oeuvre dans les constructions de l'esprit comme dans les productions de la nature. Passer de l'idéologie à la science, c'est éliminer le vécu, le sujet, la personne pour découvrir, par dessous l'ordre apparent, un ⁹ordre caché, une sorte d'inconscient transcendantal."

L'esprit n'est donc que le reflet plus ou moins déformant des lois de la nature. Lévi-Strauss en vient même à opposer la rationalité sans sujet des savants au sujet sans rationalité des philosophes.¹⁰ Que l'objectivité soit l'élimination des facteurs subjectifs, Jean Lacroix en convient mais là où il n'est plus d'accord c'est qu'elle soit le simple décalque d'un objet préexistant, le pur miroir d'une structure

9. Le personnalisme comme anti-idéologie, p. 67. L'ennemie de la science c'est la conscience, poursuit Lacroix. Or, "à la limite, pour connaître scientifiquement, il faut dégager ce qu'on pourrait appeler une pensée sans conscience, en tout cas une pensée sans sujet."

10. Voir la fin du 4e tome des Mythologiques, L'homme nu.

toute donnée comme le pense (ou le "croit") Lévi-Strauss. Ce dernier a tout de même modéré sa critique en précisant que l'effacement du sujet est une nécessité d'*ordre méthodologique* (L'homme nu, p. 561). Ce qui est inadmissible pour Jean Lacroix c'est le passage de cet ordre méthodologique à l'ordre ontologique.

La raison est une foi avant d'être une connaissance.

"Toute intelligence, écrit Lacroix dans un texte inédit, y compris l'intelligence scientifique, suppose la foi. Pas d'intelligence sans des croyances, disons sans une foi qu'on peut appeler foi philosophique."¹¹

Pour connaître, même d'une façon purement objective, il faut, implicitement ou explicitement, croire en la raison, avoir foi en la valeur de la connaissance. Pour être savant, ne faut-il pas croire en la valeur de la science? "Le rationalisme le plus strict est bien obligé de se suspendre à ce qu'il suppose momentanément et qui est précisément cette foi première en la raison: la raison en quelque sorte se croit elle-même."¹² Il faut choisir entre la nécessité et la liberté: ou bien il y a dans chaque homme une sorte de raison impersonnelle qui décide pour lui du vrai et du faux, qui s'impose à lui et à laquelle il doit se soumettre ou bien il faut admettre que la

11. L'Intelligence et la Foi (1), p. 4. Manuscrit de 12 pages que m'a remis M. Lacroix, non daté mais qui pourrait être situé, d'après les ouvrages cités, sûrement après 1977.

12. Ibid. "Cette foi du sujet en la raison n'est pas subjective au sens péjoratif, elle n'est pas arbitraire: choisir la raison est raisonnable." (Le Personnalisme comme anti-idéologie, p. 74).

personne a un rôle à jouer dans la certitude, que la vérité ne s'impose pas à nous sans nous ou malgré nous. Le tort du scepticisme, affirme Jean Lacroix, est de tourner facilement au dogmatisme et d'en représenter seulement l'envers. Il admet une vérité toute faite qui s'imposerait objectivement mais, pour lui, cette vérité n'est jamais donnée et il se refuse à la faire. Il la vit donc. Lacroix conclut que le scepticisme c'est le rationalisme sans la foi en la raison. Le sceptique manque de confiance en la foi et, pour cela, défaille. A l'origine de la philosophie il y a un choix personnel entre la nécessité et la liberté et c'est la personne qui fait ce choix, la raison en tant qu'intelligence pure en étant bien incapable. Cette foi première et fondamentale qui est au principe de tout acte et de toute connaissance est "une foi rationnelle et existentielle qui fonde l'activité de connaissance aussi bien que l'activité pratique, si bien qu'on peut la définir comme vouloir ou même, en deçà de la volonté, comme désir de tout l'homme."¹³ La personne est engagée dans le savoir, c'est elle qui veut expliquer et comprendre. Cette présence de la personne dans la connaissance scientifique, par exemple, ne diminue en rien la valeur de la science, précise l'auteur. Il s'agit plutôt de fonder la science en remontant à sa source qui est la personne. Toute connaissance intellectuelle est suspendue à ce que Lacroix nomme "une sorte de foi créatrice naturelle et inspiratrice". La personne a toujours le premier et le dernier mot. A la limite, on

13. Le personnalisme comme anti-idéologie, p. 77. Nous aurons amplement l'occasion d'analyser cette notion de désir dans la dernière partie de ce mémoire.

pourrait comprendre une vérité géométrique et ne pas y croire. Si nous ne sommes pas libres de sentir, au moins le sommes-nous de consentir, dit si bien Jean Lacroix.

"Tout savoir implique un effort de la personne totale, qui prend conscience des exigences particulières de la connaissance scientifique et qui les examine, qui réalise une véritable ascèse et acquiert la plus grande maîtrise d'elle-même, qui aiguise le sens de ses responsabilités pour comprendre aussi parfaitement que possible les conditions du connaître et mieux se mettre dans la situation qu'elles requièrent."¹⁴

La foi en la raison est la même que la foi en la liberté ou en l'humanité, précise Lacroix. Cette foi première et fondamentale est une foi rationnelle et existentielle qui fonde l'activité de connaissance aussi bien que l'activité pratique. Elle est désir de tout l'homme. Elle engage la personne et dans la vérité et dans l'humanité. C'est alors que la vérité devient la vie de l'esprit dans sa communion avec la vie des autres esprits. Ce qu'il faut, affirme Lacroix à la suite de saint Augustin, ce n'est pas tant de chercher la vérité que de se faire vrai soi-même. On ne peut se contenter de posséder la vérité mais il faut qu'elle nous transforme du dedans, que nous la communiquions ainsi aux autres. "Il n'y a pas de coupure entre la conquête du vrai et sa transmission", le vrai est aveu.

Il n'y a ni savoir ni action sans cet engagement libre et volontaire de la personne, sans cette affirmation originaire, cette

14. L'Intelligence et la Foi (1), p. 6.

adhésion qui est la part que la personne ajoute au jugement et à l'acte. On peut l'appeler acte de foi, à condition de lui enlever toute signification religieuse. Il est de la personne même, il est consubstantiel à l'esprit, comme l'a établi Kant dans ses Lettres sur la morale et la religion.

"La racine de toute foi, écrit Lacroix, et c'est pourquoi il faut toujours agir pour être sincère, est cette foi fondamentale en l'esprit, cet "éternel absent" qu'on ne peut découvrir que dans ses oeuvres et à partir de ses oeuvres. Elle est essentiellement tragique - du tragique de l'ascension de la personne et non de sa perte. Il naît de ce que l'homme ne peut vouloir autre chose que soi et sa réalisation, si l'on entend par soi et son individualité propre et l'humanité qui la constitue: il n'échappe pas à sa vocation, même s'il la manque."¹⁵

L'essentiel est de ne jamais se renier. Voyons, maintenant, comment cette foi originaire peut s'élever jusqu'à une foi philosophique en Dieu et, au sommet, jusqu'à la foi religieuse.

2.2 Foi philosophique en Dieu et foi religieuse¹⁶: La foi naturelle et l'intelligence sont liées, ce qui nous permet de nous élever

15. Le personnalisme comme anti-idéologie, p. 80.

16. Le seul texte, à ma connaissance, où Jean Lacroix touche à fond cette problématique est celui-là même qu'il m'a donné: L'Intelligence et la Foi (1). "Il nous reste à montrer brièvement que cette foi humaine, cette foi inspiratrice peut s'élever plus haut encore, à une hauteur à laquelle elle aspire dans son cheminement qui est d'abord en partie rationnel et qui enfin, avec l'aide de Dieu, de la grâce divine, s'élève jusqu'à l'Autre, jusqu'au désir de l'Autre qui repose encore sur la raison mais la dépasse en devenant vraiment supra-rationnel." p. 7 La question de la foi religieuse est aussi quelque peu abordée dans Histoire et mystère.

jusqu'à Dieu, jusqu'à une foi philosophique, ou naturelle, en Dieu. La foi que j'ai en moi et en l'autre, le désir que j'ai de m'accomplir comme personne et que l'autre s'accomplisse aussi comme personne, l'appel qu'est pour la raison l'autre, l'Autre, auquel je peux ou non répondre, m'amène à connaître Dieu. Cette connaissance de Dieu est plutôt une foi de type rationnel sans être un savoir, ce terme ne s'appliquant plus guère aujourd'hui qu'à la connaissance de type scientifique.¹⁷ On ne saurait parler de "preuves" de l'existence de Dieu car toute preuve porte sur un objet et non sur un sujet. Prouver scientifiquement l'existence de Dieu serait justement en faire un objet; ce qui ne veut pas dire qu'une certaine et relative connaissance de Dieu ne soit possible par la raison. Jean Lacroix trouve "assez juste et valable" l'idée de saint Thomas (Somme théologique, prima pars, q.2, a.3) de "voies" et non de preuves pour s'élever jusqu'à Dieu. La marche de l'homme vers Dieu ne peut se faire qu'avec tout son être, qui implique aussi la raison. Il y a donc nécessairement un aspect intellectuel de l'itinéraire vers Dieu. Descartes, lui, préférerait dire qu'on ne peut comprendre Dieu, comme on ne peut pas embrasser une montagne, c'est-à-dire en faire le tour avec ses bras, mais on peut le connaître, c'est-à-dire le toucher de la pensée.¹⁸ Nous

17. Notons que dans Marxisme, existentialisme, personnalisme, paru en 1949, Jean Lacroix affirme que d'un point de vue strictement philosophique, il faut parler de croyance en Dieu plutôt que de connaissance, p. 100.

18. "Lettre à Clerselier", dans les Cinquièmes réponses, (Oeuvres, Pléiade, p. 514). Il est de la nature de l'infini qu'il ne puisse être compris par nous qui sommes des êtres finis.

pouvons avoir une connaissance de Dieu, mais celle-ci est relative, limitée.

Lorsque le Concile du Vatican déclare que Dieu peut être connu par la seule lumière de la raison, nous rapporte Lacroix, il ne veut pas désigner un savoir mais affirme qu'en dehors de la foi proprement religieuse il y a un itinéraire naturel de l'homme vers Dieu. Philosopher c'est croire que le monde a un sens et

"l'homme est exigence de sens: Dieu c'est le sens du monde et le monde le langage de Dieu. Car si Dieu a créé le monde, c'est donc qu'il parle à quelqu'un et prouver son existence ne peut jamais être qu'écouter ce langage, comprendre cette parole. La philosophie n'est pas connaissance, mais compréhension."¹⁹

Jean Lacroix poursuit encore plus loin cette idée. Pour lui, philosopher c'est expliciter ce qu'implique l'attachement à soi-même et

"toute méditation philosophique a pour but d'établir que cette adhésion à soi suppose et implique adhésion à Dieu. Toute pensée et tout acte conduisent à Dieu, pour qui sait aller jusqu'au bout de son itinéraire: penser et agir c'est toujours penser Dieu et agir Dieu."²⁰

Cette connaissance "relative" (au sens de limitée et de relation) de Dieu est de l'ordre d'une aspiration, à la fois suprême et constitutive de la raison. Il semble, pour Jean Lacroix, que ce soit Maurice

19. Marxisme, existentialisme, personnalisme, 7e éd., 1971, p. 101.

20. Op. cit., p. 102.

Blondel qui a le mieux compris le sens et la nature de cette aspiration rationnelle. "La vérité de Blondel est ici d'avoir montré qu'on n'approche Dieu qu'à partir d'une métaphysique qui unit le savoir et le croire, la pensée et l'action, d'une métaphysique de la raison totale."²¹ C'est que la raison en l'homme n'est pas un en-soi sans lien avec le reste, une sorte d'abstraction, mais elle est pleinement humaine. Elle se manifeste et se réalise par des types de connaissance divers: c'est la totalité de la raison qui connaît.

Enfin, au sommet, nous précise Lacroix, il y a la foi proprement religieuse. Cette foi que ne saurait atteindre la raison seule, de quelque façon qu'on l'utilise. C'est une foi qui va bien au-delà de la connaissance ou foi philosophique et même peut avoir des

21. L'Intelligence et la Foi (1), op. cit., p. 9. Qui veut plus de précision sur la pensée de Blondel peut se référer au Vocabulaire philosophique de Lalande, à l'article "croyance", éd. de 1962, p. 198: "Croire, en un sens plus récent et plus fort, c'est joindre à des motifs qui paraissent suffisants pour justifier un assentiment intellectuel, cette part de conviction qui va non plus d'un sujet connaissant à un objet connu, mais d'un être à un autre être; qui, par conséquent, procède d'autres puissances que l'entendement et s'attache moins à l'intelligibilité qu'à l'activité ou à la bonté de ce en quoi l'on met sa croyance. Ainsi entendue, la croyance est le consentement effectif et pratique qui complète l'assentiment raisonnable donné à des vérités, à des êtres dont la connaissance n'épuise pas la plénitude intérieure; elle est donc intrinsèque, et non pas extrinsèque et ultérieure à la vision même de l'esprit; car, dans l'acte de la connaissance, la connaissance n'est pas le tout de l'acte; et dans l'objet connu, s'il n'est pas un pur abstrait, le connu n'est pas la mesure actuelle du réel. En cette acception, le mot croyance désigne tout ce qui, dans nos affirmations pratiquement ou même spéculativement certaines, implique chez le sujet comme chez l'objet un élément complémentaire et solidaire de la représentation intellectuelle, mais qui n'y est pas immédiatement réductible."

difficultés à s'accorder avec elle.²² Ce qui est certain pour l'auteur c'est que la foi religieuse utilise la raison mais ne peut être atteinte qu'avec l'aide de Dieu lui-même, d'abord grâce à la Révélation. Dieu appelle l'homme et se révèle à lui par la vie et la mort de Jésus-Christ. La foi chrétienne consiste essentiellement à croire au Christ mort et ressuscité.

"La foi pour nous, c'est de faire comme Jésus qui a fait de nous ses frères, c'est-à-dire comme lui les fils de Dieu: notre union avec le Père doit imiter celle du Christ avant sa mort et réaliser sa plus grande intimité dans la distance même."²³

Les élus qui connaissent Dieu davantage sont ceux qui comprennent le mieux qu'il leur reste un infini à comprendre. C'est dans la distance, à la fois éprouvée et connue, que nous serons le plus proche de Dieu. Si l'on cesse de Le sentir présent, il faut encore Le croire présent. Le croire et Le vivre car

"la personne qui a foi est celle qui rend toujours un témoignage fidèle, témoignage vécu et réfléchi: témoignage de soi-même - témoignage des autres - témoignage de Dieu, le plus grand péché contre l'esprit c'est le reniement."²⁴

22. Jean Lacroix se réfère ici à Pascal qui établit une distance, pour ne pas dire une opposition entre le Dieu des philosophes et le Dieu des chrétiens, entre un Dieu tout-puissant et un Dieu d'amour. "Je pense pour ma part que le Dieu des philosophes pourrait davantage se rapprocher de celui des chrétiens, si l'on partait davantage d'une raison et théorique et pratique, si l'on analysait davantage l'expérience spirituelle des hommes, quels qu'ils soient. Mais ce n'est pas le moment d'en débattre", ajoute l'auteur. (Intelligence et Foi (1), p. 10).

23. Op. cit., p. 12.

24. Ibid.

L'homme de foi est donc celui qui témoigne de la présence qui l'habite. C'est ce que nous allons voir dans le prochain chapitre. Notons auparavant que Jean Lacroix a voulu témoigner de la présence de Dieu dans sa vie sans pour autant être un moraliste, comme l'était, par exemple le Père Laberthonnière. Lacroix penche plus vers Blondel qui s'est détaché peu à peu de Laberthonnière puisqu'il voulait sauvegarder la spécificité des démarches intellectuelles. Il nous précise sa position:

"La philosophie, en ce qui me concerne, relève de la raison: elle peut conduire d'une certaine manière vers la foi, mais ne la comporte pas et le vrai rationalisme ne peut être qu'un "système ouvert" qui peut ouvrir vers la foi en laissant toute liberté de la choisir ou de la refuser."²⁵

Le fait d'être chrétien n'empêche pas Jean Lacroix d'être un philosophe "rigoureux", c'est pourquoi si le métaphysicien parle souvent de Dieu, le chrétien, lui, ne parle qu'en de rares occasions de sa foi spécifique, de sa foi au Christ, ou du moins sa foi n'asservit pas sa raison.²⁶ Dans son livre: La crise intellectuelle du catholicisme

25. Le Personnalisme. Sources, fondements, actualité. 1981, p. 74. Nous verrons plus en détail dans la seconde partie de ce mémoire ce que l'auteur entend par "système ouvert."

26. Dans son entretien avec Milhau, parlant du point de vue chrétien, il écrit: "point de vue que je n'introduis pas en philosophie, ne croyant pas plus à une philosophie chrétienne qu'à des mathématiques chrétiennes" ("Le personnalisme aujourd'hui", La Nouvelle critique, France, 1973, no 61, p. 21). Dans le livre de Roger Garaudy, Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme. P.U.F. 4e éd., 1969 (c1959), on trouve une lettre de Jean Lacroix, "Du personnalisme et du dialogue" où il précise: "Pour ma part, je n'admets pas l'expression de philosophie catholique... j'estime que la philosophie se place sur un plan rationnel et s'offre à tout homme disposé à faire usage de sa raison et en reconnaissant le caractère universel" p. 166.

français, Lacroix montre la tâche du chrétien philosophe, ("je ne parle pas de philosophie chrétienne" - p. 53) qui a toujours à s'interroger et à poursuivre cette quête de soi-même pour recevoir dans sa plénitude la réponse ultime, la réponse chrétienne.

2.3 Le mystère: Le danger d'un certain rationalisme c'est de croire en l'homogénéité de la connaissance, c'est-à-dire croire que tout relève de la connaissance rationnelle, telle que l'édifie la science, même si elle n'aboutit jamais à un savoir total. En fait l'univers est moins rationnel que rationalisable et l'intelligence plonge constamment dans l'irrationnel. Mais la science estime que supposer le mystère, c'est introduire l'irrationnel dans la raison et rendre toute explication impossible. Dans un très bel article²⁷, écrit avec beaucoup de rigueur et de profondeur, Jean Lacroix indique la présence du mystère et comment il se révèle à nous.

Pour les anciens, la nature est mystérieuse et pleine de dieux et le propre du christianisme fut de désacraliser le monde. Pour le chrétien la nature n'est pas remplie de pièges dressés par un malin génie. Il sait qu'elle lui est donnée pour qu'il l'utilise: "Le monde est à vous, vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu." (1. Cor. 3, 22-23). La nature est intelligible puisque de création divine mais ça ne veut pas dire qu'il n'y a rien de mystérieux dans le monde.

27. "Mystère et raison" dans Histoire et mystère, 1962, pp. 101 à 134. Il est à noter que tout ce chapitre a été publié en 1959 déjà, dans les Cahiers de l'I.S.E.A., pp. 37 à 65.

"Il nous semble plutôt qu'il faut avoir vis-à-vis de lui deux attitudes qui ne se contredisent point: l'une de raison conquérante qui se soumet la nature, la transforme et la travaille pour la comprendre et l'utiliser toujours plus sans réserve ni limite assignable - l'autre de raison soumise et réceptive qui respecte dans le donné l'oeuvre du Créateur et le fait servir à une fin spirituelle."²⁸

Il faut savoir lire dans l'univers la gloire du Créateur: le monde est un signe, il porte la marque de Dieu. Il est une sorte de révélation. Le monde n'a de signification que si on le lit comme le signe d'autre chose. Il est le symbole qui nous introduit au mystère. Mais pour lire Dieu dans le monde, pour l'y déchiffrer, il faut déjà en avoir une idée. "Pour découvrir le sens du monde, il faut une idée de derrière la tête, que le monde ne donne pas."²⁹ Il serait donc plus juste de parler d'énigmes du monde plutôt que de mystères. Pour les uns les énigmes sont purement artificielles, créées par l'homme pour son plaisir; cette sorte d'énigme n'est pas un pur problème en ce qu'il n'y a pas quelque chose à expliquer mais à découvrir. Pour les autres, le sens de l'énigme est infiniment plus profond. L'énigme nous indique un au-delà du monde car il ne pourrait y avoir d'énigme dans un monde fermé sur lui-même. "La figure de ce monde est énigmatique lorsqu'on n'en recherche plus seulement l'explication, mais le sens et la signification."³⁰ C'est qu'ici la raison ne se contente pas de construire le savoir scientifique mais se pose la question des

28. Op. cit., p. 104.

29. Op. cit., p. 106.

30. Op. cit., p. 108.

fins dernières de l'homme. L'énigme du monde est celle du sens qu'il a pour l'homme et en cela est attachée intimement au mystère. La science a raison d'évacuer les mystères du monde quand celui-ci est considéré comme objet mais il est également sujet quand il est lié à l'histoire de l'homme. L'homme associe l'univers à son destin en tant qu'il lui est solidaire; il est en somme son corps immensément agrandi. Il n'y a de mystère de la nature que pour celui qui la considère comme le signe de la présence et de l'intention de Dieu. La nature est certes équivoque et ambiguë mais ce qu'elle a d'énigmatique donne à penser et permet de lui découvrir un sens.

La connaissance objective a certes une immense valeur, elle nous libère de l'anthropomorphisme, de l'imagination égocentrique, de la mythomanie. L'homme raisonnable conquiert l'objectivité sur sa propre subjectivité, il cesse de se faire centre. La subjectivité c'est l'erreur... mais c'est aussi la vérité: l'être objectif n'épuise pas l'être. Il ne faudrait pas que l'intelligence considère ce monde objectif où elle a une si belle maîtrise comme sa fin suprême. Alquié parlait de nostalgie de l'être car il existe une faille, une distance entre ce qui devrait être et ce qui est, entre être et valeur: il y a des choses qui sont et ne valent pas et l'inverse est aussi vrai. L'homme se pose des questions, des problèmes mais il va beaucoup plus loin: il peut réfléchir sur la possibilité même de questionner. Il est capable d'une problématisation radicale.

"La mise en question du monde, la mise en question de soi-même ne peuvent se faire qu'en référence à une Source supérieure: douter du monde c'est croire en

soi - douter de soi, c'est croire en Dieu. Il y a à l'intérieur de l'esprit un principe ³¹de dépassement, qui est son mystère le plus profond."

L'effort de la réflexion philosophique consiste à revenir des objets au sujet. Je ne puis poser la question de l'existence en général sans poser celle de mon existence, de mon être. Blondel a voulu mettre en lumière cette difficulté de l'esprit: l'esprit pour affirmer et posséder quoi que ce soit doit d'abord s'affirmer originairement et se posséder lui-même, mais il ne peut arriver à la pleine affirmation et possession de soi. Cette reconnaissance de l'esprit par lui-même ne se découvre pas au terme d'une analyse, elle est le mystère même de la nature et de la réalité de l'esprit. Il y a chez l'homme une zone mystérieuse du fait qu'il ne peut pénétrer le mystère de son esprit par ses propres forces. C'est en ce sens que Jean Lacroix, suivant Vialatoux, parlait d'une réflexion progressivement intuitive: le cogito n'aboutit pas à une parfaite adéquation avec soi-même mais il est la connaissance en mouvement d'un sujet qui s'affirme sans jamais se posséder immobile. Accorder sa confiance à ce qu'on ne connaît pas totalement c'est un acte de foi. L'esprit a cette foi originaire en lui-même et ne subsiste que par cette foi. On ne peut accorder cette foi à un esprit limité que parce qu'on saisit en lui un au-delà de lui-même.

"Si la foi est la foi, et non point simple conscience de soi-même, c'est qu'il est impossible d'exercer l'activité qui est nôtre sans reconnaître qu'il y a

31. Op. cit., pp. 113-114.

une inspiration qui la dépasse infiniment: la transcendence du sens est à l'intérieur même de l'immanence de la présence de soi."³²

Le mystère ne peut être connu que par révélation. Et il n'y a mystère que de ce qui a une intériorité. L'être et l'apparaître de la chose coïncident, elle n'a pas de dedans, elle ne saurait donc être mystérieuse. (Il n'y a pas de mystère dans l'univers hégélien où tout est exprimé, où on atteint une Sagesse parfaite). Le monde n'est pas mystère mais renvoie au mystère, aux personnes. Seules les personnes ont une intériorité en tant que non révélée: c'est le secret. La personne doit s'ouvrir elle-même, doit se révéler. Mais cette révélation n'est jamais totale: qui peut connaître soi ou les autres parfaitement? La bible nous dit que seul Dieu sonde les reins et les coeurs (Psaume 7, 10). La personne doit s'offrir d'elle-même à la connaissance pour que nous puissions discerner son intériorité. Il en est de même de Dieu qui est Personne et qui nous introduit à son intimité par la révélation. Du point de vue chrétien le mystère est la révélation du secret de Dieu.

Ceci n'est pas vrai pour toutes les religions nous dit Lacroix qui donne l'exemple de l'Islam qui n'admet pas que Dieu puisse se révéler car il est infiniment au-dessus de l'homme. Il peut commander mais non se révéler à l'homme. Pas de communion entre l'homme et Dieu puisque toute la révélation a été inscrite par le prophète dans un

32. Op. cit., p. 116.

livre qui se suffit à lui-même et auquel il faut obéir. Mais dans le christianisme il en va autrement. La raison, illuminée par la foi, transformée du dedans est révélée, à elle-même et peut connaître partiellement ce qui lui était naturellement inconnaissable.

"L'esprit de l'homme rend intelligibles les objets de la nature, mais c'est le mystère qui rend l'esprit intelligible à lui-même. *Le mystère est le révélé, révélant comme la vérité est le dévoilé-dévoilant.*"³³

Par le mystère l'homme se voit dans la lumière divine. Nous connaissons Dieu par la foi dans laquelle nous recevons sa parole. Dieu se donne en faisant participer sa vie propre à sa créature. Il se propose à l'homme mais ne s'impose pas à lui. Chacun le reçoit en fonction de sa puissance d'amour, par une démarche de foi. Cette révélation s'adresse à l'intériorité et exige une conversion. Le Christ est le Révélateur. Dieu se révèle par sa Parole mais celle-ci ne s'adresse pas seulement à l'intelligence mais aussi au vécu. C'est pourquoi Dieu envoya le Verbe qui s'est fait chair pour être le modèle vivant du dessein de Dieu.³⁴ Contrairement à Hegel pour qui aucun objet de foi ne peut se proposer du dehors à l'esprit mais lui est purement intérieur, le christianisme croit que le premier mouvement vient de Dieu. Il refuse l'idéalisme immanentiste car pour lui le mystère n'est pas l'oeuvre de l'homme, il est donné et s'impose à lui. La communication du secret de Dieu est une initiative de l'Esprit.

33. Op. cit., p. 120.

34. Le dessein de Dieu c'est de constituer son Peuple, c'est-à-dire de faire l'Eglise.

"Tout homme, à chaque moment de son temps terrestre, tombe sous le jugement de Dieu, selon la réponse positive ou négative que son existence même donne à ce qu'il perçoit du Secret divin. Ce qui juge chacun, ce qui fait qu'il réalise ou manque sa vocation spirituelle, c'est sa réponse à l'initiative de l'Esprit à son égard."³⁵

Sans l'esprit on ne peut comprendre la Parole révélée dans l'Ecriture ni le Verbe révélé dans l'histoire. Pour s'ouvrir à la Parole il faut une disposition préalable qui prépare à en accepter le sens. On peut se méprendre sur la dignité de Jésus, ce Fils de l'Homme, mais se fermer aux signes de l'action de l'Esprit c'est se mettre hors du salut (Luc, 12, 10; cf. Mathieu, 12, 32). Le salut consiste à recevoir l'Esprit. L'envoi de l'Esprit-Saint est la lumière et la force qui illuminent et suscitent tout.

Nous avons montré que la raison construit mais aussi qu'elle s'interroge sur sa signification ultime et s'ouvre ainsi au mystère. A partir de lui tout prend sens et signification. Le monde d'abord apparaît comme un signe d'un mystère en tant que lié à la destinée des personnes. Puis celles-ci sont porteuses d'un secret qui doit être révélé, mais elles ne peuvent se révéler pleinement à elles-mêmes, non par faiblesse mais par excès de richesse: il y a plus en moi que moi-même. L'esprit s'ouvre ainsi au mystère chrétien qui éclaire plus qu'il n'est éclairé. "C'est qu'en se révélant Dieu révèle l'esprit à

35. Op. cit., p. 130.

lui-même en le faisant participer à sa propre vie et lui donne du même coup l'intime possession de soi."³⁶

La foi n'est pas un sur-savoir mais elle est participation à la vie divine. Ainsi les apôtres n'ont pas inventé le Fils de Dieu mais ayant foi en lui, ils ont lu son secret et découvert son mystère. La foi religieuse est une connaissance sui generis, de participation plus que de savoir abstrait. Tout prend sens et signification dans la foi et par la foi. Celle-ci porte sur le mystère révélé.

36. Op. cit., p. 132.

CHAPITRE III

L'OEUVRE ET L'ECHEC

La personne humaine a une oeuvre à accomplir, un travail à faire: elle a à se faire et à faire le monde. Elle est vouée à transformer le monde, à le faire à soi, et ce faisant, se faire soi-même.

"C'est parce qu'elle a une vocation que la personne donne à toutes ses actions sa marque propre: elle est libre, d'une double liberté de dégagement et d'engagement, de révolte et de consentement. C'est qu'une vie humaine qui est vouée est celle qui rend perpétuellement témoignage de la Présence qui l'habite, ce qui implique sans cesse un double et unique mouvement de transcendance et d'incarnation."¹

La personne et les personnes sont sans cesse appelées par l'Amour qui distingue et unit à la fois. La réponse à cet appel, orientée et progressive, amène une personnalisation continuelle. La personne est ainsi appelée à rendre un témoignage fidèle, plus encore: elle est essentiellement un témoignage fidèle. Il n'y a de témoignage que celui d'une personne, d'un être unifié. En effet, du point de vue

1. Jean Lacroix, "Le personnalisme" dans Histoire de la philosophie contemporaine de Weber et Huisman, p. 428. Ailleurs, Lacroix écrit: "Il faut que toute vie humaine soit vouée pour qu'elle rende témoignage de la Présence qui l'habite. Présence et communion entre les présences telle est la personne" (Vocation personnelle et tradition nationale, 1942, p. 190).

psychologique, toute erreur de témoignage provient d'une déficience de la perception ou encore d'une déformation du souvenir. C'est que grâce aux sens nous ne sommes pas étrangers au monde extérieur puisqu'ils témoignent de cette réalité, et grâce à la mémoire qui témoigne de notre propre réalité, nous ne sommes pas étrangers à nous-mêmes. Percevoir le monde c'est l'organiser, ce qui suppose une personnalité unifiée. Celui qui se souvient se reconnaît car un souvenir est reconnu dans la mesure où il est intégré à notre moi dont il assure la continuité et la permanence. "On ne se souvient que de soi-même, affirme en ce sens Jean Lacroix. Tout oubli est d'abord oubli de soi, toute erreur de témoignage est une erreur sur soi-même."² Le témoignage ainsi lié à la personnalité a un caractère moral car il suppose une foi à laquelle nous voulons être fidèle, il engage notre être même. Nous ne faisons pas que constater, la constatation étant impersonnelle, porte sur un fait qui est en dehors de la personne; nous attestons également, l'attestation étant personnelle, porte sur un acte dans lequel on s'engage. On comprend un acte tandis qu'on explique un fait. L'homme rend témoignage par des actes, il atteste sa foi en des valeurs auxquelles il veut être fidèle, car les renier serait se renier lui-même. "Attester c'est plus que constater, plus qu'affirmer: c'est s'engager à tel point dans ce qu'on affirme qu'on se nierait soi-même si on niait cette réalité dont on a été témoin."³

2. Cette idée revient à quelques occasions sous la plume de l'auteur, dont dans l'article "Personnalité et témoignage" publié d'abord dans Le Monde comme tous les articles qu'on retrouve dans Le sens du dialogue, pp. 67-68.

3. Op. cit., p. 68.

C'est ici et maintenant que la personne est témoin. Elle est "présence d'esprit" - présence de l'esprit à soi-même, aux autres et au monde, aime à répéter Jean Lacroix. Elle ne s'évade jamais, elle vit dans le présent, en tant que le présent est présence de l'éternité dans le temps, et elle doit poser des actes. L'homme est un être de projets, il poursuit des buts qui lui tiennent à coeur et qu'il voudrait voir se réaliser. Mais voilà qu'il affronte des obstacles, qu'il connaît des échecs. Il y a non-coïncidence entre le désir et la réalité. L'homme n'a pas seulement des projets, il est projet. C'est pourquoi il peut connaître un Echec radical: l'échec de son projet d'existence, de son projet d'être. Nous verrons dans ce chapitre la signification de l'oeuvre et de l'échec chez la personne.

3.1 L'action et le repli contemplatif: Dieu a fait la nature et l'a donnée à l'homme comme un monde de tâches pour qu'il se fasse en la transformant. Par son travail l'homme s'engage dans la communauté des hommes, nous dit Lacroix qui rejoint en cela Marx.⁴ Le travail, contrairement au jeu qui ne prend plaisir qu'à lui-même, est une activité sérieuse qui se propose une oeuvre. En cela il rejoint l'art qui est création. Mais le sérieux du travailleur n'est pas celui de l'artiste: c'est un sérieux d'utilité. L'art a un sens, mais est inutile du point de vue économique. Il y a dans l'art une création, une

4. Jean Lacroix convient que "l'histoire repose donc bien d'abord sur l'économie, si bien nommée POLITIQUE, puisqu'elle est la communauté des hommes se faisant et se défaisant à travers le temps." (Personne et amour, p. 83). Mais ce qui intéresse davantage notre philosophe n'est pas tant l'aspect politique et économique du travail que son aspect métaphysique.

découverte, plutôt qu'une fabrication, nous dit Lacroix pour qui l'art est une sorte d'activité ludique supérieure; l'art est toujours jeu et travail mêlés. L'oeuvre se veut belle et nous procure une sorte de contemplation extatique qui se suffit à elle-même. L'effort et la peine du travailleur sont plutôt intéressés et se proposent une fin: que l'oeuvre de celui-ci soit utile aux hommes. De là vient le caractère social du travail: une société c'est d'abord un échange de services.

Tout travail, nous dit Jean Lacroix, est signe d'aliénation, mais il est aussi remède à cette aliénation. C'est que le travail rencontre toujours un obstacle, une matière préexistante qu'il veut transformer et à quoi il veut donner forme humaine. Seul l'homme travaille car seul il transforme le monde. "L'activité vitale de l'animal n'est pas le travail, la contemplation de l'esprit pur n'est pas le travail. Le travail, c'est toujours l'esprit pénétrant difficilement dans une matière et la spiritualisant."⁵ Le travail est donc situé à l'articulation du spirituel et du biologique. Il est la distance entre l'objet du désir et la volonté. Vouloir c'est toujours travailler nous dit Jean Lacroix. On peut désirer n'importe quoi, c'est facile, c'est magique. Mais pour passer du monde magique du désir au monde réaliste de la volonté, l'homme doit s'engager par un effort personnel. Jean Lacroix aime à citer Hegel: "La vérité de

5. "Le travail", dans Les sentiments et la vie morale, 7e éd., pp. 84-85.

l'intention c'est l'acte." L'activité laborieuse n'est donc pas seulement un accident pour l'homme mais elle est logée au coeur même de l'esprit

"L'homme doit travailler pour connaître et posséder le monde, et telle est l'orientation de la science et de la technique qui sont chez lui militantes; l'homme doit travailler pour conduire et organiser ses actions, pour moraliser ses moeurs et telle est l'éthique qui reste pour lui une éthique du devoir, c'est-à-dire une éthique militante; l'homme doit travailler pour s'approcher de la vérité, et la connaissance humaine la plus élevée, la connaissance philosophique reste encore chez lui une connaissance militante."⁶

Ces trois orientations fondamentales du travail supposent un travail plus primitif, celui par lequel l'homme se donne son être humain. Le monde, la nature, n'est pas seulement à l'extérieur de l'homme mais est en lui. Le travail originaire, le premier travail humain, est celui de l'application de l'esprit au corps. L'état de veille est un état de travail où l'esprit anime le corps; la simple station debout, par exemple, demande du travail et entraîne une fatigue qui à la longue devient insupportable. Quand on se repose ou s'endort c'est qu'on cesse de travailler et que diminue cet état de tension, de pression de l'esprit sur le corps. Jean Lacroix va jusqu'à dire, s'inspirant de Maine de Biran, que "c'est parce qu'il est capable de travailler que l'homme est capable de réfléchir ou, si l'on préfère, le dédoublement réflexif est présent au premier effort humain."⁷ Si

6. "La personne et le travail", dans Personne et amour, pp. 88-89

7. Op. cit., p. 90.

un homme se sert de ses mains, c'est qu'il se les a d'abord fabriquées. Par son travail l'homme se fait en faisant une oeuvre, il se perfectionne en perfectionnant le monde. L'homme ne s'atteint lui-même que par la traversée de la nature et la médiation du monde. La connaissance de soi est donc médiate, elle consiste en une réflexion. Hegel affirmait que le travail relève de l'esprit de sacrifice, c'est qu'il y a une objectivité dans le travail où celui-ci vaut d'après le produit et non d'après l'intention du travailleur. L'ouvrier doit s'oublier pour son oeuvre, renoncer à sa subjectivité.⁸

L'homme est un être engagé, son activité spirituelle ne peut être que laborieuse, sinon elle est évasion, rêve ou nuée. "Travail de l'esprit sur le corps et, par le corps, sur l'univers des hommes et des choses, tel est l'engagement humain"⁹ pour Jean Lacroix. Une

8. Travailler est donc tout le contraire de s'ennuyer. Celui qui s'ennuie existe sans vivre, est sans réaliser son être, passe le temps sans l'utiliser. C'est que lorsque je m'ennuie ma conscience est vide et je cherche à la remplir à tout prix. "Mais le vide de la conscience n'est pas autre chose que la conscience du temps pur." S'ennuyer c'est avoir conscience d'un temps sans contenu, c'est le signe d'une conscience braquée sur l'être et non sur la manière d'être, une conscience qui devient son propre objet. "L'ennui est la conscience de la conscience, c'est-à-dire conscience du temps pur." Voir "L'ennui" dans Le sens du dialogue, pp. 18 à 20.

9. Personne et amour, op. cit. p. 91. Dans son dernier livre Le Personnalisme. Sources, fondements, actualité, Jean Lacroix traite brièvement de "l'engagement ou la pensée engagée-dégagée" à la page 121. Il nous dit que Mounier fut le premier à donner son extension à cette notion d'engagement et avait même créé dans Esprit une rubrique spéciale: la pensée engagée. Dans son Traité du caractère Mounier préfère la notion de pensée engagée-dégagée à celle de dégagement qui paraît ambiguë. Jean Lacroix nous avertit que la personne doit demeurer libre à l'intérieur de son engagement. Péguy l'avait dit: "Prendre une fois pour toute son billet et ne plus jamais regarder ensuite comment le train roule et sur quoi il roule. C'est se mettre dans les meilleures conditions pour se faire criminel." (Notre jeunesse) L'homme doit s'engager pleinement mais il doit être capable aussi de juger son engagement même.

pensée vraie est celle dont on peut voir les fruits, celle qui transforme le monde et l'homme et la plus vraie est sans doute celle qui oblige l'intelligence elle-même à se transformer. C'est parce que l'homme a un corps qu'il n'y a pour lui de pensée qu'engagée. Esprit incarné, pensée engagée et travail sont des expressions synonymes pour notre auteur. L'activité purement spirituelle étant impossible, inaccessible à l'homme: elle correspondrait au bonheur, cet état définitif. Le travail qu'accomplit l'homme, cet esprit incarné, s'accompagne de sentiments et l'état affectif propre au travail c'est la joie, nous dit Lacroix. Il n'y a pas de travail sans peine, certes, mais il n'y en a pas, ou plutôt il ne devrait pas y en avoir, sans joie. La joie naît de l'action formatrice, de l'oeuvre accomplie, de la création.

"En tout cas on peut définir l'homme un être capable de travailler, c'est-à-dire de faire une oeuvre, c'est-à-dire d'éprouver de la joie: toutes ces expressions sont identiques. Par opposition à l'idéalisme, ajoute Lacroix, le spiritualisme concret est celui de la spiritualisation de la matière, c'est-à-dire du travail."¹⁰

L'homme se fait et se découvre en s'engageant dans une oeuvre, en travaillant mais il est aussi plus que son produit. Cependant, cet être qu'il est ne se découvre que dans l'acte: l'esprit est indissolublement pensée et acte. "Sans doute l'esprit est-il supérieur à

10. "Le travail" dans Les sentiments et la vie morale, op. cit., p. 86. Dans Personne et amour, l'auteur signale que "toute société qui compromet la joie au travail, qui dissocie l'oeuvre de l'ouvrier et donc la joie de la peine est une société intrinsèquement mauvaise, qui court à sa ruine." p. 93.

tout ce qu'il fait, mais il ne peut le savoir qu'après son oeuvre. Pour être, il faut s'incarner, se réaliser, s'insérer dans une matérialité, en quelque sorte s'opposer à lui-même une oeuvre en laquelle il se reconnaît..."¹¹ En résumé, Lacroix nous a montré qu'il y a une triple dimension au travail: naturelle, personnelle et communautaire. Naturelle car l'homme transforme la nature, l'humanise à l'aide de la technique. Cette nature qui apparaît de plus en plus comme le prolongement du corps de l'homme. Finie l'idée romantique d'une nature qui offre son sein maternel à l'âme en mal de vivre; finie aussi l'idée d'une nature pleine de dieux. Avec le christianisme le monde est apparu comme un objet de création livré à l'homme pour qu'il le transforme. Dimension personnelle au travail car l'homme se découvre par son oeuvre. La personne est affrontement et doit s'affronter aux choses pour se connaître. La personne qui travaille se fait vraie et les rapports qu'elle entretient avec le monde se font vrais car on ne peut ruser quand on a affaire aux choses. L'homme qui travaille connaît la "leçon des choses", il apprend à être humble et échappe ainsi à la tentation de n'avoir de lui-même qu'une connaissance en idée, purement formelle et imaginaire, irréaliste. Dimension communautaire au travail, enfin, car il est toujours collaboration: le produit fabriqué doit être utile, c'est-à-dire satisfaire aux besoins de l'humanité. Le travail crée des relations réelles entre les hommes et

11. Personne et amour, pp. 94-95. L'auteur nous dit dans Les sentiments et la vie morale que le rythme propre de la "pensée engagée-dégagée" telle que définit par Mounier est à la fois d'agir sur le monde en y insérant son effort et de réfléchir sur cette oeuvre pour toujours mieux comprendre l'esprit qui la produit et dont elle porte la marque.

produit entre eux un lien qui est un véritable principe de fraternité. Travailler c'est donc travailler socialement, dans une économie organisée.

Le travail, nous venons de le voir, est proprement la condition humaine: c'est en faisant le monde que l'homme se fait en collaboration avec la communauté des hommes. Mais le travail ne constitue pas le but ultime de l'homme. Pour Jean Lacroix, contrairement par exemple à Marx, l'on ne saurait fonder toute une civilisation sur l'activité laborieuse.

"Travailler c'est bien humaniser le monde, accomplir une oeuvre dans laquelle l'homme se reconnaît; mais cela même n'est possible que si l'humanité ne perd jamais le sentiment qu'elle est infiniment supérieure à ce qu'elle accomplit."¹²

Le danger du travail c'est que l'homme s'y subordonne en s'aliénant dans son produit. L'activité laborieuse est plutôt intermédiaire entre une activité purement biologique et vitale et une activité proprement spirituelle, où elle tend. Le travail appartient au monde de la libération et non à celui de la nécessité pure ou celui de la liberté pure. Si le travail est fondamental à l'homme, il n'est pas le tout de l'homme, pourrions-nous dire. L'homme n'est pas seulement un "animal travaillant", il est, plus encore, un "animal parlant"; l'homme n'est pas seulement l'être qui se débat dans une situation, il est celui qui veut l'expliquer, lui trouver un sens par la parole.

12. Op. cit., p. 105.

L'univers du discours est propre à l'homme et lui permet de peser son acte ou son désir avant d'y céder. Ricoeur dit que la parole signifie ce qui est à faire. Par la parole l'homme donne un sens aux choses et si elle ne veut pas demeurer vide, purement verbale, elle s'incarnera par le travail. Car la parole chez l'homme ne saurait être créatrice: il y a coupure entre le parler et le faire.

"Chez nous il y a divorce de la réflexion et de la création - et toutes les grandes philosophies ont tenté de retrouver leur unité à la limite. Mais cette limite précisément est inaccessible à l'homme. Aussi y a-t-il dialogue continu entre le travail, qui est engagement et la parole, qui est dégagement pour un ré-engagement."¹³

Le Verbe garde la primauté, ajoute l'auteur: toute civilisation humaine est fondamentalement de la parole. De cette parole qui est interrogation et dont les deux formes essentielles sont le doute et l'ironie qui manifestent que l'homme est capable de dépasser le donné pour se reprendre à chaque instant.

L'activité laborieuse ne se suffit pas:

"L'homme est fait pour travailler transformer, créer, mais aussi pour réfléchir sur toutes ses créations et se reprendre sans cesse à partir d'elles, pour ne se perdre dans aucune. Et c'est ce va-et-vient entre la création et la réflexion qui constitue toute l'histoire humaine."¹⁴

13. Op. cit., p. 108.

14. Op. cit., p. 122. Lacroix poursuit ainsi: "parce que nous sommes dans le temps, il ne nous est pas donné de nous atteindre pleinement: notre création est toujours laborieuse, notre réflexion toujours inadéquate et notre morale toujours provisoire."

L'activité philosophique elle-même n'échappe pas à cette dialectique du travail et de la réflexion ou contemplation. Chez les anciens la contemplation des idées s'accompagnait d'un mépris pour le travail et la technique. Ce qui, par exemple, a rendu impossible le passage de la mathématique à la physique. Travail et contemplation s'opposaient, puisque contempler c'était s'évader du monde. Le christianisme, en faisant de son Dieu un Dieu ouvrier, créateur du ciel et de la terre mais aussi un Dieu de vérité, qu'il faut connaître et contempler, a voulu promouvoir cet équilibre si fragile entre travail et contemplation. Mais le mépris du travail subsista longtemps. Ce fut Descartes qui eut l'idée d'une science opératoire, efficace, poussée plus loin par Kant qui a conçu toute connaissance comme une activité constructrice. Mais le moi constructeur de Kant, reste constructeur de connaissance. Il faut transformer le monde, affirme alors Marx, aucune connaissance n'étant possible en dehors de la praxis. "A un excès en répond un autre, et il semble que la pauvre humanité ne puisse progresser qu'en corrigeant une frénésie par une frénésie contraire,"¹⁵ formule si bien Jean Lacroix. L'esprit ne saurait parvenir à une sorte de contemplation des essences qui serait une véritable intuition de l'idée. L'intuition pure impliquerait que l'esprit ait pleine possession de lui-même et ce serait la fin du travail. L'homme ne se possède jamais, il doit constamment se

15. "Travail et contemplation" dans Le sens du dialogue, p. 83.

reprendre à partir de ce qu'il fait. Il faut d'abord faire, s'engager, pour ensuite réfléchir sur ce qu'on a fait pour mieux se trouver et se reprendre.¹⁶

L'homme n'est pas plus un pur esprit contemplant les essences qu'un homme exclusivement ouvrier. Pour Jean Lacroix, seul le christianisme peut donner un sens authentique à l'activité laborieuse. Pour le chrétien, le travail est signe d'inachèvement et obligation d'achever, c'est que l'homme et le monde ne sont pas achevés.

"Si grand soit-il, le travail n'est qu'une préparation à contempler ce qu'on ne peut se donner à soi-même: au-delà des puissances laborieuses et transformatrices, il y a les puissances d'aspiration et d'accueil - par delà le *faire*, il y a le *recevoir*. Par delà l'activité laborieuse, fût-elle logée au coeur de l'esprit, il y a l'activité de contemplation sans laquelle la première n'aurait pas de sens."¹⁷

Jean Lacroix parle de l'activité de contemplation parce qu'elle-même est laborieuse: nous n'avons pas simplement à recevoir des idées toutes faites et à les assimiler, mais nous avons aussi à les incarner. Inversement, le travail suppose la contemplation: nos constructions conceptuelles ne valent que par la présence de l'idée. Le rôle du travail est d'être médiateur entre la nature et la liberté; il doit être le facteur le plus efficace de libération. Il va élever

16. Ce travail de réflexion, cette pensée seconde n'est pas donnée qu'à une élite: "tout le monde peut philosopher quand on sait que l'action ne naît pas de la réflexion, mais la réflexion de l'action." Itinéraire spirituel, p. 86.

17. "Travail et contemplation", op. cit., p. 84.

l'homme s'il libère la nature mais va le dégrader lorsqu'il naturalise la liberté. Le travail doit avoir d'autre fin que la simple conquête et possession du monde; il a une valeur qui ne peut venir que de plus haut que lui, du sens même que lui donne l'humanité, précise Lacroix. Il est une offrande: "le travail est la plus magnifique offrande: encore suppose-t-il quelqu'un que l'on connaît et que l'on aime pour lui en faire don et ainsi lui donner un sens."¹⁸ Telle est la valeur spirituelle du travail.

3.2 L'échec: L'homme qui agit risque de frapper des obstacles et d'essuyer des échecs. Nul n'en est préservé. Je peux connaître l'échec face aux projets et aux intentions que j'ai mais, plus grave encore, je peux connaître un échec radical, échec de mon existence face au projet et à l'intention que je suis. Il y a ambivalence de l'échec: tel a une réaction d'échec, tel autre a une réaction face à l'échec. Quoi qu'il en soit, l'homme ne peut éviter l'échec qui correspond à une véritable structure du moi. Mais l'échec n'est pas que négatif, il peut être, et il doit être, une occasion d'une véritable reprise de soi. Nous allons approfondir cette notion d'échec, si chère à Jean Lacroix, car avec l'échec nous touchons au plus profond

18. Op. cit., p. 84. Lacroix poursuit: "La seule révolution qui aboutira est celle qui sauvera le travail de l'homme sans en faire une idole, qui magnifiera la contemplation sans en faire une évasion et qui les subordonnera l'un et l'autre à l'Amour qui seul les harmonise." pp. 84-85.

de la condition humaine.¹⁹ Nous verrons dans un premier temps les éléments de l'expérience de l'échec pour ensuite en dégager la signification. Dans un troisième temps l'attitude en face de l'échec que privilégie Jean Lacroix.

3.2.1 Psychologie de l'échec: En première analyse, l'échec est un phénomène objectif: l'échec est un acte inachevé, un projet non-réalisé. Mais derrière tout ça il y a un aspect subjectif dont on se rend bien compte aujourd'hui, celui de l'importance du comportement psychologique et social de celui qui échoue. On peut échouer dans la réussite comme réussir dans l'échec, d'où le caractère éminemment personnel de l'échec. Notons d'abord que pour parler de réussite ou d'échec il faut, bien sûr, que le résultat dépende de nous. C'est un échec si je perds aux cartes car j'ai mal joué mais ce n'en est pas un d'avoir eu un mauvais jeu. La notion d'échec est directement liée à celle d'affrontement; le moi ne peut se développer sans affronter ce qui l'entoure et cet affrontement se fait nécessairement de façon conflictuelle. C'est spécialement vrai pour la première enfance où la situation d'échec est primordiale dans cette élaboration primitive du psychisme. L'échec conduit à l'apprentissage, il force l'adaptation. L'enfant qui se sent frustré vit l'expérience de l'échec. Il connaît une certaine angoisse d'insécurité face à la situation qu'il est en

19. Nous allons nous référer ici principalement au petit livre de l'auteur, L'échec, publié pour la première fois en 1964 et traduit en italien et en espagnol par la suite. Livre qui a fait passablement parler de lui. Nous référons également le lecteur au livre publié sous la direction de Jean Lacroix en 1968: Les hommes devant l'échec.

train de vivre. Mais il importe que cette frustration ne soit pas trop vive ni trop écrasante mais qu'elle soit plutôt un facteur stimulant d'adaptation nouvelle. Elle doit provoquer chez l'enfant une réaction positive et dynamique qui lui fasse chercher son nouveau mode de sécurité en fonction d'un monde plus vaste qu'il découvre. La spontanéité de l'enfant, "l'élan joyeux", rencontre l'obstacle, c'est alors que le moi naît à la conscience.

"Celle-ci (la conscience) apparaît au point où la spontanéité rencontre un obstacle et disparaît quand cet obstacle est vaincu: l'adaptation parfaite nous replonge dans l'inconscience d'où l'échec momentané de la vie nous avait tirés. L'homme progresse parce qu'il est inadapté et pour faire cesser son inadaptation - toujours heureusement renaissante."²⁰

Mais il y a ambivalence de l'échec: il y a celui qui arrête l'activité et qui amène une conduite d'inadaptation et de refus, un retour en arrière qui est une répétition d'actes antérieurs sans rapport avec la réalité nouvelle et il y a l'échec qui amène une conduite de réadaptation et de changement. La réaction positive à l'échec est celle d'une réadaptation, d'un réajustement qui sont sources de progrès. Celui qui connaît une telle réaction positive ne restera pas accroché à son passé, à sa "préhistoire" comme disait Freud, mais sa créativité saura toujours répondre à la situation présente par une réaction appropriée. La notion d'échec est liée à celle du temps. La personne s'accomplit dans le temps. Pour être libre, il faut qu'elle puisse échapper à ses causes, à son passé. On n'y échappe qu'en le connais-

20. L'échec, 3e éd., 1969, p. 59.

sant. Il n'y a pas d'oubli absolu, nous sommes à chaque instant la condensation de l'histoire que nous avons vécue. C'est pourquoi "la psychanalyse s'efforce de nous restituer à nous-mêmes en effaçant en quelque sorte l'oubli grâce aux traces qu'il a laissées... Au niveau psychologique, la psychanalyse est la science du sens de l'histoire individuelle."²¹

Subir des échecs c'est participer au néant, affirme Jean Lacroix. Il y a une négativité de l'échec en ce qu'il ne dépend pas de nous. Il y a un élément objectif irréductible de l'échec: le moi bute contre un obstacle qui ne dépend pas de lui et qu'il ne réussit pas à maîtriser. Une personne peut avoir une attitude plus ou moins consciente de désirer un échec mais elle ne saurait le vouloir, dans le sens de se le proposer comme un but. On subit des échecs, c'est qu'il y a quelque chose qui échappe à notre emprise. "Mais cette sorte d'objectivité du néant n'est pas seulement extérieure: elle atteint le sujet lui-même, elle est comme un mode d'être du moi."²² En effet, l'échec ne saurait être tout extérieur, il touche la personne même. Un être mis en échec voit sa valeur mise en question parce qu'il n'arrive pas ainsi à s'égaliser à lui-même. La personne est amenée par le fait même à douter d'elle-même, son désir d'être est mis en cause. L'échec révèle une sorte de non-être intérieur au vouloir, nous dit Lacroix. Aussi ses formes les plus diverses vont-elles converger vers

21. Op. cit., p. 32.

22. Op. cit., p. 18.

l'intériorité et aboutir à une certaine dévalorisation de soi, tout comme l'échec social aboutit à une déchéance sociale. Tout le monde expérimente l'échec car c'est dans l'être humain d'aspirer à une perfection qu'il ne connaît pas, nous dit l'auteur, mais qu'il reconnaîtra s'il l'atteint. Cette aspiration existe à l'égard d'une réalisation intégrale de la personne. L'échec remet en question un projet d'être mais aussi révèle un désir d'être. C'est par rapport à des normes internes, différentes du milieu social introjecté, du surmoi, que l'individu va ressentir le plus durement l'échec. Parmi ces normes il y a le sentiment vécu d'avoir une signification, d'avoir un rôle à jouer dans le monde.

"Notre norme fondamentale est celle de l'expression et de l'expansion du moi. Mais nous ne pouvons ni nous exprimer, nous dire intégralement, ni remplir le temps et l'espace. L'échec est au bout de chacune de nos activités, comme un non-être intérieur, une limitation interne à notre propre accomplissement. C'est notre être même qui, du dedans est sans cesse contesté et mis en question."²³

L'échec est le problème existentiel par excellence, poursuit Lacroix. Un homme qui a réussi en affaires, par exemple, qui a connu beaucoup de succès ou qui a maintenant un poste important peut à un certain moment reconnaître la caducité irréversible de toute entreprise temporelle et s'effondrer psychologiquement ou encore ressentir l'inutilité de son oeuvre. Il se rend compte qu'il y a des éléments matériels et humains qu'il n'avait pas encore rencontrés: la vieillesse, la mort, sa femme qui ne le satisfait plus ou encore ses

23. Op. cit., p. 20.

enfants devenus grands et qui volent de leurs propres ailes. L'homme qui ne pense qu'à l'avoir risqué fort de connaître la désolation de son être. Les succès et les insuccès sont du domaine de l'efficacité mais la personne est plus que ça: elle doit s'accomplir et ceci relève du témoignage.

La personne ne peut s'accomplir seule, dans l'isolement. Il lui faut communiquer avec les autres. La principale source de l'échec, c'est de ne pouvoir entrer en communion avec autrui. L'absence de l'autre, d'un *alter ego* va permettre à un mystérieux double de s'introduire dans le moi: si je ne réussis pas à être un avec l'autre je serai deux avec moi-même. L'orgueilleux s' imagine solitaire et dans l'échec se divise en un être méprisable et un être méprisant. "Il devient Autre pour lui-même. Et l'échec le contraint à prendre le parti de cet Autre qui lui révèle son propre néant."²⁴ Cette figure du double est partout présente dans l'oeuvre de Dostoïevski: Le mal et l'échec s'identifient. Le double représente l'orgueil qui divise les consciences entre elles et chaque conscience d'avec elle-même, rapporte l'auteur. Le non-être est toujours présent dans l'homme, du moins sous la forme d'une dualité dont la synthèse reste toujours à faire.

La personne ne peut jamais s'égaliser à elle-même, elle ne connaîtra pas non plus la parfaite réciprocité des consciences tant recherchée.

24. Op. cit., p. 40.

La lutte et la souffrance sont là comme un échec qui lui fait prendre conscience de sa finitude et de son imperfection. Mais la mort, ma mort, apparaît comme le pire échec. C'est sous la menace de la mort que le moi se saisit profondément comme personne. La bête n'a pas d'individualité autonome et ignore qu'elle doit mourir, tandis que la mort humaine est un acquis de l'individu. Chez l'homme la connaissance de la mort reste abstraite et verbale si elle ne s'accompagne pas d'angoisse. La personne se découvre alors exposée, menacée.

"Jaspers a raison de dire que le sens ultime de la mort est celui de la révélation de l'existence. C'est au moment où je découvre la mort que je découvre aussi une raison de vivre – et que mes raisons de vivre peuvent être des raisons de mourir. L'ambivalence de la mort est celle de la découverte de la consistance de ma valeur comme personne, et de sa précarité."²⁵

3.2.2 Philosophie de l'échec: L'échec n'est pas seulement une expérience, il a une signification qui n'est pas objective car elle dépend de notre point de vue, du sens qu'on lui donne. Au point de vue psychologique l'échec permet un effort de réadaptation pour obtenir le but visé, soit qu'on change les moyens ou la fin elle-même. Mais au point de vue métaphysique l'échec permet ce que Nabert aimait appeler une véritable "reprise de soi". L'échec nous donne le moyen de ressaisir notre causalité par la réflexion: notre causalité s'exprime nécessairement dans des actes et elle doit se reprendre suite aux échecs inévitables qu'elle subit. Le problème de l'échec, Jean Lacroix le situe à la jointure de l'intention et de l'acte: il y

25. Op. cit., pp. 58-59.

a échec quand il y a plus dans l'intention que dans l'acte. Les deux ne coïncident pas; nous ne sommes jamais satisfaits de ce que nous avons réalisé. Mais il y a aussi plus dans l'acte que dans l'intention, souvent même nous ne connaissons nos intentions qu'après avoir agi. L'intention ne pouvait prévoir les conséquences imprévisibles que l'acte provoque. L'échec traduit un défaut dans le rapport de l'idée à l'existence, précise Jean Lacroix. C'est parce que l'idée doit s'incarner, parce que la théorie ne peut être séparée de la pratique que l'échec existe: personne n'arrive parfaitement à unifier sa pensée et sa vie. Le conseil de Jaspers, note l'auteur: ne te perds pas dans le monde et pourtant réalise-toi dans le monde, est le seul valable mais personne ne peut le suivre intégralement. Il y a au fond de la personne quelque chose qui échappe à son pouvoir.

L'échec est ce qui ne s'intègre pas. Kierkegaard a montré que le vécu du sujet ne peut être de simples moments dépassés. Une philosophie de la pleine positivité de l'esprit, comme pour l'Affirmation originaire chez Comte, Nabert et même Blondel est sans doute valable.

"Mais une existence humaine entièrement affranchie des sentiments négatifs ne nous paraît pas possible. Et il n'est pas davantage possible de les utiliser à un moment de l'histoire individuelle ou universelle pour les faire disparaître ensuite."²⁶

26. Op. cit., p. 67. Plus loin nous trouvons: "Mais si l'affirmation est ontologiquement première, la négation cependant est inaliénable. Si paradoxal que cela puisse paraître, la première signification de l'échec, c'est que la négation est plus que l'envers de l'affirmation, qu'il y a une positivité du négatif", p. 68.

L'échec est une objection radicale au pur rationalisme moral, à toute philosophie de la sagesse conçue comme un savoir absolu. On ne peut ruser avec l'échec, il survit toujours au système. Lacroix nous dit si bien que "la survie de l'échec au système signifie l'échec du système qui se veut absolument systématique: l'échec est de la philosophie comme il est de l'homme, parce qu'il n'est de philosophie qu'humaine."²⁷ Kant est celui qui a fait éclater la notion de sagesse, dit Lacroix. Et cela de deux manières. D'une part, en posant les choses en soi, objet d'une croyance rationnelle et non d'un savoir scientifique, il affirme l'existence de Dieu en niant la possibilité de se mettre à sa place. C'est une philosophie du point de vue de l'homme, philosophie d'un être fini qui poursuit indéfiniment son effort de connaissance. D'autre part, Kant fait passer le principe de la morale de l'intelligence à la volonté en déclarant que ce qui est bon c'est la bonne volonté: Il y a un devoir-être irréductible à l'être.

"Ainsi tant pour la raison que pour le vouloir le monde de Kant est un *monde de tâches*. Là se trouve la raison profonde de l'échec: ni l'univers de la connaissance ni celui de la moralité ne sont tout faits, ils sont à faire. Et on ne les "fait" pas sans échec."²⁸

L'homme est l'être de l'insécurité, l'"être exposé": ni ange ni bête, il est un perpétuel chercheur voué à l'éternelle quête. Seul un Dieu

27. Op. cit., p. 69.

28. Op. cit., p. 72.

possède la plénitude de son être. L'homme, lui, doit constamment choisir, c'est-à-dire nécessairement exclure. "Celui-là même qui veut dire oui à la Source ultime de son être doit d'abord dire non à tout ce qui l'en écarte et qui n'est pas simple privation."²⁹ Il y a positivité de la négation. L'esprit qui poursuit le bien est en quelque sorte obligé de le diviser car les valeurs ne sont pas toutes composables: il faut nier ou refuser certaines valeurs au nom d'autres valeurs.

"On ne peut être à la fois un héros, un sage, un saint et un citoyen. On n'est pas un être absolument moral sans refuser en soi d'authentiques valeurs de plaisir, de spontanéité, voire de liberté et d'art; on n'est pas artiste sans quelque sensualité et amoralité, sinon immoralité... Sans des passions violentes et immorales, sans des tendances exaspérées et inverties, sans des expériences troubles ou obscures, l'humanité aurait ignoré quelques-unes de ses valeurs les plus aigües."³⁰

Il y a chez l'homme comme dans l'humanité une affirmation originnaire, un désir d'être, une confiance en soi-même et en l'homme. Mais, réciproquement, cette causalité du moi doit toujours s'exprimer dans des actions qui la mettent toujours en échec, vu cette inégalité essentielle de nous-mêmes à nous-mêmes.

"La signification de l'échec est de nous renvoyer sans cesse à cette certitude première pour la réfléchir, en

29. Op. cit., pp. 78-79.

30. Op. cit., p. 78.

prendre conscience et l'éprouver à nouveau dans des actes, réalisateurs de valeurs toujours consistantes et toujours précaires."³¹

La confiance et l'angoisse constituent l'unité dialectique de notre être-au-monde. Mais face à l'échec les attitudes des hommes peuvent être fort différentes. Pour certains l'échec peut être radical et aboutir au découragement ou au suicide, d'autres s'évadent du monde en se repliant sur soi, d'autres encore se servent de l'échec pour se reprendre eux-mêmes et le signe de cette création de soi-même, véritable triomphe de l'échec, est la joie. Mais la joie humaine dure peu. La misère peut être grande même chez les meilleurs qui peuvent connaître de longues périodes de sécheresse. Jean Lacroix, à la suite de Malebranche, voit dans l'espérance un au-delà de la joie, une conduite d'attente et de disponibilité dans laquelle l'échec est ce qui peut être dépassé par l'amour toujours possible. L'espérance est la véritable attitude en face de l'échec. Elle est une certaine façon de retrouver la confiance et la joie jusque dans les pires misères. Mais le vrai remède à l'échec, le triomphe sur la mort ne trouve son vrai remède que dans l'expérience religieuse, proprement le christianisme. C'est ce que nous allons voir.

3.2.3 Espérance et christologie: L'espérance est moins une conduite particulière qu'une manière d'orienter les différentes attitudes en face de l'échec. L'espérance est un effort moral qui assume les

31. Op. cit., p. 83.

diverses significations que donnent par exemple l'évasion, le découragement et même le succès, à l'échec. L'évasion peut avoir du bon en ce qu'elle permet de prendre une distance vis-à-vis d'une tâche trop lourde ou trop épuisante. Il faut quelquefois pouvoir s'évader de l'obstacle pour parvenir à le surmonter. Pascal n'a pas su voir le rôle positif du divertissement, d'un monde du jeu, reposant et sans obstacle. Mieux vaut s'évader, prendre une distance que de risquer de buter contre l'obstacle et s'échouer. L'espérance traverse l'évasion car dans tout divertissement, encore plus sans doute chez les grands imaginatifs où l'inadaptation au réel ne se fait pas vers le bas mais vers le haut, il y a ce détachement de la situation actuelle qui ouvre tous les possibles. C'est déjà une forme de liberté. Même le découragement a du positif: il nous apprend à ne pas trop présumer de nos forces. L'orgueilleux ignore le découragement car être découragé c'est sentir le besoin d'autrui, et lui ignore autrui. Tout ce qui n'est pas lui ne l'intéresse pas. Il existe un rapport intime entre le découragement et l'humilité qui est une attitude d'appel et d'accueil. "L'espérance n'a aucun sens pour l'orgueilleux, puisque tout, c'est-à-dire lui-même, lui est à chaque instant globalement présent. Espérer, au contraire, c'est s'accepter découragé."³² Mais n'empêche que l'échec est une épreuve qui doit être surmontée. Il doit conduire à une prise de conscience intellectuelle et morale: l'homme revient

32. Op. cit., p. 101. Jean Lacroix cite Bernanos: "L'espérance est un acte héroïque et désintéressé de l'âme; on croit qu'il est facile d'espérer, mais n'espèrent que ceux qui ont le courage de désespérer des illusions ou des mensonges où ils trouvaient une sécurité qu'ils prenaient faussement pour de l'espérance."

sur lui-même et en prend la responsabilité pour modifier soit la fin soit les moyens en vue du succès. Par sa victoire sur l'obstacle, le sujet domine l'objet et se crée aussi davantage. Le succès n'est pas à mépriser, il est une sorte d'introduction à la joie qui, elle, est traversée d'espérance. Elle nous donne le goût d'une réalité supérieure à toute désillusion. Mais le succès est insuffisant; il est du domaine de l'espoir et n'atteint pas l'essentiel malgré qu'un minimum de succès peut venir rééquilibrer une personnalité déchuée. Le problème de l'échec est celui du sens total de l'existence humaine. Seule l'espérance peut venir combler l'attente personnelle car seule elle porte sur l'accomplissement de la personne.

L'espérance est un effort moral où l'homme essaie de se reprendre mais l'espérance morale ne résout pas le problème de l'échec, pour Jean Lacroix. Nos volontés voulues ne peuvent égaler notre volonté voulante. Notre action ne suffit pas à témoigner pour elle-même car "il y a dans toute action quelque chose qui ne dépend pas de nous et dont nous ne sommes pas maîtres, une sorte de non-être qui informe la structure du moi: nous sommes, et cependant nous ne sommes pas absolument notre être."³³ Notre liberté est limitée du dedans. Ce n'est pas que la matière soit mauvaise et que l'esprit soit obligé de s'incarner dans la lettre qui fait notre insuffisance et l'insuffisance de la morale, mais c'est plutôt qu'il y a dans l'espèce une sorte de non-être positif, une impureté originelle. L'idéal d'unité parfaite et de

33. Op. cit., p. 104.

totale réciprocité est inaccessible à l'homme. L'action, si elle demeure nécessaire, est toujours insuffisante: elle suppose une distance qu'elle n'arrive pas à combler. Lacroix rapporte ces paroles de Maurice Blondel dans L'Action: l'homme "ne peut égaler ses propres exigences. Il ne réussit point par ses propres forces à mettre dans son action voulue tout ce qui est au principe de son activité volontaire" (p. 228). Il y a un fossé qui ne peut être comblé même dans l'action la plus généreuse et qui me sépare de moi-même, des autres et du monde. Même la philosophie, et la moralité qui est son plus haut effort, ne saurait atteindre la sagesse à laquelle elle aspire. Elle peut intégrer l'échec dans sa visée ultime mais elle ne saurait le dépasser. Malgré nos réussites sur le plan de l'efficacité il y a l'accomplissement de la personne qui ne peut jamais être total. Il y a une profondeur de l'échec humain qu'il faut bien avouer. Il y a de l'injustifiable, comme l'appelait Nabert, qui nous scandalise: la douleur, la mort, la méchanceté. L'attitude stoïque devant ce mal injustifiable est honnête et courageuse, selon Lacroix, mais elle avoue son insuffisance en refusant une interrogation à laquelle la raison pure ne saurait répondre. Puis-je espérer au-delà de moi-même? La religion, et précisément le christianisme, sont les seuls à donner une réponse ultime à l'échec. Il ne s'agit pas pour le philosophe de juger de la valeur de l'expérience religieuse mais d'en faire une phénoménologie en en dégagant le sens qu'elle a pour elle-même.

La philosophie pose la question de la parfaite égalité à soi-même mais il appartient à la religion de la résoudre. Kant en faisant

passer la sagesse du connaître au vouloir montre ainsi que la fin ultime de l'homme n'existe qu'en espérance que l'homme peut se mériter mais il ne saurait se donner à lui-même. Malgré l'effort de l'homme l'échec n'est surmonté qu'en espérance. Il y a chez l'homme une espérance en soi-même, une affirmation originaire, une foi première qui, chez le chrétien, devient foi dans le Christ mort et ressuscité. Le lien est intime entre l'échec et l'amour.

"Nul échec n'est irrémédiable tant qu'on aime - tant qu'on s'aime. Et si l'amour de soi pas plus que celui d'autrui ne peut aller sans souffrance, il n'en reste pas moins que tant qu'il subsiste, nous expérimentons une joie de vivre, une joie d'être, une joie d'exister qui est peut-être implicite, mais immanente à toute pensée et à tout acte."³⁴

Dans la perspective chrétienne l'amour est plus fort que la mort, il surmonte tous les échecs et l'Echec même. Le négatif est surmonté en Dieu. Pour le christianisme le sens de l'échec est si profond que pour triompher de la mort il a fallu la mort de Dieu sur la croix. Il fallait que le Fils de l'Homme fut livré. "le "Il fallait" ne se comprend alors que dans la lumière du "don". "Je donne ma vie pour la reprendre. On ne me l'ôte pas; je la donne de moi-même" dit le Christ selon Jean (10, 17-18). "Que le Destin absolu soit aussi Don absolu voilà le tragique accompli et supprimé", nous dit Paul Ricoeur.³⁵ L'expérience de l'échec devient celle de l'amour total. Par sa mort Dieu a vaincu l'échec pour la délivrance de l'homme.

34. Op. cit., p. 112.

35. Finitude et culpabilité. T. II: La symbolique du mal, p. 305.

Mais y a-t-il des situations-limites, terme employé par Jaspers, où il est impossible d'espérer, où l'échec ne peut être surmonté? Jaspers est celui qui a poussé le plus loin cette reconnaissance de la valeur tragique de l'existence, de l'échec. "Dans l'échec faire l'épreuve de l'Etre", écrit-il car l'échec est révélateur: c'est parce que l'existence est échouante que nous nous ouvrons à la transcendence.

"Toute la philosophie de Jaspers tient dans cet extraordinaire paradoxe: la transparence du non-être, la présence de l'être au coeur de l'échec, l'affrontement du nihilisme même. Cependant, il reconnaît ce qu'il y a d'irréversible dans l'échec: perte définitive pour la mémoire et la tradition des monuments et vestiges du passé, impuissance de la communication toujours menacée par la solitude, l'incompréhension et interrompue par la mort, la souffrance, et la maladie mentale, la démission de la liberté."³⁶

Mais il y a plus encore: l'oubli, oubli volontaire résultant d'une décision radicale de l'esprit. L'oubli, au plan spirituel, c'est le sommeil. L'humanité ressemble à une foule endormie; dans l'histoire c'est la nuit qui domine. Rares sont ceux qui veillent, c'est-à-dire qui sont attentifs aux choses, aux autres et à soi. Le non-être de l'échec peut donc facilement apparaître comme une absurdité et un non-sens. On peut essayer de l'affronter, mais comment l'imposer aux autres? Il n'existe qu'un "silence plein", seul respectueux en face de l'expérience du non-sens que certains vivent jusqu'à la désespérance.

36. L'échec, p. 118.

"Et puisqu'en définitive il faut parier, c'est le sens contre le non-sens qu'il faut choisir, pour espérer encore, fût-ce contre tout espoir. Mais on doit bien convenir qu'à cette extrémité il s'agit d'une option en effet, c'est-à-dire de cette foi nue qu'Alain définit comme une volonté³⁷ de croire sans preuve et même contre les preuves."

37. Op. cit., p. 120.

PARTIE II

Le Personnalisme

La personne n'est pas un pur esprit: elle est charnelle, concrète et elle doit s'engager pour construire une société plus juste et plus fraternelle. "La lettre peut tuer l'esprit, les institutions trahir l'Idée, mais la lettre et les institutions, l'Idée sans la construction qui l'exprime, la fin sans les moyens, la visée sans la représentation ne sont que nuées."¹. Jean Lacroix s'est engagé à défendre et à promouvoir le personnalisme, cette philosophie qui n'en est pas une, ce système qui n'en est pas un mais qui est proprement une inspiration que l'auteur reconnaît chez des philosophes aussi différents que Kant, Rousseau, Marx et Mounier, par exemple. Nous essaierons de comprendre dans cette seconde partie ce qu'est le personnalisme pour Jean Lacroix et ce qu'il n'est pas et quelles sont les valeurs qui y sont dévoilées.

1. Le personnalisme comme anti-idéologie, p. 120.

CHAPITRE IV

DES CROYANCES PERSONNALISTES

La foi personaliste, l'intuition personaliste sont au coeur même de la réalité humaine. Mais elles ne sauraient être saisies à part de leur signification dans des représentations, des discours, des croyances. La foi appelle et exige des croyances, elle les dépasse aussi infiniment, affirme Jean Lacroix. Cette foi personaliste, cette fiance implicite en l'homme, resterait vague si elle ne s'expliquait, ne s'exprimait à elle-même. "La conscience que nous en prenons, que l'humanité en prend progressivement, la représentation toujours inadéquate et toujours perfectible qu'elle s'en donne est la croyance."¹ Il faut donc distinguer la foi qui est adhésion à un être et la croyance qui est une visée, relativement intellectuelle, mais utile et nécessaire de la foi. La véritable croyance commence avec la réflexion, avec le doute, et se distingue d'une croyance toute natu-

1. "Le personalisme: une anti-idéologie", dans l'ouvrage collectif Les idéologies dans le monde actuel, 1971, p. 183. Jean Lacroix raconte dans l'inédit L'intelligence et la foi (1) qu'un philosophe du début de ce siècle, Belot, disait que point n'était besoin de contester la foi d'un catholique, mais qu'il suffisait pour l'embarrasser, de lui demander à quoi il croyait. "Plût à Dieu que vous ayez raison, lui ai-je répondu un jour! Il nous répondrait en énumérant des dogmes - s'inquiétant seulement de savoir s'il n'en oubliait pas quelques-uns."

relle et spontanée qui se nomme crédulité. En effet, le doute libère le sujet de la fascination de l'objet et, avec son attitude critique, ne permet l'adhésion du sujet qu'après une délibération réfléchie, qui ne donne aux croyances que la valeur conforme à cette réflexion.

La foi personnaliste s'exprime dans des croyances qui doivent lui rester fidèles, même si leurs formulations sont appelées à changer à travers l'histoire pour justement mieux atteindre ce qui est visé. La foi personnaliste de Jean Lacroix lui a fait développer une véritable théorie de la croyance où le sujet demeure bien présent dans le processus de la connaissance humaine. Mais il est difficile de croire et l'athéisme peut prendre plusieurs formes, comme nous le verrons dans ce chapitre.

4.1 Connaissance et croyance: Nous avons vu déjà comment la foi personnaliste se montre critique vis-à-vis du savoir scientifique, voyons maintenant comment l'auteur met de l'avant non pas une théorie de la connaissance, mais une théorie de la croyance:

"Une sorte de connaissance proprement humaine qui ne soit ni pure subjectivité ni pure objectivité, mais compénétration mutuelle du sujet et de l'objet où le sujet conserve sans cesse conscience de sa suprématie. C'est précisément ce qu'on appelle croyance."

2. Marxisme, Existentialisme, Personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps, 7^e édition, 1971, p. 94.

Pour un rationalisme "bien étroit et dépassé" tout ce qui n'est pas connaissance scientifique tombe dans le non-savoir, le subjectivisme. Seule la raison est raisonnable, seule l'intelligence est intelligente et on veut ici se défendre contre la partialité du sentiment et l'arbitraire de la volonté. La croyance est alors perçue comme quelque chose de louche et si, à l'occasion, elle peut être bonne, c'est-à-dire utile, elle ne saurait par contre prétendre être vraie. On veut ainsi défendre l'honnêteté intellectuelle en affirmant que la croyance est purement subjective. Ce rationalisme peut se doubler d'une sorte de fidéisme, dans la mesure où leurs domaines restent entièrement séparés, le premier commandant le jugement, le second la pratique. On se rapproche ici de l'attitude kantienne, nous dit Jean Lacroix, où est privilégié en un sens le fidéisme aux dépens du rationalisme: Kant a voulu supprimer le savoir pour y substituer le croire. La raison spéculative n'arrivant pas à fonder métaphysiquement les vérités nécessaires à la raison morale, au moins aurait-elle affirmé ou posé la possibilité de croire à ce qu'elle ne pouvait pas déterminer par un concept théorique. "Il n'en demeure pas moins, note Lacroix, que pour lui aussi la croyance désigne un assentiment parfait parce qu'il exclut le doute, mais qui reste subjectif parce qu'il n'a pas le caractère intellectuel et logiquement communicable du savoir."³ Le savoir scientifique prétend à l'universalité en voulant dépasser le subjectif, le sujet, il est alors impersonnel: il met en oeuvre ce

3. Op. cit., p. 96. Même si pour Kant on peut aller à la vérité avec "toute son âme", on ne connaît qu'avec cet oeil de l'âme qui est l'intelligence.

qui est commun à tous, la raison. C'est cette impersonnalité qui fait son objectivité, ou si on préfère, son universalité ou du moins une capacité d'universalisation indéfinie. Pour Jean Lacroix, c'est la personnalité et non l'impersonnalité qui fait la connaissance authentique.

"Le personnelisme au contraire prétend que ce qu'on appelle à tort l'impersonnalité de la connaissance vraie n'est que la plus haute conquête et le sommet de la personnalité, que toute connaissance, même la plus scientifique, est en réalité l'oeuvre de la personne toute entière - et qu'elle doit l'être."⁴

Classiquement, le problème se pose sous l'aspect des rapports entre le jugement et la croyance, c'est-à-dire entre l'entendement et la volonté. Prenons l'exemple de Descartes et de Spinoza. Le doute cartésien implique un pouvoir de suspendre notre jugement, de diriger notre attention, de choisir parmi la multiplicité de nos croyances celles qui méritent d'être affirmées. Par le doute s'affirment la supériorité et la liberté du sujet. Pour Spinoza⁵, au contraire, penser et croire sont deux choses identiques. Il n'y a pas comme chez Descartes une volonté qui porte ou qui suspend le jugement. L'idée chez lui est "une conception de l'esprit", elle n'est pas une sorte de peinture des choses. Nul besoin alors de chercher au dehors une

4. Op. cit., p. 97.

5. Voir le Traité de la réforme de l'entendement où Spinoza distingue quatre modes de perception (paragraphe 18 et 19, Pléiade, pp. 107 et 108) et dans L'Ethique où l'auteur distingue quatre genres de connaissances mais ne garde que les trois premiers (livre II, prop. 40, scolie 2, Pléiade, pp. 394 et 395).

garantie de notre croyance puisqu'elle se trouve dans la vérité intrinsèque de l'idée. La force d'affirmation est inhérente à l'idée même: le doute est impossible puisque l'idée s'impose à nous. Il y a aussi l'idée inadéquate chez Spinoza qui contient une part d'inconnu et comporte un doute, même si nous en sommes subjectivement certains. Mais ce doute est l'effet de la faiblesse de l'idée. Ce qui est inexplicable dans le spinozisme, nous dit Jean Lacroix, c'est l'engagement du sujet dans sa croyance: le vrai s'affirme en nous sans nous. De toute évidence, ceci ne concorde pas avec la croyance personneliste de Jean Lacroix pour qui la croyance n'est pas un simple jugement, elle engage non seulement le vouloir mais l'être tout entier. La croyance ne peut, en effet, se définir en termes exclusivement intellectuels et objectifs, "elle est un état psychologique extrêmement complexe qui entraîne des idées, des sentiments et des actes: elle est le résultat d'une interpénétration totale entre le sujet et l'objet."⁶ Pour qu'il y ait croyance, il faut que notre jugement soit intégré à toute notre personnalité. Cet engagement total, Jean Lacroix, le définit la "personnalité du jugement". Pour conclure ici, disons que le problème de la croyance est, en fait, celui de l'assentiment: toujours personnel, il consiste dans l'engagement de la personne. Il y a une différence de nature entre l'assentiment, c'est-à-dire, la croyance personnelle et l'inférence, c'est-à-dire, les arguments intellectuels sur lesquels elle peut

6. Op. cit., p. 99.

s'appuyer. Autrement dit, rien ne peut me contraindre intellectuellement que ma volonté ne l'accepte: l'engagement de la personne est irréductible au mécanisme de la preuve, affirme Lacroix. Il y a donc ici une différence de nature entre les raisons sur lesquelles s'appuie la croyance et qui peuvent se perdre dans de lointaines traditions et la croyance elle-même qui consiste justement dans l'engagement de la personne.

La connaissance est avant tout oeuvre de liberté et ceci vaut pour tout système scientifique. Bien sûr, on ne peut pas prouver la liberté car on serait alors contraint par la preuve. Même si je ne peux en avoir une connaissance objective, je peux en vivre l'expérience: je crois en la liberté dans la mesure où je l'exerce, et il suffit de ne jamais l'exercer pour ne pas y croire, précise Jean Lacroix. Il y a une expérience de la liberté dans le doute, par exemple, par lequel le sujet affirme sa primauté sur l'objet. Au rationalisme strict, Jean Lacroix rétorque que tout système scientifique dépend d'un ensemble de postulats et que ceux-ci sont librement posés: tout savoir humain est "un risque hardiment couru" qui se légitime d'après le progrès effectif de la connaissance humaine. "Savoir c'est toujours engager le sujet dans l'objet, risquer une hypothèse, une idée dans les faits et y croire d'autant plus qu'elle explique davantage. Toute connaissance est un mixte de science et de foi, une croyance: croire est le propre de l'homme."⁷ La personne tout

7. Op. cit., p. 105

entière est engagée dans le processus cognitif et l'erreur serait d'analyser la raison à part, venue d'on ne sait où avec la faculté de découvrir par un effort purement contemplatif une vérité identique pour tous. Va-t-on même jusqu'à opposer un savoir qui serait l'oeuvre d'une raison impersonnelle et une croyance qui proviendrait des puissances inférieures de la personne à savoir la sensibilité et la volonté. Mais le personnalisme affirme que même la connaissance la plus abstraite ne peut être considérée en elle-même et pour elle-même. L'intelligence n'est pas seulement la faculté d'expliquer le monde, mais de s'expliquer avec lui, nous dit merveilleusement bien Jean Lacroix. Alors, pas de connaissance qui ne vienne de la personne. "Raisonner, aussi bien que vouloir ou agir, implique une certaine manière de se comporter avec les choses et les êtres, de se débattre avec eux, de nous y adapter comme de les adapter à nous".⁸ Le savoir, comme le sentir et l'agir est instrument de l'être, c'est lui qui utilise tous ses modes pour se réaliser et il faut remonter jusqu'à lui pour comprendre ses multiples réactions, intellectuelles ou sensibles. Penser c'est réagir au milieu. Comprendre c'est se situer dans l'univers des êtres et des choses.

4.1.1 La Vérité: L'engagement de l'être concret dans le savoir, et qui est proprement la croyance, peut être vu par un rationalisme strict comme un subjectivisme, le vrai n'étant plus que l'objet du désir de la personne. Il y a une croyance qui n'est que cela et que

8. Op. cit., p. 106.

nous avons appelée crédulité. Mais la croyance véritable, celle qui vient après la réflexion, répond à l'appel de la vérité. Le croyant éprouve non qu'il possède la vérité mais qu'il est possédé par elle, comme nous l'avons précisé dans notre section sur le témoignage.⁹ Le croyant est transformé par ce qu'il connaît, il progresse dans la vérité qui le fonde en s'ouvrant toujours davantage à lui-même, au monde, aux autres et à Dieu. La difficulté de la connaissance humaine, c'est qu'elle vise les vérités éternelles, universelles et qu'elle doit passer à travers notre histoire psychologique personnelle. On n'atteint pas l'universel par une généralisation du particulier, dit Lacroix, mais il faut l'entrevoir à travers une expérience singulière: c'est dans le jugement même par lequel je m'ouvre à la vérité que je la reconnais comme éternelle. L'homme est un être en situation, comme l'affirment le marxisme et l'existentialisme, mais cette situation est celle d'un être écartelé entre le temps et l'éternité. La croyance est mouvement pour voir l'éternité à travers le temps. L'homme, ce pèlerin de l'Absolu, comme aime à l'appeler Jean Lacroix, est à la fois un être-dans-le-monde et un être-supérieur-au-monde; il est une conscience qui progresse dans la vérité en y participant.

Toute connaissance relève d'une expérience singulière: l'idée n'existe pas sans le sujet qui est à son origine. Lacroix ne rejette

9. "Croire ce n'est pas seulement s'adapter à une réalité extérieure qui serait toute donnée, c'est éprouver qu'on est transformé par sa croyance même, qu'on réalise d'autant mieux son être qu'on l'engage davantage dans le sens du vrai" (Marxisme, Existentialisme, Personnalisme, p. 108).

pas le rationalisme car il s'avoue lui-même rationaliste, mais il veut modifier les termes du problème. Comment concilier le concret qui est d'ordre existentiel, la pensée n'existant que dans le sujet et par le sujet, et l'objectivité qui semble exiger que le sujet cesse de se faire centre pour s'identifier à une pensée impersonnelle? A la suite de Lenoble¹⁰ qui a le premier donné une théorie personnaliste de la connaissance, Lacroix croit que c'est dans l'expérience personnelle et par une mise en accord des différentes expériences individuelles que nous pouvons atteindre l'objectivité. La recherche de la vérité est l'effort commun de l'humanité: "la vérité naît du travail de l'espèce entière et s'achève dans l'amour mutuel."¹¹ Le progrès du connaître se fait par le contrôle constant des consciences les unes par les autres, même qu'à la limite la conquête progressive de la vérité aboutirait à la réciprocité des consciences. Le chercheur n'est plus seul, il se présente devant la vérité en ambassadeur des autres consciences. Ceci est particulièrement vrai aujourd'hui où le développement de la science et la diffusion de l'information sur ces développements favorisent une socialisation continue de nos expériences. La croyance a un caractère éthico-religieux, nous dit Lacroix, car elle est croissance dans l'être. Ce qui donne justement valeur à la croyance c'est sa capacité de faire progresser l'individu et

10. Robert Lenoble, Essai sur les notions d'expérience, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1943, 287 p.

11. Jean Lacroix, "Le dialogue" dans les Cahiers de l'I.S.E.A., (section M), janv. 1965, p. 10.

l'humanité.¹² La connaissance purement intellectuelle "exile à l'infini tout ce qu'elle croit étreindre" tandis que la croyance relève d'une "normative" qui est une logique de la participation et de la communication car si on a une opinion sur quelque chose, on croit en quelqu'un. La croyance porte sur un être, dépasse une attitude purement intellectuelle et implique une confiance en un être.

"On ne peut pas croire sans se confier. Et il n'y a nulle connaissance qui ne suppose préalablement cette croyance primitive et élémentaire qui est confiance en soi. La croyance n'est pas seulement liée à la foi sous toutes ses formes, précise l'auteur, mais peut-être plus profondément encore à l'espérance. Ce qui signifie que la connaissance humaine est un devenir, et qu'il y a toujours en elle un au-delà d'elle-même."¹³

Croire, c'est à la fois devenir et être. Pour le croyant, la personne et l'humanité ne sont pas faites, elles sont à faire. Celui-ci est un homme d'espérance qui cherche à réaliser toujours davantage les conditions qui permettent le développement de soi et des autres; il vise cette réciprocité des consciences dont parlait Rousseau. Ce qu'il

12. L'homme, cet être en devenir, consolide son être par la croyance. Lacroix nous réfère à Blondel: "Croire, ce n'est pas affirmer simplement par des raisons extrinsèques, ce n'est pas non plus attribuer à la volonté le pouvoir arbitraire de dépasser l'entendement, c'est vivifier les raisons intrinsèques, démontrables et démonstratives, par l'adhésion de tout l'être; c'est joindre le complément d'un consentement cordial, volontaire et pratique à l'assentiment raisonnable et rationnel." Il est à noter que Jean Lacroix ne donne que rarement les références de ces citations. Aussi, après quelques recherches, nous pouvons à l'occasion constater que les citations ne sont pas toujours exactes. Pour cette citation de Blondel, nous n'avons pu trouver la référence, ni dans Lalande au mot croyance, ni dans La Pensée, tome II, excursus 37 où se trouve un passage sur la foi.

13. Marxisme, Existentialisme..., op. cit., p. 114.

connaît, il y croit et ça le transforme. Jean Lacroix nous l'exprime bien:

"L'activité laborieuse est logée au coeur même de l'esprit et l'on ne peut penser sans faire: il n'est pas de connaissance sans expérience et la philosophie n'est autre chose en définitive que la transformation par l'esprit de l'événement en expérience. Autrement dit tout savoir est, en proportions variées, croyance et sa valeur ultime est personnelle, c'est-à-dire qu'elle se mesure à la profondeur de la conversion qu'il opère dans l'individu et dans l'humanité."¹⁴

4.2 Croyance et athéisme: Il peut être difficile de croire en un au-delà de moi-même et du monde, en un Dieu qui donne sens et signification à mon existence. Nous retrouvons de tous temps des hommes qui se sont élevés contre Dieu, ou contre l'idée de Dieu, le plus souvent pour affirmer l'homme. Nous allons voir quelques-uns de ces hommes, ou de ces attitudes, qui, en fait, posent leur propre humanisme.

S'il fut un temps où l'accusation d'athéisme et d'impiété était la plus grave (Socrate en a payé de sa vie) et exigeait souvent une attitude hyper-intellectuelle, ce n'est certes plus le cas aujourd'hui, dans le monde industrialisé du moins. Pour Jean Lacroix, il n'y a pas de doute que Nietzsche est celui qui a proclamé avec le plus de retentissement la mort de Dieu. Avec lui, l'athéisme n'est plus un point d'arrivée mais un point de départ: la négation de Dieu pose en

14. Op. cit., pp. 114-115.

même temps l'existence de l'homme. Dans un texte inédit¹⁵ Jean Lacroix rend compte de la critique nietzschéenne du christianisme, d'abord en la situant dans son contexte. Le 19e siècle français a été le siècle de la contrainte, de l'autoritarisme.¹⁶ Pour de Bonald, dans la famille, le père est le roi, la mère, le ministre et les enfants, les sujets - dans la société, écrit-il, "on ne devrait jamais réunir les hommes qu'à la caserne ou à l'église: là, ils ne discutent pas, ils obéissent."¹⁷ Paroles éloquentes du traditionalisme qui a servi la cause de l'autorité religieuse d'alors. C'est dans ce contexte de contrainte que Nietzsche proclame la mort de Dieu et le Oui de l'homme. Selon lui, la destruction du christianisme est définitive. Nietzsche reproche au christianisme son attitude négative, lui ne veut être qu'une affirmation: "Dire et faire oui, c'est reconnaître que rien n'est absolument fixé, que tout est mouvement, qu'il y a toujours quelque chose à créer." Cette création proposée par

15. Les difficultés de croire, manuscrit (d'une causerie) sans date [après 1975], 11 pages.

16. Cf. Le sens de l'athéisme moderne, chapitre IV. Pour les traditionalistes, il faut opter entre une raison destructrice et la tradition. La conséquence est malheureuse: la défense de l'homme, de la raison va s'identifier ensuite à une critique du catholicisme, lui-même identifié aux traditionalismes. Compte tenu des reproches que Lacroix adresse aux traditionalistes, nous demeurons sceptiques devant l'information de John Hellman dans Emmanuel Mounier and the new Catholic left, 1930-1950, qui affirme que Jean Lacroix était secrétaire du "Cercle Joseph Le Maistre".

17. Pour l'étude des traditionalistes, Lacroix nous réfère à l'ouvrage de Louis Faucher, La philosophie Catholique en France au XIXe siècle avant la Renaissance thomiste et dans son rapport avec elle, Vrin, 1955. De Lamennais, voir particulièrement ses Réflexions sur l'Eglise de France et l'Essai sur l'indifférence. Joseph de Maistre a écrit, entre autres, son livre Du Pape où traditionalisme et romantisme sont intimement liés. Jean Lacroix retient de Bonald sa Législation Primitive.

Nietzsche s'accomplit dans le chaos car l'univers se détruit et se recrée sans cesse. Le créateur porte en lui le chaos et est toujours heureux de ce qui est avec ce qui est: il n'y a pas pour Nietzsche d'arrière-monde. Selon Lacroix, Nietzsche avait une grande admiration pour le Christ même s'il dénonçait le christianisme du 19^e siècle devenu un moraliste brandissant à tout instant la mort et le crucifix. Cette dégénérescence du christianisme n'est pas accidentelle selon Nietzsche. Elle s'annonçait déjà par l'attitude de Paul à partir de qui s'est répandue cette idée que la souffrance est une vertu. Ce n'est plus la vie mais la mort qui est la source de l'existence. Lacroix raconte cette histoire d'une mère qui venait de perdre son enfant à qui le prêtre disait tout naturellement: "Madame, comme Dieu vous aime!" A la fin de sa vie consciente, Nietzsche a énuméré les cinq non qui ont constitué le combat de son existence; le premier est son "combat contre le sentiment de culpabilité" caractéristique du christianisme.¹⁸

Un chercheur qui a connu également le christianisme du 19^e siècle et qui s'y est opposé a été Freud, le père de la psychanalyse. Il a voulu fonder scientifiquement l'idée commune et fort répandue que la

18. Pour Jean Lacroix "du point de vue exégétique, son opposition entre le Christ et Saint Paul est aujourd'hui dépassée; il l'avait empruntée à des exégètes allemands, alors en vogue et qui n'ont plus grande audience. Ce qui reste, c'est son attitude à l'égard de la culpabilité... Elle atteint un christianisme plus ou moins déformé, mais non le christianisme aussi bien dans son esprit que dans son histoire" (Les difficultés de croire, op. cit., p. 10). Nous verrons la signification que Jean Lacroix donne au sentiment de culpabilité dans la troisième partie de ce mémoire.

religion n'est qu'une illusion dérivée des désirs humains, explique Lacroix. Illusion et non pas erreur. "Nous donnons le nom d'illusion à une croyance lorsque l'accomplissement du désir est un facteur primordial de la motivation", écrit Freud dans L'avenir d'une illusion. Le premier jour l'homme créa Dieu. Toute religion satisfait donc d'une manière illusoire des désirs humains plus ou moins inconscients. Pour Freud, la religion a pour but de compenser la vie réelle trop dure (principe de réalité) par une vie imaginaire (principe de plaisir). Elle est en réalité une névrose collective qui guérit souvent de la névrose individuelle. Freud poursuit ensuite son analyse à partir du complexe d'Oedipe pour expliquer de quel désir naît la croyance en Dieu. "La psychanalyse nous a appris à reconnaître le lien intime unissant le complexe paternel à la croyance à Dieu; elle nous montre que le Dieu personnel n'est rien d'autre, psychologiquement, qu'un père transfiguré."¹⁹ L'enfant voit dans son père son protecteur et, devenu adulte, il mesure les limites de son pouvoir et se sent aussi menacé que l'enfant. Il a alors recours à l'instance parentale, mais idéalisée et valorisée. La religion n'est donc pour Freud qu'une étape infantile de l'individu et de l'humanité elle-même. Nous avons seulement à apprendre à nous aventurer dans un monde hostile. Jean Lacroix rétorque qu'il faut distinguer le psychologique et le spiri-

19. Cf. Les Dernières conférences sur la psychanalyse, celle qui traite "d'une conception du monde". Les autres ouvrages de Freud sur la religion sont en plus de celles déjà citées, Moïse et le monothéisme et Malaise dans la civilisation.

tuel, que la véritable vie chrétienne est la vie spirituelle surnaturalisée. Cette expérience dépasse le psychologique. "Il faut y participer pour la comprendre".

Marx a proclamé également la mort de Dieu. Avec lui, la politique a développé son propre humanisme. Pendant longtemps la dimension politique n'était le fait que de quelques individus, d'une famille, d'une caste ou d'une classe. Ce n'est plus le cas aujourd'hui où la masse des hommes prennent de plus en plus conscience de leur existence politique. Or, Dieu peut apparaître comme le gêneur qu'on doit écarter. Proudhon disait déjà: "Quiconque me parle de Dieu en veut à ma bourse ou à ma vie." Dieu est senti comme un obstacle au progrès et il faut le nier pour affirmer l'homme. L'influence de Marx est indéniable: il ne s'agit plus d'expliquer le monde, mais de le transformer. Ce qui compte maintenant c'est la transformation de la nature par l'homme et la création de biens utiles. Marx dénonce la religion qui défend les pouvoirs établis mais il va beaucoup plus loin dans sa critique. Nous trouvons chez lui deux raisons essentielles à son athéisme, analyse Jean Lacroix. La première, nous la trouvons dans Le manifeste du parti communiste. Marx écrit:

"La misère religieuse est d'une part l'expression de la misère réelle et d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, le coeur d'un monde sans coeur, comme elle est l'esprit d'une époque sans esprit. Elle est l'opium du peuple."

Ce qui signifie, nous dit Lacroix, que la religion est à la fois le reflet des impuissances humaines, c'est-à-dire une sorte d'idéologie,

de justification de l'ordre établi, et protestation contre elles, c'est-à-dire recherche d'une issue au malheur de l'homme. Mais elle est impuissante puisqu'elle cherche dans un autre monde ce qui doit s'accomplir dans ce monde-ci. L'athéisme de Marx prend aussi un sens positif: par la négation de Dieu, l'homme conquiert son être objectif. L'argument essentiel de Marx est d'identifier athéisme et liberté, ou plutôt libération. La mort de Dieu c'est la naissance de l'homme, idée qui trouve son fondement dans la conception marxiste du travail. C'est parce que l'homme se fait lui-même dans sa lutte contre la nature, qu'il ne saurait être fait par un autre. L'homme conquiert son humanité en transformant le monde. Il est libre, c'est-à-dire qu'il ne tient son être que de soi. Dieu n'est pas contesté en lui-même. Marx a voulu mettre à nu et renverser son fondement dans l'existence humaine. Marx et Nietzsche ont la même méthode, conclut Lacroix, celle non plus d'opposer système à système, ni même de critiquer un système du point de vue de sa cohérence propre, mais de le détruire en mettant à nu ses racines humaines. Marx veut rendre l'homme à lui-même sans passer par le détour de Dieu comme le fait le croyant. Dans le capitalisme et dans la religion, l'homme est esclave des produits qu'il a lui-même fabriqués, la marchandise et les dieux. Mais pour Marx, l'athéisme demeure une étape car même athée l'homme se pose par rapport à Dieu. En se réconciliant avec lui-même l'homme pourra atteindre sa satisfaction intégrale et accéder au bonheur, en contact direct avec les autres, dans une réconciliation de l'humanité avec elle-même, sans intermédiaire, sans dieu médiateur. Jean Lacroix

objecte à Marx que l'Homme-Dieu n'est pas un détour pour le chrétien, mais la pleine reconnaissance de l'homme.

"En faisant des hommes ses frères, le Christ les a faits des enfants de Dieu, égaux et virtuellement d'une totale transparence les uns aux autres. Le problème alors n'est plus celui d'une transparence admise par les uns et rejetée par les autres: elle est admise par les uns et les autres. Toute la question est de savoir si elle se réalisera ici-bas, dans des temps indéfiniment éloignés et utopiques ou²⁰ dans cette vie que les chrétiens appellent le ciel".

La science également crée une mentalité favorable à l'athéisme, une mentalité matérialiste. "Ce qui ne signifie pas proprement matérialisme théorique, nous dit Lacroix, mais matérialisme pratique. Et celui-ci élimine Dieu et toute la religion encore plus sûrement qu'un matérialisme théorique."²¹ Traditionnellement, la science était une sorte de porte ouverte sur Dieu où en découvrant les merveilles du monde on rendait hommage à Dieu qui en est le Créateur. On a abouti à une espèce de juxtaposition entre un monde phénoménal, objet de science, et un monde nouménal, exclusif à la philosophie et à la religion. Mais aujourd'hui il est bien difficile de prétendre que la science ne touche pas le réel dans son intimité; elle oblige désormais l'humanité à se poser la question de son être et de sa destinée, elle pose son propre humanisme. Mais ces problèmes, la science les pose à

20. Les difficultés de croire, op. cit., p. 10. Lacroix ajoute: "Et cela précisément est un problème de foi qui dépasse les objections marxistes."

21. Op. cit., p. 8.

l'intérieur du monde: elle suppose le monde donné et se limite à lui: son immanentisme est radical, affirme Lacroix. Elle pose un "athéisme méthodologique" où sont exclus le dieu ou les dieux comme principe d'explication des phénomènes. L'idée de Dieu peut s'en trouver purifiée et la science, elle, peut devenir plus conquérante en nous faisant connaître des vérités de plus en plus nombreuses, d'une manière indiscutable. Mais cette attitude d'explication contient ses dangers car elle risque de désacraliser le monde où Dieu n'est plus "lu". En se situant mieux au-delà du monde, Dieu s'épure pour une pensée plus réfléchie, mais pour une sensibilité commune il devient plus lointain."²² C'est que la science veut connaître les choses dans leur objectivité sans référence à une transcendance et crée ainsi un état d'esprit à la fois d'explication et de conquête du monde qui risque fort de détruire la mentalité contemplative: un concept sera scientifique dans la mesure où il s'accompagne d'une technique de réalisation. L'homme moderne veut transformer l'histoire naturelle en histoire humaine, il veut prendre en main le destin du monde et la destinée de l'homme. Ainsi, l'athéisme scientifique n'est plus seulement méthodologique mais devient humaniste. Ce qui fait dire à Lacroix que

"Le savant ne contemple pas l'intelligibilité d'un Dieu; il fait celle d'un monde. Cette méthode de connaissance, précisément en vertu de son honnêteté et de sa rigueur, risque ainsi de dévaloriser les autres

22. Le sens de l'athéisme moderne, p. 28.

modes du connaître, notamment la réflexion philosophique et la foi religieuse, qui lui apparaissent facilement vagues, subjectives et presque malhonnêtes."²³

Les attitudes que nous venons d'analyser cherchent plus à donner prise à l'homme sur son être qu'à prouver l'inexistence de Dieu. Elles ont en cela un caractère moral. L'athée n'est plus le libertin, le Don Juan, l'individualiste, mais celui qui veut perfectionner les relations inter-humaines d'autant plus qu'elles seront sans lendemain. Qu'est-ce qui engendre la charité sinon l'athéisme? interroge Camus. L'homme est une créature aveugle, errant dans les ténèbres et c'est ici et maintenant qu'il a besoin des autres, de leur amour. Jeté sans savoir pourquoi dans un univers inintelligible, les hommes ont à s'arranger tant bien que mal. Il ne faut surtout pas désertier en invoquant Dieu. L'homme est libre, il se crée lui-même à chaque instant; c'est sa responsabilité. "Jeté dans une situation et une condition qu'il n'a pas choisies, l'individu doit être jugé d'après la seule façon dont il se comporte, c'est-à-dire d'après des critères purement humains."²⁴ Ainsi, la définition de l'athéisme par les athées eux-mêmes serait, pour Lacroix, que l'athée veut exister intégralement, par rapport aux autres qui sont jetés dans la même condition, et non par rapport à Dieu. On aboutit ainsi à une anthropologie qui remet la destinée des hommes entre leurs mains et qui s'oppose du coup à une certaine théologie qui dénouait à chaque instant le drame humain par

23. Op. cit., p. 24.

24. Op. cit., p.42

l'imagination d'une harmonie préétablie. La négation de Dieu, celui devant qui l'homme est coupable, entraîne la négation du péché et revendique l'innocence de l'homme. Ces attitudes se sont systématisées en plusieurs philosophies, dont celles de Merleau-Ponty et de Sartre que nous évoquerons brièvement avec Jean Lacroix. L'athéisme de Merleau-Ponty, quoique ce dernier n'aime guère cette expression, nous dit Lacroix, veut défendre la philosophie. Poser Dieu, chez les chrétiens, et l'histoire, chez les communistes, en absolu, c'est nier la contingence de l'être humain. Interprétant Merleau-Ponty, Lacroix écrit: "la moralité consiste à rechercher loyalement l'accord avec soi et avec les autres sans projeter, comme idéal de cet accord, une équation irréaliste et inefficace, qui ne peut qu'arrêter la recherche en supposant le problème résolu."²⁵ L'homme a à assumer au jour le jour sa tâche humaine sans garantie extérieure, en créant avec les autres hommes un monde de vérités et de valeurs. C'est dans l'athéisme sartrien qu'on trouve la forme la plus radicale de l'humanité. Pour Sartre, "l'existentialisme est un humanisme": s'il faut tuer Dieu c'est pour que vive l'homme. Il faut donc choisir entre la liberté de l'homme et l'existence de Dieu. Si Dieu existe, il me regarde et me vole mon intimité. Mais les autres aussi sont pour moi un perpétuel danger car même si je nie Dieu et pose ma liberté en absolue, elle reste toujours en situation. Ainsi, les autres me menacent, leurs regards me fixent, me figent. Dans la société indus-

25. Op. cit., p. 48 Et plus loin: "L'hypothèse - Dieu doit être écartée parce qu'elle n'est pas une aide, mais un obstacle au déchiffrement du sens immanent des événements inter-humains", p. 49.

truelle comme pré-industrielle, la liberté est volée, séquestrée et c'est le rôle que s'est donné l'existentialisme athée, nous dit Lacroix, de désaliéner, de déséquestrer l'homme, de libérer la liberté.

On ne peut terminer sans dire quelques mots d'une forme d'athéisme actuel qui rompt tout lien avec l'humanisme et qui cherche même à démontrer une contradiction entre athéisme et humanisme. Le structuralisme est ce nouvel athéisme qui se veut plus scientifique. Pour lui, l'humanisme athée d'un Sartre, par exemple, doit être dénoncé comme une théologie inversée. Bien sûr, il n'y a pas de lien nécessaire entre athéisme et structuralisme, précise Lacroix, qui est en fait une méthode même si certains veulent en faire une philosophie, mais " l'usage systématique et unilatéral de la seule méthode structuraliste implique des présupposés athées, ou du moins développe une mentalité athée."²⁶ En portant essentiellement l'attention sur l'objet, le structuralisme fait du sujet lui-même un élément d'une structure ou d'un système universellement explicatif. Dans ce sens, et dans la mesure où il se veut exhaustif, le structuralisme tend à éliminer tout autre type d'explication et de compréhension, il élimine Dieu en éliminant l'homme. Cette négation du sujet, pour Lacroix, n'est pas seulement présente dans le structuralisme mais également dans des courants divers qui ont en commun d'approfondir l'athéisme en l'accordant à la crise de l'humanisme. C'est Dieu qui est en question

26. Op. cit., p. 75.

dans la mise en question de l'homme et une fois Dieu disparu, restait l'homme qui, pour s'affirmer, le niait.

"Mais ce rapport de négation restait encore un rapport. L'aile marchante de la pensée moderne tend à le remplacer par un athéisme de type plus scientifique, plus méthodologique que politique ou social, qui cherche souvent sa méthode dans le structuralisme."²⁷

Pour dissocier l'homme, il faut dissocier le temps car l'homme doit dominer le temps pour être maître de son destin et lui imposer son identité personnelle. Ainsi, par exemple, la conception hégélienne d'un temps continu et homogène est rejetée par l'interprétation que fait Althusser du marxisme. Pour lui, nous dit Lacroix, le tout social est constitué par un ensemble de pratiques qui, même si elles sont insérées dans la structure de société globale, ont leur structure propre, relativement autonome.

"Ainsi, l'histoire devient l'étude d'une pratique sociale, dans son articulation avec les autres sans doute, mais dans sa spécificité d'abord, si bien qu'il y a diverses sortes d'histoires: l'histoire de l'économie, histoire de la politique, histoire du droit, histoire des anciens, histoire de la philosophie, etc... chacune a sa temporalité propre..."²⁸

Cette critique du temps homogène est poussée à l'extrême par Michel Foucault, nous dit Lacroix. L'histoire des idées a été jusqu'ici l'histoire du même qui ne voulait connaître les ruptures que pour les

27. Op. cit., p. 90.

28. Op. cit., p. 81.

effacer. Une telle histoire, qui montre comment des textes de plusieurs époques s'enchaînent et se développent suivant un même logos et ne seraient plus que le déploiement d'une identique vérité, est totalisatrice. Avec Foucault, il n'y a plus d'histoire générale mais des histoires individuelles avec leur temporalité propre. Donc, ce qui est caractéristique de beaucoup de philosophies modernes, c'est que

"la notion de Différence devient capitale et remplace celle d'identité. C'est elle qui inspire Foucault, Derrida ou Deleuze, qui la retrouvent chez Spinoza et Bergson comme dans la Phénoménologie. Nous-mêmes sommes différence: notre raison c'est la différence des discours - notre histoire la différence des temps - notre moi la différence des masques. Il faut donc s'attaquer à ce qui empêche la différence, à la source de toute identité: l'identité trouve sa garantie dans la vérité, c'est-à-dire en Dieu conçu traditionnellement comme la Vérité même."²⁹

Ainsi pour Deleuze, la mort de Dieu ne devient effective que par la dissolution du moi. En fait, aujourd'hui, l'homme apparaît moins comme source et origine de structures et systèmes que pris dans des structures et faisant partie des systèmes, conclut l'auteur.

Jean Lacroix parle de l'humanisme de la même manière qu'il a parlé du personnalisme: "l'humanisme est l'intention radicale de l'humanité - d'une humanité qui a à se faire et à se créer sans cesse."³⁰ Pour lui, la crise de l'humanisme est celle même de la philosophie. On ne

29. Op. cit., p. 84.

30. Op. cit., p. 101. L'auteur précise: "Mais pour que cette intention soit autre chose qu'une croyance sans valeur rationnelle, une foi subjective, il lui faut s'appuyer sur une analyse philosophique."

peut rejeter radicalement le cogito, même si on peut ne pas être cartésien, sans rejeter Dieu. Le cogito humain participe aux caractères de la temporalité humaine: il n'est pas possession immédiate mais lente et difficile conquête. Et c'est toujours à l'occasion du monde et d'un objet que le sujet pourra s'affirmer. Il faut en définitive revaloriser l'événement, sans tomber dans ce que Lacroix a déjà nommé "un impressionnisme philosophique". Ce qu'il faut, c'est rendre l'homme créateur et c'est ce que veut l'humanisme qui affirme la liberté du sujet. Etre libre c'est créer; le remède à l'aliénation c'est la création. Certains humanistes de "mauvaise foi" parlent de la création de façon vague et générale, comme Lacroix, comme si les obstacles n'existaient pas. Mais la vérité de Marx et de Freud a été de nous faire mieux connaître les conditionnements de la personne, psychologiques ou sociaux. Il faut éclairer les illusions du moi. L'homme, comme l'humanité, est à faire et à créer et il ne faut pas croire, comme c'est la tentation de tout humanisme, qu'ils sont réalisés. "Certes, cette relative accession à soi ne prouve pas que Dieu existe. Elle montre seulement qu'on ne saurait prétendre que la voie est bouchée."³¹

31. Op. cit., p. 104. Bien entendu "tout ne se joue pas sur le plan philosophique, mais la crise de la philosophie désormais conditionne tout. Elle peut certes subir bien des métamorphoses, mais elle ne saurait renier son ultime visée, qui est d'être une interrogation sur l'homme." (ibid).

CHAPITRE V

L'INSPIRATION PERSONNALISTE

Nous retracerons brièvement dans ce chapitre, l'histoire du personnelisme dont Jean Lacroix fait remonter les origines à l'influence grecque et chrétienne mais qui a connu son véritable développement en France avec la fondation de la revue Esprit. Nous nous arrêterons ensuite au doute cartésien qui est l'origine nécessaire de tout personnelisme. Finalement, nous nous attarderons au personnelisme de Jean Lacroix, à son utopie.

5.1 Petite histoire du personnelisme¹: Le vrai personnelisme est fondé sur la notion de personne, mais d'abord sans en tirer une philosophie qui réduirait celle-ci à de simples concepts. C'est que la personne a une valeur en soi. Cette valeur accordée à la personne est bien ancienne et a évolué depuis de nombreux siècles. Jean Lacroix

1. Par "petite histoire" nous entendons ici l'histoire brève, presque superficielle, simplement pour situer le lecteur face à son développement. Car, comme l'écrit Jean Lacroix: "le personnelisme est bien la source la plus vraie de notre histoire. Cependant, il importe de signaler qu'il a eu la plus lointaine origine. Un ouvrage (en plusieurs volumes) pourrait simplement étudier sur ce point l'influence de tout le développement humain. Tel n'est pas notre but", ni le nôtre. (Le Personnelisme, Sources, Fondements, Actualité, 1981, p.8.

fait remonter le personnalisme à l'inspiration grecque qui fut surtout philosophique et à celle chrétienne, essentiellement religieuse. Cette dernière subsiste toujours, elle qui nous révèle un Dieu personnel qui nous connaît au plus profond de notre être et qui nous appelle par notre nom. Dans la Grèce antique, c'est à Socrate que revient le mérite d'avoir attiré l'attention sur l'intériorité subjective, le "connais-toi toi-même", cette connaissance de soi qui n'a de signification et de valeur que si elle débouche sur une connaissance de la personne, qui déborde l'individualité de chacun pour conduire sur l'âme et donc sur le Bien, rapporte Jean Lacroix. Socrate veut avant tout connaître l'homme et amener l'homme, grâce à la maïeutique, à se connaître lui-même et, à travers lui, ce qui est commun à l'humanité. Socrate se sentait le sujet d'une révélation personnelle et directe du "démon" intérieur qui lui indiquait la conduite à tenir. Ce qui fait dire à Jean Lacroix qu'

"en termes actuels, (que) le but de son dialogue était de faire de ceux avec lesquels il dialoguait des personnes. Il a été, par sa vie autant que par sa philosophie et sa sagesse, l'idéal même de la personnalisation... Dans une conception certes bien différente, reste au moins que Socrate, sans connaître évidemment l'événement du Dieu se faisant homme, l'a du moins découvert dans l'intelligence et le cœur de chacun, ce qui l'amenait profondément au développement de la personne: l'immanence² de la transcendance au centre de toute intériorité."

2. Op. cit., p. 10.

Ce personnalisme a été repris et développé par Platon. Pour lui, ascèse et ascension vont de pair: la maïeutique socratique est essentiellement une ascèse de l'intelligence qui veut sans cesse se perfectionner pour exprimer toujours plus parfaitement le réel; mais il y a également l'ascension réservée au philosophe qui doit "se rendre semblable à la divinité". Ce n'est pas seulement l'intelligence qui doit se perfectionner mais l'âme dans sa totalité. Le sage platonicien est celui qui atteint le Bien, le Beau et le Vrai, qui est la plénitude de la personne. Le Bien est la mesure de toute chose mais il n'est pas Dieu qui, lui, est le premier moteur, le Bien en action. L'homme doit s'orienter vers Dieu mais ne peut l'atteindre: ce qu'il peut atteindre ce sont les premières productions de Dieu, le Bien, le Beau et le Vrai.

"L'éthique de Platon veut bien rester une sorte d'esthétique, écrit Lacroix, mais une esthétique obligatoire qui s'impose à tout être raisonnable: le Bien, le Beau et le Vrai vont ensemble. Cette morale, Dieu ne peut pas ne pas la prescrire, puisqu'elle est la discipline du bonheur. La vie sociale doit correspondre à la valeur des personnes... Platon est bien le philosophe ancien qui a le mieux connu et compris l'essence et l'ultime valeur de la personne humaine - de cette personne qui est en définitive une élaboration continuelle du moi."

Ni Platon, ni Socrate n'ont employé le vocable de personnalisme qui fut utilisé pour la première fois, d'après Mounier, par l'américain Walt Whitman dans ses Democratic vistas (1867). Le terme est

3. Op. cit., p. 12. Lacroix précise: "Cette personnalisation totale, si on peut l'appeler ainsi, se fonde sur trois points essentiels: la persuasion que le bonheur et la justice ne font qu'un - la foi en la personne divine - la croyance à la vie future."

ensuite repris en 1903 par Renouvier pour tomber par la suite en désuétude. Puis le mot réapparut vers 1930 avec les premières recherches des revues Esprit et Ordre Nouveau. Jean Lacroix était là, laissons-le nous raconter ses premiers contacts avec Mounier:

"J'ai fait personnellement la connaissance directe de Mounier, en 1928, à Paris, lorsqu'il terminait son exposé oral de l'agrégation de philosophie... Après cette heure passée ensemble, nous restâmes liés jusqu'à sa mort en 1950 et l'idée de la revue Esprit fut de plus en plus envisagée jusqu'à sa création en 1932."⁴

Mais, nous l'avons déjà dit, ce n'est qu'en 1947 que ce mot est reconnu par le Vocabulaire philosophique de Lalande. On y trouve alors ces trois définitions:

1. Doctrine de ceux qui admettent que Dieu est personnel.
2. Doctrine de Renouvier consistant à faire de la personnalité la catégorie suprême et le centre de sa conception du monde.

4. "La création et l'évolution de la Revue ont duré nettement après 1932, ajoute Lacroix, précisément parce que Mounier avait approfondi en lui le sens et la force de ces quatre années." (Mounier et la création d'esprit, dans Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, hier et demain - pour un cinquantenaire, Seuil 1985.) Dans son dernier livre, Jean Lacroix, parlant de Mounier, nous précise: "c'est que de 1932 à sa mort en 1950, nous avons agi ensemble à la revue Esprit et au mouvement personnaliste et que mon propre personnalisme, si proche du sien malgré quelques différences, a influencé ma pensée propre et continue de l'influencer: elle sous-tend l'ensemble de mon oeuvre." (Le Personnalisme. Sources, Fondements, Actualité, p. 7).

3. Doctrine morale et sociale fondée sur la valeur absolue de la personne, exposée dans le Manifeste au service du personnalisme et développé dans la revue Esprit.⁵

Ce manifeste est écrit quatre ans après la fondation d'Esprit, par Mounier, mais non sans qu'il ait préalablement pris en considération les idées de ses nombreux correspondants à travers l'Europe, ce manifeste met de l'avant les idées, les croyances d'un personnalisme renaissant avec Esprit. On y critique tant le capitalisme que le marxisme. La bourgeoisie et son esprit libéral prônent, en fait, l'individualisme sinon l'anonymat par son économie capitaliste. Le Capital, en effet, ne favorise pas l'égalité entre les hommes mais développe plutôt l'esprit de compétition puisqu'il est un avoir qui cherche toujours à se grossir. Quant au marxisme, sa lacune essentielle, pouvons-nous lire, est d'avoir méconnu la réalité intime de l'homme, celle de sa vie personnelle. L'homme, cet esprit incarné, a comme premier devoir de se libérer et de libérer les hommes d'une civilisation oppressive. C'est alors que Mounier en vient à brosser le tableau d'une utopie, celle de la civilisation personnaliste et communautaire; une civilisation où tous les niveaux de l'organisation sociale ont pour but la mise en valeur de l'intégrité de la personne. Le manifeste s'ouvre comme suit:

5. Mounier a fait ajouter: "le personnalisme se distingue vigoureusement de l'individualisme..." Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail.

"Nous appelons personnaliste toute doctrine, toute civilisation affirmant le primat de la personne humaine sur les nécessités matérielles et sur les appareils collectifs qui soutiennent son développement." (p. 7)

C'est donc dire qu'il ne saurait y avoir un portrait composite du personnalisme, contrairement au marxisme qui est un système précis pouvant être défini très exactement et à l'existentialisme qui devrait, comme l'a montré Mounier, être employé au pluriel.

Ce serait le trahir que d'essayer de caractériser le personnalisme en rassemblant les traits communs aux divers personnalismes. C'est que "le personnalisme est moins un système - en un sens même il est la volonté de défendre la personne contre tous les systèmes - qu'une sorte d'orientation générale qui veut commander la théorie comme la pratique."⁶ C'est ainsi que Lacroix affirme que M. Lachière-Rey représente une forme d'idéalisme indéniablement personnaliste, ou encore que Gabriel Marcel refuse l'éphithète existentialiste car sa philosophie est authentiquement personnaliste. Jean Lacroix, quant à lui, se rapproche davantage de l'américain Royce qui définit la personne comme loyaliste, c'est-à-dire fidèle à une cause.⁷ Il n'y a donc pas un personnalisme mais des personnalismes. Un personnalisme

6. Jean Lacroix, "Le personnalisme", dans Tableau de la philosophie contemporaine - Histoire de la philosophie européenne, de Alfred Weber et Denis Huisman, pp. 419 à 431.

7. Jean Lacroix écrit dans Force et faiblesses de la famille que "l'affirmation personnaliste n'est possible que pour qui admet... un transpersonnalisme... au service d'une cause qui le (l'homme) dépasse. La cause supra-personnelle". p. 64.

chrétien et un personnalisme agnostique, par exemple, vont différer jusque dans leur structure intime. Cependant, ils vont se recouper sur certaines affirmations fondamentales, telle celle-ci:

"L'intention centrale, à la fois la plus élémentaire et la plus profonde du personnalisme, est celle de la valeur incomparable de la personne, qui ne doit jamais être traitée comme une chose, c'est-à-dire comme un moyen, mais toujours comme une fin."⁸

Le personnalisme défini par Jean Lacroix est donc moins un système précis qui serait clos sur lui-même qu'une sorte d'inspiration fondamentale qui peut être commune à des doctrines et des philosophies fort différentes. On pourrait même affirmer que sont personnalistes tous ceux qui considèrent que la personne est un tout sans être un absolu qu'elle n'est pas un objet et qu'elle a à être respectée. C'est avec une définition aussi large que Jean Lacroix montre dans son

8. Cette affirmation revient souvent dans les écrits de Jean Lacroix, comme dans l'article déjà cité "Le personnalisme", p. 421. Il écrira dans son livre Le Personnalisme: "Certes on peut être personnaliste sans être chrétien, mais à condition d'adhérer aux valeurs personnelles de justice, de charité et de vérité et en laissant ouverte la question des rapports avec l'absolu", p. 133.

dernier livre⁹ comment des philosophies diverses sont, en fait, issues d'une même inspiration. C'est que la personne est le développement même de l'être humain; et il y a, de tout temps, des hommes prêts à défendre et à promouvoir la personne humaine.

5.2 Le doute cartésien: Il peut y avoir différents personnalismes mais il y a une origine nécessaire à tout personnalisme, comme l'affirme Jean Lacroix, celle du doute cartésien:

"C'est qu'il est la plus profonde expérience de la liberté et l'avènement même de la personne... il apparaît comme un parti pris héroïque de la volonté pour s'élever du monde corporel au monde spirituel et atteindre la pleine spiritualité de l'esprit."¹⁰

Oui, le doute est oeuvre de volonté: Descartes doute parce qu'il veut douter et ce n'est pas facile, il lui faut "se raidir contre une

9. Dans la 2e partie du livre Le Personnalisme. Sources, Fondements, Actualité, Jean Lacroix trouve une même inspiration à des précurseurs qu'il dit non-croyants comme Rousseau et son désir de transparence, Marx qui veut libérer l'homme pour en faire un être aimant et aimé et Kant qui affirme que l'homme est une fin et qu'il doit être respecté. Lacroix analyse ensuite des personnalistes chrétiens comme Laberthonnière pour qui l'essentiel ce sont les êtres vrais, mais ce dernier subit le reproche de Lacroix de vouloir fonder une métaphysique sur l'Evangile. Nédoncelle, lui, tire une ontologie personnaliste: pour lui, l'être est univoque malgré l'hétérogénéité des étants. Le premier principe c'est la personne elle-même, le cogito mais un cogito qui enferme et implique un cogitamus. Landsberg, lui, a été un existant: la personne recherche la vérité mais une vérité dans laquelle il s'engage et qui transforme les événements de la vie en expérience. Chaque personne est différente et est en relation avec la personne divine. Puis, Lacroix examine le personnalisme de Mounier, si proche du sien. Finalement, Jean Lacroix aborde des personnalismes contemporains en dehors de la France: l'anarchisme et ceux d'Antonio Rosmini et de Jacques Xirau. Nous invitons le lecteur intéressé à feuilleter ce livre qui est en fait le "Testament" de Jean Lacroix.

10. Nous allons nous référer ici à l'excellente analyse faite par Jean Lacroix dans le troisième chapitre de son livre Marxisme, Existentialisme, Personnalisme. et qui s'intitule "La signification du doute cartésien", p. 79.

certaine paresse qui nous entraîne insensiblement dans le cours de la vie ordinaire" (1ère méditation). Le doute cartésien apparaît donc comme l'engagement d'un homme résolu qui décide de douter et de continuer à douter parce qu'il veut atteindre la certitude. Cette certitude qui est totale ou qui n'est pas. Par le doute, je décide de suspendre mon jugement en dehors de l'évidence et, là encore, l'évidence dépend de moi. Contrairement à Spinoza pour qui nous ne sommes pas libres de donner ou de refuser l'assentiment à une idée vraie, Descartes, lui, a une conception volontariste de l'assentiment. C'est-à-dire que l'évidence dépend de la direction de mon attention car c'est en mon pouvoir de détourner mon esprit de l'évidence si je le veux: l'attention est libre. Pour Descartes, l'idée ne s'affirme pas en nous sans nous. Ce qui fait dire à Jean Lacroix que la possibilité du doute c'est l'affirmation virtuelle de la primauté du sujet, d'un sujet qui n'est pas contraint par l'objet puisqu'il peut suspendre son jugement.¹¹ Même le malin génie ne peut nous induire en erreur: "nous avons un libre-arbitre, écrit Descartes dans les Principes, qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses trompeuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés". Cette liberté que j'ai s'exprime dans mon pouvoir de négation: être libre c'est pouvoir dire non. Avant le doute, j'étais comme n'étant pas, écrit Lacroix, j'étais dans une espèce de crédulité, une croyance primitive où

11. Dans Le personnelisme comme anti-idéologie, Lacroix écrira: "Être capable de douter de tout objet sans douter de soi, s'affirmer jusque dans la négation de l'objet, suspendre son adhésion avant d'avoir vérifié et assuré la connaissance, c'est l'homme même. Et il ajoute aussitôt: la foi se trouve ainsi à l'origine de toute problématique." p. 76.

prédomine la vie spontanée sur la vie réfléchie. Je vivais confusément dans le monde des apparences et n'avais que des opinions qui ne m'exprimaient aucunement puisqu'elles étaient d'origine sensible ou sociale. Je croyais ce que mes sens ou la société m'avaient appris. Mais par le doute, je me saisis comme "JE", comme personne, car je prends conscience de moi dans ma résistance à l'égard du donné sensible ou de la pression collective. Je peux douter, je peux dire non jusqu'à l'évidence et, encore là, cette évidence ne s'imposera à moi que dans la mesure où je dirigerai ma libre attention vers elle.

Le doute doit être fondé en raison pour être soutenu avec fermeté. Les motifs, ou les raisons, déterminent la direction du doute. Le but du doute cartésien, c'est de nous dégager de tout dogmatisme, de toute adhésion immédiate et spontanée au contenu de la représentation, affirme Lacroix. Descartes a distingué deux formes de dogmatisme. A chacune, il a opposé deux arguments qui permettent le doute. Il y a d'abord le dogmatisme du sens commun où toute image d'objet nous fait croire à l'existence de l'objet tel qu'il est perçu. Ici règne la confusion du sujet et de l'objet où le sujet ne soupçonne même pas qu'il puisse douter. Descartes va dénoncer cette prédominance de la vie spontanée sur la vie réfléchie en montrant d'abord que l'entendement se trompe au sujet des sens. Il emploie l'exemple du soleil et de la cire pour montrer que les choses ne correspondent pas nécessairement à mes sensations. Il y a des illusions des sens et je peux me tromper en percevant les choses de la nature. Puis, il y a le rêve: comment distinguer la veille du sommeil? Peut-être que tout le

plan de la réalité est une illusion: les choses que je vois, que je touche et que je sens n'existent peut-être même pas. Descartes met en doute l'existence d'un monde extérieur. Mais il y a aussi un dogmatisme scientifique qui porte sur l'intelligible. Ici, c'est plus délicat car "soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq..." Comment douter des vérités mathématiques? Descartes fait valoir deux raisons. Dans le Discours (4ème partie) Descartes montre qu'il y a des erreurs de raisonnement comme il y a des erreurs des sens: "... il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant..." La seconde raison, développée dans les Méditations et les Principes, c'est la fameuse hypothèse du malin génie. Ici, Descartes a voulu pousser le doute jusqu'au bout en supposant qu'une volonté supérieure au monde prenait plaisir à nous tromper. Ce qui permet l'intervention du malin génie, c'est qu'il y a du temps à l'intérieur même du jugement. En effet, d'un côté il y a deux et trois joints ensemble et, d'un autre côté, il y a cinq. Il existe donc un écart dans le raisonnement qui permet au malin génie de me tromper.

Cette dialectique du doute, élaborée par Descartes, porte sur l'opération même du jugement, nous montre Lacroix. Grâce au doute, le sujet se distingue peu à peu de l'objet, il s'affirme lui-même et découvre sa personnalité spirituelle. Mais il faut vouloir: le doute est l'expression de ma liberté. Descartes a voulu établir une méthode qui permette d'atteindre la première évidence, celle du cogito:

"Pousser le doute assez loin c'est arriver à se saisir uniquement comme être pensant, c'est être détaché entièrement de toute impression matérielle pour ne plus saisir que l'unique évidence de la pensée... Le doute aboutit à la prise de possession de l'esprit par lui-même dans son propre exercice."¹²

Ce qui est saisi c'est le "JE", que mes sens me trompent ou même le malin génie, c'est toujours moi qui suis trompé. Le doute permet de me sortir du vertige de l'affirmation immédiate où l'objet s'impose à moi, pour prendre conscience de moi. Ce pouvoir de négativité de l'esprit permet une affirmation médiate et réfléchie, c'est-à-dire personnelle. Mais, précise Jean Lacroix, dans le doute même est incluse une affirmation: l'affirmation de la pensée. Tout jugement, même négatif, est en son fond une pure affirmation puisqu'il exprime toujours une pensée. Notre pouvoir de négation n'est qu'un moyen, nécessaire certes, pour atteindre une affirmation plus haute:

"Négation et Affirmation sont le dialogue continu, la dialectique même d'une pensée imparfaite en quête de la pensée parfaite: se saisir doutant c'est se saisir esprit fini qui cherche l'infini, c'est se saisir esprit fini lié à l'esprit infini et n'existant que par lui."¹³

12. Marxisme, Existentialisme, Personnalisme, sous-titré: Présence de l'éternité dans le temps, 7^e édition, 1971, p. 88.

13. Op. cit., p. 90.

Par le doute, je me découvre esprit et m'y exercer, c'est me rapprocher de Dieu même qui est esprit pur.¹⁴

Mais le cogito ne saurait exister seul et se trouver seul face à lui-même: le monde, de même que le corps, subsistent, ne serait-ce que comme occasion de douter. L'esprit est pensée pure, il peut se connaître mais ce n'est pas vrai pour l'âme. L'âme c'est l'esprit en tant que liée au corps et ainsi elle ne peut se voir elle-même. Jean Lacroix nous dit qu'il y a un mystère de la condition humaine que Descartes a toujours respecté: il n'y a pas de vision de l'âme par elle-même. Le cogito proprement humain a les caractères de la temporalité humaine: il est lente et difficile conquête. Par le doute, l'âme se sépare du corps et se saisit elle-même comme esprit, c'est-à-dire comme pensée pure. Il n'en demeure pas moins que si l'essence de l'esprit c'est la pensée ce n'est pas pour autant l'essence de l'homme. L'homme ne peut se connaître par la seule vue claire de l'esprit par lui-même mais doit reconnaître qu'il ne se saisit pas totalement, qu'il y a quelque chose d'obscur qui empêche la présence totale de la personne à elle-même et qui est précisément l'union de l'âme au corps. Jean Lacroix fait remarquer que depuis le cogito, la connaissance de soi s'est engagée sur deux voies: d'une part l'analyse réfléchie qui consiste à découvrir les lois de l'esprit et

14. Jean Lacroix va jusqu'à affirmer que le doute est l'unique moyen pour bien concevoir les choses immatérielles ou métaphysiques. Il s'ensuit que celui qui ne s'est pas exercé assez longtemps au doute est incapable de rien entendre à la métaphysique et, par conséquent, ne saurait rien comprendre à la véritable nature du sujet pensant et de Dieu même.

d'autre part, une voie qui veut scruter les racines biologiques et sociologiques de la pensée, qu'on retrouve particulièrement chez Freud et Marx. Pour notre auteur, ces deux voies sont complémentaires. L'analyse réflexive permet à l'homme d'être présent à ce qu'il pense, à ce qu'il est mais elle ne saurait épuiser l'homme: en nous montrant les lois de l'esprit pur, elle nous prouve combien nous en sommes éloignés. L'esprit humain n'est pas seulement structure, il est événement, histoire. Le mérite du marxisme et du freudisme c'est de nous ramener à notre situation biologique et sociale. En découvrant les soubassements et les conditionnements de la pensée, on découvre aussi la transcendance de la pensée authentique. Mais même si le "Je pense" est transcendant à tout objet, il ne saurait s'exercer et se connaître qu'en s'appliquant à un objet.¹⁵

5.3 L'utopie de Jean Lacroix: Jean Lacroix emploie lui-même le terme d'utopie pour parler de la cité harmonieuse que ferait aboutir une véritable révolution personnaliste. Dans son entretien avec Milhau en 1973, Lacroix déclare:

"Mon utopie, si vous le voulez, c'est de croire qu'ici le "personnalisme" a son rôle direct à jouer: confronter son inspiration, non seulement au "désordre établi", mais aux promesses qui naissent et les orienter vers un ordre humain et une liberté réelle. Autrement dit, son rôle actuel est de produire des études et travaux philosophiques, juridiques,

15. Nous avons vu déjà que le personnalisme de Jean Lacroix aboutit à la croyance qui est compénétration du sujet et de l'objet.

politiques, économiques, etc. en fonction de la situation présente, pour l'interpréter et pour la transformer."¹⁶

L'intuition fondamentale du personnalisme est celle de la valeur incomparable de la personne humaine. Voyons d'abord deux exemples que Jean Lacroix nous donne, ceux de Sartre et de Rogers. Ce que Lacroix retient chez Sartre, c'est sa liberté.¹⁷ Mais il questionne cette liberté qui tire tout d'elle-même sans avoir aucun fondement: "comment pourrait-on se faire sans être déjà de quelque manière?"

"Cette liberté a deux caractères fondamentaux. Elle est choix de soi-même, libération à poursuivre ou plutôt à reprendre son âme: c'est d'elle que tout procède. Dire qu'elle est absolue, ce n'est pas affirmer qu'elle est naturelle; elle est au contraire négation de la nature, qui est donnée, tandis que la liberté est toujours création."¹⁸

C'est cette liberté créatrice que Jean Lacroix retient chez Sartre, et qui indique que la personne n'est pas toute faite mais qu'elle a à se faire. Avec l'âge, Sartre a approfondi la notion de liberté en l'identifiant à la personne. Dans son Flaubert, signale l'auteur, Sartre attribue une importance capitale à la formation de soi, au

16. "Le personnalisme aujourd'hui" - un entretien avec Jacques Milhau" La Nouvelle critique, France, 1973, no 61.

17. "Personnellement, j'écarte sa philosophie si c'en est une. Son "existentialisme" en tout cas n'est pas une philosophie. Il écarte toute "transcendance" sans même fonder sa négation. Ce n'est qu'une hypothèse, d'où il tire bien des résultats contestables." (Le Personnalisme. Sources..., p. 112.)

18. Manuscrit inédit de Jean Lacroix, L'existentialisme athée de Sartre, 9 p.; signé, non daté. L'auteur poursuit: "Mais qu'elle soit "absolue" n'empêche pas qu'elle soit aussi "en situation" et Sartre a de plus en plus insisté sur ce fait qu'elle est "située", c'est-à-dire au fond conditionnée.", p. 3.

développement de sa personnalité propre, allant jusqu'à écrire que nul ne peut vivre sans se faire. Il appelle même personnalisation ce dépassement de soi, de ce qu'on a fait du moi. Malgré que l'inspiration sartrienne de soi par soi repose sur des bases contestables, Lacroix nous dit qu'elle rejoint ce qu'il y a de plus important dans l'histoire humaine comme dans l'histoire personnelle. Différente mais d'une même inspiration est la politique de la personne chez Rogers, dont Lacroix traite brièvement dans son dernier ouvrage. Dans Un manifeste personnaliste: fondement d'une politique de la personne, Carl R. Rogers s'intéresse à ce qu'il appelle toute approche centrée sur la personne et qui est bien l'incarnation de la démocratie dans les relations humaines. Il y a chez tout homme une tendance à la réalisation de soi; l'individu est capable de devenir davantage lui-même, plus expressif, plus ouvert aux sentiments. C'est à partir de ce moment que la communication devient réelle. Rogers veut favoriser le développement de la personne par une politique, c'est-à-dire un pouvoir contrôlé qui permette à chacune de libérer ses forces internes dans le respect de la personnalité des autres. C'est vrai pour les personnes et pour les groupes où chacun apporte une connaissance et une expérience particulière. Rogers donne plusieurs exemples d'expériences de groupe où le pouvoir est placé entre tous conformément à la politique de la personne; c'est-à-dire où l'individu n'est pas manipulé par une autorité puissante. C'est à chacun de définir sa propre façon d'être lui-même. L'essentiel est de découvrir une manière personnaliste de vivre dans les meilleurs rapports interpersonnels. Rogers conclut qu'une "révolution tranquille est en marche dans

presque tous les domaines. On peut espérer qu'elle nous fera progresser vers un monde plus humain, plus centré sur la personne."

Allons directement au personnalisme de Jean Lacroix. Pour lui, le personnalisme est "le moteur de l'histoire", il est une révolution nécessaire, et ce, à plusieurs niveaux car la "révolution personnaliste est la révolution intégrale", écrira-t-il dans son dernier livre. Il faut être révolutionnaire en ce double sens: l'esprit humain lié au corps et au monde est un effort héroïque vers la perfection, en luttant constamment contre les scléroses de la vie et, aussi, la décomposition moderne de notre époque est telle que son écroulement est nécessaire à la venue de nouvelles pousses. La révolution spirituelle n'est pas une évasion: elle s'incarne dans les divers ordres de l'activité humaine, d'abord dans le domaine philosophique. Ici, l'auteur renvoie dos à dos l'idéalisme abstrait et le matérialisme dialectique de type marxiste. L'idéalisme réduit la réalité à des idées abstraites, sépare le "charnel" du "spirituel" auquel il doit se soumettre. Il est une philosophie de classe, critique Lacroix, il est au service de la bourgeoisie et développe l'orgueil d'une pensée qui prétend se fonder sur elle-même et se passer des choses, réduites à des concepts. Quant au matérialisme, même si Marx a fait une juste critique du capitalisme, il se présente également comme une philosophie de classe. Le destin est aux mains du prolétariat qui lui-même est soumis au flot implacable de l'histoire. Marx a manqué de confiance dans la personne, il a mutilé l'homme en mutilant l'esprit, dira Lacroix. Voici donc ce que notre auteur propose:

"En réalité, la première oeuvre dans la dégénérescence actuelle est d'édifier un authentique réalisme spiri-
tualiste, de développer un personnalisme inspirateur.
Accueillante aux conflits qui la déchirent pour la
promouvoir, accueillante à toute la nature extérieure
sans laquelle elle n'aurait même pas conscience
d'elle-même, accueillante au surnaturel qui l'éclaire
sans la détruire, la personne n'est pas cet individu
crispé sur lui-même pour se satisfaire de soi, mais
cet être contradictoire et inachevé qui a compris la
nécessité d'être attentif à tous et à se donner à tous
pour se parfaire et se réaliser dans une véritable
communion."¹⁹

La révolution personnaliste n'est pas seulement spirituelle et
intellectuelle, elle est aussi politique, économique et sociale. Jean
Lacroix affirme que "le système capitaliste est directement contraire
à cette inspiration (personnaliste), il est essentiellement injuste."
L'auteur situe le mal dans une certaine perversion du politique et
poursuit:

"Je pense même qu'adopter à son égard une attitude
purement intellectuelle est déjà le trahir: il faut
avant tout lutter contre lui. J'ajouterai seulement
que si le capitalisme a révélé une certaine effica-
cité, aujourd'hui il ne peut plus s'en prévaloir,
puisque dans sa période descendante, il entrave le
progrès économique."²⁰

Dans ce même entretien, l'auteur donne également son idée sur l'anar-
chisme et le communisme. De l'anarchie, Lacroix dit lui accorder une
grande valeur spirituelle mais le croit irréaliste sur le plan poli-
tique. Que l'anarchisme ait montré la vraie source du mal humain,

19. Le Personnalisme. Sources..., p. 130.

20. L'entretien avec Milhau, p. 22.

c'est son mérite, mais son erreur est d'en déduire la négation radicale de la dimension politique de l'homme. "Vouloir incarner l'anarchisme dans la vie politico-sociale risquerait d'entraîner un désordre qui provoquerait vite une réaction plus ou moins fascisante."²¹ Les ouvriers eux-mêmes se révolteraient du recul du niveau de vie que provoquerait une réalisation rapide de l'auto-gestion qui désorganiserait la production. Un régime anarchiste est impossible, contradictoire, mais le régime communiste, lui, est possible. "Mais je crains encore en lui une volonté de puissance et de pouvoir qui risque de conduire aux pires abus." L'auteur conclut que nous trouvons "d'un côté, une liberté absolue qui conduirait au désordre; de l'autre, un ordre qui peut mener à la perte des libertés."²² Ce que propose le personnalisme de Jean Lacroix, c'est la Cité pluraliste. L'Etat de la Cité pluraliste n'impose aucune idéologie comme le ferait un Etat totalitaire qui subordonne les personnes à sa fin temporelle, ni ne reste neutre, vidé de toute substance, comme le ferait l'Etat libéral. Il inspire plutôt "tout ce qui peut aider le développement de toutes les personnes, en promouvant sans cesse les tendances spirituelles jusque dans leur différenciation légitime."²³ Là, les valeurs spirituelles vont influencer tout ce qui permet à la personne de se développer dans son union à la communauté. Lacroix va jusqu'à parler d'une Cité harmonieuse où toute distinction ne sera plus que le moyen

21. Ibid.

22. Ibid.

23. Le Personnalisme. Sources..., p. 131.

d'une nouvelle construction. Cette Cité ne peut se faire que dans la démocratie²⁴, précise l'auteur, mais non cette démocratie telle qu'on la connaît aujourd'hui qui aboutit à des rapports de forces, de classes. Cette diversité que nous connaissons n'a plus de sens, plus d'unité, elle est source de désordre. Le personnalisme réclame la diversité dans l'union. Lacroix demande que la démocratie s'adapte aux différentes aspirations de tous: réalisation de l'un dans la multiplicité de tous. Mais l'auteur n'indique pas comment cela pourra se réaliser.

L'inspiration véritable de tout personnalisme est double: une révolution intérieure implique une révolution extérieure et réciproquement. Il faut découvrir cette "foi" personnelle au coeur de toute vie, de toute raison vivante. Il faut découvrir la source et trouver les moyens de réaliser une vraie société de "personnes". Ce qu'il faut ce sont des êtres personnels vivant de plus en plus dans une communauté.

"Certes, il doit bien y avoir des Personnalismes. Mais au-delà de leur multiplicité, on devrait surtout découvrir comment ces personnalismes sont et doivent être des *publications* d'un Personnalisme unique, inaccessible en soi, situé à la limite et qui serait la personne même, c'est-à-dire la vocation."²⁵

24. Dans l'Itinéraire spirituel, nous retrouvons tout un chapitre sur la "Démocratie personnaliste".

25. Op. cit., p. 139.

CHAPITRE VI

LE SYSTEME PERSONNALISTE

Le personnalisme est moins un système, avons-nous dit, que la volonté de défendre la personne contre tous les systèmes. C'est l'idée de système qui est mise en cause ici. Le personnalisme est et n'est pas un système. L'inspiration personnaliste, la foi personnaliste doit s'exprimer dans un discours structuré, rationnel et en ce sens, elle ne peut échapper au système. Le système critiqué par Jean Lacroix, autant que par Mounier et d'autres, c'est celui qui ne porte pas sur l'existence et se renferme dans ses concepts abstraits. Nous verrons ici que pour Jean Lacroix le personnalisme est un système ouvert basé sur l'inspiration fondamentale que nous avons déjà rencontrée et qu'il ne saurait être ni une idéologie, ni une philosophie.

6.1 Personnalisme et idéologie: L'idéologie est toujours au service d'une classe dominante, affirme Jean Lacroix. En effet, l'idéologie a une fonction politico-sociale, elle est la représentation qu'une société a d'elle-même et, si elle peut rester neutre en tant que représentation valorisante qui permet à un groupe humain d'exister et d'avoir une histoire, elle peut aussi facilement dégénérer et devenir la

justification d'intérêts particuliers. Contrairement à la science qui a une fonction théorique, une fonction de connaissance et qui veut atteindre une vérité universelle qui est censée résister aux changements sociaux ou politiques, les idéologies s'opposent, se transforment et changent: elles sont liées au vécu et à l'histoire. Peut-être qu'en façade l'idéologie se donne un air théorique mais pour Lacroix, elle exprime en son fond des faits et des situations sociales, un intérêt particulier.

"Au sens péjoratif, l'idéologie devient un système plus ou moins cohérent d'idées, qu'un groupe présente comme une exigence de la raison, mais dont le ressort effectif se trouve dans le besoin de satisfaire et de justifier des aspirations intéressées."¹

L'idéologie devient alors propagande et risque de s'imposer par la contrainte. Gabriel Marcel montre dans Les hommes contre l'humain que justement l'idéologie aspire, par nature, à la propagande et va toujours s'exercer contre une certaine catégorie d'humains. Le caractère fondamental de l'idéologie, c'est qu'elle ne s'avoue pas comme idéologie, elle ne se connaît pas. Elle vit dans l'illusion et n'a pas conscience d'elle-même comme illusion: elle est inconsciente, affirme Lacroix. L'idéologie est bien un système d'idées, mais d'idées développées abstraitement, vivant d'une vie indépendante et uniquement soumis à ses propres lois. Mais en réalité, ce système est

1. Le personnalisme comme anti-idéologie, P.U.F., Coll. S.U.P. section, "La philosophie" dirigée par Jean Lacroix, 1972, p. 12. Ce livre a été précédé d'un article, déjà cité, "Le personnalisme: une anti-idéologie", paru en 1971 dans l'ouvrage collectif Les idéologies dans le monde actuel, chez Desclée de Brouwer.

l'expression de faits économiques, sociaux et psychologiques, pourrions-nous dire, dont n'a pas conscience celui qui le construit. Engels, dans une lettre à Mehring, parle de fausse conscience: "l'idéologie est un processus que le soi-disant penseur accomplit avec conscience, mais avec une conscience fausse. Les forces motrices véritables qui le meuvent lui restent inconnues, sinon ce ne serait point un processus idéologique." Déjà, Spinoza avait montré que la prétendue connaissance par la conscience procède de l'idée spontanée que la conscience a d'elle-même et des choses extérieures. Or, la conscience est d'abord illusion sur le mode de connaissance qu'elle s'attribue. C'est cette connaissance par conscience immédiate et subjective que Marx nomme idéologie et son mérite est d'avoir analysé l'inconscient social. Kant avait développé cette idée que le plus grand danger pour l'esprit n'est pas l'erreur, tôt ou tard condamnée par le progrès de la connaissance, mais bien l'illusion. Sartre, lui, préfère parler d'une "mauvaise foi" qui a la structure du mensonge. On veut masquer une vérité déplaisante ou présenter comme vérité une erreur plaisante. On ne veut pas souffrir. Nietzsche préfère parler de "volonté d'oubli". Dis-moi ce que tu oublies et je te dirai qui tu es, d'où l'aphorisme nietzschéen: "tu as fait cela, dit la mémoire. Tu ne l'as pas fait dit l'amour-propre. C'est l'amour-propre qui triomphe." Pour Jean Lacroix, enfin,

"le postulat de toutes les sciences de l'homme c'est l'inconscient, en ce sens qu'il existe derrière la motivation subjective à laquelle croit le sujet une

autre explication objective et une autre causalité véritable, qui peuvent être dégagées grâce à des méthodes appropriées."²

Si nos idées nous viennent de la société ou de la classe à laquelle nous appartenons, si elles sont toutes "en situation", est-ce à dire qu'elles sont déterminées? Non, répond Lacroix, car mon jugement serait alors lui-même idéologique et nous n'en sortirions jamais. Admettre que mon jugement puisse être valable suppose une certaine liberté, une prise de distance face à ce qui conditionne ma pensée. Le véritable statut de la pensée humaine, propose notre auteur, est d'être à la fois dépendante et capable de vérité. Ce qu'il faut distinguer ce sont des niveaux de rationalité. L'idéologie est alors moins une sorte de connaissance que la façon dont les conditionnements sociaux agissent, plus ou moins, dans toute connaissance. Ce que Spinoza, Marx ou encore Freud ont voulu écarter, ce n'est pas la conscience mais la fausse conscience qui est sans contact avec le réel, victime d'une sorte de narcissisme qu'on pourrait appeler imagination. Pour Spinoza, l'ignorant est et restera inconscient tandis que le sage vivra éternellement puisqu'il s'est élevé à la conscience de lui-même, de Dieu et des choses; pour Marx, le communisme est la prise de conscience du prolétariat, du mouvement effectif qui supprimera la situation présente; pour Freud la guérison du sujet fixé sur son passé se fera par la prise de conscience de ce qui échappait d'abord à la conscience. Mais si la conscience peut advenir c'est qu'elle est déjà là, possible dès le début.

2. Op. cit., p. 14

"La critique de la conscience fausse suppose la conscience vraie, la prise de conscience la conscience virtuelle. De même que la connaissance de l'erreur n'est possible que grâce à l'idée vraie donnée, c'est-à-dire par la présence de l'idée de vérité dans l'esprit, ainsi la fausseté de la conscience ne peut être décelée que par la présence insoupçonnée, par l'exigence de la vérité de la conscience."

Un des grands progrès de la pensée moderne a été de faire porter la réflexion non plus sur les idées mais sur l'existence et de montrer ainsi que les illusions du vécu sont la principale source des erreurs de l'intelligence.

L'idéologie connaît une certaine ambiguïté: elle est historique en exprimant ou valorisant un groupe à un moment et un lieu précis mais elle est aussi anhistorique lorsqu'elle idéalise un régime ou une situation qu'elle voudrait fixer définitivement. Elle est à la fois partielle et totalisante. Au fond, ce désir d'éternité ne fait que masquer la volonté de maintenir une situation présente. Marx a insisté sur son caractère historique, mais elle existera même dans la société communiste puisque l'histoire succédera à la préhistoire. Althusser le croit aussi. Pour lui, l'idéologie est une structure essentielle à la vie historique des sociétés. Les sociétés humaines "sécrètent l'idéologie comme l'élément et l'atmosphère même indispen-

3. Op. cit., p. 20.

sables à leur respiration, à leur vie historique."⁴ L'idéologie existe sur le mode de l'imaginaire mais elle est en rapport avec la réalité: elle l'exprime et la produit. Il y a causalité réciproque entre l'idéologie et la réalité. Cette réalité est une réalité manipulée par la classe dirigeante et elle-même imaginée, vue à travers le prisme de l'idéologie.

"Il n'y a pas d'idéologie sans des institutions, des mœurs, des comportements, qui existent bien tout en masquant un réel plus profond. Ce qui explique que toute idéologie à la fois soit résistante et modifiable. La classe dominante n'en fait pas ce qu'elle veut; elle s'impose à elle, ne serait-ce que parce qu'elle y croit."⁵

Le personnalisme ne saurait être une idéologie. Il ne se présente aucunement comme la défense d'une religion ou d'une classe. Il est une forme de totalité, non pas celle des visions du monde, en ce qu'il a directement rapport à l'humanité entière. Ce que vise le personnalisme de Jean Lacroix c'est l'universel en l'homme et dans l'humanité. Le personnalisme n'est pas non plus une philosophie. Il faut s'entendre sur les mots. Mounier nous dit que "parce qu'il précise des structures, le personnalisme est une philosophie, et non pas seulement

4. Pour Marx, p. 238. L'idéologie existe sur le mode de l'imaginaire. Pour Althusser: "Dans l'idéologie, les hommes expriment en effet, non pas leurs rapports à leurs conditions d'existence, mais la façon dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence: ce qui suppose à la fois rapport réel et rapport vécu, imaginaire. L'idéologie est alors l'expression du rapport des hommes à leur monde, c'est-à-dire l'unité (surdéterminée) de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence réelle."

5. Le personnalisme comme..., op. cit., p. 23. Jean Lacroix conclut que "Toute la nature de l'imaginaire se révèle: il n'est pas l'irréel, il est une certaine partie du réel."

une attitude."⁶ Il précise qu'il n'est pas un système mais une philosophie. Lacroix affirme qu'il n'est pas une philosophie mais un système, même s'il parle à quelques reprises d'une philosophie personaliste. Mais il dit clairement dans son introduction à son livre Le personalisme comme anti-idéologie que "le personalisme comme philosophie n'existe pas et n'a jamais existé."⁷ Ce qui existe ce sont des philosophies d'inspiration personaliste qui relèvent bien sûr d'une construction intellectuelle. Je ne crois pas que Mounier et Lacroix s'opposent dans leurs idées mais c'est l'emploi des termes qui diffère. Ce que l'un et l'autre veulent éviter, c'est que le personalisme s'enferme dans un discours qui ne soit plus qu'un bavardage conceptuel.

Le personalisme n'est pas une idéologie puisqu'"en réalité et hors de toute polémique, il ne se présente d'aucune manière comme la défense d'une religion ou d'une classe, quels qu'ils soient: il n'est ni un plaidoyer, ni une apologétique."⁸ Mais il n'est pas plus

6. Emmanuel Mounier, Le Personalisme, Que sais-je? #395, 1947, p. 6. Il précise: "Mais son affirmation centrale étant l'existence de personnes libres et créatrices, il introduit au coeur de ces structures un principe d'imprévisibilité qui disloque toute volonté de systématisation définitive."

7. Lacroix, dans son entretien avec Milhau, précise: "J'ai voulu écrire une métaphilosophie, c'est-à-dire remonter au-delà ou plutôt en deçà de ces doctrines pour dégager leur motivation profonde, l'expérience spirituelle qui les meut, l'irréfléchi de leur réflexion. Mon livre vise une prise de conscience de l'inspiration elle-même, en tant qu'elle oriente des philosophies sans doute, mais aussi l'amour, le droit, la politique, etc..., La Nouvelle critique, 1973, no. 61, p. 19.

8. Le personalisme comme anti-idéologie, p. 38 "Bien que lié à l'action, à la PRAXIS autant qu'à la connaissance, il ne privilégie aucun aspect politico-social des problèmes: il est une forme de totalité qui se défend de toute partialité comme de toute "partiellité".

une philosophie. Du point de vue "traditionnel d'une philosophie réflexive mais davantage appliquée à l'existence" où se place Jean Lacroix, celle-ci est pensée seconde, c'est-à-dire retour sur la pensée première, spontanée qu'elle suppose. Le philosophe, et non sa caricature en intellectuel, est celui qui participe à la peine des hommes,

"ensuite seulement, il réfléchit sur les actions humaines, sur les résultats, il s'efforce de les situer les uns par rapport aux autres et par rapport au tout, il en fait un système, un système ouvert, mais qui n'a rien de philosophique s'il n'est pas cohérent."

Voyons maintenant quelle est la nécessité du système et comment nous pouvons éviter qu'il ne se replie sur lui-même.

6.2 Système et existence: La philosophie se distingue de la science car elle exige du philosophe une certaine manière d'être, elle implique la notion de sagesse plutôt que celle d'un simple savoir. Elle ne peut toutefois se réduire à une attitude et à une existence et doit édifier des systèmes¹⁰. En fait, toute philosophie est personnelle,

9. Op. cit., p. 37. Le philosophe se lève tard dans la journée puisqu'il vit et travaille comme les autres hommes et ce n'est que le soir venu qu'il réfléchit son expérience. Nous pourrions ajouter qu'il se lève tard également en âge car la sagesse qu'il vise ne peut s'acquérir qu'avec le temps, qu'avec l'expérience et la réflexion.

10. Jean Lacroix s'est penché sur "l'origine dialectique de la philosophie: en-deçà de toute construction particulière, elle est dialogue du système et de l'existence", particulièrement lors d'une communication faite le 20 février 1946 à la Société Nauchâteloise de Philosophie et qui fut développée dans "La Vie intellectuelle" de juin 1946 sous le titre "Système et existence". Ce texte fut de nouveau repris et développé et constitue le deuxième chapitre du livre Marxisme, Existentialisme, Personnalisme, publié trois ans plus tard.

car liée à l'existence du philosophe, et universelle, car elle élève cette existence à l'essence, et en fait un système. Dès que l'existant veut philosopher, il systématise: il explicite ses postulats, établit leur non-contradiction, leur liaison, les organise en un tout. Il y a nécessité du système et son intérêt est double: intellectuel et esthétique. Intellectuel d'abord, car notre esprit ne peut connaître sans systématiser: nous avons besoin d'une théorie pour observer les faits, tout autant que des faits pour construire une théorie. L'homme doit imaginer une théorie qui lui permette de saisir les faits. Cette idée va loin:

"D'abord livré à lui-même, l'esprit fabule, construit des fables qu'il confronte ensuite avec l'expérience. En d'autres termes, avant même toute observation, l'humanité primitive et l'enfant construisent des systèmes qu'on appelle mythes."¹¹

L'homme connaît la réalité tel qu'il est avant de la connaître telle qu'elle est. Ce premier système, quoique faux, permet du moins de décrocher la pensée de la connaissance sensible, écrivait Bachelard dans La formation de l'esprit scientifique. L'esprit peut alors retourner à l'expérience avec des pensées imprécises bien sûr, mais questionnantes. Tout système est à la fois question, en ce que la pensée questionne le réel jusqu'à ce qu'il réponde, et organisation, car les faits obtenus sont mis en idées et en ordre. Nul moyen de faire progresser la connaissance en dehors des systèmes.

11. Marxisme, Existentialisme, Personnalisme, 7e édition, 1971, p. 53. Voir également le "dialogue sur le mythe" avec Landsberg paru dans Esprit en 1938 (6) et reproduit dans Problèmes du personnalisme, en 1952.

"La connaissance n'est ni une mosaïque de résultats empiriques, ni un palais de pures idées, mais un organisme vivant qui croît, en incorporant les idées aux choses, et les choses aux idées: les théories d'aujourd'hui sont les faits de demain."¹²

C'est Hamelin¹³ qui a poussé le plus loin, sans doute, cette idée que toute connaissance forme un système. Pour lui, le savoir consiste à découvrir l'ordre rationnel des faits et à assigner des rapports nécessaires entre les choses, donc à satisfaire la tendance systématique (architectonique disait Kant, reprenant le mot de Leibniz), de l'esprit¹⁴.

Le système a aussi une valeur esthétique qu'on ne saurait nier. Pour certains même, le système n'a qu'une valeur esthétique: la philosophie ne crée pas les valeurs de vérité ou de moralité, mais ne fait que les classer. Pas pour Jean Lacroix: "en atteignant la beauté, le système ne renonce pas à découvrir la vérité." Il y a bien une sorte de sensibilité à l'esthétique de la construction philosophique, comme il y a une sensibilité à l'élégance de la construction

12. Op. cit., p. 54.

13. Voir Octave Hamelin, Essai sur les éléments principaux de la représentation, 1907, 3e édition, Paris, P.U.F., 1951.

14. Jean Lacroix nous dit que "d'après Fichte la seule possibilité d'une doctrine de la science suppose que dans le savoir humain, il existe réellement un système. S'il n'y a pas de système en effet, deux cas se présentent: ou bien il n'y a pas de certitude immédiate intuitive, et alors notre science forme une série infinie de termes ne se rattachant à rien; ou bien notre science consiste en une pluralité de séries se rattachant à un principe, mais indépendantes les unes des autres, et alors elle est plutôt un labyrinthe où notre esprit s'égare qu'une demeure où il s'installe fermement." pp. 54-55.

mathématique, un sens de la beauté philosophique, comme il y a un sens de la beauté mathématique, mais la philosophie - comme la mathématique - est autre chose."¹⁵ Les systèmes philosophiques sont des oeuvres d'art. Mais ils ne sont pas que cela: l'oeuvre du philosophe lui est exclusive, chaque philosophe ne fait qu'un système qu'il essaie de perfectionner. L'oeuvre d'art se suffit à elle-même, le système philosophique a toujours besoin du philosophe, de son créateur.

Il existe des dangers inhérents à la systématisation, comme celui de vouloir forcer le réel pour le faire entrer dans mon système. Jean Lacroix reprend la distinction que faisait Cournot¹⁶ entre l'ordre logique dans lequel nous rangeons systématiquement nos concepts, et l'ordre rationnel qui est celui des choses et auquel nous devons nous soumettre humblement. Mais nous en venons à perdre cet esprit de soumission et d'humilité: nous voulons posséder la vérité. Pour un philosophe non systématique comme Pascal, c'est la vérité qui nous possède. Pour saint Augustin "verum facere se ipsum", il faut se rendre vrai soi-même. Le danger du système est de rejeter en dehors du réel ce qu'il ne peut rendre intelligible et confondre la réalité avec une représentation pauvre et schématique, abstraite, du réel. Un autre danger, plus grave celui-là, guette le système: celui de

15. Op. cit., p. 57.

16. Jean Lacroix se réfère sans doute ici à l'ouvrage d'Antoine Augustin Cournot, Essai sur les fondements de nos connaissances; et sur les caractères de la critique philosophique, en 2 volumes, Rome, Bizzani, 1969 (réimpression de l'édition de 1851).

devenir une connaissance impersonnelle qui ne rend plus compte de l'existence de la personne. Les philosophes de l'existence naissent dans l'histoire comme une protestation contre cet esprit d'abstraction et de système. La personne ne se sent plus exister dans un système qui lui est étranger. Mais la personne, en réalité, est engagée dans les données du problème et ce problème est une métaproblématique, suivant l'expression de Gabriel Marcel, un mystère où elle est jetée entre un commencement et une fin qu'elle ignore. L'existentialisme propose une philosophie de l'événement et de la rencontre au lieu d'une philosophie du système et de la vérité. Il oppose le sens historique à l'esprit de système. Cet esprit de système qui risque de réduire l'existence à un moment dialectique et de considérer l'événement comme l'élément d'une série. Pour l'existentialisme, chaque événement constitue un sens unique dans notre histoire personnelle, chaque rencontre est transformée en occasion et a une valeur propre. Pour d'autres, le système doit éliminer le doute et l'inquiétude, tout se réduisant à un savoir. Mais le savoir est immanent au monde, rétorque Lacroix, le triomphe du système ne serait alors que le triomphe de l'immanence. La philosophie n'est pas une science achevée, comme le croit par exemple Spencer. La vraie transcendance

"n'est pas le dernier chaînon de l'explication, mais bien plutôt, ce qui empêche qu'il y ait un dernier chaînon: par là, elle est ce qui oblige à parier pour une signification du monde, à lui donner un sens. Admettre une transcendance, c'est tout simplement refuser l'absurde."¹⁷

17. Op. cit., p. 61. Lacroix poursuit: "Le Transcendant n'est point ce qui boucle le savoir et en fait une totalité, mais ce qui ouvre à une option sur le sens même du savoir et rend à la fois nécessaire et obligatoire la croyance."

Le marxisme, lui, ou du moins selon une certaine interprétation qui en est faite, veut se passer de tout système pour se contenter d'une méthode. Mais est-il possible d'avoir une méthode séparée de tout point d'application? La méthode n'est que la doctrine en croissance, répond Lacroix. On trouve des philosophies qui veulent réduire la réalité à la vérité, d'autres qui, sans y parvenir absolument, veulent réduire le vrai au réel. D'une part, donc, le monde s'identifie aux lois de l'esprit dans un système bouclé sur soi, d'autre part, l'existence pure ne peut être que vécue et tombe dans un impressionnisme philosophique pour qui veut la défendre.

Pour notre auteur, la connaissance philosophique n'est ni pure intuition, ni pure construction, mais elle est, employant la formule de Vialatoux, une sorte de "réflexion progressivement intuitive", l'intuition demeurant un idéal inaccessible.

"La connaissance humaine est militante et dialectique, c'est-à-dire conceptuelle. Elle est approchée ce qui signifie que nos constructions s'efforcent d'enserrer toujours davantage une réalité que nous ne pouvons jamais intégralement posséder. Et nous appelons proprement *réflexion*, ce mode de connaissance où l'intuition n'est pas saisie à part, mais immanente au discours, c'est-à-dire présente à nos constructions systématiques dont elle fait la valeur."¹⁸

En fait, la personne recherche plus qu'elle ne possède. Il y a en elle une tendance à se dépasser: elle ne devient intelligible à

18. Op. cit., pp. 66-67. L'auteur précise que "pour aller de soi-même à soi-même, pour égaler notre connaissance à ce que l'on est, il n'y a pas de voie directe: jamais nous ne possédons sans intermédiaire la plénitude de notre être".

elle-même qu'en se tournant vers la pensée parfaite qui l'appelle, nous dit Jean Lacroix. Le système que ce dernier propose se veut un système ouvert, une méthode dialectique qui sait allier besoin d'organisation et condition humaine. La notion de système ouvert prend deux sens chez Lacroix. D'abord, elle implique l'existence d'une variété de systèmes, puisque le réel ne saurait être enfermé par aucun de nos systèmes, car, si c'était le cas, la réalité n'existerait pas mais serait notre oeuvre. Chaque système est une vue fragmentaire sur "l'inaccessible unité". Système ouvert également, en ce sens que tout système philosophique est personnel, qu'il est l'oeuvre de la personne qui, sans cesse, questionne le réel. Diversité des systèmes, mais unité du système dans l'homme. Chaque homme ne peut avoir qu'un point de vue, qu'un système qui est son moyen, par la connaissance, de croître dans l'être. Le système, ainsi lié à la personne, Jean Lacroix le nomme croyance.¹⁹ Tout système est vrai en autant qu'il ne prétende pas être une vue intégrale sur le réel. C'est pourquoi nous n'avons pas à confronter stérilement nos systèmes ou nos croyances mais à les utiliser pour questionner le réel. Il faut pour cela

"que mon système s'ouvre aux autres systèmes comme ma personne s'ouvre aux autres personnes, que ma croyance se perfectionne par une perpétuelle confrontation avec les autres croyances, que mes constructions se modifient sans cesse grâce à une approximation continue de toute existence."²⁰

19. Nous avons montré, dans le chapitre précédent, comment la croyance est personnelle et qu'en fait, tout le monde croit, même ceux qui le nient.

20. *Op. cit.*, p. 70. Pour l'auteur, le personnalisme est le seul à pouvoir concilier aussi intégralement le sérieux de chaque système avec le respect des autres systèmes, c'est-à-dire des autres personnes.

6.2.1 Inquiétude et angoisse: Nous sommes aspiration, c'est à dire inquiétude, affirme Jean Lacroix qui veut établir une philosophie non pas de la conscience malheureuse, ni même de la conscience heureuse, mais bien de la conscience inquiète. L'âme inquiète ne doute pas qu'elle existe, "elle n'en est que trop sûre; elle veut s'égaliser à l'être et ne sait où se prendre...; elle est une lutte de tous les instants dont mon existence est l'enjeu", disait le métaphysicien belge Paul Decoster. L'homme ne peut être totalement présent à lui-même, il connaît l'inquiétude (et l'angoisse) qui est sa compagne. Elle l'oblige à ne jamais se rassasier de soi mais à s'ouvrir toujours davantage à ce qui le dépasse et l'appelle. L'homme est du temps et le domine à la fois, il a le pressentiment d'une vérité éternelle mais il ne peut l'atteindre qu'à travers la temporalité, il a l'idée de l'infini mais il est un être fini. Il connaît l'inquiétude qui le pousse sans cesse à progresser dans la connaissance de la réalité. "Comprendre c'est objectiver une inquiétude donc un système", formule Jean Lacroix. L'homme ne peut atteindre cet état stable, définitif qu'est le bonheur. Il est du temps et ne peut ici-bas goûter la pleine possession de soi, et de Dieu pour le chrétien. Dans un article sur l'instabilité humaine²¹, Lacroix montre que pour le

21. "L'instabilité humaine", *Christus*, 1971 (18), no 71, pp. 323-34. L'inquiétude chrétienne assume toute l'inquiétude humaine en se situant dans un mouvement horizontal qui est déploiement de notre existence dans le temps mais aussi dans une ascension verticale par laquelle de tous les points du temps, nous pouvons remonter à la source de toute vie pour en découvrir le sens et l'inspiration. Cette inquiétude qui est la nature travaillant toujours à se mettre mieux à son aise n'est pas morbide comme celle du malade qui ne peut s'adapter au réel, elle est sans douleur. Elle est "source de joie et maintient ainsi la joie à l'intérieur de la félicité, c'est-à-dire le temps à l'intérieur de l'éternité", p. 331.

chrétien, la foi est certitude mais n'élimine pas l'inquiétude. Le chrétien, à l'image du Dieu fait homme, est inquiet du salut de l'homme. L'inquiétude est la marque de notre historicité, l'inquiétude et l'angoisse²². L'homme est écartelé entre le corps et l'esprit: il n'est pas assez lourd pour enfoncer complètement dans le flot de la vie purement animale et pas assez léger pour prendre son essor dans le monde des purs esprits. L'animal connaît la peur, seul l'homme connaît l'angoisse. L'angoisse porte sur l'inconnu, c'est le pressentiment de l'insolite, elle accompagne la nouveauté: le nouveau avant qu'il soit, c'est le néant, et s'il me comble, c'est la plénitude. D'où l'ambivalence de l'angoisse: on la désire et on la craint. C'est une attente ambiguë puisque j'attends de l'insolite qu'il me sauve ou qu'il me perde. L'angoisse est l'expérience de la liberté.

"Pour Kierkegaard... l'angoisse précède le péché et est liée à la possibilité et à la liberté. L'homme n'est pas un être, mais une possibilité d'être, *initium aliquod creaturae* (Jacques 1,18). Aussi, se trouve-t-il placé devant le rien et comme penché sur le vide. D'où l'angoisse qui est le sentiment tragique d'avoir à se faire, de pouvoir être ou n'être pas."²³

22. Ce thème est cher à Jean Lacroix. Il l'a développé dans Le Monde en novembre 1945, "La philosophie de l'angoisse", puis repris dans Les sentiments et la vie morale; voir également "L'angoisse" dans Le sens du dialogue. Nous nous servons également d'un texte inédit sur L'angoisse. A M. Marc Renault présentant sa thèse de doctorat sur Blondel, Lacroix demandait la place que ce dernier donnait à l'angoisse dans sa philosophie. Pour dire combien pour notre auteur l'angoisse est fondamentale à notre réalité humaine.

23. "L'angoisse" dans Les sentiments et la vie morale, 7e édition, 1968, p. 30.

D'un point de vue psychologique, nous pouvons distinguer deux sortes d'angoisse. D'abord, une angoisse morbide où la personne vit un instant de destruction. Cette angoisse se rattache à la névrose. Mais il existe aussi une angoisse de libération, c'est-à-dire tendue vers la liberté. On ne naît pas libre, on le devient, nous dit Jean Lacroix, mais jamais complètement, d'où l'angoisse de rester ainsi en arrière. Ce n'est pas que le pouvoir-être-libre soit un processus temporel, mais la liberté fait face à une tâche. Il y a donc progression continuelle de la libération.²⁴ Par ailleurs,²⁵ l'auteur a eu l'occasion de faire une analyse métaphysique de l'angoisse, voire théologique. L'homme est angoissé, car sa nature sent qu'elle ne peut s'élever jusqu'à l'esprit sans douleur et sacrifice. Mais le sacrifice est le don même de la nature à la liberté: l'acceptation d'une certaine mort est la condition de toute résurrection. Jésus a connu l'angoisse - celle de la mort et, plus terrible, celle de l'abandon. Mais c'est lorsqu'il en touche le fond qu'il est Médiateur; c'est lorsqu'il est seul, écartelé entre les hommes qui l'ont quitté et Dieu qui semble l'avoir abandonné, qu'alors l'Homme et Dieu se trouvent

24. Nous retrouvons cette analyse psychologique dans le texte inédit sur L'angoisse, 2 pages, non daté. L'auteur termine son texte en se référant à Freud qui a vu dans le traumatisme-choc de la naissance, la source de toute angoisse. L'enfant naissant se met à crier et manifeste ainsi qu'il est plein de joie de vivre et, de vivre par lui-même, mais il sent, d'autre part, une crainte épouvantable puisqu'il n'est plus protégé par le sein maternel. Il se sent libre et a peur de cette liberté, exactement comme il est arrivé aux premiers hommes qui ont dû échapper aux instincts vitaux pour conquérir la régulation de la raison. "Si la liberté s'accompagne d'angoisse, conclut Jean Lacroix, c'est qu'elle a le pouvoir de tout remettre en question et d'abord soi-même".

25. "L'angoisse" dans Le sens du dialogue.

enfin réunis. "Le Ciel et la Terre sont réconciliés, la Rédemption est opérée. La véritable angoisse est le signe même de la Médiation."²⁶

L'homme libre, qui connaît l'inquiétude et l'angoisse, ne saurait s'enfermer dans un bonheur illusoire ou dans un système qui nierait sa réalité d'existant.

"Entre le connaître et l'exister le dialogue est sans fin et notre vocation propre est d'être ce système agissant qui se dépasse toujours lui-même, non en cessant d'être soi, mais en s'ouvrant toujours plus à cet au-delà de toute connaissance et de toute existence par lequel seul nous connaissons et nous sommes."²⁷

Le personnalisme de Jean Lacroix est moins un système qu'un inspirateur de systèmes. Il affirme la primauté du sujet qui construit un système pour approcher toujours davantage la réalité dans laquelle il est. Mais le personnalisme n'aboutit pas à une espèce d'individualisme ou d'intimisme: affirmer que tout système est personnel, c'est dire aussi que la personne, à chaque instant, est la représentante de l'humanité entière. Chacun de nous est engagé non pas dans une cause impersonnelle mais transpersonnelle où nous voulons que l'homme soit homme.

26. Op. cit., p. 23.

27. Marxisme, Existentialisme, Personnalisme, pp. 74, 75.

6.3 Trois critiques du "Personnalisme": Nous allons voir trois critiques, de trois auteurs, à trois époques différentes. Mais ici, c'est le terme personnalisme qui est mis en question plutôt que l'inspiration elle-même. Blondel d'abord, en 1934, dénonçait "les équivoques de personnalisme."²⁸ L'article s'ouvre ainsi:

"Dans le désarroi tragique des idées, des moeurs, des institutions, beaucoup réclament une radicale novation. Et beaucoup aussi, surtout peut-être parmi les jeunes, cherchent le principe de cette "nouveau" dans le recours ou le retour à d'anciennes notions, à des forces idéales dont ils prétendent faire, en leur politique révolutionnaire, une application inédite et salutaire."

On voit ici que la critique blondélienne, comme le dit Jean Lacroix,²⁹ vise surtout Mounier et l'équipe d'Esprit. Mais Blondel fait également référence au personnalisme de Renouvier "qui n'est qu'un individualisme transposé et exacerbé." Ce que l'auteur reproche au personnalisme c'est, après avoir distingué l'individu de la personne, de considérer la personne comme une fin en soi, suprême et absolue, de la glorifier comme le summum de l'être et l'isoler, du coup, des autres et de Dieu.

"Non, la personne, isolément considérée et glorifiée comme une valeur abstraite et absolue, n'est pas la suprême réalité, ni le bien véritable. Ce qui développe et perfectionne la personne, c'est, au contraire, ce qui la fait sortir d'elle-même, non pour

28. Maurice Blondel, "Les équivoques du "personnalisme"", dans Politique, mars 1934 (8), no 3, pp. 193 à 205. Voir également L'action II, P.U.F., 1963, nouvelle édition, excursus 22e, "Condition de la personne, supérieure à la personne."

29. Le personnalisme comme anti-idéologie, pp. 45 à 47. "Elles (les critiques) n'atteignent guère qu'un personnalisme d'inspiration individualiste et de type renouviériste."

se perdre dans un faux mysticisme communautaire, mais pour s'enrichir et pour aider les autres personnes à acquérir toute leur valeur..."³⁰

Dieu, lui-même, n'est pas égoïsme, écrit Blondel, il n'est pas une seule et unique personne: il est trinité, c'est-à-dire essentiellement et substantiellement un altruisme, une charité. Il ne faut pas seulement considérer la personne dans sa suffisance morale mais on doit discerner ce qui est au-dessous et au-dessus d'elle, les forces naturelles qui la préparent et la soutiennent et les prolongements qui, seuls, lui permettent de se perfectionner en sortant d'elle-même et en se suspendant à un ordre supérieur. Ce que critique finalement Blondel, c'est cette "révolution", cet "esprit nouveau" prôné par le personnalisme, ou plutôt par un certain personnalisme. La vie personnelle incarne une tradition continue et on ne peut prétendre se séparer du passé et créer l'avenir, rétorque Blondel. Puis

"on ne rompt pas impunément la solidarité entre la pensée et l'action... Enfin, si on compte, pour réaliser des plans d'architecte spirituel, sur des troupes que l'on aura cru pourvoir de quelques idées, comme des lanternes éclairant leur assaut vers l'obscur avenir... Ce ne sont pas les cénacles des "intellectuels" qui dirigent l'impétuosité révolutionnaire, même après qu'ils ont contribué à la déchaîner."³¹

30. Op. cit., p. 198. On comprend mieux pourquoi Mounier faisait préciser dans le Vocabulaire philosophique de Lalande que "le personnalisme se distingue vigoureusement de l'individualisme et souligne l'insertion collective et cosmique de la personne." Nous pouvons référer le lecteur également au livre de Mounier publié en 1947: Qu'est-ce que le personnalisme? Le chapitre sept s'intitule: "les équivoques du personnalisme." Notons également que Mounier a répondu à Blondel dans Esprit de mai 1934.

31. Op. cit., p. 204.

Le personnalisme est un mot qui ne va pas sans des équivoques dangereuses, conclut Blondel.

Nous allons prendre connaissance d'une autre critique, celle d'Etienne Borne,³² qui s'adresse celle-là directement au personnalisme de Jean Lacroix. Borne hasarde

"la formule de l'ultra-personnalisme de Jean Lacroix, puisque son personnalisme n'est ni une doctrine, ni une croyance, ni une option appelées à entrer en concurrence ou en convergence avec d'autres doctrines, d'autres croyances, d'autres options, mais une expérience spirituelle préliminaire, antérieure à tous les commencements visibles, et à partir de laquelle se déploient doctrines, croyances, options qui lui doivent tout ce qu'elles possèdent de positif, et dont l'interruption, la méconnaissance ou la perversion expliquent³³ ce qu'elles tolèrent ou subissent de négatif."

Mais Jean Lacroix ne saurait prétendre rendre une justice définitive au personnalisme, fait valoir Etienne Borne. Il est difficile d'admettre une alternative entre éducateur et philosophe. En faisant à la suite de Mounier, une interprétation survalorisante du personnalisme qui voudrait revitaliser les doctrines les plus diverses, avec l'intention de changer la vie, de méditer, en fait, un projet d'éducation intégrale de l'homme, Jean Lacroix aboutit à ce que Borne nomme le paradoxe éternel de toute philosophie

32. Etienne Borne, "L'ultra-personnalisme de Jean Lacroix", Le Monde, des 17-18 décembre 1972, p. 11. Cet article est fait à la suite de la parution du livre de Jean Lacroix, Le personnalisme comme anti-idéologie. Nous laisserons de côté le commentaire proprement dit que Borne fait du livre de Lacroix pour nous attarder à la courte critique qui conclut son article.

33. Op. cit., p. 18.

"qui, dès lors qu'elle entreprend, et cet éros n'est que son essence vécue, de se vouloir complètement ou purement philosophique, passe les limites de la philosophie. Tel est le paradoxe du personnalisme qui, en se démontrant à lui-même dans une sorte d'exposition intégrale, qu'il est, pour le savoir comme pour l'action, inspiration originelle et norme fondatrice, ne peut manquer et de s'affirmer et de se nier en tant que philosophie. Tel est enfin le paradoxe du livre de Jean Lacroix qui, en faisant une métaphilosophie, pourrait bien avoir prouvé, et avec quelle force, ³⁴ que le personnalisme est une philosophie authentique."

C'est le destin de toute philosophie, conclut Borne, qu'il y ait un écart entre l'intention, ici celle du personnalisme qui veut réconcilier l'homme avec lui-même et avec les autres, et sa réalité qui s'organise dans un discours contesté et contestant. En affirmant le sujet personnel et l'universalité humaine, le personnalisme est menacé par les idéologies objectivistes mais est menaçant pour ces doctrines "qui remplacent aujourd'hui l'affrontement des idées par des psychanalyses disqualificatrices d'autrui."

Voyons maintenant une troisième critique, très récente celle-là, du philosophe Paul Ricoeur: "Meurt le personnalisme, revient la personne".³⁵ Pourquoi le personnalisme doit-il mourir? Pour deux raisons, affirme Ricoeur. D'abord, il est déplorable que Mounier ait choisi un terme en -isme pour représenter son mode de pensée. Le

34. Ibid.

35. Ce texte a d'abord servi de communication au Colloque de Dourdan, organisé par l'Association des amis d'Emmanuel Mounier en 1982, puis repris dans Esprit, en janvier 1983 et finalement, reproduit dans le livre sorti de ce colloque: Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, hier et demain - Pour un cinquantenaire, 1985.

personnalisme a donc dû se défendre contre d'autres modes de pensée mais qui sont mieux articulés conceptuellement: l'existentialisme, le marxisme. Le personnalisme n'était pas assez compétitif pour gagner la bataille du concept, dit Ricoeur. Son deuxième argument, c'est que le personnalisme a voulu se situer par rapport à ses "deux frères ennemis", l'existentialisme et le marxisme, et que la vague des structuralismes a tout emporté. En apportant une manière de penser selon l'idée de système et non celle d'histoire, le structuralisme mettait du même côté, dans le même humanisme, les trois qui avaient mis tant d'efforts à essayer de se distinguer. Autre fait également, celui de la proclamation par Nietzsche que le nihilisme est à l'oeuvre parmi nous. Est alors ébranlée la transcendance verticale, le ciel fixe des valeurs que Mounier tenta toujours de maintenir dans l'indécision, dit Ricoeur, pour ne pas contraindre les personnes à choisir entre la lecture chrétienne et la lecture agnostique. Mais

"comment parler de la personne sans le support du personnalisme? Je ne vois pour ma part, répond Ricoeur, qu'une réponse: elle consiste à donner un statut épistémologique approprié à ce que j'appelle, avec Eric Weil, "une attitude"... Je pense que la personne est le foyer d'une "attitude" à laquelle peuvent correspondre des "catégories" multiples et fort différentes selon la conception que l'on se fait du travail de pensée digne d'être appelé philosophique."³⁶

Paul Ricoeur propose deux critères pour caractériser ce qu'il nomme "l'attitude - personne". Le premier est celui de crise. Le repère essentiel de la situation de la personne est la notion de crise:

36. Dans Esprit, p. 116

"je ne sais plus quelle est ma place dans l'univers, je ne sais plus quelle hiérarchie stable de valeur peut guider mes préférences, je ne distingue pas clairement mes amis de mes adversaires, mais il y a en moi de l'intolérable."³⁷

La personne répond à la crise, et c'est son deuxième critère, par son engagement. Pour discerner "une hiérarchie du préférable", la personne doit s'engager dans une cause qui la dépasse, elle doit prendre position, elle doit avoir une conviction.

"La conviction est la réplique à la crise: ma place m'est assignée, la hiérarchisation des préférences m'oblige, l'intolérable me transforme, de fuyard ou de spectateur désintéressé, en homme de conviction qui découvre en créant et crée en découvrant."³⁸

Ricoeur précise trois corollaires qui se joignent à ces deux critères de la personne. Le premier, lié à l'engagement, est celui du temps: l'engagement c'est la vertu de la durée, c'est être fidèle à une cause. Mes fidélités me confèrent une identité. Mais il a le complément dialectique de l'identité: la différence. Ce second corollaire se base sur le rapport entre crise et engagement. Dans le dévouement, j'apprends à partager les amis des ennemis mais cette différence, ou ce conflit, doit me faire travailler non pas à une société sans conflit, mais à instaurer une société où les conflits peuvent s'exprimer et qui crée des procédures capables de les rendre négociables. Un troisième corollaire est mis de l'avant par Ricoeur, celui d'une vision historique globale. Il nous dit:

37. Op. cit., pp. 116-117.

38. Op. cit., p. 117.

"pour ma part, je ne crois pas qu'il puisse y avoir engagement pour un ordre abstrait de valeurs, sans que je puisse pousser cet ordre comme une tâche pour tous les hommes. Ce qui implique un formidable défi. Le pari que le meilleur de toutes les différences converge. Le pari que les avancées du bien se cumulent, mais que les interruptions du mal ne font pas système."³⁹

En conclusion, Ricoeur montre que ce qu'il vient de dire ne constitue pas une philosophie, mais l'articulation d'une "attitude" qui doit être encore plus développée, approfondie. Que meurt le personnalisme pour que revienne la personne.

"Nous sommes le mouvement mis en mouvement par cette "attitude" qui sait qu'elle ne dépasse pas le niveau de la conviction, elle-même gagée sur le seul pari que, si je ne fais pas du bonheur une fin, il me sera gracieusement donné par-dessus le marché. La seule chose importante est de discerner d'un ton juste l'intolérable d'aujourd'hui et de reconnaître ma dette à l'égard des causes plus importantes que moi-même qui me réquisitionnent."⁴⁰

39. Op. cit., p. 118. Ricoeur précise aussitôt: "Cela, je ne peux pas le prouver. Je ne peux pas le vérifier; je ne puis l'attester que si la crise de l'histoire est devenue mon intolérable et la paix - tranquillité de l'ordre - est devenue ma conviction."

40. Op. cit., pp. 118-119.

PARTIE III

La communication

La personne est un être de relation: elle ne progresse même qu'autant qu'elle est plus ouverte au monde, aux autres et à Dieu. Nous avons montré déjà que singularité et communauté sont les deux pôles de la personne et aussi que la révolution que prône le personnalisme est du même mouvement personnelle et communautaire. Nous avons dit que la personne est amour et que cet amour implique le respect de l'autre dans son intégralité. Mais ici nous allons concentrer notre regard et approfondir ce thème de la communication, si cher à Jean Lacroix.

"Dire que Dieu nous a créés comme des êtres relatifs, c'est dire aussi qu'il nous a créés tous d'un même mouvement, faisant partie d'un même monde, en relation les uns avec les autres, et que cette relation est constitutive de notre être."¹ Ainsi pour Jean Lacroix, il existe une communication fondamentale constitutive de notre être et qui nous fait participer à la vie de l'univers. Que la personne soit indisso-

1. Crise de la démocratie, crise de la civilisation, 1965, p. 48.

lublement conscience de soi et conscience de l'univers ne veut pas dire qu'elle n'ait pas droit à son intimité, à sa vie privée. Mais le fond de notre être nous demeure toujours mystérieux et une personne ne peut entièrement se révéler aux autres ni à soi-même. Saint Paul écrivait aux Corinthiens: "Je ne me juge pas moi-même... mon juge, c'est le Seigneur." (1 Cor. 4, 3-4). En fait, nous ne connaissons pas mieux nos intentions que nos actes. Même présents, nous demeurons dans quelque mesure absents les uns aux autres, sans quoi nous n'aurions plus d'indépendance. Cette présence-absence que Kant appelait l'"insociable sociabilité", cette ambivalence des relations humaines rend nécessaire l'existence d'une zone de protection, un privé, qui doit progressivement s'ouvrir aux autres. Cette zone du privé, nécessaire autant que fondamentale, n'empêche en rien la communication, tout aussi nécessaire et fondamentale. Lacroix nous dit qu'

"il y a un mystère de l'être, une intimité de l'être qui est présence totale et nous y participons. L'intimité, qu'il ne faut pas confondre avec l'intériorité, est présence à soi-même² et à autrui parce qu'elle est présence à l'être".²

Une personne aurait beau vouloir s'isoler, elle n'en demeure pas moins en contact avec le monde, avec les autres et avec Dieu. Dans Huis Clos, par exemple, Anès réagit à la situation fausse proposée par

2. Op. cit., pp. 45-46. Ce premier chapitre est le texte d'une leçon donnée à la Semaine Sociale de Grenoble en 1960 portant sur le public et le privé. Ce thème est également abordé dans le chapitre 5 de Force et faiblesses de la famille sous le titre "social privé et social public: la fonction de médiation de la patrie."

Garcin où chacun doit se taire et s'enfermer en lui, elle éclate: "est-ce que vous vous empêcherez d'exister?... Je vous sens jusque dans mes os." Jean Lacroix a eu l'occasion d'analyser cette notion d'isolement.³ Pour lui, l'adjectif français "un être isolé" se nuance en deux substantifs: isolement et solitude. Ces deux réalités sont opposées. L'isolement est le repli sur soi; l'être isolé devient égoïste, puis agressif contre les autres pour l'avoir abandonné et contre lui-même, car il se demande s'il n'y a pas autant de sa faute. Dans la solitude, au contraire, une personne est séparée physiquement des autres mais n'a aucun ressentiment contre eux. Ainsi ces moines qui vivent séparés des autres mais qui, en définitive, doivent vivre en communauté, en communion profonde avec tous les autres. Il n'y a pas de demi-mesure pour Jean Lacroix: "Je dirais volontiers, si vous voulez, symboliquement ou réellement, que dans le coeur d'une religieuse bat le coeur de l'humanité entière, ou qu'elle n'est pas à sa place." Nous avons besoin de nous isoler pour créer, affirme Lacroix: "Bergamin m'a dit un jour, et je crois qu'il l'a écrit d'ailleurs depuis "en réalité, disait-il, la solitude de l'artiste n'est pas celle d'une île, mais de la mer." Et moi, j'ajouterais avec Valéry, de la mer toujours recommencée." L'île est séparée de tout tandis que la mer lie tout.

3. Isolement et solitude, inédit non daté. Petit texte de 2 pages qui fait partie d'un ensemble de 6 textes. Voir bibliographie.

Cette thématique de la communication, nous allons l'aborder d'abord dans ce qu'elle est de plus fondamental, dans la notion de désir. Nous approfondirons ensuite la réalité du dialogue puisque "toute activité humaine authentique est dialogue." Ensuite nous essaierons de comprendre pourquoi, même si l'homme et l'humanité désirent la paix et l'amour, le mal existe.

CHAPITRE VII

UNE DIALECTIQUE DU DESIR ET DES DESIRS

Il faut d'abord bien distinguer les besoins des désirs, comme le fait Jean Lacroix.¹ Le besoin est toujours quelque chose d'utilitaire; il veut se satisfaire en s'appropriant des objets qu'on nomme objets de consommation. Les besoins, en effet, sont liés à la société de consommation, ils sont "historiques", en ce sens qu'ils changent selon les temps et les lieux. Ce n'est pas le cas des désirs qui ne peuvent jamais être satisfaits. "On désire toujours au-delà de ce que l'on peut atteindre, l'homme est un être de désir que le réel, et j'en sais quelque chose, finit toujours par décevoir," avoue Lacroix dans le texte cité. C'est que tout désir est désir de l'infini, quel que soit cet infini qui peut varier avec chaque philosophie: Dieu pour les chrétiens, l'absolu transparence de l'homme pour l'homme selon Rousseau, la fraternité humaine totale pour Marx, etc. Nous allons nous attarder ici à analyser quatre "utopies politiques du bonheur" qui ont ce même désir: le désir du bonheur. Nous nous attarderons également à l'analyse que Lacroix fait sur les désirs des jeunes qui

1. Besoins et désirs, inédit non daté, 2 pages.

veulent faire disparaître les interdits qui écrasent leurs désirs. En fait, Jean Lacroix passe par ces figures du désir pour aboutir à sa conception: il y a une unité virtuelle des désirs, lesquels sont reliés à un Désir plus profond qui est de l'homme même.

7.1 Quatre figures du désir: Jean Lacroix nous dit que pour Jean-Jacques Rousseau le désir humain est un désir d'absolu, de transparence: à quand l'avènement de cette société où tous les hommes seront transparents les uns aux autres? Mais, pour Rousseau, l'homme se fait homme dans et par le développement historique. Ainsi l'"originelle simplicité" est détruite à jamais. L'amour de soi change vite en égoïsme, en amour-propre: c'est l'institution de la propriété, de l'esprit de propriété. Ce "funeste hasard" fait en sorte que cet état de propriétaire où l'homme possède les choses a tôt fait de se transformer en celui où l'homme veut posséder l'homme. Rousseau voit dans la politique cette tentation suprême de domination d'autrui et seul le "contrat social" permettra la régulation de la propriété en créant la vraie politique. Ce que Rousseau prône, affirme Lacroix, c'est une égalité relative, proportionnée, "conforme à l'ordre", c'est-à-dire aux services rendus à l'Etat et fondée sur les mérites de chacun. Il veut réconcilier la nature et l'histoire, produire un homme nouveau à la fois en sauvegardant la solitude de l'homme et en l'unissant à la société.

"Quand il affirme que le premier devoir est de montrer sa conscience, il veut simplement dire qu'il faut paraître ce que l'on est. C'est un aphorisme chez lui que quiconque a le courage de paraître ce qu'il est

deviendrait tôt ou tard ce qu'il doit être... Rousseau a toujours voulu² se faire aimer sans faire autre chose que d'être soi."

Les hommes doivent apprendre à se faire vrais, à devenir transparents, en substituant la loi au désir individuel. Le désir individuel est désir de l'autre. L'homme doit vouloir se soumettre à la volonté générale, qui est volonté de l'universel, vouloir de la raison, et non s'y soustraire par la volonté du particulier, qui est désir de faire une exception en sa faveur. Par un contrat qui est un engagement volontaire, réciproque et avantageux pour tous, les hommes éliminent leur amour-propre pour découvrir l'amour de soi qui est aussi amour de l'autre. C'est ainsi que Lacroix analyse ce qu'il nomme "l'utopie politique du bonheur" de Rousseau. L'auteur conclut:

"L'effort de Rousseau, celui par lequel il a dominé et vaincu sa timidité tout en l'utilisant, est le passage de l'introspection à la réflexion. Il a voulu éprouver en lui... ce que tous les hommes éprouvent de plus intime et de plus profond. Depuis les Confessions sans doute, mais essentiellement depuis le Contrat social et l'Emile, les hommes ont mieux compris qu'ils étaient des êtres de³ désir et que leur vrai désir était de transparence."

Ce désir de réciprocité Jean Lacroix le retrouve également chez Saint-Simon.⁴ Chez lui, il y a causalité réciproque entre le matériel

2. La conscience selon Rousseau, manuscrit de Jean Lacroix, 14 p. Ce texte est la communication que Lacroix donna au Colloque international du 2e centenaire de la mort de Jean-Jacques Rousseau tenu du 5 au 8 septembre 1978. (Voir bibliographie, section 2.3).

3. Le désir et les désirs, P.U.F., coll. S.U.P., 1975, p. 37.

4. Comte Henri de Saint-Simon (1760-1825). Auguste Comte fut son disciple et secrétaire de 1818 à 1824.

et le spirituel, ce sont deux aspects de la même réalité qui s'intègrent à la totalité de la société. Les productions matérielles et les productions spirituelles sont égales: l'art, la religion, la philosophie produisent un certain type de société tout comme un certain type de société produit l'art, la religion et la philosophie. Il faut donc que les hommes "produisent" et "s'organisent". Produire c'est habiter, tel est le désir humain fondamental. Il faut rendre la nature habitable par le travail de tous, le travail qui unit les hommes par une tâche commune. Par le travail l'humanité rejoint son plus grand désir, celui de se créer en créant un monde humanisé. Les hommes associés vont produire, que ces productions soient artistiques, industrielles ou scientifiques, pour répondre aux véritables besoins collectifs. Cette activité productrice entraîne nécessairement une activité d'organisation que Saint-Simon appelle "administration des choses" et qui doit remplacer le "gouvernement des hommes". La politique subsiste chez lui, nous dit Lacroix, mais elle devient la "science de la production". Produire et organiser pour réaliser pour tous un habitat humain, pour faire de la terre tout entière la maison de l'homme, tel est le désir fondamental que Saint-Simon prête aux hommes.

Une troisième utopie politique du bonheur qui attire l'attention de Lacroix est celle du jeune Marx.⁵ Le désir de Marx qu'il a dégagé dans les années 44-46 et qui est resté sa visée radicale est d'assurer la communication de l'homme avec l'homme: permettre à chacun le plein épanouissement de sa personnalité dans la plus grande transparence possible des relations humaines. Pour Lacroix, donc, le jeune Marx n'est pas un pur utopiste car c'est dans la société de son temps qu'il veut introduire le socialisme. Ce qu'il a tôt fait de constater c'est que le travail favorise les riches au détriment des ouvriers. L'homme est un être aliéné, étranger à lui-même. Il travaille par contrainte, non par amour. Ainsi l'ouvrier, qui ne travaille pas pour satisfaire un besoin, mais pour gagner de l'argent qui lui permette de satisfaire des besoins en dehors du travail. Ce n'est pas l'homme qui travaille mais l'ouvrier, celui-là même qui ne s'incarne pas dans son oeuvre puisqu'elle ne lui appartient pas. Mais l'aliénation n'est pas seulement le résultat du travail, elle se trouve à l'intérieur même de l'activité productrice. L'ouvrier ne se sent pas à l'aise dans son travail, il ne s'y développe pas. C'est plutôt en dehors du travail

5. Le jeune Marx c'est celui des Manuscrits dits de 44 et de L'idéologie allemande. Lacroix nous dit ce qu'il pense d'une rupture épistémologique dans l'oeuvre de Marx: "Nous tenons pour notre part que, vers les années 44, il a pris conscience de sa visée radicale et ne l'a jamais abandonnée. Elle était de permettre à chacun le plein épanouissement de sa personnalité dans la plus grande transparence possible des relations humaines... Cette intention il l'a dégagée et précisée à cette époque. Il a compris bientôt qu'elle devait s'incarner dans une oeuvre et que cette oeuvre serait scientifique. Mais c'est la même motivation toujours qui a dirigé son travail de savant: pour découvrir ce qui empêche l'humanité des hommes au milieu du XIXe siècle, il fallait devenir savant et c'est ce qu'il a fait." Le désir et les désirs, pp. 52-53.

qu'il se sent lui-même. En analysant le rapport direct entre l'ouvrier et la production, Marx découvre que l'aliénation ne peut se concevoir qu'en référence à une nature, à une essence qui est historique: la nature de l'homme se dégage de l'histoire qu'il a vécue et de celle qu'il est en train de vivre. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, c'est leur être social qui détermine leur conscience, écrira Marx. C'est que la société est l'essence véritable de l'individu. Lacroix écrit:

"Chacun est vrai par participation à la socialité: ce n'est que dans et par la totalité qu'il est devenu un être générique, un homme, puisque dire que l'homme est un être générique, c'est dire qu'il est individuellement le représentant de l'Homme."⁶

Et l'homme est son propre créateur: il se crée par le travail humain. Il est alors évident que Dieu n'existe pas. Le monde du travail est le monde de libération pour Marx, et il deviendra celui de la liberté: de travail forcé il deviendra travail libre. C'est ce qui se produira avec la révolution du prolétariat. En effet, si l'être social détermine la conscience de chacun, ce qui fait la "conscience malheureuse" c'est la violence dans les rapports humains: la lutte des classes. Le prolétaire doit s'affranchir lui-même en abolissant ses conditions d'existence et "il ne peut abolir ses propres conditions d'existence sans abolir toutes les conditions d'existences inhumaines de la société actuelle, dont il incarne l'inhumaine situation", écrit Marx

6. Le désir et les désirs, op. cit., p. 57.

dans ses Manuscrits de 44. Jean Lacroix parle alors du messianisme marxiste, mission qu'a le prolétaire de se libérer et libérer le bourgeois en le rendant à l'humanité. Le désir du marxisme, pour Lacroix, consiste donc en cette société pacifiée, en la réconciliation de l'humanité avec elle-même; le bonheur, à s'habiter les uns les autres et à habiter ensemble le monde. Un monde où il n'y a plus d'étrangers ni de propriétaires.

La quatrième utopie du bonheur qu'analyse Jean Lacroix est celle de Fourier, penseur du début XIXe siècle.⁷ Fourier veut libérer les désirs, notamment les désirs sexuels, pour libérer l'homme, pour créer Bonheur et Harmonie. Il faut pour cela d'abord éliminer la morale, qui est morale du devoir et qui conduit à l'"engorgement des passions." Pour Fourier, il faut avoir le plus possible de passions et toutes les satisfaire car une passion engorgée, refoulée, produit sa contre-passion qui, elle, est malfaisante. Mais éliminer la morale, qui est contrainte, ce n'est pas éliminer Dieu. Au contraire, il faut choisir entre Dieu qui nous donne les passions et la morale qui vient des hommes et qui nous donne des devoirs. Or, il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Le principe que met de l'avant Fourier est celui de l'attraction: Dieu dirige le monde non par la morale mais par l'Attraction. Ce que Newton a découvert pour le monde physique, Fourier l'applique au monde moral et social: "mettre le genre humain

7. Charles Fourier (1772-1837).

en attraction universelle". Le Dieu de Fourier est un Dieu mathématicien dont le calcul porte sur le désir:

"J'annonce un Dieu mathématicien, équilibriste, ennemi des intempérances comme des privations; sachant établir la balance dans toutes les jouissances et les garantir des excès par leur abondance même; elle dispensera de patience et de frugalité, en prévenant tout abus des plaisirs par leur fréquente variété." (Fausse industrie, p. 285).

Selon Fourier, il n'y a pas de passions vicieuses en soi, ce qu'il faut c'est les apparier, les équilibrer, les harmoniser. Tout est formé d'éléments dialectiques qu'il s'agit d'équilibrer. Dieu a réglé les affinités entre nos passions comme des accords musicaux: l'Attraction conduit à l'Harmonie. La Raison elle-même ne s'oppose pas aux passions, elle n'est pas répressive mais attractive: elle s'accorde avec le jeu des passions pour les seconder. Il faut aussi rendre le travail attrayant, en faire un objet de désir et pour ce, il faut rénover la pédagogie en éliminant toute forme de contrainte, dont la plus grande: la famille. La famille, pour Fourier, c'est l'école du devoir, de l'engorgement. Dans le mariage, l'amour ne connaît aucun essor libre. Il faut donc libérer d'abord l'érotisme pour qu'enfin les êtres s'apparient selon leurs désirs et réalisent leur harmonie. Une fois la famille libérée, il sera possible de transformer la pédagogie qui reposera sur la suprématie des exercices physiques, car pour atteindre l'âme il faut toucher le corps. L'homme, au lieu d'être aliéné, trouvera sa joie dans l'activité productrice elle-même qui deviendra un jeu: le jeu est la médiation entre le travail et la passion. Ainsi, conclut Lacroix,

"si Fourier refuse la contrainte, la répression et les commandements, il accepte une organisation et des règles, mais comme dans un jeu où on les crée ensemble et où on les abandonne en cessant le jeu. La vie elle-même devient tout entière un jeu, jeu érotique, jeu esthétique, jeu musical, où le travail se transforme en plaisir... Le but de l'Harmonie n'est pas de protéger des conflits, mais de les exploiter pour le plus grand plaisir de chacun et sans lésion pour personne... en les jouant."⁸

7.2 Les désirs des jeunes: Les jeunes dont parle Jean Lacroix, ce sont les jeunes "gauchistes" d'inspiration anarchiste; évidemment l'auteur parle de ce qu'il connaît le mieux: des jeunes français. Les jeunes, vulgarisant les doctrines tantôt de Freud ou de Marx et surtout, depuis mai 68, de Marcuse et de Reich, veulent faire disparaître les interdits qui écrasent leurs désirs, affirme Jean Lacroix. A l'inverse de Freud, ils croient que le mécanisme répressif n'est jamais intérieur, mais toujours intériorisé: il vient de la famille, de la société, des valeurs traditionnelles, de la religion, etc. Alors le désir qui va commander tout est celui de libération. Les jeunes, s'ils veulent sauver leur moi des impératifs de la société et de sa fausse conscience, doivent l'affirmer très rapidement avant que l'éducation le détruise. Ils ont tôt fait, ces jeunes dont parle Lacroix, de se retirer d'une socialisation imposée pour aller vers une socialisation marginale, spontanée. De Marx ils retiennent l'idée de révolution, de Freud l'idée que ce qu'il y a de plus fondamental chez

8. Le désir et les désirs, op. cit., pp. 75-76. Pour Lacroix "l'utopie fouriériste est la plus gigantesque entreprise qui ait jamais été conçue pour réaliser le bonheur à travers une Cité de la libre satisfaction des désirs: elle fait succéder l'Harmonie qui repose sur l'Attraction à la Civilisation qui repose sur la répression." p. 69.

l'homme c'est le désir, la libido. Refus donc de se soumettre à un système quel qu'il soit et refus de soumettre le désir à une éducation. Ce que n'ont pas compris ni Marx ni Freud c'est que le premier désir c'est de vivre et de vivre ensemble: communiquer. Cette communication qui est bloquée par l'individualisme bourgeois. Il faut sortir de cette société de luttes et d'oppositions pour vivre en groupes, dans des communes libres, vivre dans l'harmonie, dans la nature et les arts. Il faut refuser toute institution et vivre sa spontanéité. Désir de communiquer et désir de communauté. D'où ces différentes formes de communautés de la contre-culture qu'analyse Lacroix mais dont nous laisserons de côté les détails: ici, on partage tout et, là, on vit une vie religieuse où chacun dit son vécu. Un désir de renverser cette société aliénante, "fonctionnelle", habite ces jeunes, comprend Lacroix: ils veulent vivre autrement. Le premier ennemi c'est la technique, ou technologie, qui rend impossible le contact direct avec la nature. En développant une mentalité de domination du monde par l'homme, elle développe du coup une mentalité de domination de l'homme par l'homme. Mais la technique a sa source plus haut, dans la science: elle est la science appliquée. On critique alors l'esprit scientifique et son objectivité qui demande la soumission de la personne. On attaque alors plus à fond: la raison est vue comme l'instrument privilégié de la mise en esclavage. Elle est réactionnaire puisqu'elle instaure un monde dominant, au-dessus du sensible, un monde intelligible qui méconnaît les désirs humains. L'homme raisonnable est vu comme celui qui a tué en lui tout désir. Il faut donc opter entre le désir et la raison, entre une attitude spontanée

et une attitude intellectuelle. Finalement, nous dit Lacroix, c'est l'idée même de vérité qui est contestée. La vérité est instrument de domination universelle: on ne peut contester le vrai. Or, on veut tout contester. Ce qui importe donc pour ces jeunes ce sont les désirs qui finissent par s'imposer et qui font la vérité, ou plutôt, les désirs sont là, ils ne se posent pas la question de la vérité, ils veulent s'affirmer, c'est tout.

Jean Lacroix va chercher en deça de ces formules les motivations inconscientes qui les produisent. Il se demande à quels désirs, plus ou moins refoulés ou inconscients, répondent ces doctrines. Pour lui, deux points semblent se dégager: le conflit des générations et une nouvelle conception de la libido qui, paradoxalement, méconnaît le sujet. Le conflit des générations peut sembler banal, "vieux jeu", mais un fait demeure: "C'est sans ou contre les adultes, uniquement entre eux que les jeunes veulent se réaliser..."⁹ On veut rejeter la norme adulte, on refuse l'apprentissage de modèles passés au profit de la pure créativité, on remplace le travail par la fête. Il faut détruire l'oppression des adultes, leur autorité. Dans un très beau

9. ..." ce qui est peut-être plus évident dans la "littérature" que dans la réalité" (op. cit., p. 125.) Jean Lacroix raconte: "Dans son feuilleton intitulé "Moindres mâles" (6 décembre 1973), le critique littéraire du Monde, Poirot-Delpech, écrivait à propos des prix littéraires de fin d'année: "c'est une évidence que les sept écrivains couronnés cet automne ont en commun de n'être pas en paix avec leur papa. Que ce dernier les encombre ou qu'il leur manque, qu'on reconnaisse dans leur gêne les origines "oedipiennes" de toute littérature, un effet du féminisme montant ou une ruse de l'idéologie en place distillant jusque chez ses ennemis la crainte des changements parricides, c'est un fait que la raison est celle de l'adulte impossible, du... moindre mâle." Ibid.

texte intitulé "Le meurtre du père",¹⁰ Jean Lacroix donne des applications sociologiques à la psychanalyse en montrant à la fois la nécessité de se libérer de son père, de celui-là même qui incarne l'autorité, pour devenir adulte et il montre également le danger de cette socialisation horizontale qui en vient à nier toute verticalité. Le père donne la vie mais la gouverne aussi et "c'est la loi même de la vie qui les (père et enfant) oppose: pour que l'un soit, il faut que l'autre disparaisse... or l'analyse prouve que devant quelqu'un détenant une autorité, l'adulte réagira comme il a pris l'habitude de le faire, enfant, devant son père."¹¹ L'humanité moderne a cette même attitude de croire que c'est en détruisant l'autorité paternelle qu'elle va pouvoir s'affirmer intégralement, confie Lacroix pour qui une grande partie des valeurs contemporaines procède d'abord de ce ressentiment contre le père.¹² Les jeunes qui ne voient dans l'adulte qu'un être parvenu, pleinement satisfait de lui et qui n'évolue plus

10. Dans Force et faiblesses de la famille. L'auteur montre le lien entre le phénomène psychologique du complexe d'oedipe qui aboutit au meurtre du père et les phénomènes d'émancipation de notre civilisation.

11. Op. cit, pp. 15-16.

12. Affaiblir la puissance paternelle, c'est affaiblir du même coup le pouvoir du patron, du prêtre, du chef quel qu'il soit. Lacroix va plus loin: c'est la révolte même contre Dieu qui procède d'une révolte contre le Père. Il faut tuer Dieu pour affirmer les valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité. "La démocratie moderne... se présente ainsi comme une recherche de fraternité accompagné d'un refus de paternité", écrira-t-il, p. 24. Ainsi, lors de la Révolution Française, il fallut tuer le Roi pour montrer que la fraternité révolutionnaire était bien réelle. Le meurtre du père signifie au fond, pour notre auteur, une revendication d'innocence: négation de tout péché originel transmis par la filiation. La "Mère patrie" remplace le "Père éternel". On refuse toute ascendance en voulant tenir son être que de soi seul, on refuse toute paternité pour devenir pleinement frères.

se trompent, du moins le plus souvent: le véritable adulte n'est pas "achevé" dans un rôle social, mais le dépasse en s'engageant, en gagnant sa vie et en pensant par soi et pour soi. On devient toujours adulte, rétorque Lacroix.

"Nier qu'une véritable éducation ait pour but de permettre de s'engager en (meilleure) connaissance de cause, qu'ils aient besoin d'une formation qui les dégage de l'enfant sans les faire sombrer dans l'infantilisme, c'est détruire tout progrès humain en remplaçant l'audace raisonnable -¹³ ou du moins raisonnée - par la témérité puérile."¹³

La seconde remarque que fait Lacroix c'est que le plaisir revendiqué par les jeunes réalise le contentement individuel, certes, mais méconnaît le sujet: "il est plutôt une force première et élémentaire qui se réalise et se satisfait en quelque sorte elle-même, comme à travers les individualités."¹⁴ Lacroix y voit le résultat d'une nouvelle conception de la libido mais aussi de l'influence de certains structuralistes qui, par opposition à une grande partie de la phénoménologie qui avait abouti à un sujet transcendantal ou épistémologique sans désir, montrent que le sujet pur est parcouru par une juxtaposition de désirs qui s'échangent à son insu. Poser la personne c'est admettre qu'elle puisse orienter ses désirs, ce qui tombe dans la métaphysique. Mais on veut être logique et parler plutôt de "machines désirantes" qui, pour être libres, doivent laisser la place aux forces cosmiques et sexuelles qui doivent se réaliser dans

13. Le désir et les désirs, op. cit., p. 126.

14. Op. cit., p. 127.

l'animal-homme. Les jeunes revendiquent spontanément le "sujet" mais le fait qu'il soit nié dépend moins de certains penseurs que de la société de consommation dans laquelle nous vivons et où règne le quantitatif: la personne y est niée par la tendance générale à l'objectivation. Les jeunes critiquent cette société mais ils en subissent, consciemment ou inconsciemment, les influences. En fait, ce qui est critiquable, c'est moins la consommation que le gaspillage car même les socialistes, ou encore les pays du Tiers-Monde, veulent une société de croissance: ce qui est condamnable c'est l'abus de consommation. Cette société matérialiste dans laquelle nous vivons tue la personne en tuant les désirs au profit des besoins qu'elle crée identiques pour tous. Mais les inégalités dans la consommation vont produire des luttes, des conflits et des divisions. La plus grande critique qu'on pourrait faire de cette société de consommation c'est qu'elle n'est pas productrice car elle ne produit que pour consommer, elle n'est pas créatrice et est même destructrice de tout idéal. Les jeunes, les marginaux, les 25% d'exclus que produisent les pays dits évolués dénoncent au fond non pas la raison mais la rationalité capitaliste qui tue notre plus profond désir qui est désir de soi dans son intégralité et de l'autre dans sa différence.

7.3 Le désir du bonheur: Au fond, ce que cherchent les utopies politiques que nous avons vues et ce que cherchent les jeunes c'est le bonheur. Mais ont-ils raison de chercher le bonheur? Non, nous répond Lacroix, l'utopie du bonheur est fausse car le bonheur est impossible ici-bas, si par être heureux on entend l'entière

satisfaction de l'état présent, un état stable et définitif. On peut, bien sûr, connaître des instants heureux dans la vie mais il faut éviter de faire de ce relatif un absolu.

"La raison en est que l'homme est du temps, qu'il est un être historique et que le bonheur est inconciliable avec l'histoire. L'idée d'un progrès dans le bonheur apparaît contradictoire. Si l'homme est un être historique et fini, il ne saurait y avoir pour lui de bonheur éternel et infini. Aussi le prétendu bonheur serait-il un arrêt de l'histoire, un refus de cette inquiétude humaine qui est source de dépassement et de progrès."¹⁵

Il ne peut y avoir de bonheur humain parce que l'homme est une conscience inquiète qui se cherche et qui se fait et qui n'en a jamais fini. Ce n'est pas que Jean Lacroix veuille faire ici l'éloge de la douleur, car elle est proprement "l'injustifiable", mais il affirme que l'homme est un être de progrès et que l'idée même d'un bonheur réalisable ici élimine tout progrès, toute histoire. Les peuples heureux, comme les individus heureux, n'ont pas d'histoire, dit-il.

Que l'homme ne peut atteindre le vrai bonheur ne veut pas dire qu'il ne désire pas le bonheur. "Il y a contradiction fondamentale chez l'homme; il y a chez lui un désir du bonheur qu'on retrouve chez tous et partout, qui est inné, et il y a une impuissance radicale à atteindre le bonheur, le vrai bonheur."¹⁶ Ce qui éclaire le sens des propos de Jean Lacroix dans un autre texte inédit: "on veut le bonheur, on ne l'atteint pas, et, pour mon compte, je sais bien que c'est

15. Le désir et les désirs, op. cit., p. 78.

16. Joie et bonheur, inédit non daté, 2 pages.

le désir du bonheur qui est essentiel à toute ma vie, et qu'il est aussi essentiel de ne jamais l'atteindre."¹⁷

Jean Lacroix a eu par ailleurs l'occasion de préciser sa pensée en distinguant le plaisir qui est du temps, la joie qui est du rythme, (en ce sens qu'elle naît d'un certain rapport entre le temps et l'éternité), et le bonheur qui est justement de l'éternité. Le plaisir est du temps car il est d'origine sensible étant lié à la tendance et à la satisfaction du besoin qui, une fois obtenue, s'effrite. Il ne faut pas pour autant le blâmer, il s'agit plutôt de le situer. Le plaisir n'est pas le but de l'acte mais s'y ajoute par surcroît, comme le pensait déjà Aristote.¹⁸ C'est qu'il ne faut pas le rechercher en lui-même mais l'accepter lorsqu'il vient accomplir la tendance qui a atteint son objet. La joie, elle, est toujours bonne. Les cartésiens disaient d'elle qu'elle est une sorte de jugement implicite de valeur de l'âme faisant le bilan de ses gains et de ses pertes, et estimant qu'elle a gagné en perfection. Pour Lacroix, elle est liée au plein épanouissement de la personne, à la plus haute création: celle de soi par soi. Elle s'accompagne d'un sentiment de force et de puissance qui aide à triompher de bien des difficultés. Mais elle n'est qu'un passage, pas un état: elle annonce que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain et implique donc un rapport entre

17. Besoin et désirs, inédit non daté, 2 pages.

18. Aristote voit le plaisir comme "une sorte de fin survenue par surcroît." (Ethique à Nicomaque, 1174b - Tricot 496 -).

ce que je suis et ce que je voudrais être. Si grande soit la joie, elle reste toujours progressive et ne se suffit jamais. Le bonheur, nous l'avons dit, représente un état définitif parfaitement bon, du moins en son sens fort où il est synonyme de félicité et de béatitude. Il veut dire totale suffisance en soi-même, ce qui n'est le fait que de l'Etre infini. "Le bonheur est la présence de l'Etre et il n'y a que Dieu qui puisse se définir comme l'infinie présence de l'Etre à lui-même. Le bonheur est éternel - il est l'Eternité même - ou il n'est pas."¹⁹ La tentation du bonheur c'est de s'arrêter sans être arrivé. Il y a un danger à s'imaginer jouir d'un véritable bonheur: "On risque de tuer en soi la joie de l'homme libre, cette joie progressive, cette liberté créatrice par lesquelles nous nous faisons sans cesse: l'homme n'est pas fait, il a à se faire, tel est le profond sens de la liberté."²⁰ Pour Jean Lacroix, il faut choisir entre la liberté et le bonheur: être libre c'est se prendre en charge, ce qui occasionne des douleurs, alors naît la tentation suprême, celle d'être heureux, c'est-à-dire délivré de moi-même. L'état humain n'est donc pour l'auteur ni le bonheur, ni le plaisir, mais la joie, quoique l'homme ressente au fond de lui une certaine nostalgie du bonheur.

19. "Plaisir-joie-bonheur", dans Le sens du dialogue, p. 118.

20. Plaisir-joie-bonheur, texte inédit, non daté, 12 pages - p. 5. Ce texte porte le même titre que celui qu'on retrouve dans Le sens du dialogue, mais est différent dans son contenu.

"La joie manifeste que l'homme n'est ni du temps ni de l'éternité, mais d'une sorte de durée qui participe des deux; de même que ce qui fait la valeur de cette durée c'est la présence de l'éternité en elle, ainsi ce qui fait toute la valeur de la joie humaine c'est en elle l'immanence du bonheur."²¹

Ces précisions faites, nous pouvons mieux comprendre pourquoi les utopies du bonheur, comme celles que nous avons rencontrées, peuvent être dangereuses en faisant d'un relatif un absolu. Le chrétien, nous dit Jean Lacroix, ne saurait partager l'idée que le bonheur, au sens où nous l'avons entendu, est réalisable ici-même. Le message du Christ relativise et conteste toute réalisation qui se prendrait pour le règne de Dieu en ce monde. Ainsi, rien n'est plus faux que de promettre le bonheur aux hommes. Lacroix ne va pas jusqu'à récuser la nécessité de l'utopie: elle est toujours nécessaire même dans le meilleur régime économique-politique, affirme-t-il.²² Les utopies du bonheur ont leur ambiguïté, mais elles ont aussi un double mérite. D'abord celui de chercher à ramener tous les désirs humains à l'unité. Ensuite, en réduisant tous les désirs à un seul, celui du bonheur, elles s'efforcent de donner un certain contenu au bonheur humain: désir de la transparence, de la réconciliation, de la reconnaissance

21. Dans Le sens du dialogue, op. cit., p. 120.

22. Pour Lacroix, l'utopie est liée à la "fonction de l'irréel", à l'imaginaire: "elle est l'image de l'imaginaire, la réalité du surréel, une sorte de peinture plus ou moins réussie de ce fond créateur qui est en l'homme comme dans les choses. Contrairement aux apparences, elle ne va pas de la critique au surréel, mais du surréel à la critique" (Le désir et les désirs, p. 87). En accord avec Bachelard, Lacroix croit que la "rêverie" tient à l'essence de l'homme, qu'elle est la condition fondamentale de la liberté. Rêver, au sens de rêverie, c'est atteindre les profondeurs créatrices qui sont en nous comme dans l'univers.

de l'homme par l'homme. Il y a ici comme le pressentiment d'un Désir qui, lui, serait fondamental. C'est ce Désir que nous allons maintenant voir.

7.4 Le Désir: Nous avons vu déjà qu'une foi première et fondamentale conjoint l'individu à l'humanité et qu'elle est au principe de tout acte et de toute connaissance. Cette affirmation originaire, que nous avons nommée acte de foi, consiste à croire que l'homme est quelque chose de possible, l'homme et l'humanité. Cette exigence de vouloir être avec soi et les autres correspond à notre nature profonde, à notre être: ce n'est pas un devoir extérieur à nous, mais "un devoir-être intérieur". C'est ce que Lacroix nomme le Désir. L'auteur présente ici la méthode dialectique de Blondel²³, à laquelle il s'associe, et qui suppose que jamais nous ne posséderons la plénitude de notre être. Il n'y a pas de voie directe pour aller de soi-même à soi-même car il y aura toujours un inconscient en nous.

"Si nous avons l'être, nous ne sommes pas absolument notre être. Il faut donc bien admettre, au principe de toute réalisation humaine, une sorte d'inspiration motrice, non pas précisément une donnée première, mais

23. Nous nous servirons ici du dernier chapitre du livre Le désir et les désirs qui se titre "Maurice Blondel et la dialectique du Désir et des désirs". Ce chapitre a été précédé d'un article: "Blondel et la dialectique du Désir" paru dans la Revue philosophique de Louvain, 1973 (71), no 12, 681-97. Cet article est en fait la reproduction d'une conférence prononcée le 31 mars 1973 à l'Institut supérieur de philosophie de l'Université catholique de Louvain, dans le cadre des journées d'inauguration du Centre d'archives Maurice Blondel. Lacroix a consacré également un livre à Blondel, publié aux P.U.F. en 1963: Maurice Blondel. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie.

un appétit antérieur à tout objet, la recherche perpétuelle d'une satisfaction qui serait au-delà de toute satisfaction."²⁴

C'est ce principe moteur que Blondel nomme "subjectivité inconsciente", ou Désir, qui ne peut être atteinte directement mais approchée par une méthode d'implication: approcher le Désir par les nombreux désirs qui l'expriment et le masquent à la fois; se détourner des pures spéculations pour s'attacher à ces implications qui soutiennent tout l'effort de la pensée, tout le mouvement de la vie. Blondel ne veut pas couper le pont avec le réel, nous dit Lacroix, il ne veut pas dissimuler le vécu, mais, au contraire, le mettre en pleine lumière. Il a voulu "se placer en deça de l'intelligence et de la volonté, à leur source commune, dans ce dynamisme où elles puisent leur force d'agir."²⁵ Dans l'Action il écrit:

"Dès l'origine de la pensée apparaissent la tendance, le besoin, le désir, l'attachement, l'espoir, bref ces passions élémentaires dont Bossuet disait qu'elles se ramènent toutes à un amour qui, si vague qu'il soit, demeure le ressort profond et permanent de la vie de l'esprit."(Action, 1, p. 98)

Les premières formes de la pensée sont commandées par le désir, lequel s'exprime dans l'inadéquation entre la pensée et le pensant, rapporte

24. Op. cit., p. 154. Lacroix nous dit ailleurs, en d'autres mots, que "ne pouvant nous vouloir directement nous-mêmes, parce que notre vouloir le plus profond est désir d'infini, il faut bien que nous voulions l'univers entier et Dieu même pour nous efforcer d'équivaloir à l'infinité de notre plus profonde volonté voulante: c'est l'impossibilité d'une immédiate intuition de soi-même qui rend nécessaire et légitime pour l'homme la médiation de la dialectique." ("Désir et volonté" dans Le sens du dialogue, p. 49.

25. Op. cit., p. 153.

Lacroix.²⁶ La pensée va donner suite au désir par un acte, un signe qui cherche à l'accomplir sans jamais y parvenir complètement. Mais c'est dans le vouloir surtout que se manifeste cette inadéquation.²⁷ Ce désir originaire porte sur soi et sur autre chose, sur l'infini, mais il porte sur ce qu'on n'est pas et qu'on désire être. Ce désir, dans l'ordre de l'agir, Jean Lacroix le nomme inquiétude, au sens métaphysique. Blondel a posé le problème: "Pourquoi y a-t-il inquiétude, et donc une intention de la résoudre?" (2e Action, t.II, p. 186). L'homme éprouvera toujours le désir ou inquiétude, il ne cessera d'être sollicité par quelque chose qui le dépasse, car il sera toujours un être historique dans l'éternité même. Ainsi, comme nous l'avons vu, il ne peut connaître le bonheur directement mais seulement dans son immanence dans la joie. Ce qui fait dire à l'auteur qu' "il y a donc plus dans la conscience que la conscience même: il y a en elle un dynamisme qui la dépasse et la fait être sans jamais lui présenter comme une donnée toute faite ce à quoi elle aspire."²⁸

26. C'est qu' "à l'intérieur déjà du désir, il y a une inadéquation fondamentale: le désir du limité est, virtuellement et inconsciemment, désir du non-limité".
Op. cit., p. 156.

27. Dans l'article "Désir et volonté" qu'on retrouve dans Le sens du dialogue, Jean Lacroix montre que le désir est "sollicitation de volonté", que la volonté "c'est le désir en tant qu'assumé par la personnalité tout entière. Vouloir ce n'est pas se détacher du désir pour le juger au nom d'un principe différent... c'est descendre jusqu'à sa racine et le confronter avec l'infini où notre être trouve non plus les bornes extérieures qui le contraignent, mais l'élan intérieur qui le délivre." (p. 47). Lacroix montre que notre but est de nous vouloir nous-mêmes, que notre vouloir le plus profond est vouloir d'infini. Mais l'immédiate intuition de soi-même est impossible, ce "qui rend nécessaire et légitime pour l'homme la médiation de la dialectique." (p. 49).

28. Le désir et les désirs, op. cit., p. 157.

Le désir est source du penser et du vouloir mais il est surtout à l'origine de leur union par l'action. Par elle, l'abîme entre la pensée et l'être est sans cesse franchi sans être jamais comblé, formule Lacroix. C'est que l'action est le lien substantiel entre la pensée et l'être, entre le vouloir et l'être: elle est le Désir en acte, elle exprime notre être même. Il y a une science de l'action parce qu'elle possède une logique immanente et qu'elle se développe par étapes dans le vécu individuel et social. Le vouloir doit sans cesse sortir de soi, s'objectiver s'il veut s'égaliser à lui-même. C'est cette objectivation qu'étudie la science de l'action dont Blondel a esquissé la dialectique générale. Dans sa thèse de 1893, Blondel envisageait l'action sous son aspect moral et individuel, nous apprend Lacroix, mais l'a repris plus tard pour étendre son étude à l'agir, qui est l'action au sens total et qui a sa logique propre.

"L'action, comme le déclare Spinoza de la vérité, est sa propre norme, norma sui actio, mais l'action non pas fragmentaire, morcelée; c'est de l'action entièrement développée, de son origine à son terme, avec toutes les conditions, toutes les phases, tous les intermédiaires de son expansion intégrale qu'il s'agit." (Etudes Blondéliennes, 1. p. 26)

Cette action semble seconde, et la science va l'étudier dans l'ordre des phénomènes où elle paraît surgir. Mais, selon Blondel, l'aspect scientifique est enveloppé par l'aspect moral qui le précède et le suit. Jean Lacroix explique:

"Le ressort de la dialectique étant l'effort par lequel le vouloir humain poursuit son propre accomplissement, la question se pose de savoir dans quelle mesure il satisfait cette "volonté voulante" qui est son dynamisme premier. Unité et Totalité, tel

est l'objet du Désir désirant. La synthèse en réalité précède et suit l'analyse. Elle s'insère dans la trame des faits dont elle laisse intact le mécanisme tout en y superposant une finalité nouvelle."²⁹

C'est donc que le projet scientifique n'est qu'une étape, nécessaire certes, dans le projet plus total d'une adéquation - possible ou non - entre le Désir et les désirs.

Une telle conception doit conduire à une logique de l'action. C'est ce qu'a fait Blondel, nous dit Lacroix, même s'il n'a pu la développer dans toute son ampleur. Il a voulu substituer une logique de la personne totale à la logique séparée de l'intelligence, il a voulu réintégrer la vie dans la pensée et conquérir à la rationalité des domaines que le rationalisme strict avait écartés en faisant abstraction des conditions réelles et des sources vitales. L'action n'est pas réductible à l'idée de l'action, elle est une expérience radicale du dynamisme de l'être. Elle recèle sa propre vérité, écrivait Blondel dans une note antérieure à l'Action. C'est donc dire que chaque attitude pratique se juge elle-même du dedans; l'action sincère sera celle qui répond au Désir originaire. Il y a donc une logique interne des désirs qui cherchent à exprimer davantage le Désir qui les meut.

"Etre sincère avec soi-même, dit Lacroix, ce n'est pas déduire son action d'une théorie ou d'un système comme le voudrait la pure Sagesse, c'est se décider pour le

29. Op. cit., p. 159.

plus *probable*, à condition d'entendre par là ce qui est *prouvable*, si l'on fait l'effort de générosité et de sincérité avec soi-même, avec la norme immanente du Désir en acte."³⁰

Nous pouvons dire dans la même veine que si la théologie catholique a, à une certaine époque, exploité la crainte du châtimement terrible de Dieu qui menaçait tout pécheur, elle a aujourd'hui une nouvelle interprétation: le châtimement n'est pas extérieur à la faute, mais se trouve dans la faute même qui est refus de l'appel, privation d'être, reniement de la personne.

Le Désir originaire ne peut jamais être comblé. Blondel écrivait justement à son ami Wehrlé:

"Rien de plus essentiel que de manifester dans nos pensées, dans nos êtres, dans nos actions l'inachèvement ou plutôt l'inachevabilité naturelle et incurable. Nous ne pouvons reculer. Nous ne pouvons légitimement et impunément nous arrêter: et il se trouve cependant que nous ne pouvons avancer seuls, nous stabiliser nous-mêmes, unir les termes qui demandent à être rapprochés et fondus. Il y a donc en nous une place préparée, une fissure ouverte."
(Archives de philosophie, février-mars 1961, pp. 118-119)

C'est pourquoi Jean Lacroix nous dit de lui qu'il a développé une philosophie de l'insuffisance qui implique une insuffisance de la philosophie. Mais c'est à la philosophie d'établir sa propre insuffisance, de montrer l'impossibilité de la systématisation

30. Op. cit., p. 161.

parfaite.³¹ La présence même du Désir en nous donne l'impossibilité de la sagesse absolue. La philosophie ouvre à des questions dont elle ne peut répondre: "la philosophie est comme un premier baptême de l'eau qui prépare les voies à la lumière intégrale, mais qui, par ses résultats positifs, suscite des problèmes légitimes, qu'elle ne peut résoudre elle-même." (La philosophie et l'esprit chrétien, I, p. 13). Les énigmes de la philosophie sont résolues, du moins en un certain sens, par les mystères chrétiens. La philosophie nous met devant un choix ultime mais sans nous donner les moyens de nous en sortir philosophiquement. "Au total, la philosophie la plus autonome fait apparaître le désir réel mais inefficace d'une plénitude de vie que seule une révélation peut apporter: elle fait surgir le désir d'un surnaturel nécessaire et pourtant gratuit."³² La philosophie et la religion se rencontrent sur le problème de Dieu et c'est là que la position de Blondel est la plus caractéristique, nous dit Lacroix, c'est là qu'on peut voir jusqu'où peut aller l'analyse qu'il fait du Désir.

Pour Blondel, il n'y a pas d'opposition, comme chez Pascal par exemple, entre le Dieu des chrétiens et le Dieu des philosophes. Mais la tentation reste grande pour l'homme de trouver le repos en Dieu et tomber dans l'idolâtrie, le désir de Dieu devenant un besoin de Dieu, d'un dieu idole. Pour le philosophe, ou le théologien-philosophe, le

31. Voir au chapitre 6: Système et existence.

32. Le Désir et les désirs, op. cit., p. 162.

danger est plus subtil encore: il dénonce les images populaires mais les remplace par une nouvelle idole, un dieu hyperintellectuel, un dieu qui se serait révélé à nous pour nous permettre de pousser la métaphysique plus loin. Le fait ici, nous dit Lacroix, est qu'on sépare raison et Désir: "La raison sans le Désir aboutit presque naturellement à ce Dieu objet qui n'est pas Dieu: s'il était seulement objet d'affirmation, il serait mesuré par elle."³³ Le péril de l'attitude purement intellectuelle consiste à oublier l'homme, qui est perpétuel effort de dépassement, qui est Désir. L'intelligence elle-même est animée par le Désir qui doit s'y manifester de deux manières convergentes et complémentaires. D'abord, on peut lutter à l'intérieur de l'intelligence même contre son séparatisme par des procédés intellectuels. Un premier moyen est de poser un athéisme méthodologique qui est effort de négation du Dieu-objet, celui que l'intelligence peut chercher à se représenter. Blondel a vu l'inadéquation nécessaire entre un Etre infini et parfait et sa représentation dans un esprit fini et imparfait, ce qui fait affirmer à Lacroix que le blondélisme n'est pas une philosophie de la représentation. Ensuite, il ne faudrait pas croire que Blondel parte d'un prétendu désir de Dieu. Au contraire, "c'est le Désir lui-même, le Désir originaire qui s'efforce de se réaliser pleinement dans le désir de Dieu" (p. 165). On cherche Dieu non seulement pour le connaître mais pour s'unir à lui, pour le vivre. Et c'est bien ainsi parce que le Désir meut la pensée, la volonté et leur union et parce que l'agir qui

33. Op. cit., p. 163.

comprend tout mon être est ce lien substantiel. Le désir de Dieu n'est pas un moment séparé de la dialectique. Blondel

"a pratiqué une dialectique unifiante et progressive dont la visée ultime est ontologique... Le seul moyen d'écarter tout démenti ou plutôt de prévenir tout refus, c'est de montrer que le vouloir de Dieu est contenu dans un autre, celui-ci à son tour dans un autre encore, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'aucune volonté ne puisse plus se refuser à Dieu qu'en cherchant son ultime refuge dans un néant qu'elle ne peut même pas penser ou dans un objet particulier qui ne sera qu'une idole."³⁴

Il n'y a pas d'athées mais des nihilistes et des idolâtres car la volonté qui accepte d'aller au bout de son désir rencontre Dieu.

La philosophie nous conduit à l'option mais ne peut la résoudre, avons-nous dit. Comme le dit Jean Lacroix, le Dieu de notre désir philosophique ne réalise jamais parfaitement notre désir de Dieu. Seul le mystère chrétien révèle la nature intime de Dieu. La philosophie ne peut se boucler en un système clos, elle est ouverture car elle a le Désir en elle. Le discours philosophique peut conduire à l'infini mais n'est pas lui-même infini. C'est pourquoi la philosophie de l'action reste toujours méthodologique.

"La philosophie, en tant qu'elle rapporte la totalité des phénomènes à l'option personnelle, c'est-à-dire la nécessité à la liberté, a une valeur objective indé-

34. Op. cit., pp. 165-166.

niale, mais seul le choix effectivement accompli nous donne la possession de l'être. Il ne le crée pas, il le fait être pour nous."³⁵

L'homme est médiation et c'est la véritable notion clé de la pensée blondélienne, affirme Lacroix. L'homme est médiateur entre Dieu et la nature, comme le Christ, le Verbe, est médiateur entre l'homme et Dieu. L'action de l'homme, reliée à celle du Christ, est réelle et constituante et non pas seulement intellectuelle et logique. Si l'homme désire Dieu c'est que Dieu lui-même désire l'homme. Dieu est amour et aimer c'est promettre de ne jamais employer à l'égard de l'être aimé des moyens de puissance, comme aime à le répéter Jean Lacroix. Des gens qui aiment sont des gens qui prient, qui se prient et qui refusent ainsi la tentation de puissance. La plus haute vertu "c'est la générosité, cette générosité d'être qui est au-delà de toute possession, même de la possession de soi" (p. 171). Ainsi, le sujet se personnalise progressivement en incarnant toujours plus son Désir dans ses désirs sans faire de chaque désir un tout qui se suffirait à lui-même.

"Le blondélisme, conclut Lacroix, n'est pas une philosophie de la conscience, mais de la prise de conscience. La genèse de la raison n'est rien d'autre que la prise de conscience de la puissance créatrice de notre Désir. Cette lente, difficile et progressive prise de conscience est le résultat³⁶ d'une réflexion sur le Désir à partir de nos désirs."

35. Lacroix précise: "à condition qu'il soit positif. S'il est négatif, il ne saurait nous mettre en dehors de l'être. Il crée plutôt un état de distorsion dans lequel nous affirmons comme malgré nous l'être que nous refusons: nos volontés voulues s'opposent à notre volonté voulante" op. cit., pp. 168-169.

36. Op. cit., p. 174.

CHAPITRE VIII

LE DIALOGUE

Toute activité humaine authentique est dialogue, affirme Lacroix qui croit que la personne est fondamentalement ouverture au monde, aux autres et à Dieu. Impossible pour la personne de couper tous les ponts, de se réfugier dans je ne sais quelle sphère où elle serait tout à fait seule, sans contact avec ce qui l'entoure et l'habite à la fois. La personne ne peut s'isoler sans se nier elle-même. Nous allons ici approfondir cette notion de dialogue, si chère à Jean Lacroix, en voyant quelle est sa nature et ses conditions et comment il se réalise dans la prière et par l'aveu.

8.1 Nature du dialogue: Le bon dialogue est la véritable définition de l'homme, c'est avec lui qu'apparaît l'homme. Hegel dit justement que la pré-humanité commence par une opinion toute individuelle, plus ou moins cohérente, ressemblant plus à une fable qu'à un mythe. C'est le stade du monologue. Les monologues bientôt s'opposent et c'est le règne de la violence. Mais il peut arriver que la confrontation et la discussion remplacent l'emploi de la force. C'est le passage du mythe à la science, du monologue au dialogue. Il écrit dans la Phénoménolo-

gie de l'esprit: "Je suis un être pour soi qui n'est pour soi que par un autre."¹ C'est par les autres que je puis me former, par mon dialogue avec les autres que j'apprends toujours davantage à disposer de mon moi. Jean Lacroix va jusqu'à affirmer que "ce ne sont pas les personnes qui font le dialogue, mais le dialogue qui fait les personnes."² Dialoguer c'est refuser la violence, c'est ne plus forcer l'autre à penser comme moi mais m'efforcer de le convaincre, provoquer sa libre adhésion. Par le dialogue, je reconnais l'autre comme liberté, je le traite comme un partenaire.³ On abandonne ainsi la lutte pour la reconnaissance: je reconnais l'autre comme libre et devant une liberté je n'ai pas à imposer mon point de vue mais à le soumettre. Aimer l'autre c'est le reconnaître dans sa différence: la diversité est le signe même de l'humanité. Mais cette diversité

-
1. "La conscience de soi est essentiellement ce retour en soi-même à partir de l'être-autre... La suppression de la scission arrive par le moyen d'un Autre", La phénoménologie de l'esprit, trad. Hyppolite, pp. 146 et 149. Et plus loin: "La conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi", p. 153.
 2. "Le dialogue" dans Cahiers de l'I.S.E.A., janvier 1965, M. 21, p. 5. Il poursuit: "dans tout dialogue, je suis dès le premier mot en contact avec une réalité qui existe indépendamment de ma pensée. Aussi retrouve-t-on le dialogue partout." Ce texte est à peu de chose près repris dans le dernier livre de Jean Lacroix, Le Personnalisme, aux pages 125 à 127.
 3. Jean Lacroix a eu l'occasion de distinguer le partenaire du partisan dans le petit texte inédit Le sens du dialogue. Pour lui, les deux termes sont opposés. Le partisan veut que les autres pensent comme lui et il ne fréquente que des partisans. En se faisant partisan soi-même, on fait des autres des partisans, avec soi ou contre soi. Il n'y a pas de véritable dialogue ici, mais une "unification totalitaire". Le partenaire, au contraire, est celui qui peut avoir des idées opposées aux miennes mais avec qui je pratique l'ouverture, le dialogue. Il ne s'agit pas d'abandonner mes propres idées, précise l'auteur, mais de m'ouvrir aux idées des autres pour mieux les comprendre et communiquer avec elles, pour mieux voir comment discuter.

implique une volonté de relation, de compréhension, un effort pour me mettre en autrui, comme lui pour se mettre en moi. C'est par le langage que je puis le mieux me proposer à l'autre: "l'essentiel pour l'homme c'est sa relation à l'homme, et cette relation s'exprime avant tout dans le langage - qui peut être aussi le langage des gestes, des attitudes et du comportement."⁴ Mais la parole demeure sans doute le moyen le plus sûr par lequel la personne puisse se faire comprendre.

8.1.1 La parole: Nous n'allons certainement pas trouver chez Jean Lacroix une philosophie du langage, scientifiquement élaborée, tout à fait logique et sans attache aux réalités empiriques comme il en existe abondamment. Le métaphysicien, lui, nous propose plutôt une conception du langage comme expression de l'être relationnel de l'homme et qui est véritablement ontologique. Lacroix ne dit-il pas que "le langage est plus qu'un témoin de l'être: il est une ontologie en acte?"⁵ Tendantiellement le dialogue évacue toute violence physique car chaque interlocuteur se confie à une valeur supérieure,

4. Philosophie de la culpabilité, p. 152.

5. Le sens de l'athéisme moderne, p. 100. Voir aussi Philosophie de la culpabilité aux pages 152 et suivantes où l'auteur montre que notre civilisation moderne a perverti le désir de communication des hommes en traitant la parole comme un simple besoin. "Le langage est enfermé, pour une large part, dans le code de l'inégalité de la hiérarchie et du pouvoir." On ne peut plus parler que dans un code, celui du pouvoir. Dans le domaine scientifique, par exemple, nous connaissons le pouvoir de la "compétence", qui ne connaît que la direction verticale. Lacroix parle d'une véritable culpabilité sociale du langage dont la solution, idéale, est proposée: "par les interstices, les "trous" du pouvoir, il faut entrer dans les savoirs pour défaire les dispositifs de la fermeture. Tel devrait, tel pourrait être le rôle du philosophe moderne: restaurer le sens pour tous "afin que le langage rejoigne notre désir le plus fondamental celui d'"être reconnus et aimés".

celle de la rationalité du langage parlé. Dans le dialogue, les individus doivent surmonter les obstacles - intérêts, passions, volonté de puissance, projection - qui nuisent au vrai dialogue qui consiste à prononcer des paroles qui aient un sens. Ce qui est l'engagement le plus grave et le plus onéreux, précise l'auteur. Ainsi je découvre l'autre et me découvre moi-même dans et par la parole. C'est une véritable personnalisation qui s'opère et c'est la fin de tout dialogue. C'est grâce aux autres que nous arrivons à nous libérer nous-mêmes, frottant et limant notre cervelle à celle d'autrui, aime à répéter Lacroix, car c'est dans le dialogue que les idées se fondent plus encore qu'elles se communiquent.⁶ Les anciens comme Socrate et Platon avaient bien compris l'importance du dialogue. La maïeutique socratique ou encore les Dialogues platoniciens allient une réflexion philosophique à une méthode où l'interrogation permet d'accoucher spirituellement les hommes... "Toute civilisation humaine est fondamentalement de la parole. Car la parole est interrogation, interrogation sur soi et sur autrui, interrogation sur l'homme..."⁷ Les deux formes essentielles de cette interrogation sont le doute et

6. Dans Force et faiblesses de la famille, Lacroix écrit que "c'est le dialogue avec autrui plus que le dialogue avec le monde qui forme et instruit. Ne sois pas droit, mais redressé disaient les stoïciens; ce qui perpétuellement nous redresse, ce sont les autres", p. 100.

7. Personne et amour, p. 108. L'auteur critique ici une conception matérialiste qui voudrait que le travail prime sur le Verbe. Pour lui, la parole n'est bien sûr pas créatrice chez l'homme, puisqu'elle ne peut l'être que chez un dieu où s'identifient le parler et le faire, mais le dialogue doit être "continu entre le travail, qui est engagement et la parole, qui est dégagement pour un ré-engagement. C'est pourquoi le Verbe, malgré ses périls, garde la primauté..."

l'ironie qui manifestent toutes deux que l'homme peut dépasser le donné pour se reprendre à chaque instant.⁸

Par la parole, en fait, l'homme s'interroge sur la vérité; cette vérité qui est difficilement acquise tandis que l'erreur, elle, nous est naturelle. Toute vérité est née de la discussion, de la critique d'une erreur antérieure, nous dit Jean Lacroix. Cette recherche de la vérité est l'effort commun de l'humanité: "la vérité naît du travail de l'espèce entière et s'achève dans l'amour mutuel. Progresser dans la vérité ou communier davantage avec l'humanité sont expressions identiques. Aussi l'intention du dialogue est celle d'une genèse réciproque."⁹ C'est un devoir pour qui "possède" la vérité de la communiquer, de la transmettre tout en gardant une attitude de réceptivité puisque toute connaissance est une connaissance approchée et que nous n'avons qu'une vue partielle de ce qui est vrai. Mais "n'oublions jamais, précise par ailleurs l'auteur, que les paroles que nous prononçons ne sont pas exactement celles qui sont entendues et que nous devons communiquer de manière à être entendu..."¹⁰ Au fond, il s'agit moins de connaître la vérité que de se faire vrai soi-même. On se fait vrai soi-même en assurant la vérité de ses rapports avec les

8. Nous avons passablement développé le doute dans un chapitre précédent, pour ce qui est de l'ironie nous pouvons référer le lecteur au court texte "l'ironie et l'humour" dans Le sens du dialogue. Lacroix montre que tant l'ironie que l'humour sont les formes intellectuelles du détachement mais que, si l'ironie est la première démarche spirituelle, elle doit par ailleurs être dépassée par l'humour.

9. "Le dialogue", dans Cahiers de l'I.S.E.A., op. cit., p. 10.

10. Personne et amour, p. 142.

autres êtres, en se situant. Nous sommes en constant dialogue avec l'univers; si les objets qui s'y trouvent sont séparés et exclusifs, les consciences, elles, sont réciproques. Ce qui exige échange et donne enrichissement mutuel. Mais le dialogue ne va pas de soi, il n'est pas qu'accord et union. Il y a en lui un "caractère sacrificiel" car il est aussi confrontation et affrontement. C'est ce que nous allons voir.

8.1.2 Participation et lucidité: Dialoguer c'est en quelque sorte se dépasser soi-même pour se soumettre avec humilité au réel qui nous dépasse: "la Vérité se reconnaît précisément à ce signe qu'elle n'est pas fabriquée par nous, mais qu'elle s'impose à nous, qu'elle nous résiste et nous dépasse."¹¹ Nous éprouvons ici une première forme de sacrifice où la personne est appelée au dépassement. L'expérience du dialogue a aussi un caractère sacrificiel. Ce qui fait la difficulté de tout dialogue, mais aussi son intérêt, c'est qu'il demande participation et lucidité. Tout dialogue est de participation car je ne dois pas simplement réfuter ou intégrer la pensée d'autrui mais l'éprouver du dedans. Participer au dialogue c'est plus que simplement parler: c'est écouter, c'est accepter de me mettre en question moi-même, et d'être bouleversé par les paroles de l'autre. Pour comprendre l'autre je dois sortir de moi et me mettre à sa place, "suspendre momentanément sa propre pensée pour la remplacer par celle de l'autre. Ainsi dialoguer c'est s'exposer non pas seulement aux

11. Itinéraire spirituel, p. 98.

coups d'autrui, ce qui n'est rien, mais au bouleversement de sa propre pensée et peut-être à la perte de soi-même."¹² S'il est inadmissible de simplement jouer avec les idées, il est tout aussi impossible de comprendre honnêtement une idée forte sans en éprouver la tentation. Mais la participation n'empêche pas la lucidité. Dans le dialogue je risque mon être, non pour le perdre, mais pour l'assurer.

L'homme lucide ne veut pas imposer une vérité qui serait toute faite mais cherche à se mettre au service d'une vérité qui est une vie. "Etre lucide c'est se faire vrai, c'est-à-dire s'établir dans de relations réelles avec les choses et les êtres".¹³ Tout dialogue est affrontement, comme l'a déjà affirmé Mounier, mais il ne détruit pas la lutte qui est à la base de l'être, il s'efforce de la sublimer. Etre lucide dans le dialogue, c'est refuser le mensonge. Jean Lacroix raconte cette histoire qui s'est passée dans le Séminaire philosophique de Max Scheler où tout le monde parlait, dialoguait. A la fin

12. "Le dialogue", op.cit., p. 11. Jean Lacroix ajoute par ailleurs: "Qui n'a passé par cette épreuve avec crainte et humilité, qui n'a tremblé de se voir contraint de tout remettre en question, qui n'a senti sa raison se modifier en quelque sorte sous l'emprise de la raison d'autrui, qui n'a librement accepté et vécu la possibilité de cette sorte d'holocauste de lui-même n'est pas un partenaire valable dans le dialogue des hommes." (Voir sa lettre intitulée "Du personnalisme et du dialogue" parue dans le livre de Roger Garaudy. Perspectives de l'homme, 1959, p. 168.

13. Op. cit., p. 12. Dans sa lettre "Du personnalisme et du dialogue" Jean Lacroix traite en dernière partie de ce thème et apporte quelques nuances: "l'idée de coexistence pacifique est aussi fausse pour les individus que pour les peuples. Il ne s'agit pas de coexister, mais de dialoguer. Coexistences, ce sont des monologues juxtaposés. La vie n'est pas coexistence mais affrontement. Et l'affrontement implique un risque autrement grave et sérieux, mais aussi une vertu infiniment féconde puisqu'il postule l'espoir de se transformer les uns les autres, les uns par les autres." p. 169.

de l'année, le maître interpella un jeune étudiant qui n'avait dit mot et lui demanda de parler en cette dernière réunion. Il répondit par le proverbe "le silence est d'or...". A peine avait-il commencé que Max Scheler s'élança vers lui, l'index tendu, en s'écriant: "Faux-monnayeur". Il n'est pas facile de ne jamais être un faux-monnayeur et d'accepter un affrontement réel avec l'autre, qui qu'il soit, en évitant le mensonge sous toutes ses formes. Mais c'est cet effort constant d'être vrai dans sa relation avec l'autre qui fait du dialogue un lieu privilégié d'accroissement d'être, pour moi et pour l'autre car "cesser de s'exprimer serait pour la personne cesser d'être: l'intériorité pure rejoint la pure extériorité dans le même néant."¹⁴

8.2 Trois présuppositions à tout dialogue: Jean Lacroix a voulu "dégager par une réflexion purement logique les présuppositions" de tout dialogue. Il en a recensé trois. La première, c'est la croyance en l'unité et l'identité humaines, la croyance en l'humanité. Ce qui veut dire que l'homme du dialogue a foi dans l'homme, qu'il reconnaît une égalité de nature entre tous les hommes. D'un point de vue psychologique, la connaissance des autres n'est pas seulement intellectuelle, mais affective. Plus fondamentalement, sur le plan métaphysique, nous voyons qu'il entre aussi dans le dialogue de la volonté, au sens kantien de respect. "Avant de connaître quelque homme que ce

14. "De la duplicité" dans Le sens du dialogue, p. 41.

soit, il faut préalablement le reconnaître comme homme, et c'est cet acte de reconnaissance, appliqué a priori à tout être humain, qui lui confère pour moi la dignité de personne."¹⁵ D'une autre manière nous pourrions dire que tout homme est un être de droit et que, si les déclarations de droit sont toujours situées et datées, elles ne peuvent pour autant enlever la vocation juridique de la personne, cette possibilité générale d'avoir des droits. Tenir des êtres humains pour inférieurs, et ce fut le cas de l'homme envers la femme souligne l'auteur, c'est refuser le dialogue et détruire le personnalisme.

La seconde condition de tout dialogue c'est le refus de la violence. Le dialogue substitue la parole à la violence mais il faut bien distinguer avec l'auteur entre les actes de violence et les états de violence. Les individus sont parfois pris dans un état de violence où, même s'ils veulent parler, ils ne peuvent pas dire leurs idées. L'esclave qui s'adresse à son maître n'est pas en état de parler, de même le contestataire dans un pays sous dictature militaire ou encore le "contre-révolutionnaire" là où on brandit le dogme de la Révolution. Les exemples pourraient se multiplier à l'infini et s'approcher encore davantage de notre vie quotidienne. L'important est de comprendre qu'il se peut alors que la révolte soit la condition préalable et nécessaire de la parole. La pire hypocrisie, nous dit Lacroix, serait de refuser les actes violents tout en laissant les individus

15. "Le dialogue", *op. cit.*, p. 14. Lacroix poursuit: "or tout dialogue consiste à reconnaître autrui comme un "autre", libre et subsistant en lui-même, un alter ego, un "autre moi-même", personne aussi et égale en dignité."

dans un état de violence. Le dialogue véritable exige la suppression des uns et des autres. C'est par les lois et les institutions qu'une société se donne que sont établies les règles du dialogue.

"Pas de dialogue sans des hommes qui le désirent et qui l'exigent, sans des hommes qui peuvent parler, c'est-à-dire sans des institutions qui établissent un minimum d'égalité entre les individus ou les groupes et qui imposent aux discours des règles d'échange et de sincérité."¹⁶

Enfin, la troisième condition, celle qui commande les deux autres, c'est que tout dialogue n'est pas seulement à deux termes mais à trois car il implique en plus des partenaires une commune référence aux valeurs. Le dialogue est plus que le heurt de deux monologues sinon il aboutirait à une victoire d'une pensée sur une autre et resterait dans la catégorie de la violence. La violence et l'agressivité immanentes au dialogue doivent être surmontées dans et par celui-ci qui doit s'alimenter à la richesse inépuisable des valeurs.

"Ainsi le dialogue naît d'un double dynamisme: il naît de la spontanéité de l'esprit, qui dit et contredit, il s'alimente à la richesse inépuisable des valeurs. Et toute vraie valeur est à la personne ce que l'air est à la respiration. Il n'y a de dialogue possible qu'entre des interlocuteurs qui admettent que la vérité et la justice leur sont à la fois transcendantes et virtuellement immanentes".¹⁷

16. Op. cit., p. 16.

17. Le Personnalisme, p. 127. Dans le texte déjà cité des Cahiers de l'I.S.E.A., l'auteur précise en d'autres termes sa pensée: "Mais il faut distinguer la représentation et la visée: nous visons une vérité nécessaire à travers une représentation inadéquate. C'est la confrontation des représentations qui fait progresser l'humanité, mais on ne peut les confronter que parce que leur visée est, implicitement ou explicitement, identique", p. 18.

En s'engageant dans un dialogue, on accepte de se mettre en question et d'en sortir transformé, non qu'ainsi je subordonne ma personne à celle d'autrui mais bien parce que je considère nos deux esprits comme des instruments pour accéder à une vérité qui nous dépasse tous deux. Le dialogue fait échec à notre volonté de puissance, il est l'une des voies de la socialisation humaine et l'un des meilleurs moyens de personnalisation, nous dit Jean Lacroix.

Ces propos nous montrent la valeur du dialogue et nous font voir aussi comment la distance peut être grande entre l'idéal du dialogue et ses conditions de réalisation. Il est l'héritage de la Grèce, certes, mais il fut critiqué violemment, particulièrement par le marxisme. Au fond Marx ne récuse pas le dialogue, analyse Lacroix, mais le considère "idéaliste", c'est-à-dire théorique, verbal, qui ne change rien aux conditions réelles des individus. Nous avons vu que Lacroix affirme la nécessité en certaines circonstances de poser des actes de violence pour ébranler un état de violence, mais "la seule violence légitime était celle qui se faisait au nom de la parole et pour la parole, qui avouait explicitement sa subordination à la raison."¹⁸ Ce n'est pas la violence qui est accoucheuse des sociétés, mais la parole et l'esprit, précise-t-il. Il ne peut y avoir de lutte sans parole et sans reconnaître en l'adversaire un partenaire possible. Les institutions doivent permettre le dialogue, comme la conciliation et l'arbitrage, et même si ce dialogue est faussé, n'em-

18. "Le dialogue", op. cit., p. 20.

pêche qu'il a par lui-même une "vertu d'ébranlement" en mettant en question de proche en proche l'ordre social entier. Dans le domaine politique, c'est la démocratie qui, pour notre auteur, est la meilleure garantie, quoique partielle et limitée, pour introduire le dialogue. Une fois rendu possible, celui-ci a pour effet que

"la plupart des révoltes qui réussissent sont celles qui sont faites au nom des valeurs que l'adversaire refuse en pratique, mais reconnaît en théorie. La protestation crée alors en lui une sorte de mauvaise conscience et de division, qui le conduisent naturellement à sa perte."¹⁹

Ainsi théorie et pratique s'influencent réciproquement et, peut-on conclure avec Jean Lacroix,

"s'il fallait dessiner l'itinéraire de l'esprit humain, on pourrait dire à peu près ceci: d'abord des guerres et des violences où le concours et la parole se cherchent en tâtonnant et émergent rarement; ensuite des luttes, mais avec un minimum de violence; enfin le dialogue qui tend à inspirer la lutte sans violence ou à se substituer à elle."²⁰

8.3 La prière: Dialoguer c'est prier, nous dit Jean Lacroix. Que ce soit avec moi-même, avec les autres ou avec Dieu, la prière "est en réalité le maximum de la perfection et du don de soi, le pur développement interne et externe de la personne."²¹ La prière est aussi

19. Op. cit., p. 18.

20. Op. cit., p. 20. Et il ajoute qu'il serait vain d'espérer que le dialogue puisse jamais totalement triompher, mais le devoir est de le promouvoir sans cesse en améliorant les conditions."

21. Le Personnalisme, p. 41.

fondamentale que peut l'être la foi, elle existe chez tous les hommes: même s'ils ne prient ni Dieu ni les autres, chacun se prie lui-même. Se prier, c'est-à-dire s'interroger, se vouloir, se demander soi-même dans l'espoir de pénétrer jusqu'à son ultime source. L'homme est capable de se réfléchir, c'est-à-dire de se prier: "la prière est un exercice du silence", disait Saint-Exupéry. Jean Lacroix écrit:

"Il y a ainsi une correspondance entre le silence des créatures muettes et le silence intérieur de l'âme: par le silence qu'elle établit elle-même, l'âme participe à la même louange que celle qui monte du silence des choses. Le silence alors creuse cette distance de soi à soi en faisant la plus grande intimité."²²

Cette prière est une véritable genèse de la personne qui, en se priant, se développe et s'élève à la fois. Cette piété envers soi-même s'appelle communément vie intérieure.

La vraie prière est en même temps solitude et communion car la solitude n'est pas l'isolement mais est amour de l'autre.²³ La prière à soi repose en effet non sur l'amour-propre mais sur le plus profond aveu à soi-même et cet aveu se transmet aux autres en fonction de ce qu'ils sont. La prière est amour, elle est en même temps volonté de promotion personnelle et de promotion mutuelle. Dans un sens dégénéré, prier l'autre c'est lui demander quelque chose mais dans un sens plus profond c'est le désirer comme autre, dans son altérité. "Que

22. Op. cit., pp. 41-42.

23. Jean Lacroix nous dit que "le vrai philosophe peut et doit travailler seul, mais les autres lui sont toujours présents". (Le Personnalisme, p. 42).

m'importent les fleurs et les arbres, et le feu et la terre, s'écrit Bachelard, si je suis sans amour et sans foyer. Il faut être deux - ou du moins, hélas! avoir été deux - pour comprendre un ciel bleu, pour nommer une aurore."²⁴ Prier l'autre c'est le considérer comme sujet, c'est l'aimer d'un amour qui porte sur sa personne elle-même car si la connaissance porte sur le général, l'amour, lui, est révélation de l'unique. Il ne se veut pas un égoïsme à deux mais fait participer les deux êtres à une réalité supérieure.

"S'unir à autrui dans et par ses différences et le vouloir d'autant plus lui-même qu'on le rejoint davantage, créer une unité qui ne supporte pas seulement la distinction des personnes, mais qui l'exige, ne plus se considérer soi-même comme centre, mais comme terme d'un rapport qui vous pose plus réellement dans l'être, c'est aimer."²⁵

Aimer l'autre, prier l'autre, ce n'est pas se soumettre à sa personne mais la promouvoir. Aimer de cet amour c'est souffrir, c'est détruire en soi l'égoïsme et ouvrir ainsi la voie à l'Autre, qui est plus que moi-même, pour qu'il s'installe en moi. On ne connaît pas autrui, précise Lacroix s'inspirant ici de Nédoncelle: nous ne créons jamais une autre conscience, nous la trouvons.

24. Lacroix cite Bachelard dans "Le sens de l'amour" in Les sentiments et la vie morale, p. 44.

25. "Le sens de l'amour", op. cit., p. 47. Jean Lacroix emploie ici une expression ressemblant fortement à celle qu'emploie Saint-Exupéry ou encore Khalil Gibran: "aimer ce n'est point se regarder l'un l'autre mais regarder ensemble la même chose, avancer dans la même direction."

Le plus total dialogue que la personne puisse faire demeure la prière à Dieu.²⁶ Le Dieu chrétien est un Dieu d'amour. Il prie l'homme comme l'homme le prie, chacun se désire et l'un et l'autre répondent à un appel. Dieu désire l'homme libre et pour montrer la gratuité de ce désir, il fallait un acte gratuit: par la passion du Christ Dieu nous adresse sa prière, l'appel bouleversant de son désir. Prier, c'est se retrouver soi-même, c'est passer du langage à la parole où la bouche parle de l'abondance du coeur; prier Dieu, c'est remonter au coeur, à la source de la liberté. L'homme qui prie dans le silence et le secret réalise la communion avec Dieu et avec les hommes en même temps.

"Pour cela, il faut répondre à la question sans cesse répétée, toujours fondamentale: "qui crois-tu que je suis?". Alors se déclenche en nous toute une genèse, suscitée par cette présence du Christ. La prière est alors exactement la dimension personnelle²⁷ de cette genèse, la prise de conscience personnelle."

Pour le chrétien le Christ est l'Homme-Dieu et c'est lui qui éclaire la prière de Dieu et avec Dieu. Jésus est le Verbe incarné qui nous révèle Dieu et établit par cette révélation le dialogue entre Dieu et l'homme. La révélation consiste à voir que nous sommes les frères du Christ, Fils de Dieu et donc aussi les Fils du Père, de Dieu. Le Christ a uni amour de Dieu et amour du prochain. C'est dans Jésus que

26. Jean Lacroix ne cache pas que son analyse prend ici un ton spécifiquement chrétien, mais pourquoi cacher sa foi et ses croyances?

27. Le Personnalisme, pp. 43-44.

le chrétien découvre la source et la réalisation plénière de la personne, le Christ étant la seconde Personne de la Trinité. Jean Lacroix précise:

"Jésus réalisant la plénitude de la Divinité comme de l'humanité, en s'adressant à lui on prie avec l'humanité comme avec Dieu. Il est alors évident que l'amour de Dieu et l'amour des hommes se tiennent intimement, qu'on ne peut prier l'un sans les autres, les autres sans l'un."²⁸

Le Christ est donc le médiateur dans lequel sont unis l'amour et la prière avec les hommes comme avec Dieu. Dans l'Eucharistie, la prière atteint son sommet, cette Eucharistie qui développe en nous la présence de Dieu et nous fait prendre part à l'unité dans l'être de toute l'humanité. Le sens de la communion est en effet de faire de nous des êtres de partage. Dans l'Eucharistie l'aveu est aussi total qu'il l'est dans la confession où l'homme s'avoue à Dieu et provoque en retour l'aveu de Dieu: l'homme demande Dieu comme Dieu demande l'homme. "Mais pour que la prière existe en vérité il faut que l'homme réponde à son appel incessant, qu'il remonte le plus possible à cette source qui est au-delà de lui-même et qui sans arrêt le prie et l'appelle."²⁹

8.4 L'aveu: L'aveu dont parle Jean Lacroix permet la véritable réciprocité des consciences. Notre auteur l'analyse dans "l'être

28. Op. cit., p. 44. L'auteur précise que l'Eglise poursuit la mission de Jésus.
"L'Eglise est le corps et le sacrement du Christ dans le temps. Il s'agit moins de nous sauver par Elle que de vivre en Elle, ce qui est proprement le salut."

29. Op. cit., p. 46.

familial". En effet, la question de la famille est avant tout philosophique et proprement ontologique, écrit-il. C'est elle qui "commande toutes les autres, puisque c'est en elle que toutes les autres, aujourd'hui se nouent, et peut-être demain se dénoueront."³⁰

Il s'agit alors de dégager l'être même de la famille, son intention profonde, d'abord en dégageant à la suite des phénoménologues allemands l'utilité du sens: "L'explication par l'utile est une explication par la finalité; la compréhension par le sens est une recherche de signification interne."³¹ En analysant la famille simplement par l'utilité, par les services qu'elle peut rendre à la Cité, on en vient à oublier sa véritable nature. Entrons avec Jean Lacroix dans "l'intimité du sanctuaire familial" et nous y découvri-
rons son fondement dans l'aveu.

La famille apparaît d'abord comme le lieu de la défense du privé, lieu où cesse enfin l'épuisante tension de la vie extérieure et publique: "enfin chez nous". Ce que nous apprend l'expérience de la famille³² c'est que le secret, le privé ne sont pas seulement individuels mais qu'ils sont plus authentiquement sociaux. Paradoxe ou mystère, la famille est le lieu où l'intimité de la personne est

30. Force et faiblesses de la famille, Seuil, 1948, p. 44.

31. Op. cit., p. 46.

32. Jean Lacroix doit en savoir quelque chose, lui qui a vécu plus de 50 ans avec sa femme et qui a eu cinq enfants. Marié en 1930, son premier enfant est arrivé tard, en 1942, il me semble, alors que les médecins en étaient venus à la conclusion que sa femme et lui ne pourraient pas avoir d'enfants. Un véritable miracle! m'a-t-il avoué.

sauvegardée tout en étant dévoilée. Oui, "la famille est le lieu où tout est deviné sans avoir besoin d'être exprimé, où tout est commun en restant discret, c'est-à-dire sans avoir besoin d'être extériorisé."³³ Jean Lacroix parle de la "pudeur" familiale, de ce qui n'a pas besoin de révélation pour être révélé, car il y a dans la famille un secret et un privé qui sans s'exprimer au dehors se communiquent immédiatement à tous les membres. Dans cette intimité, comme la nommait Gabriel Madinier, les êtres se rapprochent du dedans par la totalité de ce qu'ils sont. Le caractère essentiel de cette intimité c'est qu'elle est gratuite, qu'elle n'a pas d'autre fin que cette union même. Elle n'a pas une utilité extérieure mais trouve en elle son propre sens. Madinier dans Nature et mystère de la famille, s'est bien exprimé sur le sujet:

"L'intimité, par l'union qu'elle réalise, réalise le type parfait de l'existence sociale: les êtres qui s'y donnent eux-mêmes (qui du moins tendent à le faire) n'y perdent rien de ce qu'ils sont, mais trouvent dans le "nous" qu'ils constituent le moyen de leur épanouissement; et cette union n'a pas sa finalité dans quelque service ou groupement extérieur, mais elle a en elle-même son être et sa garantie; elle n'est pas produite par autre chose, mais elle se produit pour elle-même, et bien loin de recevoir son sens d'un plus vaste tout où elle ne serait qu'un rouage, c'est elle qui semblerait plutôt conférer une signification au reste des choses." (p. 97)

Nous avons vu déjà que la véritable solitude n'est pas isolement mais communion, nous avons également montré que l'individu et la société sont deux termes antithétiques et complémentaires qu'utilise la

33. Op. cit., p. 49.

personne pour agir et se réaliser, il en est de même dans la communauté familiale où je m'intériorise d'autant plus que je me socialise davantage. Dans la "révélation familiale" il faut sortir de nous-mêmes par aller de notre intériorité aux autres intériorités, affirme Lacroix en analysant la notion de subjectivité chez Kierkegaard. L'authentique subjectivité n'est pas subjectivisme, qui est repliement sur soi, mais dépassement de soi dans soi, pourrions-nous dire, car je suis transcendant à moi-même comme les autres me sont transcendants. Dans la communauté familiale je crois dans la mesure où je me saisis comme un être qui doit d'abord sa valeur la plus personnelle à ses rapports avec autrui. La famille fait croître dans l'être dans la mesure où elle-même se développe. Le mariage véritable est donc une découverte progressive et un approfondissement continu de l'être familial: plus la famille dure, plus elle s'accomplit.

L'être familial se consolide dans la mesure où les personnes acceptent de participer à ce climat d'intimité dévoilé, où elles s'avouent les unes aux autres. "S'avouer c'est se dire l'un à l'autre, se donner l'un à l'autre, se mettre entre les mains l'un de l'autre."³⁴ L'aveu est l'acte humain qui unit le caractère d'intériorité et celui d'extériorité parce qu'il est indissolublement intimité et confession. Mais tout aveu est à la fois de culpabilité et d'amour:

34. Le Personnalisme, p. 128.

"Si l'aveu est la meilleure expression de l'homme, c'est qu'il exprime tout ce qu'il y a de voulu et tout ce qu'il y a de subi en lui: sa grandeur et sa faiblesse ou, si l'on préfère, son mérite et sa faute. L'auteur poursuit son explication: L'amour cherche dans l'autre un complément qui le fasse être davantage: en un sens il est lié à la déficience de l'être humain et répond à sa complémentarité ontologique."³⁵

L'homme cherche la femme comme la femme cherche l'homme s'il est vrai que l'idéal humain soit l'androgynie. Par leur union, l'homme et la femme réalisent pleinement leur virilité et leur féminité mais surtout atteignent leur pleine humanité. L'être familial est le lieu de la plus haute réalisation de l'unité humaine. La personne s'y développe par une participation à l'être individuel et à l'être communautaire. Le mariage n'est pas un égoïsme à deux mais chacun doit en quelque sorte se dépasser en s'avouant l'un à l'autre, en participant à une réalité supérieure. Si l'aveu donc est l'élément constitutif du mariage, la paternité ne sera pas plus une domination que la filiation n'est une dépendance puisque "tous les membres de la famille seront intégrés à l'institution familiale et en participant également à la création et à l'épanouissement de l'être familial ils accompliront du même coup leur être d'homme."³⁶

Précisons la nature de l'aveu. Si dans l'humanité, comme nous l'avons vu, nous ne pouvons nier l'homme de la force, le premier lien

35. Force et faiblesses de la famille, p. 54. La question de la culpabilité sera approfondie dans le dernier chapitre.

36. Op. cit., p. 56.

social étant la lutte à mort, il en est de même dans la famille. Ici se trouve la lutte la plus violente et la plus élémentaire qui est la lutte des sexes: non pas volonté de réduire en esclavage mais désir d'appropriation totale. Le sadisme et le masochisme sont les deux pôles de tout amour: posséder l'autre ou être possédé par lui. Dans cette guerre des sexes s'affirme un sentiment d'impuissance car mon besoin de l'autre est signe de mon manque, de mon indigence. Mais l'esprit qui est un moi peut (et doit) changer cette lutte en amour: la famille est le lieu de cette conversion où la reconnaissance mutuelle remplace cette lutte primitive. Si j'aime l'autre je vais l'avouer, c'est-à-dire le reconnaître comme autre. Je me délivre de ma faute en cessant de poursuivre l'autre pour me l'approprier ou me le subordonner et en retournant la lutte contre elle-même: je me fais volontairement esclave et serviteur de l'autre. Non parce que vaincu mais en véritable vainqueur puisque c'est moi qui m'offre et qui me donne.

"Ainsi, comme j'aurais affirmé l'autre en me subordonnant à lui, il m'affirmera en se subordonnant à moi; comme je l'aurai *reconnu*, il me *reconnaîtra*. Avouer ainsi c'est reconnaître ou plutôt mutuellement se reconnaître: par l'aveu nous nous serons *reconnus* et véritablement fait être l'un par l'autre."³⁷

Aveu double, avons-nous dit, à la fois d'amour et de culpabilité, ou de faute. Le problème de l'aveu est celui de la communication des consciences et nous sommes tous en quelque sorte ce criminel qui par

37. Op. cit., pp. 58-59.

sa faute a rompu la communication avec les autres. Tant que la faute reste secrète, tant que je ne me suis pas révélé, la rupture persiste entre le moi social et le moi intérieur. La communication est interrompue puisque ce n'est plus à moi que s'adresse la société mais à un autre, à mon image. Je dois avouer pour être reconnu, m'avouer: "si je n'avoue que ce que j'accepte de moi-même, si l'aveu ainsi porte toujours sur l'être, il faut dire que ma croyance est mon plus profond aveu"³⁸, précise Lacroix. Par l'aveu le criminel sort de son isolement.

"Le plus bel exemple s'en trouve à la fin de Crime et Châtiment. Dans le dernier et saisissant tableau qu'en a tiré Baty, on voit Raskolnikov s'avancer sur la place de l'Eglise, suivi de Sonia, se mettre à genoux et déclarer à voix haute: c'est moi qui ai tué la vieille sorcière. Aveu triple et un, à la fois privé et public, qui est aveu à Dieu, symbolisé par l'Eglise, aveu à la société, symbolisé par les passants, aveu à celle qu'il aime, Sonia..."³⁹

Mais le problème c'est que, sociologiquement, je n'arrive pas à me faire connaître tel que je suis devenu par mon aveu. Le fait de dévoiler ma faute à la société me transforme mais la société l'ignore et ne retiendra que le moi qu'elle connaît maintenant, c'est-à-dire le moi passé de la faute et non le moi actuel de l'aveu. Tout aveu est également aveu d'amour car il me révèle tel que je suis avec ma grandeur et mon péché. L'aveu d'amour doit recevoir une réponse sinon il me met en posture d'infériorité. En effet,

38. Marxisme, existentialisme, personnalisme, p. 120.

39. Crise de la démocratie, crise de la civilisation, p. 40.

"telle est la condition humaine: toute relation de réciprocité implique une lutte dialectique, et l'appel qui n'obtient pas de réponse fait de moi un vaincu, un esclave dans le combat d'amour. Mais, poursuit Lacroix, si mon appel est entendu, la lutte se transforme en une double reconnaissance et par là en une double révélation: en nous avouant l'un à l'autre, nous nous réalisons l'un par l'autre."⁴⁰

Le fondement du mariage, et même de l'union libre véritable, est cet aveu intégral, aveu total, aveu du corps et de l'âme, aveu de la personne, aveu d'amour qui est un véritable serment où je m'engage à continuer indéfiniment cette révélation de mon être. La réalité de cet amour, affirme Jean Lacroix, c'est l'enfant: "Affirmons-le donc en toute honnêteté: aimer pour l'homme et pour la femme c'est vouloir des enfants..."⁴¹

S'avouer, c'est s'avouer tout entier, privé et public. La vie publique peut être vue comme le lieu où je joue un personnage, celui d'étudiant, de professeur, de fonctionnaire, tandis que la vie privée serait présence à soi-même. Mais c'est oublier les paroles de Nietzsche: "tout ce qui est profond aime à se masquer." Certes,

40. Force et faiblesses..., op. cit., p. 61.

41. Op. cit., p. 70. Il n'est pas de notre propos ici de prolonger notre analyse de la famille. Nous voulions seulement montrer comment l'aveu s'y retrouve. Les textes de notre auteur sur cette question de la famille sont passablement nombreux, dont dans son livre "Force et faiblesses de la famille" où est étudié la fonction éducatrice de la famille ainsi que le lien de celle-ci avec la société nationale. Disons simplement que "la famille est le noeud même où, se liant, l'homme et la femme enfantent la socialité, c'est-à-dire le principe de toute société. La famille n'est la cellule sociale qu'autant qu'elle est la cellule humaine: le véritable élément d'humanité c'est le couple conjugal;" in Collège et famille, février, 1967, p. 18. (Voir bibliographie)

l'homme public joue un rôle, et ce n'est pas nécessairement pour se cacher mais pour se révéler comme il convient. N'oublions pas que pour Jean Lacroix la personne habite ses personnages. Ce qui rend public alors c'est le regard.

8.4.1 Le regard: Ce qui est privé se cache du regard jugé indiscret tandis que le public s'expose aux regards de tous. Mais pourquoi vouloir échapper à la vue d'autrui sinon parce qu'alors on éprouve le sentiment d'être volé à soi-même et comme violé? Dans le privé la personne peut se ressaisir elle-même et cesser d'être regardée, c'est-à-dire cesser d'être spectacle, d'être objet pour l'autre. Certains penseurs que nous analyserons ici, dont Sartre, évidemment, chez qui on retrouve plus de dix mille fois ce thème du regard dans toute son oeuvre, considèrent indécent le regard de l'autre, le regard de Dieu. Pas pour Jean Lacroix pour qui le regard est bien davantage source et création d'amour.

L'erreur de Berdiaev, nous dit Jean Lacroix, est de confondre objectivation et aliénation. Le refuge dans le privé est ambigu: il peut être le fait d'une personne en dissolution, incapable d'affrontement. Connaître c'est objectiver et le danger d'aliénation existe mais ce n'est qu'un danger. C'est le propre de la conscience, c'est son intentionnalité, d'exploser vers l'autre. C'est une question d'espace et de temps où le regard de l'autre me confère la spatialité. "Me soustraire à la vue d'autrui, c'est tenter d'échapper à l'espace qui objective pour me réfugier dans une temporalité pure, que je

ressens comme intime et subjective. Le public est lié à l'espace comme le privé l'est au temps."⁴² On ne peut échapper au monde, à l'extériorité, car l'espace est la forme nécessaire de notre dialogue. La conscience est "gestuelle", elle n'existe qu'autant qu'elle se fait, se réalise dans un signe, affirme l'auteur. Kant a vu juste sur ce point:

"l'idée qui domine le schématisme transcendantal aussi bien que la réfutation de l'idéalisme est que nous ne pouvons penser sans spatialité et que c'est la permanence des objets dans l'espace qui assure et consolide notre permanence temporelle qui, sans ce fondement, ne serait que succession sans continuité."⁴³

Kant a compris que je suis regard, point de vue sur, ouverture au monde. Le privé ne peut se suffire à lui-même.

Sartre fut sans doute l'un des philosophes les plus préoccupés par ce thème du regard. Chez lui, le regard est essentiellement scrutateur, inquisiteur. Dieu est le symbole de cette présence d'autrui qui me viole mon intimité. Dans Les mots (Gallimard, 1964, p. 83) il écrit:

"Dieu me vit, je sentis Son regard à l'intérieur de ma tête et sur mes mains; je tournoyai dans la salle de bains, horriblement visible, une cible vivante. L'indignation me sauva: je me mis en fureur contre une indiscretion si grossière, je blasphémai, je murmurai comme mon grand-père: "Sacré nom de Dieu de nom de Dieu de nom de Dieu." Il ne me regarda plus jamais."

42. Crise de la démocratie, crise de la civilisation, p. 37.

43. Op. cit., p. 38.

Etre regardé c'est devenir objet; ainsi l'enfer c'est les autres puisque par leur regard impudique, ils me dépossèdent de moi-même en me fixant à l'image définitive qu'ils ont prise de moi. Je ne suis plus que pure extériorité. Cette critique sartrienne a des origines nietzschéennes, mais Nietzsche va plus loin. Dans l'avant-propos de la seconde édition du Gai Savoir, Nietzsche écrit: "Est-il vrai que le bon Dieu est présent en toutes choses? demandait une petite fille à sa mère; je trouve cela indécent." - "Avis aux philosophes!" Le meurtrier de Dieu porte un nom historique: Judas. Nietzsche ne pouvait pas ne pas le rencontrer. Zarathoustra rencontre le plus hideux des hommes (Gallimard, 1967, p. 285):

"Je te reconnais bien, dit-il d'une voix d'airain, tu es le meurtrier de Dieu! Me laisse aller! Tu n'as souffert celui qui te voyait, toi, - qui te voyait toujours et tout entier, ô toi le plus hideux des hommes! Sur ce témoin tu t'es vengé!"

Et plus loin (p. 287):

"Mais lui - ne pouvait que mourir: il voyait avec des yeux qui voyaient tout, - il voyait de l'homme les fonds et fondements, toute son ignominie et sa hideur cachées. Sa compassion ne connaissait aucune pudeur; il se glissa dans mes plus sales recoins. De tous les plus curieux, le trop indiscret, le trop compatissant, celui-là ne pouvait que mourir. Il me voyait toujours; sur ce témoin j'ai voulu me venger - ou bien moi-même ne pas vivre. Ce Dieu qui voyait tout, même l'homme, ce dieu ne pouvait que mourir! L'homme ne souffre pas que pareil témoin vive!"

Zarathoustra admire Judas parce qu'il a su s'assumer totalement, jusque dans sa honte. Cette critique du Dieu-regard est constante dans la pensée moderne, affirme Lacroix. On la retrouve aussi chez

Merleau-Ponty: "Demeure ce regard infini devant lequel nous sommes sans secret, mais aussi sans liberté, sans désir, réduits à la condition de choses visibles."⁴⁴ Ce regard est un regard d'un dieu voyeur, regard qui nous fige et nous viole.

Tout regard n'est pas condamnable: il peut être ce qui nous procure et nous encourage. Le regard d'amour n'est pas uniquement de possession, il est aussi de promotion. Mais la promotion elle-même ne suffit pas:

"il faut être pénétrant, non pas au sens du juge d'instruction, non pas au sens de la pure curiosité, mais au sens de ce qu'on pourrait appeler la contemplation interrogative, si se contempler l'un l'autre, c'est aussi s'avouer l'un à l'autre."⁴⁵

Jean Lacroix aime raconter cette histoire du peintre Renoir contemplant indéfiniment son modèle avant de commencer son portrait et qui disait: "Il faudra bien qu'il finisse par avouer." L'oeil n'est pas seulement le symbole de l'inquisition ou de la condamnation, "il est l'instrument et le signe de la communication la plus rapide et souvent la plus expressive."⁴⁶ L'échange des regards est un échange d'amour. Le regard accomplit cette transposition spatiale des sentiments les plus intimes. Une certaine pudeur doit donc faire partie de son essence. Même Nietzsche était d'accord, encore dans l'avant-propos du Gai Savoir (Gallimard, 1967, p. 19):

44. Signes, pp. 361-362.

45. Le personnalisme comme anti-idéologie, p. 111.

46. Op. cit., p. 112.

"Nous ne croyons plus que la vérité soit encore la vérité dès qu'on lui retire son voile: nous avons trop vécu pour croire cela. Aujourd'hui c'est pour nous une affaire de convenance qu'on ne saurait voir toute chose mise à nue, ni assister à toute opération ni vouloir tout comprendre et tout 'savoir' ".

Il faut savoir deviner à chaque instant ce que la personne préfère cacher et ce qu'elle veut avouer.

L'homme vit sous le regard des autres mais aussi sous celui de Dieu, mais pas de la même manière. L'homme ne peut vivre sous le regard continuuel de l'autre: Si Dieu était l'autre, la mort de Dieu serait la condition de la vie de l'homme. Dieu est autre, mais sans être extérieur, à côté, en face, il n'est pas voyeur ni même spectateur. Il ne faut pas confondre la transcendance avec l'extériorité spatiale.

"Or, il s'agit ici d'un regard qui ne me viole pas, qui ne me spatialise pas, qui ne me contemple même pas, qui me pénètre cependant jusqu'au plus intime de moi-même, qui me suscite et qui m'aime. Cette création d'amour, cette suscitation dans la charité, cette présence par laquelle je suis et me juge, voilà le regard divin."⁴⁷

Si Dieu ne m'est pas extérieur, il ne m'est pas non plus intérieur, l'intériorité n'existant que par rapport à une extériorité. Je ne peux, non plus, le découvrir en moi par une sorte de regard intérieur qui en serait distinct.

47. Crise de la démocratie..., op. cit., p. 44.

"Le moi se perd dès qu'il veut se regarder ou regarder en lui, tandis qu'il se trouve comme une puissance animatrice et responsable aussitôt qu'il s'engage dans une action et crée une oeuvre. Etre pour l'homme, c'est participer à l'acte divin qui le fait être."⁴⁸

En me créant, Dieu me donne la liberté. Non pas une liberté imposée, ce qui serait un non-sens, mais une capacité de se faire libre. Pour le chrétien, liberté et grâce vont ensemble: "Vivre sous le regard de Dieu n'est pas composer en soi la relation de la grâce et de la liberté, mais devenir toute grâce et toute liberté."⁴⁹ Cette liberté fait de chaque personne un être mystérieux qui ne peut entièrement se révéler aux autres puisqu'elle ne se connaît pas entièrement: seul Dieu sonde les reins et les coeurs. Même quand nous sommes les plus présents nous demeurons encore absents les uns aux autres. C'est ce que Kant appelait "l'insociable sociabilité" de l'homme.

"Dire que Dieu nous a créés comme des êtres relatifs, c'est dire aussi qu'il nous a créés tous comme d'un seul mouvement, faisant partie d'un même monde, en relation les uns avec les autres, et que cette relation est constitutive de notre être... Le rapport à autrui crée, en somme, un double mouvement d'intériorisation et d'extériorisation, qui est la⁵⁰ respiration de la personne," conclut Jean Lacroix.

48. Ibid.

49. Op. cit., pp. 44-45. L'auteur précise dans la note en bas de la page 45 que la grâce n'empêche pas notre liberté puisqu'elle est gratuite. Plus loin: "...l'élimination de l'altérité relative et de l'extériorité spatiale n'empêche pas Dieu d'être le Tout Autre, si l'on entend par là la transcendance radicale par rapport à l'homme. Refuser la catégorie humaine de l'autre dans nos rapports avec Dieu n'est pas lui refuser l'extériorité pour l'identifier à ce qui nous est le plus intérieur; c'est transcender l'intériorité et l'extériorité dans une relation d'intimité qui implique dépassement."

50. Op. cit., p. 48

CHAPITRE IX

LE MAL

Ce que cherchent les hommes depuis toujours, c'est bien de vivre en paix dans un monde où la lutte fait place à l'amour. C'est ce qu'ont souhaité des penseurs aussi différents que Marx, Freud, Nédoncelle ou encore Rousseau, pour ne nommer que ceux-là. Un monde idéal envisagé où l'homme ne serait plus aliéné, plus exploité par son prochain, plus inhibé par la peur et où chacun pourrait être lui-même en harmonie avec les autres. L'homme veut vivre d'amour, de cet amour qui l'interpelle et le désire, mais il est dans sa nature d'être libre et de pouvoir refuser de se mettre au service de l'amour. Il connaît le mal. "En un sens profond, toute faute - tout péché, si l'on veut - est politique, puisqu'elle est toujours abus de pouvoir de l'homme sur l'homme."¹ Non pas que toute politique soit mauvaise, mais elle est la source de toute tentation. Jean Lacroix croit, comme Rousseau, que l'homme est un être historique et perfectible et qu'à une bonté naturelle succède un mal historique. Ce "funeste hasard" qui entraîne

1. "Economie et politique: Autorité, pouvoirs, puissance" dans les Cahiers de l'I.S.E.A., janv-fév., 1974, p. 6.

l'homme sur une voie malheureuse, c'est l'avènement du propriétaire. Posséder, en effet, c'est vouloir conserver, acquérir, accroître, et le péril, c'est que d'un pouvoir de l'homme sur les choses la propriété dégénère vite en un pouvoir de l'homme sur l'homme. Une citation revient souvent sous la plume de Lacroix pour illustrer son idée: "Le pouvoir corrompt et le pouvoir absolu corrompt absolument, disait Lord Acton; le pouvoir rend fou et le pouvoir absolu rend fou absolument, traduit Alain." Mais il faut bien distinguer ici la politique, bien différente selon les lieux et les temps et qui est l'écriture de l'histoire et le politique qui devrait être le sens de la politique, car il vise l'accomplissement total de la société humaine. Par la politique, les hommes s'unissent librement et poursuivent en commun des fins partielles. Ici, le lien social est horizontal. Le lien politique, au contraire, est vertical car "écrire de l'histoire suppose une autorité qui exprime et maintient cette union des volontés."² Notre auteur ne conteste pas les pouvoirs si ceux-ci incarnent l'autorité, car on ne saurait refuser toute autorité qui est médiation entre le vrai et les intelligences. Mais, comme chrétien, Jean Lacroix se méfie de l'Etat qui est capacité de mal lorsqu'il prétend sauver tout l'homme, cet Etat qui unit le pouvoir moral d'exiger, et le pouvoir physique de contraindre.

"Ce pouvoir ne saurait se fonder valablement sur aucune violence, sur aucune bureaucratie, sur aucun groupe particulier, mais seulement sur les croyances et valeurs... qui constituent l'histoire même d'une nation. Si la politique offre la pire des tentations,

2. Op. cit., p. 4.

peut-on conclure avec Jean Lacroix, il n'est pas nécessaire d'y succomber - c'est-à-dire de la déformer à son profit, quelque soit ce profit."³

Le mal existe, nous en avons mille preuves chaque jour. Fondamentalement, il est refus de relations réelles. Il vient du fait qu'une personne se préfère aux autres, qu'elle se coupe des autres et s'ampute alors d'elle-même: elle ne sait pas s'avouer. C'est le problème que rencontre le timide qui ment au nom d'une soi-disant sincérité intérieure. Il faut, au fond, apprendre à accepter la culpabilité morale dont nous sommes tous tributaires. C'est ce que nous allons voir.

9.1 Mensonge et timidité: Le caractère fondamental de la personne vraie est l'ouverture aux autres, au monde et à Dieu: la personne est un être de communication, un être en communication. Dans son oeuvre, Jean Lacroix a voulu montrer le caractère fondamental et créateur de la relation à autrui: la personne est don de soi. Mais pour se

3. Op. cit., p. 6. Il n'est pas de notre propos d'étaler dans ce mémoire la pensée politique de Jean Lacroix. Notons tout de même qu'en 1932, il écrivait dans le premier numéro de la revue Esprit: "pour nous le capitalisme est condamné et il ne faut pas s'engager, sous prétexte de défendre l'individu, dans une mauvaise affaire. Bien au contraire, nous sommes avec le socialisme quand il se définit la substitution d'un régime de production fondé sur l'intérêt général au régime fondé sur le profit individuel. Ne confondons pas l'individu avec son portemonnaie." Notre auteur croit en la démocratie et il propose à maintes occasions d'élargir les frontières tout en maintenant des projets nationaux: "L'unique issue est donc une politique mondiale et une économie mondiale; celle-ci organisée par pôles de développements et non plus par territoires nationaux." (Personne et amour, p. 72). En 1981, il écrit: "Entre le fédéralisme et le personnalisme, il y a désormais une adéquation de nature." (Le Personnalisme, p. 112.).

donner, il faut d'abord se maîtriser, c'est la difficulté que connaît le timide. Suivant la théologie traditionnelle, Jean Lacroix voit dans le mensonge, qui est refus de relations réelles, refus de la vérité, un mal radical. Le timide, lui, est menteur parce qu'il est inadapté, son mensonge ne vise pas un intérêt déterminé, mais il ment pour protéger sa vie intérieure. La timidité a ses origines dans l'adolescence, voire dans la tendre enfance. "Le timide, lui, est arrêté dans son évolution: il en reste à l'adolescence sans jamais parvenir à la maturité."⁴ Voyons les premières oeuvres de Jean Lacroix où est approfondi ce problème de la timidité et son lien si étroit avec l'adolescence et le mensonge.⁵

Plus que personne le timide désire sympathiser avec les autres, "mais il n'est jamais à l'unisson: c'est un instrument discordant qui

4. Timidité et adolescence, éd. Montaigne, Paris, 1936, p. 39.

5. Bien qu'il n'ait pas encore connu la paternité, mais il était professeur, Jean Lacroix s'est penché sur les problèmes des adolescents dans les années 30. L'auteur est alors préoccupé de psychologie et de pédagogie. Son article: "L'adolescence au point de vue psychologique et pédagogique", paru en 1936 dans l'ouvrage collectif Médecine et adolescence s'ouvre comme suit: "Dans un ouvrage presque exclusivement médical, ce chapitre a pour but d'apporter le point de vue du psychologue." Cet article fut complètement remanié et paru un peu plus tard dans son livre L'adolescence scolaire. Dans son volumineux volume de 173 pages écrit en 1936 également, Timidité et adolescence, il introduit ainsi: "le but de cet ouvrage est essentiellement pédagogique", et plus loin: "Nous verrions assez bien trois ouvrages à faire sur la timidité: le premier de nature médicale, le second de nature psychologique et morale, le troisième de nature métaphysique et même - si paradoxale que cela puisse paraître au premier abord - théologique. C'est le second que nous avons tenté d'écrire. Mais il est bien clair que la psychologie a ses racines dans la physiologie et comporte des prolongements métaphysiques et théologiques."

a conscience de sa discordance."⁶ C'est ce qui fait son malheur. Il se détache alors des relations sociales où il sait qu'il sera inférieur à autrui. Ce qui caractérise le timide, c'est qu'il est arrêté dans son évolution: il en reste à son adolescence, sans jamais parvenir à la maturité. Il vit un dédoublement que l'auteur définit comme une forme particulière de la conscience qui désorganise au lieu d'organiser. Il y a deux êtres en lui: l'un qui parle, l'autre qui regarde et écoute parler. Jean Lacroix écrit dans L'échec:

"Le dédoublement est l'expression même de l'échec de la communion. Je ne puis être moi qu'en m'unissant à autrui et si je ne réussis pas à être un avec l'autre, je serai deux avec moi-même. Le problème de l'accomplissement du moi est identique à celui de la sécession des consciences. C'est l'absence flagrante de l'autre, d'un vis-à-vis, très exactement d'un *alter ego* qui permet à un mystérieux double de s'introduire par effraction dans l'existence..."

La timidité n'est sans doute qu'une conscience particulièrement aiguë de l'irréductible dualité humaine, mais elle est aussi incapacité d'y remédier. Le timide transforme cette dualité en duplicité consciente: "Puisque je ne puis que me traduire aux autres, je préfère me trahir entièrement, réservant pour moi seul une sincérité intégrale."⁸ Mais cette sincérité même est impossible puisque notre être n'est pas "une chose derrière les choses", mais est indivisiblement notre personne et tous ses personnages.

6. Timidité et adolescence, p. 16

7. L'échec, p. 39.

8. "De la duplicité" dans Le sens du dialogue, p. 39.

Voyons brièvement trois caractéristiques de l'adolescence qui peuvent expliquer du coup la nature de la timidité.

Ce qui caractérise avant tout l'adolescence, c'est l'indécision. Physiquement, c'est la période où l'adolescent est indécis entre la virilité et la féminité, mais c'est surtout au point de vue moral et intellectuel que l'indécision est grande. L'adolescent est capable d'affirmer catégoriquement une chose pour affirmer bientôt aussi catégoriquement le contraire.

"L'adolescence est semblable à l'immoraliste de Gide, auquel choisir apparaissait non tant élire que repousser ce qu'il n'élisait pas. Et le choix ici est particulièrement tragique puisque c'est celui même de la personnalité. On comprend que l'adolescent hésite et tâtonne avant de se déterminer."

Le choix qu'ils font à l'adolescence, la plupart des hommes le conservent toute leur vie, c'est pourquoi l'adolescent s'efforce de tout connaître pour se connaître lui-même. C'est l'âge de l'expérimentation. Pour que l'adolescent reste ainsi indéterminé, c'est que chez lui ce qui l'emporte, ce n'est pas l'intelligence mais la sensibilité: les émotions et les désirs. Mais il faut préciser cette seconde caractéristique. A l'affirmation que l'adolescence est dominée par l'affectivité, il faut ajouter que c'est par une affectivité qui s'intellectualise progressivement. Il y a chez l'adolescent une contradiction qui n'est qu'apparente: tantôt guidé par la logique affec-

9. L'adolescence scolaire, 2e éd., p. 19.

tive, tantôt capable de la logique la plus abstraite. L'abstraction séduit la jeunesse, nous dit Jean Lacroix, en autant qu'elle lui évite tout contact avec la réalité. N'est-ce pas Comte qui disait que si l'enfant est théologien et l'adulte positif, l'adolescent est essentiellement métaphysicien? Si l'adolescent est raide dans ses raisonnements, c'est qu'il n'est pas encore capable de situer les idées les unes par rapport aux autres. Aussi, prend-il chaque idée pour un absolu:

"en réalité, l'adolescent ne revêt pas successivement des personnalités différentes, voire contraires, il se contente d'affirmer énergiquement, les uns après les autres, certains traits d'une personnalité qu'il ne sait pas encore unifier."¹⁰

L'idée, chez lui, est toujours portée par un fond affectif: le sentiment se prolonge en idée, c'est pourquoi il tient tant à ses idées qui sont encore toutes chaudes de sa vie la plus intime. L'imagination joue un rôle déterminant dans l'adolescence: elle intellectualise progressivement l'efflorescence sentimentale de la prime adolescence en la portant sur le plan de la représentation. L'intelligence demeure ici encore abstraite et n'est pas capable d'insérer son jeu dans la réalité. C'est lors du passage à la maturité que l'intelligence sera capable de dominer le réel non plus en idée mais en fait. Notons en dernier lieu que cette prédominance de l'affectivité oblige l'adolescent à se replier sur lui-même, à s'intérioriser. Introversion qui s'accompagne facilement de défiance de soi. L'adolescent est plein

10. Op. cit., p. 23.

d'idées nouvelles, de rêves, mais il est malhabile à communiquer avec les autres, il ne sait pas agir sur le monde. Il est alors heureux d'éviter tout contact avec les gens qui ne le comprennent pas. Il se replie sur lui-même et son intelligence ne s'appliquera qu'à sa vie affective: il veut comprendre cette masse ténébreuse qu'il ne réussit pas à partager avec autrui. L'adolescent, replié sur lui-même, s'ennuie et peut devenir triste et nostalgique.

"Si, de plus, l'époque répond mal aux désirs des jeunes, si les conditions matérielles sont difficiles, si les espoirs et les illusions sont fauchés avant même d'avoir pu éclore, si la réalité tue le rêve avant qu'il ait pu naître, alors je ne sais quelle désespérance risque de s'ajouter à cette nostalgie."¹¹

Nous n'avons qu'à penser aux taux de suicides si élevé chez les adolescents. Cette vie intérieure qui ne sait comment s'exprimer cause le "mensonge de la jeunesse". L'adolescent ment pour cacher ses sentiments intimes. Il en a assez d'analyser les sensations étranges et troubles qui l'agitent sans essayer, en plus, de les communiquer. De plus, les autres ne le comprendraient pas. Aussi, l'adolescent ment-il, si l'on entend par mensonge, pudeur, ironie, pour dissimuler sa personnalité. De plus, se sentant impuissant, il voudra donner l'illusion de la force par désir d'être considéré comme un adulte. "Dis-moi ce que tu affiches, je te dirai ce que tu n'es pas! Dis-moi ce que tu étales, je te dirai ce qui se cache en toi! Voilà à peu près comment il faut souvent comprendre l'adolescent."¹²

11. Op. cit., p. 29.

12. Op. cit., p. 31.

Heureusement, il existe l'amitié qui permet aux adolescents de s'extérioriser, de communier à un même idéal. C'est pourquoi Socrate aimait la compagnie des jeunes gens avec qui il trouvait les joies de l'amitié philosophique,¹³ rapporte Lacroix.

L'adolescence est une transition qui conduit à la maturité. Laissons parler le pédagogue:

"Le rôle de tous les dirigeants de la jeunesse est clair. Dès que l'adolescent s'est découvert lui-même et s'est replié sur soi, il s'agit de lui faire reprendre contact avec les autres et avec le monde, d'abord en l'aidant à passer du stade sentimental et imaginatif à un stade plus objectif grâce à une intellecttualisation progressive, puis, de ce stade objectif, mais abstrait, à un stade plus réaliste et expérimental où il pourra réaliser ce qu'il a conçu. A dix-huit ans..."¹⁴

Mais des personnes restent indéterminées toute leur vie, elles prolongent leur adolescence jusqu'à leur mort. C'est le cas du timide, et même plus: c'est la timidité qui empêche le passage de l'adolescence à la maturité. La timidité naturelle à l'adolescence et conséquente des caractéristiques d'indécisions, de prépondérance de la

13. Si nous avons parlé de l'adolescence, c'est pour montrer que la timidité s'y rattache. Une quatrième caractéristique propre à l'adolescence est notée par Jean Lacroix, mais est sans rapport avec la timidité: la générosité et l'enthousiasme. Disons simplement que l'adolescent est d'une générosité totale: il est prêt à tout donner, à se donner pour un idéal qui exigera des sacrifices. Avec quel enthousiasme l'adolescent veut changer le monde, lui qui n'a pas encore confronté l'idéal qu'il est en train de se former avec le réel. Si l'idéal sait survivre à la mort des illusions, il pourra plus tard conduire à de grandes oeuvres.

14. Op. cit., p. 38.

sensibilité et d'intériorisation que nous avons vues, se systématise avec l'âge. Le timide formé est menteur par sincérité. Le paradoxe c'est qu'il ment par amour de la vérité. Ne pouvant s'abstraire entièrement de la société, il se compose un personnage de comédie qu'il envoie au milieu de la comédie humaine. La sincérité intérieure devient la contrepartie de son mensonge social. Son plus cher désir, c'est la franchise totale, il veut se confier entièrement à autrui. Stendhal ne demandait qu'un seul ami, nous dit Lacroix, mais avec lequel il puisse suivre tous ses premiers mouvements sans jamais songer aux convenances. Ou comme Amiel, il cherche le mariage parfait, ou encore la relation parfaite comme Rousseau. Ce qui s'avère impossible. "Son mensonge résulte donc d'un rêve d'absolu, d'une inadap-
tation à la vie pratique."¹⁵ Ne pouvant aimer véritablement, le timide en vient à aimer l'amour: c'est "la puissance d'aimer qui se réfléchit sur elle-même et se croit infinie parce qu'elle n'atteint aucun objet extérieur qui la limite ou l'arrête"¹⁶, nous précise merveilleusement bien Jean Lacroix. L'idéal restant irréalisable, ce sera en idée, en rêve, c'est-à-dire en lui-même que le timide cherchera à le réaliser. Mais s'isoler, c'est vite se préférer et le timide sera un solitaire par orgueil. Le solitaire est étranger à ce monde. Derrière ce dépouillement extérieur se cache une pure jouissance de soi. Le timide ne veut pas se déterminer, ce serait se limiter; il ne veut pas choisir, mais être puissance de toutes choses. Ce qui compte

15. Timidité et adolescence, p. 69.

16. Op. cit., p. 74.

c'est de vivre intensément en approfondissant toujours ses sentiments. Le timide, disons-le, n'est pas naturel mais artificiel: il est perpétuellement embarrassé dans les situations qu'il n'a pas prévues. La timidité est en fait un manque de présence d'esprit car en détachant l'esprit du corps, elle empêche ou gêne sa présence au monde.

Isolé par sa timidité, le timide pourra être autant un mystique qu'un débauché. De plus, il aime l'analyse: parti de lui, c'est lui seul qu'il retrouve au point d'arrivée. Il ne se reconnaît donc aucun devoir envers les autres qu'il ne considère pas des personnes. Mais le timide est aussi malheureux par impuissance: il ne vit pas sa vie, il l'imagine. Ignorant la vie, il ne parvient jamais à s'équilibrer et ne connaît que les extrêmes. Ordinairement silencieux, il est gêné et gênant mais s'il se met à l'aise, il risque fort de dépasser la mesure. Il aime souffrir car alors ses émotions sont les plus vives. "Il éprouve une sorte de joie âcre et douloureuse à se voir souffrir, à s'examiner comme du dehors, tandis que son âme se tord sur elle-même et se ploie en tous sens."¹⁷ Mais cette imperméabilité a aussi du bon: elle le protège contre les vulgarités sociales. Son indépendance lui permet de produire des oeuvres durables, c'est pourquoi on retrouve souvent le timide dans l'art ou le mysticisme, nous dit Lacroix. L'art devient son moyen d'expression pour sortir cet inconnaissable qu'il s'imagine découvrir en lui. Le mysticisme l'attire car

17. Op. cit., p. 110.

"la solitude absolue, c'est la folie ou le suicide à bref délai. Il faut donc un être avec lequel communier: cet être, c'est Dieu... une sorte de bureau central téléphonique qui met ^{en} communication les êtres les uns avec les autres."¹⁸

Le caractère essentiel du timide c'est l'égotisme. Trop occupé à se regarder, le timide ne voit pas les autres et la réalité. Il est distrait et étourdi, marche sans rien voir. Il est incapable de s'adonner aux sciences exactes car, pour celui pour qui les autres ne comptent pas et qui ne se fie qu'à son propre jugement, il ne peut y avoir de connaissance objective. Il ne voit que lui-même: "Je sens tout, et ne vois rien", disait Rousseau. Il n'a aucune mémoire intellectuelle et est obligé à un travail d'invention continuelle. Il a, par contre, une mémoire affective: le souvenir est pour lui la reviviscence d'une émotion. La timidité, c'est la vie psychologique substituée à la vie réelle. Voilà le portrait du timide que nous trace Jean Lacroix dans les années 30.¹⁹

18. Op. cit., p. 133.

19. Op. cit., p. 140. Jean Lacroix consacre le dernier chapitre de son volume Timidité et adolescence au traitement de la timidité. Ce livre étant difficile à trouver, résumons brièvement les conclusions pédagogiques auxquelles est arrivé l'auteur. Il faut éduquer la volonté pour qu'elle s'adapte peu à peu au réel et se fortifie par des victoires successives. Il faut adapter l'enfant, dès son plus jeune âge, en l'obligeant à prendre contact avec la réalité matérielle et sociale. Il faut que le timide apprenne à se dépasser pour une cause. Pour ce, il doit s'oublier, laisser son orgueil qui le rend imperméable à autrui. L'humilité et le dévouement sont incompatibles avec l'égotisme. "... En acquérant l'humilité, il acquerra aussi cette simplicité qui fait que les âmes s'ouvrent et que les coeurs se dilatent, que les êtres s'épanouissent d'un commun accord."(p. 171).

9.2 La culpabilité: Quant on pense culpabilité, l'on se réfère souvent à une sorte de culpabilité morbide où l'homme est amoindri par ses nombreuses peurs. L'homme vit une espèce de culpabilité sans faute où il se sent coupable sans savoir ce qu'il a à se reprocher. André Gide, dans la pièce qu'il a tiré du Procès, de Kafka, fait dire à l'aumônier: "la preuve de ta faute n'est-elle pas dans ton châtement. Il t'appartient de reconnaître ton erreur, de te convaincre de ceci: on me châtie, donc je suis coupable." Cet exemple montre bien que le sentiment pathologique de culpabilité est lié à une sorte de peur diffuse, qui n'est même pas de l'angoisse, peur absurde d'être coupable de quelque chose sans trop savoir quoi. Cette culpabilité, il faut bien sûr la refuser, nous dit Jean Lacroix. Mais au contraire de Nietzsche et de Freud, Lacroix ne croit pas que toute culpabilité soit morbide: il y a une autre culpabilité, celle-ci morale, métaphysique même, qu'on ne peut refuser sans nier et soi-même et autrui. Si le sentiment de culpabilité ne va guère sans quelque morbidité, il en va autrement du sens de la faute, qui est vrai sentiment de culpabilité et qui est nécessaire à toute éthique, affirme Lacroix. C'est ce que nous allons voir. Nous nous attarderons aussi quelque peu sur une autre culpabilité, celle-ci religieuse, en analysant la notion de péché chez Kierkegaard.

9.2.1 Culpabilité morbide: Sans doute Nietzsche est celui qui a dénoncé le sentiment de culpabilité avec le plus de virulence: le premier des cinq "non" qui résumaient toute sa vie est son combat contre le sentiment de culpabilité. Comme nous l'avons vu déjà,

Nietzsche croit que l'apôtre Paul, et l'Eglise à sa suite, a perverti l'humanité en voyant dans la mort du Christ le principe du salut. La vie de tout homme est donc la vie d'un coupable qui refuse la vie en substituant à l'existence un au-delà de l'existence, un arrière-monde. Les instincts du chrétien sont alors refoulés et se retournent contre lui dans la mauvaise foi, c'est-à-dire dans la bonne conscience de la mauvaise conscience. Le chrétien tire vanité de sa dégénérescence, il est satisfait de se sentir insatisfait. Pour Nietzsche, la source de cette corruption, c'est la notion du Dieu saint envers lequel nous serions en dette. Nietzsche conclut ainsi l'Antéchrist:

"Je condamne le christianisme, je porte contre l'Eglise chrétienne la plus terrible des accusations qu'accusateur ait jamais prononcée. Elle est pour moi la plus grande corruption que l'on puisse imaginer... Les bienfaits "humanitaires" du christianisme! Former l'humanité à être sa propre contradiction, la réduire à un art de l'auto-mutilation, à une volonté de mentir à tout prix, à une malveillance, un mépris de tous les instincts bons et droits!"²⁰

Seul le triomphe définitif de l'athéisme peut libérer l'humanité de tout sentiment d'une obligation envers son origine.

Freud, de son côté explique le sentiment de culpabilité par une double origine: l'angoisse devant l'autorité et, ensuite, l'angoisse devant le Surmoi. L'enfant, complètement dépendant d'autrui, connaît l'angoisse devant le retrait d'amour. Pour lui, tout manque, toute déception est ressentie comme une rupture avec l'être aimé et il de-

20. Nietzsche, L'Antéchrist, Jean-Jacques Pauvert, éditeur, 1967, pp. 190-191.

vient agressif devant cette frustration d'amour. Mais cette agressivité contre l'être aimé apparaît illégitime et est refoulée. Elle se mue alors en angoisse et provoque le sentiment de culpabilité: la frustration est une punition contre une demande induite et l'enfant se sent coupable, de plus, de ressentir de l'agressivité. Le mal est donc pour Freud une angoisse sociale: il est ce qui risque de nous priver d'amour. Puis, lorsque l'autorité s'intériorise avec l'instauration du Surmoi, celui-ci, qui connaît le moi du dedans, va le tourmenter au moyen des mêmes sensations d'angoisse et il guette les occasions de le faire punir du monde extérieur. La première angoisse ne faisait que contraindre l'individu à renoncer à ses pulsions tandis que la seconde le pousse en outre à se punir. Il y a chez Freud une ambivalence du sentiment de culpabilité, note Jean Lacroix. En effet, le sentiment de culpabilité peut être morbide et naître du refoulement, mais il peut aussi être valable et moral lorsqu'il est le résultat de la condamnation d'une faute par "les plus hautes instances spirituelles", comme l'écrit Freud dans Cinq leçons sur la psychanalyse. Refusant toute philosophie, il n'a pas précisé ce que peuvent être ces instances mais écrit: "où était CA, JE doit devenir". Freud a voulu analyser les moyens nécessaires pour développer un sujet actif, capable de parfaire le moi à partir de ce qu'il est. Le JE serait donc un pouvoir de jugement et de décision, pouvoir au-delà du Moi lui-même. Mais qu'il y ait en moi un sentiment d'une culpabilité saine et morale, expression de ce JE qui est un véritable pouvoir d'examen et de jugement, un sentiment valable et normal, n'est pas objet de psychanalyse et ne pouvait donc intéresser Freud.

9.2.2 Culpabilité religieuse: le péché: Kierkegaard fait une analyse tout autre de la culpabilité. A Hegel et à sa doctrine qui repose sur une dialectique de la synthèse, il oppose une dialectique de la tension et de l'opposition. L'homme est un être fait de chair et d'esprit, il est donc contradictoire et connaît l'angoisse. Cette contradiction se manifeste au plus haut point dans le péché. Comment le péché est-il entré dans le monde sinon par un péché? Avant de devenir coupable l'homme était innocent, d'une innocence première qui n'est pas du domaine de la perfection mais qui est ignorance. Cette innocence première, nous l'avons perdue et nous ne saurions retourner en arrière. Elle impliquait déjà une angoisse, celle de la liberté. "Le péché n'est pas le passage du bien au mal, mais passage du domaine où il n'y a ni bien ni mal, du domaine de l'innocence au domaine où se produit l'alternative du bien et du mal, c'est-à-dire du domaine moral,"²¹ explique Jean Lacroix. Cette innocence est donc antérieure au stade éthique. Le péché s'accompagne d'angoisse alors qu'on prend conscience de l'innocence perdue à jamais. Cette angoisse est l'expression de notre contradiction qui est le signe d'une tâche à accomplir, d'une décision à prendre. Si la faute morale appartient au stade éthique, le péché, lui, n'existe que par et dans la révélation de Dieu. Exister, c'est exister devant Dieu et c'est prendre conscience du péché, de notre culpabilité. Les hommes sont tous également coupables devant Dieu et découvrent leur existence commune, communient dans le même amour, dans leur relation à l'Absolu. Mais

21. Philosophie de la culpabilité, p. 43.

Dieu est rédemption et nous pardonne. Nous sommes des pécheurs-pardonnés qui ne nient pas le péché mais cherchent le salut. A la limite, la notion de péché va être éliminée par celle du pardon d'amour. L'amour est le seul environnement qui ne laisse pas place au péché. Dans la théologie catholique traditionnelle, enfin, la notion de péché a deux sens: péché originel d'Adam et Eve et péchés des hommes depuis lors. Le péché est originel mais non originaire, c'est-à-dire que l'homme sorti des mains du Créateur est bon par nature. Mais l'homme est un être historique et responsable: il peut choisir de refuser Dieu et c'est là le plus grave péché. Il y a le péché moins grave, comme le distinguaient les scolastiques, de celui qui oublie et néglige l'auteur des choses créées et le vrai péché, celui d'orgueil, où l'homme refuse et nie l'amour divin de façon volontaire. L'enfer définitif serait cet état d'un homme qui, lucidement, choisit et pour toujours de se détourner orgueilleusement de l'amour de Dieu. Mais la théologie ne peut damner personne, elle ne peut affirmer que des hommes ont fait définitivement ce choix d'une manière avertie, lucide, réfléchie et consciente. Seul l'homme libre, celui capable de réfléchir, de délibérer, peut être dit moralement coupable. Culpabilité qui dépend de son degré de liberté, degré que personne, pas même lui-même, ne peut connaître. "Seul Dieu sonde les reins et les coeurs."

9.2.3 Culpabilité morale: la faute: La culpabilité morale ne concerne pas le péché mais la faute, celle qui touche l'humanité en-

tière. La culpabilité religieuse est d'ordre surnaturel et suppose une révélation tandis que la culpabilité morale est, d'un point de vue rationnel, plus métaphysique que proprement morale: l'homme se reconnaît coupable avec tous les autres. "Toute faute est faute d'amour. Nous ne sommes jamais coupables que d'aimer insuffisamment."²² La personne, débarrassée de tout complexe morbide, connaît l'angoisse de ne pas se sentir suffisamment coupable, suffisamment responsable, car elle sait que l'univers est plein d'appels auxquels elle se refuse ou qu'elle ignore faute d'amour. Cette culpabilité vraie produit chez l'homme normal un scandale vis-à-vis le mal qu'il désire surmonter. Ce qui fait dire à Jean Lacroix que la culpabilité fonde la moralité et l'inquiète sans cesse. En effet, la culpabilité est communication, elle est le fondement de toute vie sociale humaine. "... La culpabilité vraie, celle qui communique avec tous les autres pour tout transformer, pour que le monde soit plus exactement ce qu'il est, est bien le lien humain le plus profond, la source de toute sociabilité authentique."²³

Cette culpabilité morale se présente à travers deux sentiments contraires qui sont signes de l'ambivalence du sentiment de culpabilité: le remords et le repentir. L'homme du remords et l'homme du repentir ont en commun que tous deux se sentent coupables d'une faute. La culpabilité, avons-nous dit, nous fait prendre conscience que le

22. "La culpabilité", dans Les sentiments et la vie morale, p. 26.

23. Op. cit., p. 78.

mal existe et qu'il y a quelque chose à faire: elle provoque la prise en charge de soi par soi. Dans le remords, l'examen de conscience est un rappel des fautes commises et n'amène pas la réflexion, mais une espèce de rumination mentale. L'homme du remords se perd dans une sorte de contemplation du mal pour le mal et abandonne toute créativité. Sa culpabilité morbide fait de lui un être incapable d'aimer. L'homme du repentir, au contraire, est celui qui est capable d'aimer et qui est capable de pardonner, à soi et à autrui. Pardon d'amour et d'oubli; un oubli voulu car savoir oublier est l'une des plus hautes vertus, nous dit Jean Lacroix. L'homme du repentir est celui qui s'avoue aux autres, de cet aveu à la fois d'amour et de culpabilité.

"L'aveu de notre culpabilité est englobé et dépassé dans l'amour, il se déculpabilise ainsi en quelque sorte. L'aveu dépasse ce qui est avoué, puisqu'il porte en définitive sur soi-même. Sur un soi-même insuffisamment connu, qui se cherche qui poursuit un itinéraire, qui se sait en route et prie autrui de l'aider dans son cheminement"²⁴

Analysons plus en détails ces deux sentiments.²⁵

24. Op.cit., p. 77.

25. Le remords et le repentir sont proprement dit des sentiments moraux. Le regret, lui, est un sentiment psychologique, comme l'a analysé Jean Lacroix dans "Regret-remords-repentir" paru dans Le sens du dialogue. Le regret bute sur des faits qu'il n'arrive pas à ébranler, il porte sur ce qui aurait pu être mais n'est pas. Mais "si le regret est vain, il n'est pas absolument vain de regretter. Celui qui n'éprouverait jamais aucun regret, apparaîtrait comme un monstre d'adaptation qui n'aurait plus rien d'humain", car il n'opérerait aucun retour sur ce qui fut. Lorsque j'ai rencontré Jean Lacroix, il me dit, à propos du remords et du repentir: "Au fond, l'un comme l'autre sont emmerdants."

9.2.3.1 Le remords: Le remords est un regret de nature éthique, comme lui il est inutile, inefficace et bute contre ce qu'il ne peut changer. "La contradiction du remords, écrit Jean Lacroix, est de vouloir que la faute n'ait pas eu lieu, d'en souffrir et de ne pas pouvoir la supprimer."²⁶ Il est ainsi très proche de l'angoisse morbide, "d'une sorte d'angoisse qui se dévore." L'homme du remords est incapable de surmonter ce qui le mine mais, au contraire, il peut chercher à en tirer gloire: s'il y a la souffrance de la culpabilité, il peut aussi y avoir sa vanité. L'homme du remords peut se persuader que sa souffrance est bonne, qu'il réalise ainsi une sorte de rachat. Ainsi, la déviation chrétienne que Nietzsche a tant critiquée et qu'il nommait la bonne conscience de la mauvaise conscience. Ce remords a comme conséquence naturelle le scrupule.

"L'homme scrupuleux est celui qui reste définitivement comme glorifié dans la faute. Mais en réalité, cette culpabilité du scrupuleux est un refus de culpabilité réelle, une des formes de la dangereuse revendication d'innocence à l'égard des autres et de soi-même."²⁷

L'homme du remords n'a plus d'avenir car son passé se dresse devant lui comme un mur. Jean Lacroix écrit dans un texte inédit:

26. Philosophie de la culpabilité, p. 52

27. Op. cit., p. 54.

"en réalité celui qui éprouve du remords, c'est quelqu'un qui voudrait que la faute qu'il a commise n'ait pas été accomplie, et cette idée le poursuit: et c'est devenu une hantise dans son être, et cela aboutit à cette chose extraordinaire qu'il n'a plus d'avenir... parce que c'est le²⁸ mur de son passé qui constitue son avenir même."

La tentation ultime du remords restera le désespoir, voire la désespérance. Ce fut le cas pour Judas, dans l'histoire évangélique: après avoir renié son ami, il ne voit plus que sa faute, son avenir est bouché, il atteint alors la désespérance absolue et va se suicider. C'est que dans le remords, le passé devient une idée fixe, il ferme sur l'avenir, mais aussi sur le présent: il devient une sorte d'en-soi. Il est l'état d'une conscience divisée qui est d'autant plus attachée à sa faute qu'elle la condamne et est incapable de surmonter l'angoisse de division. L'homme du remords vit un passé éternisé, mais d'une fausse éternité: de celle qui appartient au monde du spectacle. C'est le temps arrêté qui s'identifie au regard qui fixe et qui fige, comme l'a bien montré Sartre dans Huis clos. L'homme du remords se sent regardé, se sent jugé d'un jugement définitif qui le refoule dans son passé sans espoir de se transformer, de se re-crée. Le remords peut cependant être utile, précise Lacroix, s'il déclenche ce qu'on appelle repentir.

28. Remords et repentir, inédit non daté, 2 pages.

9.2.3.2 Le repentir: Le repentir est tourné vers l'avenir, il ouvre à l'espoir. Pour que le repentir nous libère du déterminisme de notre passé, il faut qu'il soit non seulement une réparation du passé car il serait lié au remords et ne serait plus qu'un passé modifié et projeté dans le futur, mais il doit aller plus loin en transformant la signification même du passé. Il n'y a rien de passé dans la vie de l'homme car le présent est présence de l'éternité dans le temps et il donne un sens nouveau au passé comme à l'avenir.

"Pour pouvoir être créateur, le présent ne doit pas seulement être un moment du temps, mais aussi référence à un au-delà du temps, une *présence d'esprit* comme on dit, si l'on entend par là une possibilité pour l'esprit de se créer. L'histoire de chacun, c'est sa re-crédation ou dé-crédation perpétuelle."²⁹

Si le repentir privilégie le futur, c'est qu'il peut détruire le passé, non en tant que fait, bien sûr, mais en tant qu'acte. Les faits ne peuvent être changés. Ils sont d'ordre physique ou psychologique et n'ont pas de sens et de signification. Je tombe par la fenêtre parce que quelque chose a craqué, c'est un fait, mais si je me lance par la fenêtre, j'accomplis un acte qui engage ma responsabilité, nous donne comme exemple Jean Lacroix. Les actes sont la signification morale et spirituelle d'un fait. Ce qu'accomplit l'homme ce sont bien des actes libres et personnels qui engagent sa responsabilité.

29. Philosophie de la culpabilité, p. 65

"Oui, la vie de chacun est une histoire personnelle qui crée sa signification à mesure qu'on la vit. Par conséquent, tant qu'un homme existe, tant que j'existe moi-même, je sais que jusqu'à ma mort, je vis ma propre histoire, et ce qui est passé peut changer de sens, ça peut changer de sens jusqu'à mon dernier soupir; et pour nous tous, le sens définitif de notre existence, il dépend toujours de nous, jusqu'à notre mort."³⁰

L'acte n'est pas attaché au fait, il dépend à chaque instant du sens que l'homme lui donne: il est historique. Tout comme Judas, saint Pierre a renié son ami, le Christ; la faute n'était pas moins grande nous dit Lacroix, mais, lui, il s'est repenti, c'est-à-dire qu'il a accepté le fait mais en a transformé le sens, ou plutôt l'a détruit en ne voyant pas l'acte. Il a pu ainsi, malgré sa peine, s'ouvrir à l'espoir. Pour se créer, l'homme doit donc aller au fond de lui-même par un examen de conscience qui n'est pas la rumination mentale du remords, mais qui est critique de soi. Et ce qui se trouve dans la plus grande profondeur et intimité du Moi, c'est la culpabilité, réaffirme l'auteur.

"Le sentiment de culpabilité est le plus profond appel de nous-mêmes à nous-mêmes: il met sur la voie d'une nouvelle construction du Moi en même temps qu'il nous fait sentir un au-delà du Moi, une source créatrice, une force de vie qui à la fois produit le temps et le domine - même si nous ne comprenons ni sa nature ni son origine."³¹

30. Remords et repentir, inédit, op. cit.

31. Ibid.

Une faute ne peut jamais être totalement objectivée et séparée de celui qui la commet parce que le Moi la dépasse toujours infiniment, lui qui s'engage tout entier dans une seule action. Ainsi, ce jeune criminel s'écriait avant de mourir: je vaudrais mieux que ma vie. En fait, nous sommes plus responsables de ce que nous sommes, et nous nous re-créons continuellement, que nous sommes responsables de ce que nous faisons.

Récluser le remords, ce n'est pas refuser toute souffrance: il y a la nécessité et la valeur de la souffrance, nous dit Lacroix, même si c'est bien la question du mal et de la souffrance qui peut le plus faire douter de l'existence de Dieu et justifier l'athéisme. Le problème du mal est en fait un mystère que chacun vit profondément. Mystère parce qu'inexplicable: aucune philosophie, ni aucune religion n'en donne une explication intellectuelle valable. Le mal n'est pas toujours librement choisi, commis par certaines personnes et dont, le plus souvent, ce sont les autres qui en souffrent, mais aussi beaucoup de souffrance viennent du hasard ou de la fatalité, de la nature. Mais nous ne pouvons nous affirmer innocents sans du même coup nous retirer de l'humanité, pas plus que nous ne pouvons aimer sans souffrir. Le contact avec un homme qui a subi de grands malheurs et qui est éprouvé par une misère extrême est toujours possible, affirme l'auteur, mais le contact avec un homme qui n'aurait jamais souffert, qui ignorerait la douleur parce qu'il vivrait dans un état définitif qui est le bonheur, le contact avec lui est impossible. De même, un Dieu qui n'aurait jamais souffert d'une manière ou d'une autre ne

pourrait communiquer avec les hommes. Kierkegaard disait justement que Jésus a tellement aimé les hommes qu'il a épousé leur péché. Jean Lacroix donne l'exemple d'une sorte d'idéal national qu'ont connu les Américains pendant longtemps: celui de se proclamer innocents, celui d'être le nouveau monde qui a le pouvoir de recommencer le monde. On a voulu oublier l'héritage du Vieux Monde qui apparaissait comme un héritage de souffrance et de culpabilité. La souffrance interdite, le bonheur obligatoire. André Gide rapporte dans son journal l'analyse de Walter Rathenau: "L'Amérique n'a point d'âme et ne mérite pas d'en avoir une, aussi longtemps qu'elle n'aura pas consenti à plonger dans l'abîme de la souffrance humaine et du péché." L'état d'innocence heureuse fait perdre contact avec l'humanité et conduit à l'isolationnisme ou à l'impérialisme ou encore aux deux car, quand on veut le bonheur, on veut aussi l'imposer aux autres. Les individus comme les peuples rentrent dans l'histoire, redeviennent humains lorsqu'ils connaissent la souffrance. La guerre du Vietnam, le Watergate et d'autres humiliations ont fait connaître aux américains l'expérience du mal, le sentiment de culpabilité. Ils ont réintégré l'histoire des hommes. Mais si l'on regarde la force de l'"american way of life" aujourd'hui, la bonne conscience qui sauve le monde du mal, du péché et de la guerre, l'on peut se demander quelle nouvelle gifle sera nécessaire pour faire des américains des égaux dans l'humanité. En fait, dans le bien comme dans le mal, nous sommes tous partenaires.

CONCLUSION

Je dois maintenant l'avouer: le jour où j'ai choisi de travailler sur ce philosophe français nommé Jean Lacroix, j'étais loin de m'imaginer la valeur et l'ampleur de son oeuvre. Celui qu'on classait comme personnaliste, ami d'Emmanuel Mounier et chroniqueur au journal Le Monde, est devenu, au fur et à mesure de mes recherches, un ami qui reçoit aujourd'hui tout mon respect. Cet homme ne s'est pas contenté d'être spectateur ou théoricien de la vie, il a été un existant, celui qui pense et vit à la fois. Il s'est consacré, pleinement, à la défense d'une cause, il a donné sa vie à approfondir et à promouvoir l'inspiration qui a pour nom personnalisme¹. Mais il nous a montré surtout à regarder au-delà, ou plutôt en deçà, d'un "isme" qui formerait un système engloutisseur de la réalité vivante qu'il veut défendre, celle de la personne. Cet homme est un exemple de ténacité, de dévouement et aussi de liberté. Il a été un chercheur infatigable qui a accepté de se remettre en question et d'être transformé par ses découvertes et par la présence de l'Autre. Il n'a pas craint d'exprimer ses croyances, car les renier aurait été se renier lui-même. Il

1. C'est lui-même que Jean Lacroix a donné. Depuis environ un an et demi, il a perdu la santé et n'est plus en mesure d'écrire comme me le confirmait son fils aîné, Jean, lors de notre conversation téléphonique au début du mois de décembre 1985.

aurait pu chercher à tirer gloire de son savoir, lui qui a tant écrit et qui a été tant lu, mais il n'en est rien: il a accepté d'être un homme de dialogue qui a su montrer une ouverture exceptionnelle à l'Autre et à la Différence. Ce que nous apprend Jean Lacroix, dans les études pourtant diverses que nous avons abordées avec lui, c'est reconnaître, partout où il y a création d'hommes, la présence de la personne et, du coup, sa valeur. L'intérêt d'une telle démarche est fondamental et toujours actuel, car la personne humaine reste constamment menacée, quelles que soient les formes nouvelles d'aliénation, dans sa dignité et son intégrité.

La personne n'est pas une chose parmi les choses, un instrument dont on se sert pour aboutir à ses fins; elle n'est pas un simple concept, utile dans le domaine du savoir, ou une notion servant à boucler une théorie, mais elle a sa valeur en soi. C'est dire que toute personne est sacrée et unique. La personne est une réalité vivante, certes fort complexe et qui peut être approchée sous différents aspects mais dont on ne pourra jamais faire taire la source intarissable qui est en elle: elle participe à l'être plus encore qu'à l'avoir. L'être demeure pour notre entendement, et pour notre raison elle-même, un mystère dans lequel la personne baigne et dont elle peut seulement témoigner de la présence. La personne ne peut jamais être mise à nue: ce qu'on peut comprendre et approcher, ce sont des aspects d'une personne, sa personnalité, mais non son centre vital. Celui ou celle qui se présente devant moi, malgré ses particularités physiques, psychologiques et spirituelles, malgré son âge ou

son handicap, malgré son savoir ou son ignorance, malgré sa faute, est un autre moi-même, une liberté inaliénable, égal devant Dieu et qui participe comme moi à l'acte divin qui nous fait être. Oui, la personne est promesse, car elle porte en elle plus qu'elle-même: elle doit se parfaire en sachant que jamais elle ne pourra se posséder.

La force de l'homme ne repose pas dans sa capacité à comprendre et à gouverner mais plutôt dans sa faiblesse même, celle qu'il doit avouer parce qu'au fond, il ne comprend pas plus le monde qu'il ne se comprend. Rien n'est définitif, "rien n'est jamais acquis à l'homme, ni sa force, ni sa faiblesse, ni son coeur", comme le chante si bien Georges Brassens d'après le poème d'Aragon. L'orgueil de l'homme témoigne de sa faiblesse en créant l'illusion réconfortante d'une force qu'il n'a pas. Dans l'humilité, au contraire, l'homme démontre sa force, celle de se reconnaître et de s'accepter comme ne pouvant égaler ses propres exigences. L'échec est là pour lui en faire prendre conscience. La personne est quête d'absolu, elle a soif de perfection, mais elle ne peut prétendre y accéder et doit reconnaître la limite de son être et de son oeuvre, et, quelquefois même, la futilité de son travail. Aucun système, quel qu'il soit, même si certains le prétendent, ne peut enlever l'inquiétude que toute personne connaît. Les illusions sont grandes et les évasions également, mais la personne demeure une conscience inquiète qui s'interroge sur la question de sa présence au monde. Elle doit accepter d'être un point de vue, toujours personnel, sur ce réel qui la dépasse et dans lequel elle est inscrite.

La personne a un caractère de spatialité et de temporalité qu'elle ne peut éviter. Elle est esprit, certes, mais non un pur esprit vivant dans un monde éthéré, elle est à la fois corps et esprit. Jamais elle ne peut s'abstraire de ses actions et de ses oeuvres, pas plus qu'elle ne peut se mettre en dehors de ses pensées: c'est elle qui pense et qui agit même si elle ne comprend pas toujours les forces quelquefois obscures qui la guident. D'un côté, la personne doit savoir que ses idées sont influencées par sa manière d'être; d'un autre côté, elle doit accepter d'être le témoignage vivant de ses idées, qui deviennent alors convictions, croyances. La personne doit accepter d'être éprouvée par la vérité en alliant ce qu'elle pense à ce qu'elle vit, l'inverse étant également vrai. Se voir et se croire présent à ses oeuvres ne relève pas d'une attitude narcissique, bien au contraire. L'amour-propre se trouve plutôt dans l'illusion que mes pensées vivent d'elles-mêmes, en dehors de moi, en toute objectivité, et que mon seul mérite, c'est de connaître la vérité. Les philosophies tant matérialistes qu'idéalistes ignorent la vraie personne, celle qui est enracinée dans le réel et qui relève à la fois du temps et de l'éternité. La personne intelligente, s'il faut la chercher, se reconnaît non pas tant à ses constructions intellectuelles, bien sûr utiles, et à son beau discours, qu'à sa sensibilité et à sa réceptivité, à sa capacité de toucher au coeur humain. "Donne-moi un coeur de chair, Seigneur." La vocation de la personne, c'est d'être elle-même le témoin de ce qui l'habite au plus profond de ce qu'elle est.

Chaque personne est unique, ce qui ne l'empêche pas d'être universelle. Le "Je" est à la fois singulier et pluriel. Qu'il le veuille ou non, tout être humain est une personne qui porte en elle l'humanité. Je ne peux me séparer de l'autre, ou séparer l'autre de moi, comme il est impossible de me couper de moi-même. L'autre vit en moi comme moi en lui, il m'appelle comme je l'appelle, et je ne peux faire cesser son appel sans en même temps tuer ma propre humanité. Nous nous désirons: nos sommes consubstantiellement unis. Oui, "nous sommes inséparables". Nous participons à la même humanité, au même projet, à la même promesse: être des hommes. Je peux, bien sûr, refuser à l'autre mon amour, comme il m'arrive de me le refuser à moi-même, mais, alors, quelque chose me manque. Mon coeur aura beau se durcir, mon mensonge n'étouffera jamais complètement un vague sentiment au plus profond de moi-même: ma culpabilité. Je n'échappe pas à ma vocation, même si je la manque. La tentation peut être grande, pour toutes sortes de raisons, qui n'en sont pas toujours, de vouloir m'exclure du monde ou exclure le monde, ou l'Autre, de moi. Mais ces tentatives sont vouées à l'échec, à l'échec de ma personne. La personne demeure libre de refuser mais aussi de consentir à donner son amour. C'est alors seulement qu'elle grandira, avec et par l'autre, en transformant cette communication fondamentale en une véritable communion. La Cité Harmonieuse reste un idéal qui ne peut se bâtir que sur les bases de l'amour.

De tous temps, des hommes et des femmes se sont portés à la défense de la personne humaine, constamment menacée d'être remise au rang

d'objet. Cette menace est toujours présente, tant dans le domaine de l'action que dans celui du savoir. L'impérialisme et la soif du pouvoir sont des drogues dont certains sont intoxiqués. D'autres, plus inconscients, ne se rendent pas compte qu'ils servent un système qui ne demande que l'obéissance. La cause personnaliste a besoin de défenseurs provenant de tous les milieux qui ouvrent les portes partout où l'on prétend pouvoir exclure la personne. La cause personnaliste ne défend pas un système, mais la personne humaine.

ANNEXE I

Jean Lacroix: Bibliographie

Le lecteur trouvera ici les résultats de quelques mois de recherche qui montrent bien l'ampleur de l'oeuvre de Jean Lacroix. Le philosophe est demeuré actif dans le domaine de l'écriture de 1930 à 1982 et il n'est pas dit qu'il n'ait pas écrit avant cette première date. Mais peu nombreux, tout de même, sont ceux qui peuvent dire que leur bibliographie comprend autour de 1 200 titres!

Cette bibliographie, bien sûr, ne saurait prétendre être définitive: certaines revues n'ont pas été recensées ou ne l'ont été que certaines années. Parmi celles que je n'ai pu consulter, on retrouve Sept, Le Sillon, L'Aube, La Jeune république où il se peut que Jean Lacroix ait écrit. Il y a aussi La Vie catholique que l'auteur a dû côtoyer, mais qui aura la patience de feuilleter cette revue hebdomadaire page par page, puisque la table des matières n'indique pas le nom des auteurs des articles? J'ai eu plus de chance avec le journal Le Monde, où l'on a bien voulu me faire parvenir la photocopie des carnets manuscrits dans lesquels sont indiqués les titres des articles de Jean Lacroix. J'en remercie sincèrement les responsables.

Notons, en terminant, qu'à certains endroits, on retrouvera en marge la lettre "E" qui indique une référence à la revue Esprit et la lettre "Q" là où il est question du Québec.

1. REFERENCES

Voyons, avant d'entreprendre la bibliographie comme telle, la liste des références que j'ai pu trouver.

1.1 Sources consultées

Archives de Philosophie, 1930 à 1952; 1955 à 1983.

Bibliographie annuelle de l'histoire de France, 1955-79.

Biblio-catalogue français, 1934-70

Bibliographie de la philosophie, 1937-39; 1946-83

Bibliographia philosophica, 1934-45.

Bulletin signalétique, 1961-.

Canadian Newspaper Index, 1977-80

Canadian (periodical) Index, 1938-82.

Essay and General Literature Index, 1900-84.

France Actualité, 1978-81.

French Bibliography, 1954-83 (sauf index to vol. VI, #26-30).

Guide to Catholic Literature, 1888-1983.

Index analytique - Bibliothèque de l'Université Laval, 1966-72.

La librairie française, 1933-75.

Le Devoir et Index de l'actualité, 1966-82.

Manuel de bibliographie philosophique - VARET, Gilbert. 1956.

Périodex.

Philosophie, Esprit, Science de l'homme, 1974.

Radar.

Répertoire bibliographique de la philosophie, 1949-83.

The philosopher's index, 1940-80.

1.2 Périodiques: journaux et revues dépouillés

Cahiers de l'I.S.E.A, l'Institut des sciences économiques appliquées, 1957-82.

Chroniques sociales de France, 1948; 1955(#63) - 70(78).

Esprit, 1932 à 1941 (sauf #4-9, 10-16, 34-37, 43, 45-46, 56-67, 90-99, 104) interruption sept. 1941 à déc. 1944; 1944-1980.

L'Age nouveau, #47-57 (nov. 1951).

La Revue nouvelle, 1945-65.

La Vie spirituelle, 1919(1)-54(91).

Le Correspondant, 1928-33 (fin).

Le Devoir, 1961-63.

Le Monde, 1945-1982.

Lumière et vie, 1951-82 (sauf 1953).

Nouvelle revue théologique, 1928-1968.

Revue de métaphysique et de morale, 1930 (37)-1951 (56) - sauf 1946 (51); 1966 (71) - 70 (75).

Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1930 (19) - 1983 (67).

Revue internationale de philosophie, 1938-39; 1950-51; 1958-67.

Revue théologique de Louvain, 1971-83.

Vie intellectuelle (devient Signes du temps à partir de 1959), 1928-70 (sauf entre 15 mai 1940 et fév. 1945).

2. LIVRES où a écrit Jean Lacroix

2.1 Livres de Jean Lacroix

1. LACROIX, Jean. Timidité et adolescence, éd. Montaigne (Fernand Aubier), Paris, 1936, 173 p. (L'enfant et la vie; collection pédagogique sous la direction de Maurice Vaussard); 4^e éd., 19?.

Commentaires

DOUCY, L. La Vie intellectuelle, 25 sept. 1936 (44), 570-9.

2. LACROIX, Jean Itinéraire spirituel, cahiers de la Nouvelle journée #35, Bloud et Gay, 1937, 158 p. (Suivi d'un supplément: les idées et les livres, p. 159 à 186).

Commentaires

ANONYME, Revue de métaphysique et de morale, avril 1938(45), II, 8-9.

BRISBOIS, Ed. Nouvelle revue théologique, Louvain, 1938(65), 379.

DOUCY, L. La Vie intellectuelle, 25 octobre 1937(52), 185-93.

ETCHEVERRY, A. Archives de philosophie, 1938(14) no 3, 43-5.

3. LACROIX, Jean. L'adolescence scolaire, école nationale des cadres d'Uriage, coll. "le chef et ses jeunes", no 9, série "communauté nationale", section "psychologie des jeunes", [1940-42?], 49 p.; 2e éd. 19?.
4. LACROIX, Jean. Vocation personnelle et tradition nationale, Cahiers de la Nouvelle Journée, Bloud et Gay, 1942, 191 p.
5. LACROIX, Jean. Personne et amour. Les grandes notions du personnalisme. Ed. du livre français, Lyon, 1942, 128 p. (Aux Ed. Construire, Lyon, 1942, selon la note (11), p. 191, de Vocation personnelle et tradition nationale).

LACROIX, Jean. Personne et amour (4 études sur le problème de l'amour), Fribourg (Suisse), Librairie de l'Université, 1942, 128 p.

LACROIX, Jean. Personne et amour, Coll. "La condition humaine", 1956, 147 p. (Nouvelle édition de l'ouvrage édité pour la première fois à Lyon en 1942 et épuisé depuis 1945. Deux chapitres nouveaux); 7e éd. 1969.

Commentaires

DE VOGELAERE, A.V. Kultuurleven, Autwerpen, 1958(25), 148.

DUBOIS, J. Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, 1957(41), 470-1.

MURY, G. La Pensée, Paris, 1956, no 70, 115-8.

THONNARD, F.-J. Revue des études augustinienes, Paris, 1958(4), 83.

VIRIEUX-REYMOND, A. Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1956(6), 153-4.

6. LACROIX, Jean. Le sens du dialogue, éd. de la Baconnière, Neuchâtel, "Etre et penser, cahiers de philosophie", 1944, 151 p.; 2e éd. 1955; 3e éd. 1962; 4e éd. ?; 5e éd. 1969; 6e éd. 1971.

Traduction

LACROIX, Jean. El sentido del diálogo. Trad. N. Ancochea, (Pensamiento, II), Barcelona, Fontanella; 2e éd. 1966, 164 p.

Commentaires

ANONYME, Revue de métaphysique et de morale, Paris, 1957(62), 103-4.

COLNORT-BODET, S. Revue de synthèse, Paris, 1956(77), 261 p.

DE PETTER, D. M. Tijdschrift voor filosofie, Leuven, 1959(21), 173-4.

DUBARLE, D (o.p.). La Vie intellectuelle, juin 1946(14), 151-2.

DUMAS, J.-L. Les Etudes philosophiques, Paris, 1955(10), 516-7.

Q LANGLOIS, J. Sciences ecclésiastiques, Montréal, 1959(11), 142-3.

SCHAEERER, R. Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1959(9), 104.

S.L. Lumière et vie (Saint-Alban-Laysse), 1955, no. 21, 139.

VARIN D'AINVELLE, M. Les Etudes philosophiques, Paris, 1959(14), 86.

VERCRUYSSSE, J. Streven, Amsterdam (Voortzetting van "Katholiek cultureel tijdschrift streven", 1958-1959(12), 694.

WERRIN, C. Revue philosophique de Louvain, 1959(57), 114-5.

7. LACROIX, Jean. Socialisme?, Paris, ed. du Livre français, coll. "Le Forum", 1945, 96 p.

Commentaires

MEUNIER, Philippe. La Revue nouvelle, no 3, 1er mars 1946, 214-7.

8. LACROIX, Jean. Force et faiblesses de la famille, éd. du Seuil, coll. "Esprit", 1948, 190 p. (Avec appendice: La famille et le mouvement des idées); 2e éd. 1949; 3e éd. ?; 4e éd. ?.

Traduction

Hat die Familie versagt?, Übers. V. Wolfgang Rüttenauer, Offenburg, Dokumente-Verlag, 1952, 154 p.

Commentaires

ANONYME, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1952(36), 477.

CALLOT, E. Philosophische literaturanzeiger, Schlehdorf a. Kochelsee, 1949-50(1), 234-7.

DELFOSE, J. La Revue nouvelle, 1950, no 6, 663.

HORDIN, G. Le Monde, 11 mars 1949.

PERROUX, Fr. Critique, Paris, 1949, tome V, no 38, 625-43.

P. G. L'Année théologique, Paris, 1950(11), 282.

VIALATOUX, J. Chronique sociale de France, mars-avril 1949, 177-9.

9. LACROIX, Jean. Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps., Paris, PUF, 1949, 123p.; Réimp. 1951; Réimp. 1955, 4e éd. 1956?, 5e éd. 1962; 6e éd. revue, 1966; 7e éd. 1971.

Traductions

LACROIX, Jean. Marxismo, existencialismo, personalismo (presencia de la eternidad en el tiempo), Perspectivas, Barcelona, Fontanella, 1962, 153 p. - Prol. de José Ma. González Ruiz y Antonio Jutglar, Trad. Ramón y Angeles Bayes (Pensamiento), 3a éd., Barcelona, Fontanella, 1967, 184 p.

LACROIX, Jean. Marxismo, existencialismo, personalismo, Trad. de João Manuel Branco Duarte, Porto, Liv. Apost. da Imprensa, 1964, 159 p.

LACROIX, Jean. Marxismo, existencialismo, personalismo, Trad. por Maria Helena Kühner, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967, 140 p.

LACROIX, Jean. Oltre il marxismo e l'esistenzialismo, (Marxisme, existentialisme, personnalisme) Introduzione di Maria Giordano, Trad. Maria Giordano, Bari, Ecumenica, 1977, 146 p.

Commentaires

ALVES, A. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, 1965(21), 99-100.

BASAVE FERNÁNDEZ del VALLE, A. Humanitas, Universidad de Nuevo León, Monterrey, 1966(7), 517-23.

CALLOT, E. Philosophische literaturanzeiger, Schlehdorf a. Kochelsee, 1950-51(2), 62-4.

DE WAELHENS, A. Revue philosophique de Louvain, 1950(48), 302-3.

F. C. Rivista internazionale di Filosofia del Diritto, Milano, 1968(45), 450-1.

GURVITCH, G. Cahiers internationaux de sociologie, Paris, 1950(5), Cah. IX, 186-7.

GREGOIRE, V. Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, 1952(36), 698-700.

GRIPPA, A. Convivium, Sao Paulo, 1968(7), n. 1, 80-4.

J. I. Razon y Fe, Madrid, 1964(70), 280.

J. L. Revue internationale de philosophe, Bruxelles, 1950(4), 357.

MEHL, R. Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg, 1951(31), 476-8.

MOSER, P. R. Revista brasileira de Filosofia, Sao Paulo, 1969(19), 264-8.

RIGOBELLO, A. Giornale di Metafisica, Genova - Torino, 1952(7), 257-60.

ROSSI, P. Rassegna di Scienze Filosofiche, Napoli, 1950(5), 336-7.

VENTOSA, P. Naturaleza y Gracia, Salamanca, 1964(11), 179.

10. LACROIX, Jean. Les sentiments et la vie morale, Paris, PUF, coll. "Initiation philosophique", 1952, 88 p.; 2e éd. augmentée 1953, 94 p.; 3e éd. 1957; 4e éd. 1959; 5e éd. 1963; 6e éd. 1965; 7e éd. revue 1968; 8e éd. mise à jour, 1976. ("Initiation philosophique", collection dirigée par Jean Lacroix)

Traduction

LACROIX, Jean. I sentimenti e la vita morale, Trad. di L. Costa, Roma, Edizioni Paoline, 1955, 117 p.; 4e éd. 1960.

Commentaires

BRISBOIS, Nouvelle revue théologique, Louvain, 1953, 666.

CAILLOIS, R. Critique, Paris, 1953(9), n. 68, 88-9.

DE LATTRE, A. Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Paris, 1957(82), 90-1.

E LAPIERRE, J. W. Esprit, Paris, 1952(20), n.7, 163-5.

LE GUILLON, M. J. Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, 1952(36), 445-6.

FIGUET, J. C. Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1953(3), 74.

S.L. Lumière et vie, déc. 1952, 132.

SORIANO, M. La Pensée, Paris, 1952, n. 45, 140-1.

11. LACROIX, Jean. La sociologie d'Auguste Comte, Paris, PUF, coll. "Initiation philosophique", 1956, 114 p.; 2e éd. 1961; 3e éd. 1967; 4e éd. revue et corrigée, 1973, 128 p. ("Initiation philosophique", collection dirigée par Jean Lacroix)

Commentaires

ALPERT, H. The American journal of sociology, Chicago, 1957-1958(63), 227-8.

CAILLOIS, R. Critique, Paris, 1957, n. 118, 285-6.

GILBERT, J. Nouvelle revue théologique, Tournai, 1959(81), 102.

LADRIERE, J. Revue philosophique de Louvain, 1960(58), 629-31.

MAUS, H. Archiv für Rechts - und Sozialphilosophie, Bern, 1958(44), 115-7.

SARANO, J. Les Etudes philosophiques, Paris, 1957(12), 255-6.

VIRIEUX-REYMOND, A. Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1956(6), 326.

12. LACROIX, Jean. La distribution coopérative en France, Préface de Georges Lasserre, Bibliothèque internationale de sociologie de la coopération, Ed. de Minuit, 1957, 191 p. (cartes)
13. LACROIX, Jean. Le sens de l'athéisme moderne, Tournai-Paris, Casterman, Coll. "Cahiers de l'actualité religieuse", 1958, 128 p.; 6e éd. augmentée, 1970, 163 p.

Traductions

LACROIX, Jean. Wege des heutigen atheismus, Ins Deutsche übertr von Herbert Vorgrimler, Freiburg i Br., Basel, Wien, Herder, 1960, 103 p.

LACROIX, J. El sentido del ateísmo moderno, Trad. del francés por Julio Gómez de la Serna, (Pequeña Biblioteca Herdes), Barcelona, Ed. Herder, 1964, 128 p.; 2e éd. 1968.

LACROIX, J. The meaning of modern atheism, New York, Macmillan, 1965, 115 p.

Commentaires

AGAESSE, P. Archives de philosophie, Paris, 1959(22), 468-71.

ANONYME, The Dowside review, Bath, 1959(77), 204.

ANONYME, The New scholasticism, Washington, 1966(40), 266.

BENCKERT, H. Theologische literaturzeitug, Leipzig, 1962(87), 624-5.

BORNE, E. Signes du temps, n. 6 (juin 1959), 1316.

CAPÁNAGA, V. Augustinus, Madrid, 1964(9), 552.

CASTILLO, D. Naturaleza y Gracia, Salamanca, 1965(12), 159.

DE GENSAC, H. Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse, 1961(62), 71-2.

DE HAES, P. Collectanea Mechliniensia, Mechliniae, 1959(44), 328-9

DELFINO, R. - G. GALANAGA, Stromata. Ciencia y Fe, San Miguel, Argentina, 1965(21), 51.

GARCIA MARCOS, M. Revista de Filosofía, Madrid, 1967(26), 258-9.

GREFFÉ, Cl.-J. Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, 1962(46), 317-21.

JOLIF, J.-Y. Lumière et vie, avril-juin 1959, 154-5.

KORINEK, L. Gregorianum, Roma, 1960(41), 488-9.

LEVINAS, E. Critique, Paris, 1971(27), 532-41.

LHOIR, J. Collectanea Mechliniensia, Mechliniae, 1970(55), 325-7.

MALAVEZ, L. Nouvelle revue théologique, Tournai, Louvain, 1960(82), 645-6.

MC QUILLAN, I. Furrow, janv. 1967(18), 60.

PALSTERMAN, J. Ephemerides. Theologicae lovanienses, Lovanii, 1959(35), 290.

QUONIAM, Th. Les Etudes philosophiques, Paris, 1970, n. 4, 551-2.

S. T. Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie, Maastricht, Leuven, 1960(21), 454.

TERZI, C. Sophia, Padova, 1962(30), 197.

E TRESTMONTANT, C. Esprit, Paris, 1958(26) n. 11, 747-50.

WIBLAERT, B. Collationes Brugenses et Gandavenses, Bruges et Gand, 1959(5), 274-5.

14. LACROIX, Jean. Histoire et mystère, Casterman, Coll. "Cahiers de l'actualité religieuse", 1962, 134 p. (Les 1ère, 2è et 4è études ont parues dans les Recherches et dialogues philosophiques et économiques, mais adaptées et révisées. La 3e. est inédite)

Traductions

LACROIX, Jean. Historia i tajemnica (Histoire et mystère), Trad. par Z. Wieckowski, Warszawa, Pax, 1966, 162 p.

LACROIX, Jean. História e mistério, Tradução de Paulo Eduardo Arantes, Sao Paulo, Ed. Duas Cidades, 1967, 116 p.

Commentaires

BORNE, E. Le Monde, 25/26 février 1962.

CAILLOIS, R. Critique, Paris, 1962(18) n. 181, 548-53.

DABOSVILLE, P. Cahiers universitaires catholiques, 1962, 345-52.

Q D'ANJOU, J. Relations, Montréal, 1964 (277), 29.

DEVAUX, A. A. Les Etudes philosophiques, Paris, 1963(18), 363-4.

E DUMERY, H. Esprit, Paris, 1963(31), n. 10, 489-95.

JONCKHEERE, J. Revue philosophique de Louvain, 1968(66), 140-1.

LACHIEZE-REY, A. Filosofia, Torino, 1963(14) 959-60.

Q LANGLOIS, J. Sciences ecclésiastiques, Montréal, 1963(15), 313-5.

MALEVEZ, L. Nouvelle revue théologique, Tournai, 1964(86), 210-1.

NIEL, H. Archives de philosophie, Paris, 1963(26), 147-9.

ONIMUS, J. Revue thomiste, Toulouse, 1963(63), 643-5.

PASSERINI, L. Revista di Filosofia, Torino, 1964(55), 490-1.

VANDER GUCHT, R. La Revue nouvelle, Tournai, 1963(37), 197-203.

VIRIEUX-REYMOND, A. Revue de théologie et de philosophie, Louvain, 1962(12), 155.

15. LACROIX, Jean. Maurice Blondel: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris, PUF, Coll. "Philosophes" , 1963, 139 p.

Traductions

LACROIX, Jean. Maurice Blondel, Su vida, obra, Trad. Francisco Pérez, "El triunfo de la verdad", Madrid, Taurus, 1966, 166 p.

LACROIX, Jean. Maurice Blondel. An introduction to the man and his philosophy, Transl. by John C. Guinness, New York, Sheed and Ward, 1968, 158 p.

Commentaires

BOUILLARD, H. Archives de philosophie, Paris, 1964(27), 628-30.

DUMERY, H. Les Etudes philosophiques, Paris, 1964(19), 111-12.

HENRICI, P. Gregorianum, Roma, 1964(45), 407.

Q RACETTE, J. Sciences ecclésiastiques, Montréal, 1964(16), 507-11.

SALES, J. R. Convivium, Barcelona, 1967, n. 23, 123-5.

VANDER GUCHT, R. La Revue nouvelle, Tournai, 1965(41), 336.

VIRIEUX-REYMOND, A. Filosofia, Torino, 1964(15), 848-50.

WIDMER, G. Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1966(16), 380.

16. LACROIX, Jean. L'échec, Paris, PUF, Coll. SUP, 1964, 116 p.; 2e éd. 1965, 120 p.; 3e éd. 1969, 108 p. ("Initiation philosophique", collection dirigée par Jean Lacroix).

Traductions

LACROIX, Jean. L'insuccesso, Trad. M. T. Penné, "Universa, 23," Roma, Edizioni paoline, 1967, 157 p.

LACROIX, Jean. El fracaso, Versión del francés por Antonio Pérez Gonzalez, "Puerto de vista", Barcelona, Nova Terra, 1967, 151 p.

Commentaires

AGOSTI, V. Giornale di metafisica, Genova-Torino, 1967(22), 295-6.

ANONYME, Dialogo, Palermo, 1967(4), 60.

BARDARO, M. Nordeste, Resistencia, 1967, n. 9, 194-6.

BORNE, E. Le Monde, n. 6218, (10-11 janv. 1965), 11, Hebdomadaire, n. 848 (20 janv. 1965), 10.

DE PETTER, D. M. Tijdschrift voor Filosofie, Leuven, 1965(27), 612.

LEVINAS, E. Revue de métaphysique et de morale, Paris, 1966(71), 247-8.

MEHL, R. Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg, 1966(46), 418.

PENVE, M. T. Filosofia, Torino, 1968(19), 457.

QUONIAM, Th. Les Etudes philosophiques, Paris, 1965(20), 95-6.

Q

RACETTE, J. Relations, Montréal, 1966(306), 192.

SCHAERER, R. Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1969(102), 62.

TILLIETTE, X. Etudes, Paris, 1965(322), 736.

ZERAFFA, M. Journal de psychologie normale et pathologique, Paris, 1965(62), 483.

17. LACROIX, Jean. Crise de la démocratie, crise de la civilisation, Lyon, Chronique sociale de France, 1965, 131 p.

[LACROIX, Jean. Crise de la civilisation, crise de l'école, Le Centurion, 1965. Cette référence n'apparaît qu'à un endroit; elle est donnée par Jean Lacroix lui-même, à la fin de son article "Le Travail", dans Les sentiments et la vie morale.]

Traductions

LACROIX, Jean. Psicología del hombre de hoy, Trad. del francés por Arnina Serna, "Pensamiento", Barcelona, Ed. Fontanella, 1966, 131 p.; 2e éd. 1967, 134 p.

Commentaires

D'HAUTEFEUILLE, Fr. Revue de métaphysique et de morale, Paris, 1966(71), 251-3.

18. LACROIX, Jean. Kant et le Kantisme, Paris, PUF, Que sais-je? #1213, 1966, 128 p.; 2e éd. revue, 1967; 3e éd. mise à jour, 1969; 4e éd. mise à jour, 1973; 5e éd. mise à jour, 1977; 6e éd. mise à jour, 1981.

Traduction

LACROIX, Jean. Kant, Biblioteca de filosofía, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, 120 p.

Commentaires

ANONYME, Dialogo, Palermo, 1966(3), 211.

- BORNE, E. Le Monde, n. 6641 (21 mai 1966), 12.
- BRUCH, J.-L. Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Paris, 1974(99), 470-2.
- BRUNNER, F. Revue de philosophie et de théologie, Lausanne, 1967(100), 366-7.
- DE PETTER, D.M. Tijdschrift voor Filosofie, Leuven, 1966(28), 741-2.
- DESCHEPPER, J.-P. Revue philosophique de Louvain, 1968(66), 127-8.
- E DUMERY, H. Esprit, Paris, 1966(34), n. 10, 546-50.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. Pensamiento, Madrid, 1967(23), 485-6.
- HELWIG, G. Cahiers internationaux de symbolisme, Genève, 1966, n.12, 104.
- HUMPHREY, T. B. Journal of the history of philosophy, Berkeley, 1968(6), 183-6.
- LACHIEZE-REY, A. Giornale di Metafisica, Genova-Torino, 1967(22), 84-7.
- LACHIEZE-REY, A. Kantstudien, Bonn, 1967(58), 116-8
- Q LACHIEZE-REY, A. Sciences ecclésiastiques, Montréal, 1967(19), 149-52.
- LEMAIGRE, B. Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, 1967(51), 570.
- LEVINAS, E. Revue de métaphysique et de morale, Paris, 1966(71), 483-4.
- LLUIS FONT, P. Convivium, Barcelona, 1968, n.26, 151-3.
- MALTER, R. Philosophischer literaturanzeiger, Meisenheim/Glan, 1969(22), 42-7.
- MARTY, F. Archives de philosophie, Paris, 1971(34), 81-6.
- PRIEUR, M. Revue universitaire de science morale, Genève, 1966, n.5, 87-8.
- VIRIEUX-REYMOND, A. Filosofia, Torino, 1966(17), 657.
- ZAC, S. Revue de synthèse, Paris, 1966(87), 260.

19. LACROIX, Jean. Panorama de la philosophie française, Paris, PUF, 1966, 248 p.; 2e éd. augmentée, 1968, 287 p. (Recueil d'articles extraits du Monde).

Traduction

LACROIX, Jean. Panorama della filosofia francese contemporanea, Trad. C. Mura, M. Grieco, Roma, Città nuova, 1971, 261 p.

Commentaires

- Q BANCAL, J. Sciences ecclésiastiques, Montréal, 1967(19), 315-9.
- CAVACINTI, S. Rivista Rosminiana di Filosofico e di Cultura, Domodossola, Milano, 1969(63), 75-6.
- CAVAZZANA ROMANELLI, Fr. Bolletino Filosofico, Padova, 1971(5), 178-9.
- CHRISTOFF, D. Studia philosophica, Basel, 1966(26), 313-4.
- DESCHEPPER, A. Revue philosophiques de Louvain, 1967(65), 568.
- NAHMIAS, J.-F. La Quinzaine littéraire, 15-31 janv. 1967, n. 20, 614-16.
- P. B. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Milano, 1967(59), 655.
- Q RACETTE, J. Dialogue, Montréal, Kingston, 1968-1969(7), 148-9.
- Q RACETTE, J. Relations, Montréal, 1968(328), 200.
- VOELKE, A. Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1968 (101), 128.
- WITTE, H. Cahiers Internationaux de Symbolisme, Genève, 1967, n. 13, 96.
- ZAC, S. Revue de Synthèse, Paris, 1967(88), 76.

20. LACROIX, Jean. Spinoza et le problème du salut, Paris, PUF, Coll. SUP, 1970, 127 p. ("Initiation philosophique", section dirigée par Jean Lacroix)

Commentaires

- BANCAL, J. Giornale di metafisica, Genova-Torino, 1970(25), 702-6.
- BLANCY, A. Etudes théologiques et religieuses, 1971(46), n.2, 169-77.

- BORNE, E. Le Monde, 25 juillet 1970 (no 7940), 11.
- CORVEZ, M. Revue thomiste, Toulouse, 1975(75), 492-3.
- DE DIJN, H. Tijdschrift voor Filosofie, Leuven, 1971(33), 795-8
- E DUMERY, H. Esprit, Paris, 1971, n.1, 129-44.
- GIULIETTI, G. Rivista Rosminiana di Filosofia e di cultura, Domodossola, Milano, 1973(67), 32-6.
- GUERRERA BREZZI, F. Proteus, Roma, 1971(2), 237-9.
- JACQUEMONT, P. Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris, oct. 1971, vol. 55, tome 60, 747-8.
- LEVINAS, E. Critique, Paris, 1971(27), 532-41.
- MOREAU, J. Les Etudes philosophiques, Paris, 1970, n.4, 552.
- NOSSENT, G. Nouvelle revue théologique, Tournai, 1971(93), 197.

21. LACROIX, Jean. La crise intellectuelle du catholicisme français, Paris, Fayard, 1970, 57 p. (Ces pages sont le développement d'une conférence faite au centre d'études Saint-Louis de France, à Rome, en janvier 1970)

Commentaires

- BEAUPRE, R. Lumière, janv-mars 1971(20), 134.
- BORNE, E. Le Monde, 25 juillet 1970 (no 7940), 11.
- F., H. "Dans un essai sur le catholicisme" Jean Lacroix réclame une "pastorale de l'intelligence", Le Monde, n. 8190 (14 mai 1971), 15.
- GUELLEY, R. Revue théologique de Louvain, 1971, 2ème année, 110.
- LEVINAS, E. Critique, Paris, 1971(27), 532-41.
22. LACROIX, Jean. Le personnalisme comme anti-idéologie, Presses Universitaires de France, coll. SUP. 1972, 163 p. ("Le philosophe", section dirigée par Jean Lacroix).

Traductions

LACROIX, Jean. El personalismo como anti-ideología, Trad. del francés por Carlos Díaz, "Biblioteca Universitaria Guadiana," Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1973, 180 p.

LACROIX, Jean, Il personalismo come anti-ideologia, Trad. E. Botto, "Filosofia e Scienze Umane, I", Milano, Vita e Pensiero, 1974, 167 p. (publicazioni della Università Cattolica)

Commentaires

ADAM, M. Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Paris, n. 98, 1973, 491-2.

ALFARO, Rafael. Estafeta literaria, núm. 540, (15 mayo 1974) 1723-4.

BANCAL, J. Giornale di metafisica, Genova, Torino, n. 29, 1974, 574-7.

BONET, Pierrette. Studi Internazionali di Filosofia, Torino, n. 5, 1973, 278-80.

BONET, Pierrette. Revue de métaphysique et de morale, 79e année, n.2, avril-juin, 1974, 281-2.

CELIS, R. Revue philosophique de Louvain, Louvain-la-Neuve, n. 71, 1973, 636-9.

DUVAL, E. Lumière et vie, nov-déc. 1974(23), n. 120, 107.

GILBERT, P. Nouvelle revue théologique, Tournai, n. 96, 1974, 319-20.

JEDRZEJCZAK, Klara. Studia Filozoficzne, n. 3, (112), 1975, 137-45.

LEBLOND, J.-M. Etudes, 1973(338), 156.

RIEFSTAHL, H. Philosophischer literaturanzeiger, Meisenheim/Glan, n. 27, 1974, 360-1.

E SECRETAN, Philibert. "Spirituel et raison politique", Esprit, n. 449(9), sept 1975, 282-8.

TILLETTE, X. Archives de philosophie, Paris, 1973(36), 52.

23. LACROIX, Jean. Le désir et les désirs, Paris, PUF, Coll. SUP, 1975, 181 p. ("Le philosophe", section dirigée par Jean Lacroix)

Commentaires

- E DUMERY, H. Esprit, Paris, n. 456, avril 1976, 828-30.
- ETIENNE, J. Revue philosophique de Louvain, 1976(74), 162-4.
- ROSSI, F. Rivista di Filosofia neo-scolastica, Milano, 1976(68), 707-9.

24. LACROIX, Jean. Philosophie de la culpabilité, Paris, PUF, Coll "Philosophie d'aujourd'hui", 1977, 175 p.

Traduction

LACROIX, Jean. Filosofía de la culpabilidad, Trad. Antonio Martínez Riu, Col. "Biblioteca de Filosofía, 11", Barcelona, Herder, 1980, 192 p.

Commentaires

- BEBY, B. Exister. Cahiers du centre Kierkegaard, Lyon, 1978, n.9, 48-50.
- E DUMERY, H. Esprit, Paris, M.S. II, 4, n. 16, avril 1978, 167-9.
- MENGHI, C. Rivista internazionale di Filosofia del diritto, Milano, 1978(55), 108-9.
- QUELQUEJEU, B. Lumière et vie, avril-mai 1978(27), n. 137, 142-3.

25. LACROIX, Jean. Le Personnalisme. Sources, fondements, actualité, Lyon, Chronique sociale, 1981, 149 p.

Commentaires

- DH, M.-J. Bibliographie de la philosophie, 1982, n. 791.
- MANTZOURANIS, J. Cadmos, 1981, vol. 4, n. 16, 71-9.
- REIX, A. Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Paris, 1982, 677.
- WATTIAUX, H. Revue théologique, Louvain, 1983(14), n. 1, 125-6.

2.2 Edité par Jean Lacroix

Les hommes devant l'échec, publié sous la direction de Jean Lacroix.
Préf. de Jean Lacroix, Paris, PUF, 1968, 240 p.

Traduction

Los hombres ante el fracaso, Director: Jean Lacroix, Trad. del francés por Joseph Pombo, Barcelona, Herder, 1970, 279 p.

Commentaires

D'HAUTEFEUILLE, F. Revue de métaphysique et de morale, janv.-mars 1969(74), 124-5.

ROBERT, J.-D. Revue philosophique de Louvain, mai 1971(69), 305.

SAGNE, J.-C. Lumière et vie, mai-juin 1969, 131-2.

SCHUERMANN, R. Revue de métaphysique, 1972(25), 558-9.

2.3 Ecrits en collaboration - par ordre chronologique

COLLECTIF, Médecine et adolescence, Libraire Lavandier, Lyon, 1936, 314 p. (Jean Lacroix "L'adolescence au point de vue psychologique et pédagogique", 73-107)

"Nel terzo centenario del Discorso del metodo", Pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell'università Cattolica del Sacro Cuore. Pref. di A. Gemilli - Cartenio, supplémento speciale al vol. XX, Milano, Vita e pensiero, 1937. (Jean Lacroix: "La signification du doute cartésien", 547-54)

COLLECTIF, Options sur demain. Tâches nouvelles, nouvelles équipes. Coll. La nouvelle Journée, 6, en collaboration avec P. Archambault, E. Borne, J. Lacroix, etc... Bloud et Gay, Paris, 1939, 200 p. (Jean Lacroix: "Mystique et politique")

Commentaire

DABIN, P. Nouvelle revue théologique, 1940(67), 558.

COLLECTIF, Recherche de la famille. Essai sur "l'Etre familial", Coll. Etudes de science et de doctrine familiale, en collaboration avec A. Forest, J. Lacroix, G. Madinier, G. Marcel, etc..., Paris, éd. Familiales de France, 1949. (Jean Lacroix, phénoménologue: "De la méthode dans les sciences familiales").

Traduction

Van Wesen und Geheimnis des familie, Zehn Untersuchungen, Hrsg. von Jean Viollet. Salzburg, Otto Müller, 1953, 262 p. (Amputé de la contribution phénoménologique de Jean Lacroix)

Commentaire

ANONYME, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1952(36), 477-8, 1956(40), 377-8.

Volume commemorativo per l'annata 1950 dedicato a Maurice Blondel - Teoresi, 5, (janv.-déc. 1950), 368 p. (Jean Lacroix "La philosophie de Maurice Blondel", 100-12 - texte paru antérieurement dans Vie intellectuelle, (juil. 1950), 27-42)

LACROIX, Jean. Karl Marx ou la construction d'un homme nouveau, Conférence donnée à Strasbourg le 26 nov. 1951, Phalsbourg (Moselle), Collège Saint-Antoine, 1952, 24 p. (No spécial d'Eaux vives, 1952)

BENOIT, le P. Pierre. J. LACROIX, G. LEVASSEUR, Le P. Henri NIEL, s.d., Le P. Alain SERRAND, Réflexions sur le travail, Lumière et vie, Saint-Alban-Leyse, 1955, 144 p. (No spécial de Lumière et vie, 20 mars 1955.)

BEINAERT, Louis., Dr. Marcel ECK, Pierre JOULIA, Jean LACROIX, Jacques LECLERCQ, Gabriel MARCEL, etc... Morale sans péché? (Recherches et débats, Nouvelle série, no 11, mai 1955), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1955, 223 p. (Voir article de Jean Lacroix, Le Monde, du 30.9. 1954)

Essais et témoignages. Albert Béguin. Etapes d'une pensée. Rencontres avec Albert Béguin, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1957, 286 p. (Jean Lacroix: "Albert Béguin et Esprit", 55-64)

Lavelle. Articles de DAVY, G., J. ECOLE, J. LACROIX et J. PUCELLE. Numéro spécial des Etudes philosophiques, oct-déc. 1957(12), no 4, Paris, PUF, 319-469. (Jean Lacroix: "Consentement et création", 335-9)

L'homme et ses oeuvres, actes de IXe congrès des Sociétés de philosophie de langue française. 389 p. (1957? - voir ci-haut: Lavelle) (Jean Lacroix: "Consentement et création", 335-9)

WEBER, Alfred., Denis HUISMAN, Tableau de la philosophie contemporaine - Histoire de la philosophie européenne, Ed. Fischbacher, Paris, 1957. (Jean Lacroix: "Le personalisme", 419-31)

GARAUDY, Roger. Perspectives de l'homme - existentialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme, PUF, 1959, 435 p. (Dans le chapitre sur la philosophie catholique, Garaudy parle du personalisme et de Jean Lacroix. Ce dernier a répondu par une lettre: "Du personalisme et du dialogue", 165-70)

La philosophie et ses problèmes, Recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à Monseigneur R. Jolivet. Lyon-Paris, E. Vitte, 1960, 480 p. (Jean Lacroix: "La pensée et l'action", 221-44 - Voir cahiers de l'ISEA, avril 1959, 3-25.)

- Q L'éducation, problème social, Semaines sociales du Canada, 38e session, Montréal, du 23 au 26 août 1962, Les éd. Bellarmin, Montréal, 236 p. (3ème partie: "L'éducation, tâche temporelle et mission de l'Eglise" et l'article de Jean Lacroix: "Crise de la civilisation, crise de l'école: le point de vue chrétien", 105-21).

(L'auteur précise en introduction: "Nous nous permettons de renvoyer une fois pour toute à notre rapport sur "L'école et la Nation" (compte-rendu des journées universitaires de Reims, avril 1962)" et il renvoie également à d'autres auteurs).

Présence de Mounier, Bordeaux, Frères du Monde, 1964, 80 p. (Dossier extrait du no 27 de Frères du Monde, revue bimestrielle publiée par une équipe de franciscain et de laïcs). (Jean Lacroix: "Un témoin et un guide: Emmanuel Mounier, 7-23)

Traduction

Presencia de Mounier, Por Lacroix y otros. Trad. Mary Row, Pról. de Jorge Piquer, Barcelona, Nova Terra, 1967, 244 p.

- Q Amédée Ponceau. Etudes et témoignages, Préf. de Jean Lacroix, Bruges, Desclée de Brouwer, Coll. "Essais pour notre temps", 1966, 268 p. (Collection dirigée par les facultés S. J. de Montréal avec la collaboration de l'Université de Sudbury). (Jean Lacroix: "La classe de philosophie", 30-4. "Le philosophe du dépassement", 75-8. "De la tyrannie", 209-13).

Commentaires

BENCAL, J. Revue de métaphysique et de morale, 1969(74), 489-92.

- E BLANCHET, C. Esprit, 1968 # 10.

JEANSON, Francis., Jean LACROIX, M. l'abbé Jean-Jacques LATOUR, Pierre TROTIGNON, "Morale, métaphysique et religion", in Recherches et débats, no 55 (avril 1966), 97-139. (Séance présidée par M. Olivier Lacombe)

Emmanuel Mounier ou le combat du juste, (Reprises d'articles parus dans les numéros 27 (1964); 34 (1965) et 49/50 (1967) de la revue Frères du Monde), Bordeaux, Guy Ducros Edit., 1968, 244 p. (Jean Lacroix: "Un témoin et un guide: Emmanuel Mounier", 15-48. - Voir ci-dessus Présence de Mounier)

Bilan de la théologie du XXe siècle. Sous la direction de R. VanderGucht et H. Vorgrimler. Tome I: Le monde du XXe siècle. La théologie chrétienne: les grands courants, Tournai, Paris, Casterman, 1970, 600 p. (Jean Lacroix: "Le personnalisme", 297-302)

AMIOT, Michel., Etienne BORNE, Jean LACROIX, etc... Les idéologies dans le monde actuel, Ed. par Jean Oninus. Centre d'études de la civilisation contemporaine, Desclée de Brouwer, Paris, 1971, 232 p. (Jean Lacroix: "Le personnalisme: une anti-idéologie", p. 173-93 - en partie ce qui formera le livre Le personnalisme comme anti-idéologie, 1972)

Traductions

Las ideologias en el mundo actual, Por Michel Amiot y otros. Trad. del francés por Ricardo Mazo (Col. Documento periodístico, 37), Barcelona, Do pesa, 1972, 275 p.

Morale et Société, Centres d'études et de recherches marxistes, semaine de la Pensée marxiste (16-22 janv. 1974), Paris, Ed. Sociales, "Problèmes", no 15". (5ème et dernière soirée: "Y a-t-il une morale révolutionnaire?" Avec Jean-Michel Catala, Roland Leroy, Jean Lacroix, Didier Motchane, Claude Geffré et Lucien Sève) (voir section 3.2.1 - Le Monde, 24 janvier 1974)

Centre d'archives Maurice Blondel. Journées d'inauguration, 30-31 mars 1973, Louvain, Ed. Inst. Sup. Philosophie, Ed. Peeters, 1974, 72 p. (Jean Lacroix: "Blondel et la dialectique du désir, 55-70, Le texte a paru dans Revue philosophique de Louvain, 71, (nov. 1973), 681-97 et repris dans Le Désir et les désirs, Paris, PUF, 1975, sous une forme quelque peu modifiée).

Mélanges André Neher, Paris, J. Maisonneuve, 1985, XXIX, 448 p. (Jean Lacroix: "L'actualité de la pensée juive", 15-20)

LEVINAS, Emmanuel, Noms propres. Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabes, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl (essais). Montpellier, Fata Morgana, 1975, 200 p. (Jean Lacroix: "Philosophie et religion", reproduction de l'article paru dans Critique, 1971(27), 532-41)

Maurice Pradines ou l'épopée de la raison, édité par André Grappe et Roland Guyot (Assoc. de Publications près les Universités de Strasbourg, 156). Paris, Ed. Ophrys, 1976, 415 p. (Jean Lacroix: "La pensée de Maurice Pradines", 45-8)

Savoir, faire, espérer: les limites de la raison. Volume publié à l'occasion du cinquantenaire de l'Ecole des sciences philosophiques et religieuses et en hommage à Mgr. Henri Van Camp, (Publication des Facultés universitaires St-Louis, 5). Bruxelles, 1976, 413 p. (Jean Lacroix: "La pensée du jeune Marx.", 393-406)

FAESSLES, M., E. FUCHS, J. KELLERHALS, J. LACROIX, "La Famille", Bull. Centre prot. - Etudes, Suisse, 1977(29), no 5-6, 3-59.

Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience.

Colloque international du 2e centenaire de la mort de Jean-Jacques Rousseau, Chantilly, 5-8 sept 1978, Paris, Beauchesne, 1980, 420 p.
"Banque des Archives de philosophie, no 29". (Jean Lacroix: "La conscience selon Rousseau", 81-106)

La pensée philosophique et religieuse de Maurice Nédoncelle. Actes du colloque organisé par la faculté de théologie catholique, la faculté de philosophie, le centre d'histoire des religions, les 21-22 mars 1979 à Strasbourg. Paris, Téqui, 1981, 141 p. (Jean Lacroix: "L'ontologie personaliste de Maurice Nédoncelle", 99-112)

Le personalisme d'Emmanuel Mounier, hier et demain. Pour un cinquantenaire, Ed. du Seuil, 1985, 250 p. (Coll. organisé par l'Association des amis d'Emmanuel Mounier à la fin 1982 à Dourdan, Jean Lacroix: "Mounier et la création d'Esprit", 40-56)

Dictionnaire des philosophes, dirigé par Denis Huisman, 2 tomes, P.U.F., 1984. (Articles de Jean Lacroix sur Blondel, Laberthonnière, Nédoncelle et Rousseau - un article sur Jean Lacroix)

2.4 Livres préfacés par Jean Lacroix - par ordre alphabétique

AMADO LEVY-VALENSI, E. Le temps dans la vie psychologique. Préface de Jean Lacroix, Flammarion, (Coll. "Nouvelle bibliothèque scientifique"), 1965, 202 p.

AMADO LEVY-VALENSI, E. El tiempo en la vida psicológica. Trad. José Zahonero Vivó. Pról. de Jean Lacroix (Psicología y pedagogía). Alcoy (Alicante), Marfil, 1966, 194 p.

BAYLE, F. Les idées politiques de Joseph de Maistre, Lettre-préface de M. Jean Lacroix, Préface de M. Robert Pelloux, Paris, Domat-Montchrestien, 1945, 168 p.

BORDET, Louis. Spiritualité du monde. Essai de métaphysique générale. Préface de Jean Lacroix, Strasbourg-Paris, 1955, 166 p.

COLLECTIF, Amédée Ponceau. Etudes et témoignages. Préface de Jean Lacroix. Coll. Essais pour notre temps, section de philosophie, Desclée de Brouwer, 1966, 268 p. (Voir également section 2.3)

COLLECTIF, Les hommes devant l'échec, publié sous la direction de Jean Lacroix. Préface de J. Lacroix, Paris, PUF, 1968, 240 p. (Voir Jean Lacroix - éditeur)

CREQUIE, Guy. Un communiste rencontre des catholiques. Préface de François Fournier, Postface de Jean Lacroix, Ed. L'Harmattan, Paris, 1981, 182 p.

- DENIEL, Raymond. Une image de la famille et de la société sous la restauration (1815-1830). Etude de la presse catholique. Préface de Jean Lacroix (Coll. "l'Evolution de la vie sociale"), Ed. Ouvrières, 1965, 303 p. (Introd. de Paul Henri Chombart de Lauwe, thèse, Paris, 1965)
- DUMERY, Henry. Regards sur la philosophie contemporaine. Préface de Jean Lacroix, Casterman, Tournai (Belgique), 1956, 260 p.
- DURAND, Suzanne-Marie. Education féminine. Préface de Jean Lacroix, St-Maur, l'auteur, 1949, 288 p.
- LANDSBERG, Paul-Louis. Essai sur l'expérience de la mort, suivi de Le problème moral du suicide. Préface de Jean Lacroix, Ed. du Seuil, Coll. "Esprit", Paris, 1951, 153 p.
- LANDSBERG, Paul-Louis. The experience of death. The moral problem of suicide. Transl. by Cynthia Rowland, Foreword by Fr. Martin-Jarrett-Ken, New-York, Philosophical Library, 1953, 102 p.
- LANDSBERG, Paul-Louis. Problèmes du personnalisme. L'engagement, l'action, le mythe, la guerre, le mariage. Préface de Jean Lacroix, Ed. du Seuil, Coll. "Esprit", Paris, 1952, 228 p. (Jean Lacroix et Landsberg: "Dialogue sur le mythe", p.69-76, paru d'abord dans Esprit en 1938)
- E LESTAVEL, Jean. Introduction aux personnalismes. Préface de Jean Lacroix, Paris, La Vie nouvelle, 1961, 55 p.
- MADINIER, Gabriel. Nature et mystère de la famille. Préface de Jean Lacroix, Casterman, "Cahiers de l'actualité religieuse", 1961, 153 p.
- Q RACETTE, Jean. Thomisme ou pluralisme? Réflexion sur l'enseignement de la philosophie. Préface de Jean Lacroix. (Essais pour notre temps, section de philosophie), Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, Montréal, Ed. Bellarmin, 1967, 132 p.
- Q THERRIEN, Vincent. La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire, ses fondements, ses techniques, sa portée. Du nouvel esprit scientifique à un nouvel esprit littéraire. Préface de Jean Lacroix, Paris, Klincksieck, 1970, 400 p. (Présentations de Jean Lacroix et Georges Poulet - Voir Le Monde du 31.5/1.6, 1970)

2.5 Autres

- LACROIX, Jean. Ce qui, chez nous, menace la personne humaine, Lyon, Chronique sociale de France, 1938, 24 p. (Cours professé à la Semaine sociale de Clermont-Ferrand)

Commentaire

- E MOUNIER, E. "Semaines sociales et personnalisme", Esprit, mai 1938(68), 201-15.

A la recherche d'un meilleur équilibre humain. L'équilibre de la personne... Notes prises à la conférence de Jean Lacroix, 1938, 12 p. (SLND).

Expansion démographique et évolution de la distribution. Rapport présenté par Jean Lacroix au Congrès national de la Fédération nationale des coopératives de consommation. La Fédération, Deauville, juin 1959, 33 p. (Hors commerce)

LACROIX, Jean. L'homme marxiste, Coll. Etudes religieuses, Liège, La pensée catholique, #676, 1951, 64 p. (Cette plaquette porte le même titre que le premier chapitre de Marxisme, existentialisme, personnalisme, paru en 1949 - Voir également l'article de 1947)

Traduction ?

El hombre cristiano (por) Jacques Maritain, y El hombre marxista (por) Jean Lacroix. Traducción directa del francés por Luis Fermandóis Carvallo, Santiago (Chile), 1950. (Voir section 3.4 - 1947)

"Le personnalisme aujourd'hui - un entretien de Jacques Milhau avec Jean Lacroix", La Nouvelle critique, 1973, no 61, 18-26.

"Deux philosophes devant le défi démocratique", France nouvelle, 28 nov. 1973, 22-25. (Débat Jean Lacroix, Guy Besse)

3. Articles de Jean Lacroix

3.1 Articles parus dans la revue Esprit

Il est à noter qu'il existe deux manières de codifier les numéros de la revue Esprit. Certains utilisent le chiffre qui correspond au nombre de numéros sortis (ex. Esprit, janv. 1949, (162). D'autres se servent du nombre d'années de publication et du numéro qui correspond à la sortie de la revue dans l'année. (Même exemple que précédent: Esprit, 1949(17), no 1).

Malheureusement, il ne nous a pas été possible d'uniformiser nos données et nous retrouverons ici les deux formes de codification.

Je rappelle que certains numéros d'avant 1940 n'ont pu être consultés.

1930 à 1935

"Individualisme et socialisme", Esprit, Paris, 1932, #1, 156-9.

"Révision de socialisme", Esprit, juin 1933, 413-23.

"De la Révolution Nécessaire au Plan de Man", Esprit, fév. 1934(17), 805-14.

"Jalons d'un renouveau philosophique", Esprit, juillet 1934, (#22), 625-33. (Sur 2 thèses de Jean Guittton: Le temps et l'Eternité chez Plotin et Saint-Augustin et La philosophie de Newman)

"L'art, instrument de communion", Esprit, octobre 1934, 79-87.

"La Souveraineté du droit et la démocratie", Esprit, mars 1935 (#30), 878-

"La vie juridique", Esprit, mars 1935 (#30), 997-

Esprit, avril 1935 (31) - Compte rendu de quelques publications - dans la chronique "La vie juridique", 134-40.

La fin de l'idéalisme - Maurice Blondel: La pensée; M. Nédoncelle: Friedrich von Hügel; P. Etcheverry: L'idéalisme français contemporain, Esprit, oct. 1935 (37), 142-

"XXVIIe session des semaines sociales", Esprit, oct 1935 (37), 169-

1936

"R. Aron: Dictature de la liberté", Esprit, fév. 1936 (41), 837-

"Chronique syndicale. La question de la C.G.T.", Esprit, décembre 1936 (51), Jacques Madaule, 490-2, J. Lacroix, 492-5.

"La vie juridique", Esprit, déc. 1936(51), 504-15. (C. R. de volumes).

1937

"Lettre à Jean Lacroix à propos de sa recension de La Pensée (extrait), Esprit, 1937 (52), 636-40. (Dans ce C.R. de L'Etre, Jean Lacroix cite quelques lignes d'une lettre que Blondel lui avait écrite à l'occasion du C.R. de La Pensée paru dans la même revue en 1935)

"Pour l'unité ouvrière par le pluralisme syndical" - introduction de Jean Lacroix, Esprit, mars 1937 (54), 865-70.

1938

Jean Lacroix et Paul-Louis Landsberg, "Dialogue sur le mythe", Esprit, Paris, 1938, 512-29. (Repris dans Problèmes du personnalisme de Landsberg, Seuil, 1952, 69-82).

"Situation de la France", Esprit, juillet 1938 (70), 465-73.

"Journal des témoins - l'inacceptable dilemme", Esprit, octobre 1938 (73), 134-38 (La guerre ou la démission).

"D'une méthode de penser" - Esprit, déc. 1938 (75), 433-7.

1939

"La pensée engagée" Esprit, janv. 1939 (76), 598-603. (sur Conscience et mouvement, conscience et amour, de Madinier et sur La méthode de réflexion de Maine de Biran, de R. P. Fessard)

"Partis et confessions", Esprit, mai 1939 (80), 249-55.

"La pensée engagée", Esprit, sept 1939 (84), 769-71. (Sur le livre de Blondel: Lutte pour la civilisation et philosophie pour la paix) (Voir livre commenté, section 3.5)

"Le droit", Esprit, nov-déc. 1939 (86-87), 92-71. (Sur le livre à paraître de Umberto Campagnolo: Nations et droit)

1940

"Force, droit, charité", Esprit, janv. 1940 (88), 139-58.

"L'intellectuel aux armées", Esprit, février 1940 (89), 291-4.

1941

"Cléricalisme et anticléricalisme", Esprit, mars 1941 (98), 285-8.

Esprit - interruption de 1941 (sept.) à 1944.

1944

"Dépassement du communisme", Esprit, déc. 1944 (105), 56-64.

1945

"La politique et la notion", Esprit, janv. 1945 (106), 208-17.

"Charité chrétienne et justice politique", Esprit, fév. 1945 (107), 384-90.

"Résurrection", Esprit, Fév. 1945 (107), 419. (Remarques sur la revue Résurrection)

"Leur réalisme et le nôtre", Esprit, mai 1945 (110), 769-72.

"Socialisme humaniste?" Esprit, mai 1945 (110), 857-61.

"Les catholiques et la politique", Esprit, juin 1945 (111) 70-8.

"Témoignage et efficacité", Esprit, déc. 1945 (117), 849-58.

Esprit 1945 - Nédoncelle: La réciprocité des consciences - janv. (106) 268.

Le Discours de Thorez - fév. (107), 440.

C. Marcel: Homo Viator - avril (109), 730.

H. de Lubac: Le Drame de l'humanisme athée - avril (109), 732.

(C. R. par Jean Lacroix)

1946

"De la démocratie libérale à la démocratie massive", Esprit, mars 1946 (120), 345-67.

"La crise de l'université", Esprit, juillet 1946 (124), 1-3.

"Déclaration des droits individuels et sociaux", Esprit ", juillet 1946, 175-7.

LANDSBERG, Paul-Louis. "Le problème moral du suicide", Esprit, 1946 (15), no 12, 800-21. (Ce texte est reproduit à la suite de l'Essai sur l'expérience de la mort de Landsberg, Seuil, 1951. Dans la préface de ce livre, Jean Lacroix écrit: "Ces pages, à la fois vécues et pensées sur le suicide, semblent donc avoir été écrites au milieu de 1942. Landsberg me les envoya peu après, au début de l'automne. Je les conservai précieusement et les publiai dans la revue Esprit, en décembre 1946, sous le titre...")

1947

"Paternité et Démocratie", Esprit, août 1947 (16), no 5, 748-55.

"Délivrance de l'homme", Esprit, juillet 1947 (16), no 7, 975-78.

"Plaidoyer pour la colère", Esprit, août 1947 (16), no 8, 239-47.

1948

"Marx et Proudhon", Esprit, mai-juin 1948, no 145, 970-80.

1949

"Refaire la république", Esprit, 1949 (17), no 1, 86-90.

"Blondel et nous", Esprit, sept 1949 (159), 434-36. (Notice nécrologique)

"A Beigbeder, sur le théâtre de Gabriel Marcel", Esprit, déc. 1949 (162), 961-964. (Réponse de Marc Beigbeder, 964-967)

1950

"L'armée et la politique" Esprit, mai 1950, 749-53.

"Politique et religion", Esprit, mai 1950, 886-88.

"L'église et l'état en Pologne", Esprit, juin 1950, 1029-32.

"Mounier éducateur", Esprit, déc. 1950.

1951

"Faire la paix", Esprit, 1951 (19), no 3, 326-32.

"Le réformisme actuel dans l'Eglise catholique", Esprit, 1951 (19), no 3, 468-77.

"Prolétariat et philosophie", Esprit, 1951 (19), nos 7-8, 197-208.

"Le mythe Pétain", Esprit, sept 1951 (19), no 9, 381-88. (Article signé: Jean Lacroix, J. Vidatoux) (Suite nov. 1951, 683-4)

"L'adulte des milieux ouvriers", Esprit, déc. 1951 (19), no 12, 889-95.

1952

"Paul-Louis Landsberg", Esprit, 1952 (20), no 1, 45-8.

"Conscience religieuse et conscience politique", Esprit, mai 1952 (20), no 5, 872-78.

1953

"La promotion des masses", Esprit, janv. 1953 (21), 29-44.

"Intégrisme et liberté", Esprit, fév. 1953 (21), 293-306.

"L'église et la mission", Esprit, déc. 1953, 705-20.

"Nonciature et diplomatie", Esprit, déc. 1953, 786-8.

1954

"Sens et valeur de l'athéisme", Esprit, 1954, no 211, 167-91. (A fait l'objet d'un rapport à la semaine des intellectuels catholiques de 1953. Modifiée, cette étude fait la première partie du livre Le sens de l'athéisme moderne)

"Le droit", Esprit, Paris, 1954 (22), no 219, 458-66.

"La mission de France", Esprit, nov. 1954 (27), no 220, 636-9.

1955

"Repas sans joie", Esprit, juillet 1955 (23), no 228, 1189-90. (Sur les restaurants self-service)

"Traditionnalisme et régionalisme", Esprit, déc. 1955, no 232, 1913-14.

1956

"Eloge du positivisme", Esprit, Paris, 1956(24), no 3, 377-9.

"Un défi total" (Remarques précisant le sens de sa critique du capitalisme et de son affirmation du socialisme), Esprit, 1956 (24), no 5, 830-8.

1966

"L'intention de Kant", Esprit, oct. 1966, no 353, 546-50.

1970

"Joseph Vialatoux", Esprit, juin 1970 (38), no 393, 1186-8.
[Nécrologie]

1972

"Personnalisme, marxisme et anarchisme", Esprit, oct 1972 (40), no 10, 438-55. (Extrait du volume de Jean Lacroix, Le personnalisme comme anti-idéologie traitant des rapports du personnalisme avec les notions d'idéologie, de philosophie, de foi et de croyance" (J.L.). (Tout comme dans son livre, p. 126, il fait référence dans cet article à l'expérience de Multi-média au Québec, p. 439)

Q

3.2 Articles parus dans le journal Le Monde.

Les articles recensés ici l'ont été à partir des photocopies des carnets manuscrits que le centre de documentation du Monde a bien voulu me faire parvenir, sauf pour les années 1965, 1966 et 1967 où j'ai dû consulter l'index analytique du Monde. Les titres paraissant ici peuvent varier quelque peu de ceux qu'on retrouve dans Le Monde.

1945

1. "Les orientations de la philosophie française" - 6 oct. 45.
2. "La philosophie de l'angoisse", 6 nov.

3. "Du temps et de l'éternité", 18 déc.

1946

4. "La querelle du nationalisme", 18 janv.
5. "La philosophie de l'existence", 7 fév.
6. "Nos instincts et nous", 19 mars.
7. "La méthode d'intériorité", 16 avril.
8. "Maurice Blondel", 4 mai.
9. "La philosophie du caractère", 5 juin.
10. "Leibniz et la crise de la civilisation européenne", 25 juin.
11. "Philosophie du loyalisme", 3 juillet.
12. "La famille", 31 juillet.
13. "L'enseignement de la philosophie", 15, 16 sept.
14. "Le message de Kierkegaard", 31 oct.
15. "Le rationalisme de Pascal", 23 nov. (sur "La philosophie de Pascal" par E. Baudin).
16. "Philosophie du Droit", 20 déc. (sur "Théorie sociale du droit" - P. Roubier, "La déclaration des droits sociaux" - Gurvitch).

1947

17. "Le sens de l'amour", 4 janv.
18. "La philosophie de l'éducation", 3 avril ("Traité de pédagogie générale" par René Hubert).
19. "Mystique et raison", 24 avril, ("L'intuition mystique de Ste-Thérèse" par L. Oeschlin).
20. "Vers un humanisme du travail", 3 juin, ("Problèmes humains du machinisme industriel" par G. Friedman).
21. "Le message de Charles Péguy", 20 juin ("Le prophète Péguy" par André Rousseaux).

- 22. "La philosophie du marxisme", 11 juillet.
- 23. "Actualité de Condillac", 12 sept.
- 24. "Hegel et Marx", 23 oct.
- 25. "La liberté et le problème moral chez Sartre", 31 oct.
- 26. "La jalousie amoureuse", 13 déc.

1948

- 27. "Claude Bernard", 13 janv.
- 28. "La philosophie du suicide", 6 fév.
- 29. "Un philosophe du jugement: Alain", 5 mars.
- 30. "Un philosophe personnaliste: Nicolas Berdiaeff", 27 mars.
- 31. "L'Esprit européen par Léon Brunschvicg", 3 avril.
- 32. "La pensée de Proudhon par G. Guy-Grand", 10 avril.
- 33. "La philosophie de la croyance", 13 mai. ("Autour de ma foi" par Auguste Valensin).
- 34. "Marxisme et sens de l'histoire", 15 juin. ("Humanisme et terreur" - Merleau - Ponty. "Existentialisme ou marxisme" - G. Lukacs, "Introduction à la philosophie de l'histoire" par Jean Hippolyte, "Le mystère de la société" par Gaston Fessard).
- 35. "Gabriel Marcel", 25 juin.
- 36. "Initiation philosophique", 1, 2 août.
- 37. "Mystique et politique chez A. Huxley", 15, 16 août.
- 38. "Raison et valeur", 24 août.
- 39. "De la culpabilité", 7 oct.
- 40. "De la dénonciation", 31 oct., 1 nov.
- 41. "Mystique et pensée négative", 23 nov. ("La pensée négative" - "Philosophie et Mystique" par Morot - Sir)
- 42. "Le personnalisme de Laberthonnière", 18 déc.

43. "Destinée et Destin" - 30 déc. ("Le sens du destin" par Guillermit et Vuillemin, "Entretien sur le bon usage de la liberté" de J. Grenier)

1949

44. "De Kierkegaard à l'existentialisme", 11 février.
 45. "La sociologie de Gurvitch", 20, 21 fév.
 46. "Une pédagogie de la raison", 27, 28 mars. (Ouvrage de Gaston Bachelard)
 47. "Esprit et raison", 19 avril. (Ouvrage de J. Benda)
 48. "Retour à l'histoire", 2 mai.
 49. "L'éducation sexuelle", 4 juin.
 50. "Un philosophe de la religion: Maurice Blondel", 10 juin.
 51. "Evolution de la pédagogie", 3 août. ("Histoire de la pédagogie" par René Hubert)
 52. "La religion de Platon", 16 août.
 53. "Le rôle d'accusé par Roger Grenier", 16 sept.
 54. "La liberté", 18 oct.
 55. "Traité des vertus", 5 nov.
 56. "Du marxisme", 11, 12 déc. ("Sociologie du communisme" par Monnerot, "Signification du marxisme" par Desroches)
 57. "50 ans de philosophie française", 25, 26 déc.

1950

58. "De la technocratie", 7 janv.
 59. "Thomisme et philosophie moderne", 10 mars.
 60. "De l'existence morale", 4 avril. ("Traité de l'existence morale" par G. Gusdorf)
 61. "De la tyrannie", 5 mai.

- 62. "Transformation de la philosophie française", 31 mai.
- 63. "La société internationale", 7 juil.
- 64. "La foi et la raison selon Pascal", 19 sept.
- 65. "Le rationalisme de Rousseau", 31 oct. (Par R. Derathé)
- 66. "Sciences et sagesse", 14 nov.
- 67. La philosophie: "L'homme de Descartes", 7 déc.
- 68. La philosophie: "Philosophie de la volonté", 21 déc.

1951

- 69. La philosophie: "Jules Lagneau", 4 janv.
- 70. La philosophie: "Le rire", 15 fév.
- 71. La philosophie: "Nietzsche", 3 avril.
- 72. La philosophie: "De l'utopie", 12 mai.
- 73. La philosophie: "Alain et les prestiges", 8 juin.
- 74. La philosophie: "Le moi, le monde et Dieu", 6 juil.
- 75. "Introduction à la philosophie par Karl Jaspers", 31 juil.
- 76. La philosophie: "De la sincérité", 28 août.
- 77. "Louis Lavelle", 11 sept.
- 78. La philosophie: "La timidité", 27 sept.
- 79. "La sympathie", 2 nov.
- 80. La philosophie: "Jean Piaget", 11 déc. ("Introduction à l'épistémologie génétique" - 3 vol. PUF. 1950-1951)

1952

- 81. "Révolté et révolution", 15 janv. ("L'homme révolté" par A. Camus)
- 82. La philosophie: "Emile Bréhier", 15 fév.
- 83. "Le travail", 13 mars.

- 84. "Maurice Merleau-Ponty au Collège de France", 23, 24 mars.
- 85. "Rousseau et le sentiment d'existence", 23 mai. ("La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau" par Pierre Brugin)
- 86. "De la magnanimité", 13 juin. ("Magnanimité" par R. A. Gauthier)
- 87. La philosophie: "Le mysticisme", 1 août.
- 88. "Le temps harcelant par Enrico Castelli", 5 sept.
- 89. "La pudeur par Max Scheler", 2 oct.
- 90. "Théâtre et existence par Henri Gouhier", 7 nov.
- 91. "Du dialogue", 5 déc. ("Logique de la philosophie" par E. Weil, "Le désaccord" par A. Maydiou)

1953

- 92. "Jules Lequier, philosophe de la liberté", 6 fév.
- 93. "Caractérologie et littérature: le cas Diderot", 10 avril.
- 94. "L'enclume ou le marteau par Marc Soriano", 7 mai.
- 95. "L'homme et l'histoire", 29 mai.
- 96. "Mythe et métaphysique et la Parole de G. Gusdorf", 2 juil.
- 97. "Marxisme et culture par Pierre Bigo", 11 juil.
- 98. "La vérité", 21 juil. ("Phénoménologie de la vérité: la vérité du monde" par Haus Urs Von Balthazar)
- 99. "La réflexion", 4 août. ("Conscience et signification", par G. Madinier)
- 100. "La philosophie chrétienne. Essai sur la pensée hébraïque de Tresmontant", 2 sept.
- 101. "Du langage philosophique", 1 oct.
- 102. "La métaphysique de Jean Wahl", 30 oct.
- 103. "L'existence authentique" par Ignace Lepp.
"Dimension de l'Etre et du temps" de J. Chaix Ruy, 27 nov.
- 104. "Saint-Jean de la Croix et la Nuit obscure", 22 déc.

1954

- 105. "Les Méditations de Descartes", 7 janv.
- 106. "L'expérience et la raison chez les médecins hippocratiques, par Louis Bourgain", 9 fév.
- 107. "Une morale de la personne", 20 mars. ("Méditations pour une éthique de la personne" par G. Bastide.)
- 108. "La personnalité de base par Michel Dufrenne", 3 avril.
- 109. "De la fidélité", 22 avril. ("De la fidélité" par M. Nédoncelle)
- 110. "Socrate", 6 mai.
- 111. "Vie intérieure et vie spirituelle", 15 mai.
- 112. "La signification de la pensée de Hegel", 3 juin. ("Logique et existence" par J. Hippolyte)
- 113. "Spinoza et la crise de la conscience française", 25 juin.
- 114. "Le sens de l'histoire selon Jaspers", 29 juil.
- 115. "Dialectique de l'Agir de André Marc", 10 août.
- 116. "Morale sans péché du Docteur Hesnard", 30 sept.
- 117. "René Le Senne", 12 oct.
- 118. "Pascal", 30 oct.
- 119. "Un grand philosophe Edouard le Roy (La mort d')", 12 nov.
- 120. "Vie et pensée (VIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française)", 20 nov.
- 121. "L'absolu de Bosanguet", 7 déc. ("Philosophie de B. Bosanguet" par Fr. Houang)
- 122. "La sociométrie", 21 déc. ("Fondements de la sociométrie" par Moreno)

1955

- 123. "Le normal et le pathologique", 6 janv.
- 124. "Tyrannie et sagesse", 20, 21 fév. ("De la tyrannie" par L. Strauss)

- 125. "De la religion", 3 mars. ("Blondel et la religion" d'H. Duméry)
- 126. "Le journal de Maine de Biran", 22 mars.
- 127. "Marxisme et dialectique", 13 mai. ("Les aventures de la dialectique" par Merleau-Ponty)
- 128. "Les passions de l'âme par René Descartes", 2 juin.
- 129. "Le sens de la création par Berdiaeff", 28 juin.
- 130. "La logique et la science par P. Césari", 12 juil.
- 131. "La femme", 11 août. ("La femme" par Buytendijr)
- 132. "Droit naturel et histoire par Otto Strauss", 23 août.
- 133. "L'humanisme d'Etienne Gilson", 6 oct.
- 134. "Auguste Valensin", 22 oct.
- 135. "Christianisme et autorité", 8 nov. ("La notion chrétienne de l'autorité" par Nédoncelle)
- 136. "Liberté et déterminismes sociaux", 23 déc.

1956

- 137. "Aristote savant", 26 janv.
- 138. "Le problème de Dieu", 18 fév.
- 139. "Le socialisme", 16 mars. ("Philosophie du socialisme" par F. Alquié)
- 140. "La mort de Socrate par Romane Guardini", 12 avril.
- 141. "Le prophétisme juif", 11 mai.
- 142. "La purification plotinienne", 31 mai.
- 143. "L'angoisse", 19 juin. ("La peur et l'angoisse" de P. Diel)
- 144. "Psychanalyse et langage", 19 juil.
- 145. "Théâtre et symbolisme par M. Got", 2 août.
- 146. "La pensée de Pradines", 18 août. ("L'aventure de l'esprit dans les espèces" par M. Pradines).
- 147. "Le Dieu caché de J. Goldmann", 25 sept.

- 148. "Miguel de Unamuno", 20 oct.
- 149. "De la politique", 13 nov. ("Philosophie politique" d'E. Weil)
- 150. "Le cinéma et l'homme imaginaire par E. Morin", 24 nov.

1957

- 151. "De la vulgarisation", 3 janv. (Plusieurs ouvrages)
- 152. "La pensée de Karl Marx par J.-Y. Calvez", 26 janv.
- 153. "Fénélon et l'indifférence", 23 fév.
- 154. "En souvenir de Michel Alexandre", 15 mars.
- 155. "L'homme et sa raison par P. Thévenaz, 12 avril.
- 156. "Mythologie par R. Barthes", 5, 6 mai.
- 157. "Les philosophes célèbres", 11 mai.
- 158. "L'encyclopédie française: Philosophie - Religion", 14 mai.
- 159. "De la religion", 6 juin. ("Critique et Religion" par H. Duméry)
- 160. "L'humanisme athée de Feuerbach", 12 juil.
- 161. "La correspondance Blondel - Valensin", 1 août.
- 162. "La pensée de Lénine", 17 août. ("Pour connaître la pensée de Lénine" par H. Lefebvre)
- 163. La philosophie: "Chine et Inde", 24 sept.
- 164. "Tristes tropiques par Claude Levi-Strauss", 13, 14 oct.
- 165. "Civilisations et christianisme", 5 nov. (No double de la revue Comprendre)
- 166. "Auguste Comte et l'éducation" par P. Arbausse - Bastide, 9 nov.
- 167. "La torture", 26 nov. ("La répression et la torture" par J. Vialatoux)

1958

- 168. "Psychologie du temps par Paul Fraisse", 2 janv.

- 169. "Un philosophe vaudois Arnold Reymond (mort)", 24 janv.
- 170. "Logique et phénoménologie", 25 janv. ("Hommage à Gaston Bachelard", "La logique de Husserl", de S. Bachelard)
- 171. "Karl Barth par H. Bouillard", 8 mars.
- 172. La philosophie: "Descartes", 8 avril.
- 173. "Peinture et réalité par Etienne Gilson", 4, 5 mai.
- 174. "La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr, par G. P. Vignaux", 30 mai.
- 175. "L'insécurité humaine", 26 juil. ("Incertitude et risque" de Peter Wust)
- 176. "Machiavel par Georges Mounin", 21 août.
- 177. "La morale d'Aristote", 5 sept.
- 178. "L'autobiographie spirituelle de Berdiaev", 27 sept.
- 179. "Les aveugles et la société par Pierre Henri", 1 nov.
- 180. "Pierre Teilhard de Chardin par Claude Cuénot", 18 nov.
- 181. "La coexistence pacifique de François Perroux", 30 nov. et 1 déc.
- 182. "Gabriel Madinier", 25 déc.

1959

- 183. "La poétique de l'espace par Gaston Bachelard", 3 janv.
- 184. "Les techniques et la philosophie par Pierre Ducassé", 26 fév.
- 185. "Du mode d'existence des objets techniques par G. Simondon", 26 fév. (?)
- 186. "Malebranche", 24 mars.
- 187. "La pensée d'Héraclite d'Ephèse par Abel Jeannière", 16 mai.
- 188. "Rencontre internationale de Genève", 16 mai? (petite note).
- 189. "Le marxisme en question", 23 mai.
- 190. "Jeunesse du socialisme libertaire par G. Guérin", 3 juil.

- 191. "La philosophie de Max Scheler par M. Dupuy", 14 juil.
- 192. "L'amour et la mort par Georges Gargam", 30 juil.
- 193. "L'homme antique et la structure du monde intérieur par René Schaerer", 27 août.
- 194. "Un philosophe égyptien: René Habachi", 11 sept.
- 195. "Tendances et déboires de la sociologie américaine par Pitirim Sorokin", 3 nov.
- 196. "Le peuplement humain par Joseph Vialatoux", 3 déc.

1960

- 197. "Héraclite", 8 janv.
- 198. "La classe de philosophie", 24, 25 janv.
- 199. "Husserl", 1 mars.
- 200. "10eme anniversaire de la mort d'Emmanuel Mounier", 23 mars.
- 201. "La rêverie poétique", 21 avril. ("La poétique et la rêverie" par Gaston Bachelard)
- 202. "Le symbolisme de Lachelier", 26 mai.
- 203. "Philosophe et théologie", 28 juin. ("le philosophe et la théologie" - "Introduction à la philosophie chrétienne" par E. Gilson)
- 204. "Savonarole par Georges Mounin", 29 juil.
- 205. "L'horizon des esprits de Joseph Moreau", 13 août.
- 206. La philosophie: "la pureté", 3 sept.
- 207. "Finitude et culpabilité de Paul Ricoeur", 27 oct. (T.I: L'homme faillible, T.II: La symbolique du mal)
- 208. "La raison dialectique", 4 nov. ("Critique de la raison dialectique", par J. P. Sartre)
- 209. "La science du destin", 29 déc. ("La pensée de Szondi "de Henri Niel)

1961

- 210. "Philosophie des sciences", 20 janv. ("La nature de la connaissance scientifique" par Paul Césari)
- 211. "Descartes", 27 janv. ("Leibnitz critique de Descartes", par Yvon Belaval)
- 212. "Blondel et la crise moderniste", 9 fév.
- 213. "L'itinéraire de Merleau-Ponty", 6 mai.
- 214. "Traité de sociologie sous la direction de Georges Gurvitch", 12 mai.
- 215. "La philosophie tragique de Clément Rosset", 8 juil.
- 216. "Le problème de Dieu", 20 juil. (Par J. Delanglade)
- 217. "La philosophie morale d'Eric Weil - 9 août.
- 218. "L'inspiration" - 8 sept.
- 219. "Gaston Bachelard, grand prix national des lettres". 8 nov.
- 220. "La signification de la folie", 8 déc.
- 221. "Réponse à une lettre", 22 déc.
- 222. "L'imaginaire", 29 déc.

1962

- 223. "La pensée chinoise", 18 janv.
- 224. "Marx et la technique", 4, 5 mars.
- 225. "La philosophie et l'expérience", 1, 2 avril.
- 226. "Nietzsche", 29, 30, avril.
- 227. "Actualité de Lequier", 20, 21 mai.
- 228. Philosophie: "L'invention", 13 juil.
- 229. "Analyse de la crise actuelle du monde: question internationale", 18 juil. (Revue Comprendre 13.24)
- 230. "Dieu", 26 juil.

- 231. "La Grèce et la naissance de l'histoire de Châtelet", 19, 20 août.
- 232. "Le loisir", 9, 10 sept.
- 233. "La modernité", 25 sept.
- 234. "Gaston Bachelard est mort", 18 oct.
- 235. "La passion de la vérité", 4, 5 nov.
- 236. "Jules Vuillemin au Collège de France", 9, 10 déc.
- 237. "Le caractère de Pascal", 23, 24 déc.

1963

- 238. "Autrui et la séparation", 19 janv.
- 239. "Gaston Berger éducateur", 17, 18 mars.
- 240. "La fausse conscience", 9 avril.
- 241. "L'Etre et le mal", 19, 20 mai.
- 242. "Emmanuel Mounier", 26, 27 mai.
- 243. "Teilhard et Bergson", 9, 10 juin. (Thèse de Mlle Barthélémy Madaule)
- 244. "Bertold Brecht", 1 août.
- 245. "La pensée politique de Kant", 11, 12 août.
- 246. "Coexistence pacifique et guerre froide", 29 août. (No de la revue Comprendre)
- 247. "Marxisme et religion", 31 août.
- 248. "Le poétique", 6, 7 oct.
- 249. "Philosophie de Nabert", 3, 4 nov.
- 250. "Le philosophe Lalande est mort", 19 nov.
- 251. "Jacques Maritain", 20 nov.
- 252. "La foi d'un incroyant", 1, 2 déc.
- 253. "Platon et les sophistes", 29, 30 déc.

1964

- 254. "Un philosophe du dépassement: Amédée Ponceau", 1 janv.
- 255. "Berdiaeff", 30 janv.
- 256. "Un nouveau Saint-Simonisme", 8, 9 mars.
- 257. "L'ennui", 31 mars.
- 258. "Création à Venise de la Société mondiale de culture", 29 avril.
- 259. "Traduction et linguistique", 17, 18 mai. ("Les problèmes théoriques de la traduction", par Georges Mounin)
- 260. "La raison et les remèdes", 31 mai et 1 juin. (par Fr. Dagognet)
- 261. "Le mysticisme d'Al-Hallay", 7, 8 juin.
- 262. "Le professeur Charles-André Julien reçoit l'hommage de ses collègues et disciples", 30 juin.
- 263. "Raison et religion selon Blondel", 2, 3 août. ("Raison et religion dans la philosophie de l'action", par Duméry)
- 264. "La formation du lien sexuel", 18 août.
- 265. "La nature", 20, 21 sept.
- 266. "Affectivité et absolu", 25, 26 oct. ("L'essence de la manifestation", par Michel Henry)
- 267. "Le journal intime", 15, 16 nov. ("Le journal intime" par Alain Girard)
- 268. "Maine de Biran", 13, 14 déc.

1965

- 269. Philosophie "Le cru et le cuit", 2 janv.
- 270. "Jules Lequier", 7, 8 fév.
- 271. "Religion et culture", 26 fév. (no de Comprendre)
- 272. "Ouvrage d'initiation" - 28 fév., 1er mars.
- 273. "L'expérience métaphysique, par Jean Wahl", 14, 15 mars.
- 274. "Du langage philosophique", 4, 5 avril.

- 275. "Psychologie et temps", 21 avril.
- 276. "Au centre international de synthèse, les journées Malebranche",
30, 31 mai.
- 277. "Désir et langage", 6, 7 juin.
- 278. "Libre opinion: la philosophie et l'enseignement", 2 juil.
- 279. Philosophie: "l'irrationnel en Grèce", 4, 5 juil. (Ouvrage de M.
Dodds)
- 280. "Le corps", 11 août.
- 281. "Proudhon", 5, 6 sept.
- 282. "Philosophie et religion", 19, 20 sept.
- 283. "L'idéalisme anglais", 3, 4 oct.
- 284. "Une étude de Comprendre sur paix et autorité mondiale", 3 nov.
- 285. "Le rôle du prof.", 7, 8 nov.
- 286. "Les illusions de la philosophie", 31 déc.

1966

- 287. "Marx et marxisme", 25 janv.
- 288. "Démocratie, socialisme et totalitarisme", 10 fév.
- 289. "Commencements de la créature", 26 mars.
- 290. "Fondement de la philosophie", 24, 25 avril.
- 291. "La politique", 8, 9 mai.
- 292. "Fin de l'humanisme", 9 juin.
- 293. "Actualité de Mounier", 13 juil.
- 294. "Lachelier et Kant", 31 juil. et 1er août.
- 295. "Conscience et automatisme", 11 août.
- 296. "Nietzsche", 25 août.
- 297. "Aventure philosophique", 25, 26 sept.
- 298. "La nouvelle critique", 16, 17 oct.

- 299. "La communication", 19 nov.
- 300. "Ecrits de Lacan ou retour à Freud", 24 déc.

1967

[Pagination ajoutée à partir de 1967]

- 301. "Le normal et le pathétique, par C. Ganguilhem", 8, 9 janv. 13 a.
- 302. "Le professeur et les images, par M. Tardy", 4 fév. 11 a.
- 303. "Le miel et le tabac", 4 mars, 15 a. (à propos du livre "Du miel aux cendres" de Claude Levy-Strauss)
- 304. "Saint-Augustin", 18 mars, 9 a.
- 305. "Pensée et réalité", 15 avril, 13 a. (à propos de "La pensée et le réel" par J. Delhomme)
- 306. "F. Nietzsche", 23, 24 avril, 19 a.
- 307. "Père Teilhard de Chardin et le drame humain", 7, 8 mai, 17 a.
- 308. "L. de Sachermasoch", 28, 29 mai, 17 a.
- 309. "Louis Lavelle", 2, 3 juil. 15 a.
- 310. "Philosophie du droit", 17 juil. 7 a.
- 311. "J.-J. Rousseau, une pensée parfaitement cohérente", 19 juil. 1 a
- 312. "Louis Pasteur", 2 sept. 9 a.
- 313. "Système et histoire", 1, 2 oct. 7 a. (à propos de "En finir avec l'humanité - fiction", par Henri Lefebvre)
- 314. "Anthropologie", 4 nov. 13 a. (à propos de "Comprendre l'homme" de J.-Y. Jolif)
- 315. "La parole et l'écriture", 18 nov. 13 a.

1968

- 316. "IBN Khaldun", 10 janv., VIII
- 317. "L'espace émotionnel", 27 janv. 11.
- 318. "Proudhon", 10 fév. 10 a.

- 319. "Le sens du platonisme", 2 mars, 13 a.
- 320. "Philosopher c'est être pensant et non pensif", 9 mars, IV (Alain)
- 321. "Pour l'homme", 29 mars, 11 a.
- 322. "Le dialogue", 19 avril 13 a. ("Le dialogue" et "Foi au Christ et dialogues du chrétien", par A. de Goedt)
- 323. "Le structuralisme", 23, 24 juin, II a.
- 324. Philosophie: "Le temps dans la vie morale", 13 juil. I a.
- 325. Philosophie: "Mythologiques, de Claude Levi-Strauss", 27 juil., Ia. (T. 3: "l'origine des matières de table) (Trad. en anglais, Atlas, XVII, no 1, janv. 1969, 64-6)
- 326. Philosophie: "Philosophie du corps", 18, 19 août, 7 a. (Claude Bruaire)
- 327. Philosophie: "Hegel et l'histoire de la philosophie", 10 oct., 13 a. ("Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne" de l'Alexandre Kojève)
- 328. "La paix et les ébats à la société européenne de culture, 15 oct. 14 a. (No de la revue Comprendre)
- 329. "Mort de Jean Hyppolite, la conscience vivante de notre temps", 31 oct. 1 e.
- 330. La philosophie: "Marxisme et individu", 5 nov., 14 a. (d'Adam Schaff)
- 331. La philosophie: "Platon et Freud", 10 déc., 14 a. (à propos de "la psychologie de Platon", thèse de Yvon Brès)

1969

- 332. La philosophie: "Philippe Buchez", 3 janv., 7 a.
- 333. La philosophie: "Spinoza", 25 janv. VIII a.
- 334. La philosophie: "Hegel", 12 fév., 14 a. (à propos de plusieurs ouvrages)
- 335. La philosophie: "Mort de Karl Jaspers, le philosophe de l'existence", 28 fév., 1 e.
- 336. La philosophie: "Alain et les passions", 15 mars, 1e. ("L'homme et les passions d'après Alain", par Olivier Reboul)

- 337. Bibliographie: "Lénine et la philosophie, de Althusser", 23, 24 mars, 11e.
- 338. "Kant et la religion", 30, 31 mars, 15 a. ("La philosophie religieuse de Kant", par M. Bruch)
- 339. La philosophie: "Pascal et Teilhard", 22 avril, 13 a.
- 340. La philosophie: "La Grammaire hébraïque de Spinoza", - , 13 c.
- 341. La philosophie: "Différence et répétition, par G. Deleuze", 15, 16 juin, 17 a.
- 342. La philosophie: "Marxisme et personnalité", 3 juil., 11 a.
- 343. Bibliographie: "L'archéologie du savoir", de Michel Foucault", 8 août, 7 a.
- 344. Portrait: "Un personnaliste: Georges Bastide est mort", 25 sept., 9 e.
- 345. La philosophie: "La faute", 5, 6 oct., 17 a.
- 346. La philosophie: "Maurice Blondel", 19, 20 oct. 14 a. ("L'idée de médiation chez Maurice Blondel", par J. Flamand)
- 347. "Un centenaire: Léon Brunschwig ou l'idéalisme critique", 11 nov., 17 e.
- 348. La philosophie: "Marcuse", 12 nov. 13 a. ("François Perroux interroge Marcuse", plus plusieurs ouvrages cités)
- 349. La philosophie: "Henri Bergson", 3 déc., 12 a.
- 350. "Démocratie et culture", 27 déc., 9 c. (No de Comprendre)
- 351. La philosophie: "Langage et structure", 27 déc., 10 a.

1970

- 352. La philosophie: "Désir - liberté - joie", 21 janv.
- 353. "La mort de Bertrand Russell, un homme libre qui avait le culte de la justice", 8, 9 fév. 8e.
- 354. La philosophie: "La philosophie soviétique", 11 fév., 10 a.
- 355. La philosophie: "L'un et l'être", 1, 2 mars, 13 a.
- 356. La philosophie: "L'agressivité", 11 mars, 15 a. (A propos du livre de L. Millet)

357. "Emmanuel Mounier face au gouvernement de Vichy", 28 mars, V a.
"Un débat fraternel avec les communistes", 28 mars, V a.
358. Philosophie: "Le conflit des interprétations de Paul Ricoeur", 5,
6 avril, 15 a.
359. "La correspondance Blondel-Wehrlé", 29 avril, 11 a.
("Blondel-Wehrlé. Correspondance". Commentaires et notes par
H. Dulubac)
360. La philosophie: "Ravaisson et Bergson", 13 mai, 16 e. ("Une
généalogie du spirituslisme français", de Dominique Janicaud)
- Q 361. "Bachelard", 31 mai, 1 juin, 13 a. ("La révolution de Gaston
Bachelard en critique littéraire, ses fondements, ses
techniques, sa portée. Du nouvel esprit scientifique à un
nouvel esprit littéraire" de Vincent Therrien, préface de Jean
Lacroix)
362. "Plotin", 9, 10 août, 7 a. ("La pensée de Plotin", de Naguib
Baladi) (plus livres reçus)
363. Bibliographie: "Individu et communauté chez Spinoza", 15 août, 7
a. (d'Alexandre Matheron) (plus livres reçus)
364. "Maine de Biran, le fondateur de l'école française de psycho-
logie", 5 sept, 11 a.
365. "La transcendance", 18, 19 oct. 11 a. ("La notion de
transcendance, son sens, son évolution" thèse de Michel
Piclin)
366. Un pamphlet philosophique: "Socrate fonctionnaire", 30 oct., 15
a. (de P. Thuillier)
367. Bibliographie: "Aurore, de Nietzsche", 4 déc., 15 a.
368. Philosophie: "Laïcité", 13, 14 déc., 20 a, ("Laïcité, liberté et
vérité", de P. Jouguelet)

1971

369. La philosophie: "Hegel", 6 janv., 14
370. La philosophie: "Rousseau", 17, 18 janv. 17 a.
371. La philosophie: "Le catalogue de la vie", 14, 15 fév. 8 a.
372. Nécrologie: "Jean Grenier est mort", 10 mars, 15 d.
373. La philosophie: "Platon et nous", 21, 22 mars, 11 a.

- 374. La philosophie: "Economie et idéologie", 4, 5 avril, 21 a. (à propos "Axiologie et sciences de l'homme")
- 375. La philosophie: "Plotin et sa doctrine", 15 avril, 24 a. ("Plotin ou la gloire de la philosophie antique", par J. Moreau)
- 376. La philosophie: "Les chemins du marxisme, Lénine et la philosophie", 23 avril, 22 c. ("Lénine philosophe" de A. Pannekaek et "Lénine, la philosophie et la culture" de G. Besse, J. Michou et N. Simon)
- 377. La philosophie: "Gabriel Tarde", 4 mai, 11 a. ("Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire" par J. Nilet)
- 378. La philosophie: "Schelling", 18 mai, 14 a. ("Schelling, une philosophie en devenir" de X. Tilliette)
- 379. Sciences humaines: "Contestation et raison", 16 juillet, 13 c. (à propos de la revue Comprendre)
- 380. La philosophie: "Alain, philosophe de la liberté", 8, 9 août, 9 a.
- 381. La philosophie: "Le présocratiques", 5, 6 sept., 6 a. ("Etudes présocratiques" de Clémence Ramnoux)
- 382. La philosophie: "Réflexions sur une crise", 26, 27 sept., 11 a. ("Signification de la philosophie", de Ferdinand Alquié)
- 383. Biblio: "Une réhabilitation du sentir: "La trinité spirituelle" de Lanza Del Vasto", 8 oct., 19 c.
- 384. La philosophie: "La pensée affirmative de Nietzsche", 10, 11 oct., 9 a. ("Nietzsche" de Georges Morel, 3 tomes)
- 385. La philosophie: "Auguste Comte éducateur", 7, 8 nov., 18 a.
- 386. La philosophie: "Saint Jean de la Croix", 26, 27 déc. 5 a.

1972

- 387. La philosophie: "L'analyse existentielle de Binswanger", 23, 24 janvier, 7 a.
- 388. La philosophie: "Théologie de l'histoire", 12, 13 mars, 8 a.
- 389. La philosophie: "Le nominalisme", 9, 10 avril, 8 a.
- 390. La philosophie: "Hyppolite et Hegel", 21, 22 mai, 13 a.

391. Biblio: "Actualité de Fourier, le règne du désir", 2 juin, 13 d.
("Théorie des quatre mouvements" de Ch. Fourier, "le nouveau monde amoureux" de Ch. Fourier, "Fourier" d'André Vergz, "Charles Fourier" de René Scherer et "L'ordre subversif" de Ch. Fourier)
392. Biblio: "Mounier", 18, 19 juin, 13 b. ("Emmanuel Mounier ou le combat pour l'homme", par Etienne Borne).
393. Philosophie: "Liberté et raison", 23, 24 juil. 13 a.
394. Philosophie: "L'institut national de philosophie et d'interprétation du marxisme", 13, 14 août, 10 a.
395. Philosophie: "Autorité et pouvoir", 24, 25 sept. 15 a. ("Vérité et pouvoir" et "autorité, pouvoir, puissance", de Philibert Sécrétan)
396. Philosophie: "La ville", 15, 16 oct., 15 a. ("Poétique de la ville" de Pierre Sansot)
397. Philosophie: "Hegel et Marx", 12, 13 nov., 13 a. ("De Hegel à Marx" de J. d'Hondt)
398. "L'intellectuel et l'homme de culture", 30 nov., 20 b. (A partir de la revue paneuropéenne Comprendre sur l'engagement de l'homme de culture)
399. La philosophie: "Le mensonge", 10, 11 déc., 15 a. ("Les fondements du mensonge", de G. Durandin)

1973

400. La philosophie: "Kierkegaard", 7, 8 janv., 15 a.
401. La philosophie: "L'être", 28, 29 janv., 15 a. ("Aventure de l'absolu" de Roland de Réneville)
402. La philosophie: "Crise de la métaphysique", 11, 12 fév., 15 a. ("Traditionis Traditio" de G. Granei)
403. La philosophie: "Nietzsche", 11, 12 mars, 15 a. (A propos des livres de P. Boudot, d'A. Kramer-Marietti, d'E. Diet, de J. Sojcher)
404. La philosophie: "Spinoza", 22, 23 avril, 15 a. ("Le désir et la réflexion de la philosophie de Spinoza" par R. Misrahi et "La judéité de Spinoza" de C. Brykman)

405. "A propos de la mort de Jacques Maritain. L'apologie de l'intelligence", 2 mai, 7 a.
406. La philosophie: "Le symbolisme", 6, 7 mai, 11 a. ("La philosophie des formes symboliques" d'E. Cassirer)
407. La philosophie: "Code civil et analyse structurale", 3, 4 juin, 15 a. ("Essai d'analyse structurale du code civil français", de A. J. Arnaud)
408. La philosophie: "Le secret", 8, 9 juillet, 15 a. ("Ontologie du secret" de Pierre Boutang)
409. La philosophie: "La connaissance philosophique", 5, 6 août, 13 a. (de H. Grenier)
410. La philosophie: "Histoire et dialectique; le débat entre R. Aron et J.- P. Sartre", 2, 3 sept., 13 a. ("Histoire et dialectique de la violence" de R. Aron) (plus livres reçus, 2, 3 sept., 13 d.)
411. La philosophie: "Auguste Comte", 30 sept, 1er oct., 17 a. ("Nouveau Dieu" de P. Arnaud et "Essai sur la morale d'A. Comte" de C. Rutten) (plus livres reçus)
412. Nécrologie: "Gabriel Marcel. Philosophe catholique, membre de l'Institut. Un métaphysicien de l'existence", 10 oct., 27 d.
413. Philosophie: "Saint-Simon et nous", 21, 22 oct., 17 a. (Cahiers de L'I.S.E.A. "Saint-Simonisme et paris pour l'industrie")
414. Philosophie: "L'Anti-nature", 18, 19 nov., 15 a. ("L'Anti-nature" de Clément Rosset)
415. Philosophie: "L'homosexualité", 30, 31 déc., 13 a. ("Le grand désarroi aux racines de l'énigme sexuelle" d'E. Amado) (plus livres reçus, 13 e.)

1974

416. La philosophie: "Ecriture et iconographie", 13, 14 janv., 15 a. (par F. Dagognet)
417. La philosophie: "Un grand livre sur Kant", 26 fév., 15 a. ("Kant" par A. Kojève)
418. La philosophie: "Le jeu du monde", 7, 8 avril, 15 a. (par Kostas Axelos)

419. La philosophie: "Crise de la raison", 28, 29 avril, 31 a. ("Vie sociale et destinée" par J. Ladrière)
(erratum 12, 13 mai, 17 f)
420. La philosophie: "L'origine", 26, 27 mai, 15 a. (de C. Dufour-Konabka) (plus livres reçus)
(erratum 2, 3 juin, 15 f.)
421. Biblio: "Clefs pour la pensée arabe", 7 juin, 22 c. (par V. Monteil)
422. Nécro: "Jean Wahl est mort: un dialecticien de la tension", 22 juin, 1 b.
423. La philosophie: "Le sens de la transcendance", 30 juin, 1 juil., 15 a. (Oeuvre de Levinas)
424. La philosophie: "L'éclipse de la raison", 4, 5 août, 13. (plus livres reçus)
425. La philosophie: "La communication", 8, 9 sept., 15 a. ("La parole et l'être" de P. Cellier) (plus livres reçus)
426. La philosophie: "Le centenaire de Malebranche", 27, 28 oct., 15 a. (Par F. Alquié) (plus livres reçus)
427. La philosophie: "La perception", 1, 2 déc., 35 a. ("Le monde comme perception et réalité" de Roger Chambon)
428. La philosophie: "Nietzsche et le christianisme", 22, 23 déc., 27 a. (Par Paul Valadier) (plus livres reçus)

1975

429. "Un Jésuite anthropologue Marcel Jousse ou l'homme du geste", 10 janv., 14 a. (A propos de la réédition du livre "L'anthropologie du geste", de M. Jousse)
430. La philosophie: "Le procès de Dieu", 26, 27 janv., 27 a. ("Le droit de Dieu", par Claude Bruaire) (plus livres reçus)
431. La philosophie: "L'amitié antique", 9, 10 mars, 15 a. ("La philia" par Jean-Claude Fraisse) (plus livres reçus)
432. Anniversaire: "Présence de Mounier", 22 mars, 1 e.
(Erratum, 26 mars, 10 d)
433. Le monde des livres - Histoire: "Vingt ans de combat - La revue Esprit de 1930 à 1950", 28 mars, 15 b. ("Histoire polémique de la revue "Esprit" 1930 à 1950 de Michel Winock)

434. Monde d'aujourd'hui: "Apprendre à réfléchir", 4, 5 mai, 15 a.
(Plus livres reçus)
435. La philosophie: "Edith Stein", 1, 2 mai, 15 a. (Plus livres
reçus)
436. Thèse à Armiers: "Althusser retrace son itinéraire", 2 juil.,
1e.
437. La philosophie: "La critique du discours", 6, 7 juillet, 17 a.
(de L. Marín)
438. La philosophie: "Esthétique", 27, 28 juil., 9 a. (Plus livres
reçus)
439. Monde des livres: "Antonin Artaud et le théâtre. La recherche
d'une vie cruelle", 23 août, 12 e.
440. La philosophie: "Fichte et la liberté", 7, 8 sept., 12 a.
(Etudes de Gueroult Martial) (Plus livres reçus)
441. La philosophie: "Temps et aliénation", 21, 22 sept., 15 a.
(Plus livres reçus)
(erratum - 28, 29 sept., 15 f.)
442. La philosophie: "Métaphore", 2, 3 nov., 15 a. (Plus livres
reçus)
443. La philosophie: "Philosophie politique", 23, 24 nov., 19 a.
(Plus livres reçus)
(erratum - 30, nov., 1 déc., 17 f.)

1976

444. Monde d'aujourd'hui - La philosophie: "La morale esthétique", 4,
5 janv., 13 a. (Plus livres reçus)
445. "Art et créativité", 18, 19 janv. 15 a. (Plus livres reçus)
446. La philosophie: "L'oubli", 22, 23 fév., 17 a. (Plus livres
reçus)
447. La philosophie: "Pascal", 7, 8 mars, 15 a. (Plus livres reçus)
448. La philosophie: "L'épicurisme", 4, 5 avril, 15 a. (A propos du
livre de G. Rodis-Lewis)
449. La philosophie: "Louis Althusser", 16, 17 mai, 25 a. (Plus
livres reçus, 25 f.)

- 450. La mort de Martin Heidegger: "Le plus grand philosophe de notre temps", 28 mai, 1 b.
- 451. La philosophie: "L'idéologie", 13, 14 juin, 15 a. (Plus livres reçus)
- 452. La philosophie: "Reconstruction de Marx", 4, 5 juil., 13 a.
- 453. La philosophie: "Histoire de l'histoire", 25, 26 juil., 12 a.
- 454. La philosophie: "Philosophie et pouvoirs", 12, 13 sept., 12 a.
- 455. "Umberto Campagnolo est mort. L'homme du dialogue", 29 sept., 22 e.
- 456. La philosophie: "La grande leçon du langage", 24, 25 oct., 15 a.
- 457. La philosophie: "La sécularisation", 14, 15 nov., 15 a. (plus livres reçus)
- 458. Mort de Mgr Maurice Nédoncelle. "Un métaphysicien de la personne", 2 déc., 28 a.
- 459. La philosophie: "Gabriel Marcel", 26, 27 déc., 9 a. (A propos de plusieurs ouvrages)

1977

- 460. La philosophie: "Le statut marxiste", 9, 10 janv., 13 a.
- 461. La mort d'Eric Weil. "Un philosophe de la raison", 4 fév., 12 f.
- 462. La philosophie: "Freud et la philosophie", 6, 7 fév., 15 a. (plus livres reçus)
- 463. La philosophie: "Le visage de Bergson", 6, 7 mars, 15 a.
- 464. La philosophie: "Le personnalisme catalan", 27, 28 mars, 15 a. (Plus livres reçus)
- 465. La philosophie: "La dynamique sociale", 10, 11 avril, 13 a. (Plus livres reçus)
- 466. La philosophie: "Mort de Dieu et croyance en Dieu", 22, 23 mai, 23 a. (Plus livres reçus)
- 467. La philosophie: "Maurice Clavel défend ce juif de Socrate", 24, 25 mai, 1 e.
- 468. La philosophie: "L'unité des mathématiques", 12, 13 juin, 15 a. (Plus livres reçus)

- 469. Une recherche collective. "Qui a peur de la philosophie?", 15 juin, 1 e.
- 470. "La quête aristotélicienne de Dieu", 24, 25 juil., 12 a. ("Ordre et substance, l'enjeu de la quête aristotélicienne", par Victor Gomez-Pin)
- 471. "L'accusation", 21, 22 août, 9 a. (de François Tricaud) (plus livres reçus)
- 472. La philosophie: "Heidegger et la valeur", 17 sept., 2 b. ("Heidegger et la critique de la notion de valeur", d'H. Mougis)
- 473. (Idées) La philosophie: "Dogmes et symbole", 8, oct., 2 c.
- 474. Biblio: "Les enjeux de la rationalité", 16, 17 oct., 2 a. (de Jean Ladrière)
- 475. Hommage à Umberto Campagnolo: "Guerre et combat moral", 29 nov., 2c.
- 476. (Idées) La philosophie: "Marx et la dialectique", 18, 19 nov., 2 c.

1978

- 477. Biblio: "Deux siècles chez Lucifer: Clavel et l'ineffable", 11 janv., 1 e. (sur livre de Clavel)
- 478. Biblio: "Pierre Bayle, ou l'obsession du mal", 5, 6 fév., 2 a. (de Jean-Pierre Jossua)
- 479. (Idées) Géographie: "Ouvrir le livre du monde", 25 fév., 2d. ("L'épistémologie de l'espace concret: néo-géographie", de F. Dagognet)
- 480. Biblio: "Rupture et continuité", 23 mars, 2 b. ("Idéologie de la rupture", de Jacques d'Hondt)
- 481. Biblio: "Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences", 4 avril, 2 b. (un livre de Maurice Nédoncelle)
- 482. Supplément. Monde des livres: "Jean-Jacques Rousseau toujours au vif du débat: horizons d'une pensée", 7 avril, 20 a.
- 483. (Idées) Biblio: "La pensée politique de Hobbes", 27 avril, 2 d. ("Les éléments du droit naturel et politique", de Hobbes, trad. de Louis Rioux)

484. Communismes: "Lukacs et Marx", 5 mai, 2 a. ("Littérature, philosophie, marxisme" de Michaël Lowig)
485. Biblio: "Le geste et la parole", 30 mai, 2 a. ("Anthropologie de geste", tome 3e de Marcel Jousse)
486. Biblio: "La révolution Kantienne", 13 mai, 2 a. (par Y. Bélaval, H. J. de Uleeschauwer, Marcel Regnier, A. Philonenko, X. Tilliette)
487. (Idées) Religion: "L'exès du mal", 8 juil. 2 a. ("Jof et l'excès du mal", par Philippe Nemo)
488. (Idées) Philosophie: "Marx et la répétition historique", 2 août, 2 a. (Sur un livre de Paul-Laurent Assoun)
489. (Idées) Philosophie: "Lamennais", 13 sept., 2 b.
490. "Mort d'Etienne Gibson: un grand existant", 22 sept., 23 d.
491. (Idées) Histoire - Biblio: "Berdiaev et la tradition", 26 sept, 2 a. ("La philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev" de Marko Markovic)
492. (Idées) Pouvoir - Biblio: "Le pouvoir pur", 1 nov., 2 a. (de Jean Baechler)
493. (Idées) Christianisme: "Le personnalisme chrétien", 22 nov., 2 b. ("Anthropologie morale", d'Antonio Rosmini, traduite en partie par François Evain)
494. (Idées) Philosophie: "Comte et l'aberration", 16 déc., 2 a. ("Aberrations, le devenir-femme d'Auguste Comte", par Sarah Kofman)

1979

495. (Idées) Capitalisme - Biblio: "Raison et légitimité", 3 janv., 2 a. ("Raison et légitimité" de Jurgen Habermas)
496. (Idées) Société: "Proudhon et la révolution sociale", 10 janv., 2 a. ("Proudhon oui et non", par Daniel Guérin)
497. (Idées) Psychisme: "Christianisme et dérivé pathologique", 4, 5 fév., 1 a. ("Dettes et désir" de A. Vergote)
498. (Idées) Philosophie: "Cartésianisme et augustinisme: une étude d'Henri Gouhier", 16 fév., 2 b.

499. Marxisme et religion: "L'opium est aussi un médicament", 15 mars, 2 a. (Sur le livre de Michèle Bertrand)
500. (Idées) Croyants et non croyants: "Transcender sans transcendance", 3 avril, 2 a.
501. Philosophie: "La conscience affective", 20 avril, 2 a. (A propos de l'ouvrage de Ferdinand Alquié)
502. Philosophie: "La pensée inconsciente", 29 mai, 2 c. ("La nature de la pensée inconsciente", d'Eliane Amado Lévy-Valensi)
503. Histoire: "De l'éthique formatrice à la morale active", 17, 18 juin, 2 a. (No de la revue Comprendre sur le sens de l'histoire)
504. La philosophie: "Les analyses de Maffesoli", 7 août, 2 a. (Sur la violence et la progression historique)
505. La philosophie: "La révolte de l'esprit", 18 sept., 2 d. (de Olivier Clément et Stan Rougier)
506. La philosophie: "Etat et société", 13 nov., 2 c. (L'anarchisme au XXème siècle)
507. La philosophie: "L'homme", 8 déc., 2 a. (Les rivages du monde)
508. (Idées) Christianisme: "La connaissance religieuse de Laberthonnière", 26 déc., 2 a.

1980

509. (Idées) Histoire et géographie: "Le marxisme devant le devenir humain", 31 janv., 2 a. ("Le marxisme et l'histoire", par Michèle Bertrand)
510. "Les marxistes redécouvrent-ils Dieu?", 12 fév., 13 f. (Colloque à Lyon du 8, 9 juin)
511. (Idées) Philosophie: "La mélancolie", 20 fév., 2 a. (sur Tellenbach)
512. (Idées) Bonheur: "Devoir ou plaisir?", 7 mars, 2 a. ("Par devoir ou par plaisir?", par Albert Ple)
513. "Jean-Paul Sartre: Pas seulement un philosophe de l'existence, un existant", 17 avril, 13 b. (Déclaration après la mort de Jean-Paul Sartre)
514. Philosophie: "Sagesse du Moyen-Age", 23 avril, 2 d. ("Initiation médiévale", par M. M. Davy)

515. Histoire: "L'apport de Marx", 21 juin, 2 a. ("Une introduction à la philosophie marxiste" de Lucien Sève)
516. Biblio: "Claude Bruaire et la métaphysique", 19 juil., 2 a. ("Pour la métaphysique", par Claude Bruaire)
517. Biblio: "Soljenitsyne: une logique de la seconde vie, ce que liberté veut dire"..., 6 sept., 2 a. (Trois ouvrages dont deux sur lui)
518. (Idées) Vivre - Biblio: "Conquérir le présent", 20 sept., 2 a. ("La conquête du présent" de Michel Maffesoli)
519. (Idées) Vivre - Biblio: "Proudhon et la qualité d'homme" - 30 oct., 2 d. ("La philosophie sociale de Proudhon", de Pierre Haubtmann)
520. (Idées) Raison et croyance - Biblio: "Kant, lecteur de Descartes et de Rousseau", 20 déc., 2 e. ("Les sources françaises de la philosophie de Kant", de Jean Ferrari)
521. (Idées): "Les adieux de Jean Lacroix", 24 déc., 1, 2. (Signe sa dernière chronique philosophique dans Le Monde)

1981

522. (Idées) Philosophie: "Le personnalisme d'Antonio Rosmini", 27 juin, 2 a. (A propos de l'ouvrage de Fr. Evain)

1982

523. (Idées) Marx: "L'homme et son oeuvre", 16 mars, 2 a. (A propos de la biographie de Marx par J. Elleinstein) (rectification: 20 mars, 2 c.)
524. Philosophie: "Clavel, le transcendantal et la liberté", 2 juil., 2 b. ("Maurice Clavel, Du glaive à la foi", par François Gachoud)

3.2.1 Sur Jean Lacroix, dans le Monde

- 1949: "Force et faiblesses de la famille par Jean Lacroix", 11 mars 1949, (C. Hourdin).

- 1957: "Conférence sur la famille aux Semaines sociales de Bordeaux", 19 juillet 1957, (Fesquet).
- 1958: "Jean Lacroix prend la direction des "Cahiers de recherches philosophiques et économiques", 26 février 1958, (Cahiers de l'I.S.E.A.).
- 1959: "Chevalier de la légion d'honneur", 20 août 1959.
- "Mgr Montini se réfère à une étude de Lacroix", 13 et 14 décembre 1959.
- 1962: "Histoire et mystère de Jean Lacroix", 25 et 26 février 1962 (Etienne Borne).
- "Exposé aux journées de la paroisse universitaire", 17 avril 1962.
- "Exposé à la Semaine des intellectuels catholiques", 9 novembre 1962.
1963. "Exposé à la Semaine sociale de Caen", 11 juillet 1963 ("Le démocrate est l'homme de la parole"). (Voir Cahiers de l'ISEA, déc. 1963)
- 1966: "Exposé à la Semaine des intellectuels catholiques", 8 mars 1966.
- "Sur un panorama: la voie royale de la philosophie: propos de Jean Lacroix", 6 et 7 novembre 1966, 17 (propos recueillis par Jean-Pierre Gorin).
- 1970: "Intelligence et foi selon Jean Lacroix", 25 juillet 1970, 11 a. (Etienne Borne - A propos de "Spinoza et le problème du salut" et "la crise intellectuelle du catholicisme français").
- 1972: "Lacroix fera trois conférences les 6 et 7 mai sur l'origine et l'évolution de la crise du catholicisme", 26 avril 1972, 18 d.
- 1973: "Jean Lacroix témoin de la défense au procès de 6 jeunes gens aux assises de Rhône", 29 mars 1973, 11 d.
- 1974: "A la semaine de la pensée marxiste le 22 janvier à la Mutualité à Paris", 24 janvier, 12 e. (Jean Lacroix: "Y a-t-il une morale révolutionnaire?").
- "Colloque islamo chrétien, fait une intervention sur la tension que comporte l'Evangile entre l'appel à la justice et à la réconciliation", 28 novembre, 12 f.

3.2.2 Articles de Jean Lacroix parus dans le Monde et reproduit au Québec dans le Devoir

Robert Rumilly dans L'infiltration gauchiste au Canada français, nous apprend qu'une entente est intervenue à l'automne 1954 entre Le Monde et Le Devoir, autorisant ce dernier à reproduire certains articles en tout ou en partie parus chez son grand frère français. Ainsi, il est possible de retrouver certains articles de Jean Lacroix dans Le Devoir.

Malheureusement, l'index du Devoir ne commence qu'en 1966 et on me confirme au Centre de documentation du journal qu'il n'existe pas de relevé systématique qui permette de savoir quels articles de Jean Lacroix ont été reproduits ici, du moins entre 1954 et 1966. Il faudrait alors consulter Le Devoir page par page pour ces années.

1972: "Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire, un livre de Jean Milet", 8 janvier 1972, 14 (Le Monde, 4 mai 1971, 11).

1976: "Martin Heidegger: le plus grand philosophe de notre temps", 5 juin 1976, 14. (1 photo) (Le Monde, 28 mai 1976, 1).

1977: "Un philosophe de la raison: la mort d'Eric Weil", 19 février 1977, 32. (Le Monde, 4 février 1977, 12).

"Le visage de Bergson", 12 mars 1977, 26. (Le Monde, 6 et 7 mars 1977, 15).

1978: "Etienne Gibson, un grand existant", 26 septembre 1978, 4. (Le Monde, 22 septembre 1978, 23).

3.2.2.1 Sur Jean Lacroix (dans Le Devoir)

L'index de l'actualité, signale qu'au 5 janvier 1966, page 4, on y parle de Jean Lacroix. Mais après vérifications je n'ai pas retracer cet article.

1966: "La vie, l'oeuvre et la personnalité du philosophe français Jean Lacroix qui donna une série de conférences à Montréal du 5 au 15 novembre".

3.3 Articles de Jean Lacroix parus dans les Cahiers de l'I.S.E.A. (Instituts des sciences économiques appliquées - directeur: François Perroux).

Section M: Recherche et dialogues philosophiques et économiques - sous la direction de Jean Lacroix. (Voir Le Monde, 26 fév. 1958)

- No 1 - Déc. 1957 - Avant-propos de Jean Lacroix.
- No 2 - 1958 - Avant-propos (de Jean Lacroix)
- No 3 - Déc. 1958 - Avant-propos
- "La philosophie Kantienne de l'histoire", 5-31.
- No 4 - Avril 1959 - "La pensée et l'action", 3-25. (Extrait des Mélanges Jolivet, volume collectif à paraître en hommage à Mgr. Jolivet - voir section 2.4: La philosophie et ses problèmes.)
- No 5 - Oct. 1959 - Avant-propos
- No 6 - Déc. 1959 - Avant-propos
- "Mystère et raison", 37-65
- No 8 - Juillet 1960 - Avant-propos
- No 9 - Février 1961 - Avant-propos
- "La crise du progrès", 5-19.
- No 10 - "Le public et le privé", 3-37.
- No 13 - "L'intention philosophique de Maurice Blondel", 3-37. ("Conférence prononcée à l'Université d'Aix le 9 décembre 1961 et au Centre universitaire méditerranéen le 11 décembre 1961, à l'occasion des "journées blondéliennes" organisées pour célébrer le centième anniversaire de la naissance du philosophe de l'Action.")
- No 16 - Mars 1963 - Avant-propos
- "Vers une civilisation du travail?", 5-28

(Commentaire: Lambilliotte (M). Synthèse, 1963 (18), no 207, 6,16. (Selon l'auteur Lacroix et Sri Aurobindo ont un objet identique: une participation plus active de la conscience).)
- No 18 - Déc. 1963 - "L'homme démocratique", 5-30. (Leçon faite à la Semaine sociale de Caen, en juillet 1963) (Voir section 3.2.1 - 1963 - Le Monde, 11 juillet 1963)
- No 19 - Mars 1964 - Avant-propos
- "Les Séquestrés d'Altona et le tragique moderne", 115-26 (Conférence prononcée à Rabat)

No 21 - Janv. 1965 - Avant-propos
 ("Ce numéro paraît avec quelque retard. C'est qu'une réorganisation générale des publications de l'Institut a amené les "Recherches et dialogues philosophiques et économiques" à paraître seulement deux fois par an, mais sous un volume pratiquement doublé.")

No 24 - Janv. 1967 - Avant-propos (Devient: "Economies et sociétés")
 - "Gaston Bachelard: l'homme et l'oeuvre", 129-40
 ("Conférence faite en 1966, à l'Université Laval, Québec, Canada).

Q

1967 et 1968: Pas de parution de la section M (sauf janvier 1967).

No 25 - Août 1969 - "La communication I"
 (avant-propos de Jean Lacroix)

No 26 - Déc. 1970 - "Axiologie et sciences de l'homme"
 (avant-propos de Jean Lacroix, 2237-45) (Voir Le Monde, 4, 5 avril 1971)

No 27 - Sept. 1971 - "La communication II, Problèmes éthiques et moraux de la communication humaine"
 (avant-propos de Jean Lacroix, 1953-56)

1972 et 1973: Pas de parution de la section M.

No 28 - Jan./Fév. 1974 - Introduction de Jean Lacroix
 "Politique et économie: Autorité, pouvoir, puissance", 1-15.

L'I.S.E.A. devient l'Institut des sciences mathématiques et économiques appliquées - à la fin de 1974.

No 29 - Mars 1977 - "Jugements de valeur et sciences sociales".
 (Préface de Jean Lacroix, 395-409)

Section H.-S. (hors série)

H.-S. No 8 - Avril 1970 - "Saint-Simonisme et pari pour l'industrie, XIX-XX siècles. I. Théorie et politique".
 (Jean Lacroix: "Les idées religieuses et esthétiques de Saint-Simon", 693-713)

H.-S. No 16 - Jan. 1973 - "Saint-Simonisme et pari pour l'industrie, XIX-XXe siècles. V. Industrie et crise de civilisation."

(Jean Lacroix: "Production et organisation selon Saint-Simon", 207-15)

(Voir Le Monde, 21, 22 oct. 1973)

3.4 Autres périodiques

1930 à 1935

"Un directeur de conscience: Alain", Le Correspondant. Paris, 10 juillet 1930, 102^e année, 3-23.

"Autour du surmenage scolaire", Le Correspondant, Paris, octobre 1930, 102^e année, 101-14.

"L'esprit chrétien et la cité moderne". Le Correspondant, Paris, 10 janvier 1931, 13-29.

"Alain ou le radicalisme mystique", Politique, mars 1931.

"Commentaire", La Vie intellectuelle, 25 octobre 1933 (24), 211-7.
("Réponses à notre enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance.")

Dans l'entretien de Jacques Milhau avec Jean Lacroix, Nouvelle critique, 1973, no 61, p. 22, ce dernier fait référence à l'un de ses premiers articles "Proudhon ou la souveraineté du droit" repris dans son Itinéraire spirituel. Cet article a d'abord paru dans "le vieux Correspondant". Nous ne l'avons pas trouvé, du moins entre 1922 et 1933, dernière année de publication de cette revue. Mais nous le retrouvons dans Politique de décembre 1933)

"Une lettre de protestation", La Vie intellectuelle, 25 mars 1934 (27), 517-21. [Un nouveau procès de "Christianus"]

"Le Spirituel et l'ordre politique". La Vie intellectuelle, 10 oct. 1935 (38), 63-83.

Voir livres commentés (section 3.5): - Blondel
- Faidherbe
- Lemonnyer

1936

"L'adolescence", La Vie intellectuelle, Paris, 10 fév. 1936 (40), 446-67 ("Ces pages sont extraites d'une conférence faite au "Groupe lyonnais d'études médicales" du Dr. Biot, conférence qui paraîtra en entier, avec une troisième partie pédagogique, dans le T. III de Médecine et éducation...")

"Laïcisme et neutralité", Bulletin de l'Union nationale des membres de l'enseignement public, mars 1936.

Voir collectif (section 2.3): Médecine et adolescence...

Voir livres commentés (section 3.5): Daniel Rops

1937

"La signification du doute cartésien" (Il cartesianesimo come una liberazione dalle apparenze sensibili, cui avrebbe dovuto seguire una metafisica), Cartesio, I, 1937, 537-54.

Voir section 2.3: "Nel terzo centenario..."

1938

"La personne humaine et le droit", Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique, 1938 (8), 174-99.

"Réflexions sur le rôle de la loi et de l'amour dans la vie morale", La Vie intellectuelle, Paris, 1938 (60), 404-23. (Voir 1939)

"Sodbriu ponem Descartesa" - Texte slovène (L'importance actuelle de Descartes) Misel in delo, Y, III, 5-6, 164-7.

"Christianus prêche-t-il la guerre sainte?" La Vie intellectuelle, 10 déc. 1938 (60), 189-91. (Lettres de Daniel Villey et Jean Lacroix et commentaires)

Voir section 2.5: A la recherche d'un meilleur équilibre...

Voir section 3.5: Paillard

1939

"A propos de réflexions de Jean Lacroix sur le rôle de la loi et de l'amour dans la vie morale". Lettre de J. Tonneau et réponse de Jean Lacroix. La Vie intellectuelle, Paris, 1939 (61), 247-8.
(Voir 1938)

Voir section 2.3: Options sur demain...

1941

"Mariage et foyer", Chronique sociale de France, mars-avril 1941.
(commentaire: La Vie spirituelle, 1er juillet 1941 (65), 94)

1945

Voir section 2.4: Bayle, F.

Voir section 3.5: Hatzfeld

1946

"L'existentialisme de Gabriel Marcel", Le Semeur, avril-mai 1946, nos 6-7, 572-77.

"Système et existence", La Vie intellectuelle, Paris, 1946 (14), 6, 102-16.

Voir section 3.5: Mounier.

1947

"L'homme marxiste", La Vie intellectuelle, Paris, 1947 (15), 8-9, 27-59.

Traductions

Der Mensch in marxistischer und in christlicher schau; zwei studien von Jean Lacroix und Henri de Lubac. Aus dem französischen übersetzt. Offenburg, Baden, Verlag der Dokumente (1949?), 93 p. (Die vorliegende Übersetzung erschien zuerst in heft 1 bis 3|1948 der Zeitschrift Dokumente - Zur einföhrung).

[El hombre cristiano (por) Jacques Maritain y el hombre marxista (por) Jean Lacroix. Traducción directa del francés por Luis Fermandóis Carvallo, Santiago (Chile), 1950.]? (Voir section 2.5)

"Simple note sur les rapports de la famille et de la patrie", Cahier international de sociologie, 1947 (2), 162-8.

Voir section 2.5: Klossowski.

1948

"Tradition et progrès", Témoignages, Saint-Léger, Vauban (Yonne), 1948, 18, 347-58.

1949

"Almanach des lettres", 1949, toute l'année littéraire présentée par François Mauriac. Section "La philosophie", par Jean Lacroix, Paris, Editions de Flore et la Gazette des lettres, 80-87.

Voir section 2.3: Recherche de la famille...

Voir section 2.4: Durand, Suzanne-Marie.

1950

"Almanach des lettres", 1950. Toute l'année littéraire présentée par Emile Heuriot. Section "La philosophie", par Jean Lacroix, Paris, Editions de Flore et la Gazette des Lettres, 74-79.

"La philosophie de Maurice Blondel", Teoresi, Messina, 1950(5), 100-12.

"La philosophie de Maurice Blondel (1861-1949)", La Vie intellectuelle, Paris, 1950(18), juillet, 27-42.

"Emmanuel Mounier en de "Esprit" - beweging", Katholiek Cultureel tijdschrift streven, Amsterdam, 1950-1951(4), 1, 147-58.

Voir section 2.3: Volume commémorativo...

Voir section 3.5: Friedmann.

1951

"Culture et spécialisation", L'Age nouveau, Paris, fév. 1951, n. 58, 11-9.

Voir section 2.4: LANDSBERG, Paul-Louis.

1952

"Un philosophe du consentement" (Louis Lavelle). Lumière et vie (Saint-Alban-Leyse), 1952, n. 7, 105-21. (Traduction: voir 1953).

Voir section 2.3: Karl Marx ou la construction d'un homme nouveau.

Voir section 2.4: LANDSBERG, Paul-Louis.

Voir section 3.1: Camus.

1953

"A philosopher of acceptance: Louis Lavelle", Transl. by Dom Illyd Trethowan, The Dowside Review, Bath, 1953 (71), 372-86. (Traduction: voir 1952).

"Justice et charité", Lumière et vie, fév. 1953, 79-93.

Voir section 3.5: Vialatoux.

1954

Voir section 3.5: - Chaix-Ruy
- Duméry

1955

"Edouard Le Roy, philosophe de l'invention", Les Etudes philosophiques, Marseille, 1955 (10), 189-205.

"La promotion du travail dans la pensée et la civilisation modernes", Lumières et vie (Saint-Alban-Leyse), 1955, n. 20, 7-22.

Voir section 2.3: Morale sans péché.
Réflexions sur le travail.

Voir section 2.4: BORDET, Louis.

Voir section 3.1: Merleau-Ponty.

1956

"El humanismo de Etienne Borne", Universidad de Antioquia, (Medellini), 1956, 481-4.

"L'aspect objectif et l'aspect subjectif de la sociologie d'Auguste Comte", Cahiers internationaux de sociologie, Paris, 1956(20), 3-14.

Voir section 2.4: DUMERY, Henry.

Voir section 3.5: DUMERY, Henry.

1957

Voir section 2.3: Essais et témoignages, Albert Béguin...
Lavelle
Tableau de la philosophie contemporaine... (Weber, Huisman)

Voir section 3.2.1 - 1957

1959

Voir section 2.3: La philosophie et ses problèmes.
Perspectives de l'homme.

Voir section 2.5: Expansion démographique...

Voir section 3.5: Rabut

1961

"Economie, morale et politique", Comprendre, 1961-1962, n. 23-24, 161-78.

Voir section 2.4: LESTAVEL, Jean.
 MADINIER, Gabriel.

Voir section 3.5: Bouillard

1962

"Maurice Blondel philosophe de l'action et philosophe de la religion", Critique, Paris, 1962 (18), n. 177, 162-73. (Cet article reprend un exposé au Centre universitaire méditerranéen, 11 déc. 1961: "L'intention philosophique de Maurice Blondel", ce dernier paru d'abord Cahiers inst. science économique appl., Supplément no 123 (mars 1962), 3-37) Voir livres commentés - Blondel.

Q "Ce qu'un laïc attend du concile" Relations #262, (numéro spécial), 1962, 272-3.

Q "Economie et éducation", Relations, # 264, déc. 1962, 339-40.

Q Voir section 2.3: L'éducation, problème social.

Voir section 3.2.1 - 1962

1964

Q "L'échec", Sciences ecclésiastiques, Montréal, 1964 (16), n. 1, 7-22.

Voir section 2.3: Présence de Mounier.

1965

Voir section 2.4: AMADO LEVY-VALENSI (E.)
DANIEL, Raymond.

1966

Voir section 2.3: Morale, métaphysique et religion.

Voir sections 2.3 et 2.4: Amédée Ponceau...

Voir section 3.2.1 - 1966

1967

- Q "Le mouvement des idées sur la famille et l'aveu", Collège et Famille, 1967 (24), n. 1. (Texte de 2 conférences prononcées au Collège Brébeuf, les 7 et 9 nov. 1966. La 1ère conférence reprend substantiellement l'appendice "La famille et le mouvement des idées" dans le livre Force et faiblesses de la famille. Cet appendice est le texte d'une leçon faite à la Semaine sociale de Bordeaux en 1957. La 2ème conférence, sur l'Aveu "reprend certaines idées développées dans mon livre Force et faiblesses de la famille")

"La classe de philosophie", Pédagogie, v. 22, n. 10, déc. 1967, 902-5.

- Q Voir section 2.4: RACETTE, Jean.

1968

"L'humanisme de Marx selon Adam Schaff", Revue internationale de philosophie, Bruxelles, 1968 (22), n. 85-86, 379-86.

Voir sections 2.2 et 2.4: Collectif: Les hommes devant l'échec.

Voir section 2.3: Emmanuel Mounier ou le combat du juste.

1969

"La démocratie et le droit à la culture", Comprendre (Venise), 1969, n. 33-34, 50-61.

1970

"Le salut par la foi selon Spinoza", Giornale di metafisica, Genova, 1970 (25), 65-73.

"The meaning and value of atheism today" in Morgan E. Readings in social theology, (1969 or 1970?), 217-43.

Voir section 2.3: Bilan de la théologie du XXe siècle...

- Q Voir section 2.4: THERRIEN, Vincent.

1971

"L'instabilité humaine", Christus, 1971 (18), n. 71, 323-34.

"Philosophie et religion", Critique, 1971 (27), 532-41, (Article repris dans le livre de Lévinas, Noms propres..., 1975, - voir section 2.5).

"Signification du droit naturel", Chronique sociale de France, Cahier 3/4, sept 1971 (79ème année), 75-85.

Voir section 2.3: Les idéologies dans le monde actuel.

Voir section 3.5: Ponceau.

1972

"La philosophie politique de Rousseau", Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, Paris, 1972 (56), 561-84.

"Pierre-Henri Simon", Cahiers universitaires catholiques, 1972, n.2, 12-14.

Voir section 3.2.1 - 1972

1973

"Blondel et la dialectique du désir", Revue philosophique de Louvain, 1973 (71), 681-96, (Voir section 2.4: Centres d'archives Maurice Blondel, journées d'inauguration, 30-31 mars 1973 et Le désir et les désirs).

"Progrès et libération de l'homme", l'idéologie du progrès en occident, Lumière et vie, 1973 (22), n. 111, 15-25.

Voir section 3.1: Lentz.

1974

"Althusser et le marxisme", Cahiers universitaires catholiques, Paris, 1974, n. 5, 19-25 (ou n. 141, 61-70).

Voir section 2.3: Morale et société.

Voir section 3.2.1 - 1974

1975

"Le christ selon Spinoza", Les Quatre fleuves, Paris, 1975, n. 4, 77-80.

Voir section 2.3: Mélanges André Meher.
Noms propres (Levinas)

1976

"Apprendre à réfléchir", Technique, art, science, 1976, n. 30, 3-4.
(Extrait d'un article paru dans Le Monde du 4-5 mai 1975)

Voir section 2.3: Maurice Pradines ou l'épopée de la raison
Savoir, faire, espérer: Les limites de la raison.

1977

"Spinoza et le Christ", La Nouvelle critique, Paris, 1977, n. 109, 36-44.

"Présentation, le sens de l'histoire", Comprendre (Venezia), 1977-1978, n. 43-44, 9-16.

Voir section 2.3: "La famille".

1978

"Philosophie du travail", Exister, 1978, n. 9, 4-12.

"Nature et histoire selon Rousseau", Exister, 1978, n. 10, 49-61.

"Rousseau: conscience and confession", Manchester Guardian Weekly, vol. 119, n. 11 (sept, 10, 1978), 14.

Voir 1977: "Présentation. Le sens de l'histoire".

1979

"Présentation. Ethique et politique.", Comprendre (Venezia), 1979-1980, n. 45-46, 7-18.

1980

"La philosophie: sa nature et son enseignement", Pensée, 1980, n. 213-214, 50-63.

Voir 1979: "Présentation. Ethique et politique."

Voir section 2.4: Jean-Jacques Rousseau...

1981

Voir section 2.3: La pensée philosophique et religieuse de Maurice Nédoncelle.

Voir section 2.4: CREQUIE, Guy.

1982

Voir section 2.3: Le personnalisme d'Emmanuel Mounier - hier et demain. Pour un cinquantenaire.

3.5 Livres commentés par Jean Lacroix - sauf les compte-rendus parus dans le journal Le Monde.

Par ordre alphabétique (voir également la revue Esprit)

E BLONDEL, Maurice. La pensée, Paris, P.U.F., 2 vol., 1935. (Jean Lacroix: Esprit, 1935 (4), 142-5. (voir article, 1937)

E BLONDEL, Maurice. Lutte pour les civilisations et philosophie de la paix, Bibliothèque Philosophique et scientifique, Paris, Flammarion, 1939, 212 p. (Jean Lacroix, L'Aube, 8 juillet 1939. Esprit, 1939(8), 769-71).

BLONDEL, de 1 à 5.

1) DUMERY, H., Blondel et la religion. Essai critique sur la "lettre" de 1896 (Bibliothèque de philosophie contemporaine, morale et valeurs), Paris, P.U.F., 1954, 118 p.

2) BOUILLARD, Henri. Blondel et le christianisme, Paris, Ed. du Seuil, 1961, 288 p.

- 3) BLONDEL, Maurice. Lettres philosophiques de Maurice Blondel (lettres à E. Boutroux, V. Delbos, L. Brunschvicg, J. Wehrlé, Henri Bremond, Ed. Le Roy...), Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1961, 313 p.
 - 4) BLONDEL, Maurice. Carnets intimes, Paris, Ed. du Cerf, 1961, 560 p.
 - 5) BLONDEL, Maurice. Laberthonnière, Lucien. Correspondance philosophique présentée par Claude Trestmontant, Paris, Ed. du Seuil, 1962, 392 p.
- 1 à 5: Jean Lacroix, Critique, Paris, 1962(18), n. 177, 162-73.
- CAMUS, Albert. L'homme révolté, Paris, Gallimard, 1951. (Jean Lacroix: Lumière et Vie, juin 1952, 129-33.)
- CHAIX-RUY, Jules. Les dimensions de l'être et du temps, ("Problèmes et doctrines"), Paris, E. Vitte, 1953, 315 p. (Jean Lacroix: Giornale di Metafisica, Torino, 1954(9), 352-4.)
- DUMERY, Henry. Foi et interrogation, Téqui, Paris, 1953. (Jean Lacroix: Lumière et vie, juillet 1954, 131-3 (ou 563-5))
- DUMERY, Henry. Regards sur la philosophie contemporaine, Préface de Jean Lacroix, Paris, Tournai, Ed. Casterman, 1956, 260 p. (Jean Lacroix: Lumière et vie (Saint-Alban-Laysse), 1957, n. 32, 136-7.)
- E FAIDHERBE, A. J. La justice distributive, Paris, Sirey, 1934, 184 p. (Jean Lacroix: Esprit, 1935, avril, 136-8.)
- E FRIEDMANN, G. Où va le travail humain?, Paris, Gallimard, 1950, 389 p. (Jean Lacroix: Esprit, Paris, 1951(19), n. 9, 412-5.)
- HATZFELD, Jean. La Grèce et son héritage, (Les grandes crises de l'histoire), Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1945, 296 p. (Jean Lacroix: L'Antiquité classique, Bruxelles, 1946(15), 172-4.)
- E KLOSSOWSKI, P. Sade, mon prochain. (Jean Lacroix: Esprit, juillet 1947(16), 170-2.)
- LEMONNYER, A., J. THONNEAU et R. TROUDE, Précis de sociologie, Introd. préfacé par le R. P. Delos, Marseille, Publiroc, 1934. (Jean Lacroix: La Vie intellectuelle, Paris, 1935(34) 245-52).
- E LENTZ, J.-J. De l'Amérique et la Russie, Coll. "Esprit", Le Seuil. (Jean Lacroix: Esprit, juin 1973, 1404-07.)
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Les aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, 1955. (Jean Lacroix: Lumière et vie, jan. 1956, 131-8.)

- E MOUNIER, Emmanuel. Traité du caractère, Ed. Seuil, Coll. "Esprit", 796 p. (Jean Lacroix: Esprit, 1946(126), 484-88.)
- PAILLARD, J. Le théorème de la connaissance, Paris, Aubier, 1938, XXVII, 137 p. (Jean Lacroix: Revue Nouvelle, 3, 15 mai 1946, 561-70.)
- PONCEAU, Amédée. Timoléon, réflexions sur la tyrannie, Préface de Louis Lavelle, Introd. de Raymond Aron (Etudes sur le devenir social, 4), Paris, M. Rivière, 1970, 159 p. (Jean Lacroix: Gregorianum, Roma, 1971 (52), 167-70.)
- RABUT, O.-A. Dialogue avec Teilhard de Chardin, Ed. du Cerf, 1958, 216 p. (Jean Lacroix: Signes du temps, mai 1959, no 5, 3-4.)
- E DANIEL-ROPS, La misère et nous, Grasset. (Jean Lacroix: Esprit, fév. 1936(41), 801-6.)
- E VIALATOUX, J. Signification humaine du travail, Paris, Les Ed. ouvrières, 1953, 214 p. (Jean Lacroix, Esprit, Paris, 1953 (21), 1037-40.)

4. Inédits de Jean Lacroix

J'ai eu la chance de rencontrer M. Lacroix chez lui en mai 1983. C'est alors qu'il m'a remis "quelques feuilles", la plupart manuscrites et dont certaines sont inédites. Malheureusement, aucun de ces textes n'est daté.

La Famille, 9 pages.

Lamennais, 8 pages. (N'est pas l'article du même titre paru dans Le Monde, du 13 septembre 1978).

L'existentialisme athée de Sartre, 9 pages. (N'est pas l'article sur Sartre paru dans les Cahiers de l'I.S.E.A. de mars 1964).

L'intelligence et la foi (1), 12 pages. (Après 1977)

[Suivi de (?)] Les difficultés de croire, 11 pages (Après 1975) (... "cette causerie...")

Maurice Clavel: "Du glaive à la foi", par François Garchaud, 7 pages (1982?). (N'est pas l'article du même titre paru dans Le Monde du 2 juillet 1982).

Nature et sens de la famille, 12 pages.

Plaisir, joie, bonheur, 12 pages. (N'est pas le textes du même titre paru dans Le sens du dialogue).

Un ensemble de six petits textes de 2 pages. (causeries)

- L'angoisse
- Besoins et désirs
- Le sens du dialogue
- Isolement et solitude
- Remords et repentir
- Joie et bonheur.

5. Autour de Jean Lacroix (par ordre alphabétique)

"Autour de la personne humaine", Archives de philosophie, volume XIV, cahier 2, 1938, 183 p.

BARLOW, Michel. Le socialisme d'Emmanuel Mounier, Toulouse, Privat, 1971, 174 p.

- E BLONDEL, Maurice. "Les équivoques du personnalisme", Politique, mars 1934, no 3, 193-205. (Réaction de Mounier, Esprit, mai 1934 (20), 317-8).

BORNE, Etienne. Emmanuel Mounier et sa génération. Lettres, carnets, inédits, La condition humaine, Ed. du Seuil, 1956, 429 p. (Borne E.: "Emmanuel Mounier et sa génération", Vie intellectuelle, juin 1956, 102-13.

BORNE, Etienne. "L'ultra-personnalisme de Jean Lacroix", Le Monde, 17-18 déc. 1972, 11.

CARDAN, Roger. "Pour une philosophie de la croyance. A propos du personnalisme de Jean Lacroix", Réseaux, 1975, nos 24-25, 123-49.

DIAZ, C. "Jean Lacroix y les relaciones fe-razon", Razón y fé, Madrid, 1973, no 905, 549-59.

DICTIONNAIRE DES PHILOSOPHES, dirigé par Denis Huizman, 2 tomes, P.U.F., 1984. (article sur Jean Lacroix par François Dagognet - pp. 1479-80)

- Q DUBE, Rodolphe. (François Hertel), Pour un ordre personnaliste, Montréal, les éditions de l'Arbre, 1942, 330 p.

DUMERY, Henry. Regards sur la philosophie contemporaine, Préface de Jean Lacroix, Casterman, Tournai, (Belgique), 1956. (Chap XV: "Un philosophe du dialogue: Jean Lacroix, 132-5.)

- E DUMERY, Henry. "Personnalisme et idéologie", Esprit, 1974, no 3, 493-500.

DOMENACH, Jean-Marie. Emmanuel Mounier, Ed. du Seuil, 1972. (Deux photos de Lacroix avec Mounier).

ENCICLOPEDIA FILOSOFICA, Entro di studi filosofici di Gallarate, G. C. Sansoni, Editore 2e ed. 1967. (Voir "Jean Lacroix", 1341-2).

FESSARD, C. De l'actualité historique, Paris, Desclé de Brouwer, 1960, 2 vol., (II, 156-67; 431; 504).

GARAUDY, Roger. Perspectives de l'homme-existentialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme, P.U.F., 4e éd., 1969, (c 1959), 435 p. (Voir chapitre "La philosophie catholique", II: "Le personnalisme", 154-65 - suivi d'une lettre de Jean Lacroix: "Du personnalisme et du dialogue", 165-70)

HELLMAN, John. Emmanuel Mounier and the new catholic left, 1930-1950. University of Toronto Press, 1981, 357 p. (Voir la communication "Personnalisme et fascisme" reproduite dans Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, hier et demain-pour un cinquantenaire, Seuil, 1985, 116-29. - Suivi d'un témoignage de Paulette Mounier qui vient corriger Hellman dans son interprétation de certains faits historiques, 134-7).

Q Commentaire: A.- J. Bélanger, Le Devoir, samedi 22 mai 1982, p. 27).

JEANNENEY, Jean-Noël et Jacques JULLIARD, Le Monde de Beuve-Méry ou le métier d'Alceste, Ed. du Seuil, 1979, 376 p.

JOUHAUD, M. "Un philosophe, personnaliste, Jean Lacroix", Cahiers universitaires catholiques, 1958, 167-87.

KELLY, M. Pioneer of the Catholic revival: the ideas and influence of Emmanuel Mounier, London, 1979.

LANDSBERG, Paul-Louis. Problème du personnalisme, Seuil 1952.

Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, hier et demain-pour un cinquantenaire, Ed. du Seuil, 1985, 250 p. (Colloque organisé par l'Association des Amis d'Emmanuel Mounier fin 1982 à Dourdan - Jean Lacroix: "Mounier et la création d'Esprit", 40-56).

LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis. Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française, Paris, Ed. du Seuil, 1969, 496 p.

MADINIER, Gabriel, La conscience morale, P.U.F., Coll. "Initiation philosophique", 1954, 120 p.

MANTZOURAMIS, Jean. "Du personnalisme de Jean Lacroix", Cadmos, Genève, 1981(4), no 16, 71-9.

E MAZOWIECK, Tadeusz. "Sur le personalisme et le dialogue", Esprit, 1974, no 2, 241-8.

E MOUNIER, Emmanuel. "Manifeste au service du personalisme", Esprit, 1er oct. 1936, no 49, (tirage spécial), 7-216. (Jean Lacroix était alors correspondant à Dijon).

MOUNIER, Emmanuel - voir oeuvres complètes.

PENATI, Giancarlo. "Prassi marxista e violenza secondo Lacroix", Rivista di Filosofia neo-scolastica, Milano, 1979 (71), 205-12.

PERROUX, François. "Jean Lacroix: Paternité et fraternité, la famille chrétienne et le meurtre du père", Critique, juillet 1949 (5), 625-43 (Sur Force et faiblesses de la famille).

PERROUX, François. (Voir annexe 4).

PLUZANSKI, Tadeusz., Człowiek między ziemią a niebem (L'homme entre le ciel et la terre). Warszawa, Wiedza Powszechna, 1977, 431 p. ("L'auteur se propose de présenter les conceptions de l'homme chez des philosophes catholiques (Gilson, Maritain, Mounier, Marcel, Lacroix, Teilhard de Chardin) et de les soumettre à la critique marxiste" - Bibliographie de la philosophie, 1979 (21)).

ROSTERNE, Paul. "Grandeur et périls du personalisme", La Revue nouvelle, 1er octobre, 1947, no 15, 309-15.

Q RUMILLY, Robert. L'infiltration gauchiste au Canada français, Montréal, ed. par l'auteur "Mon cahier no. 1", 1956, 147 p. (Rien directement sur Jean Lacroix, mais une envolée contre les "catholiques de gauche". Liens entre Esprit et Le Monde et des revues et journaux québécois).

E SENARCLEUS, Pierre de. Le mouvement "Esprit", 1932-1941, Ed. L'Age d'homme, 1974, 370 p.

TOUCHARD, J. Histoire des idées politiques, P.U.F., Coll. Thémis, 2 tomes, 1959. La gauche en France depuis 1900, Ed. Seuil, 1977, p. 286.

WHO'S WHO IN FRANCE - 1967-1968, Dictionnaire biographique, Ed. Jacques Lafitte, Paris. (Voir Jean Lacroix - on y apprend que Jean Lacroix a été décoré Chevalier de la Légion d'honneur).

E WINOCK, Michel. Histoire politique de la revue Esprit, 1930-1950, Ed. du Seuil, 1975, 446 p. (Voir Le Monde, du 28 mars 1975).

(Voir également l'index bibliographique qui apparaît dans le dernier livre de Jean Lacroix, Le Personalisme, où l'auteur cite différents "ouvrages d'inspiration personaliste", 144-45)

ANNEXE 2

LETTRE DE JEAN-MARIE DOMENACH

La lettre qu'a bien voulu m'écrire Jean-Marie Domenach, date du 12 octobre 1985. M. Domenach me permet de me servir de "ces quelques annotations" (1 1/2 page) dans mon travail, mais "ne veux pas qu'elles paraissent telles quelles. En tout cas, pas sous cette forme. "C'est pourquoi je me permets ici de dégager l'essentiel de cette lettre.

Dans une première lettre, M. Domenach me disait qu'il ne savait pas trop quoi dire sur Jean Lacroix, car il en avait trop à dire. Ici, il dit bien que sa rencontre avec Jean Lacroix touche à des fibres profondes et à l'orientation que sa vie a prise. Il a connu Jean Lacroix alors qu'à seize ans il entrait à l'Ecole normale supérieure lettres du lycée du Parc à Lyon. Nous sommes en 1938, et Jean Lacroix est un des nouveaux professeurs. Parlant du professeur, M. Domenach nous apprend que son cours était souvent dicté, mais tout de même extrêmement solide et nourrissant. C'est à la fin de chaque trimestre que Jean Lacroix devenait "passionnant et lumineux" alors qu'il laissait tomber son texte et commentait librement un texte, le plus souvent une pièce du théâtre contemporain. Il se montrait également généreux et lucide lors des entretiens qu'il accordait à ses étudiants, allant tout de suite à l'essentiel.

C'est par Jean Lacroix que M. Domenach a été amené à prendre contact avec la revue Esprit alors qu'il avait été invité au groupe Esprit de Lyon, en particulier cette fois où Lacroix reçut Landsberg. Puis, plus tard, alors que M. Domenach retrouvait Jean Lacroix comme professeur en 1940-41 et 1941-42, il fut invité au groupe Esprit qui était alors un foyer de résistance. Il fit la rencontre de Mounier en faveur duquel il prit l'initiative d'une pétition lorsqu'il fut arrêté et fit la grève de la faim. C'est au groupe Esprit qu'il rencontra également Gabriel Marcel et des intellectuels combattants comme Hubert Beuve-Méry.

Jean Lacroix a joué un rôle profond dans la vie de M. Domenach mais, nous dit ce dernier, il "n'abusait pas de son influence et refusait de donner des conseils qui pourraient aliéner une liberté." Ainsi, il refusa de le conseiller à la fin 1942, alors qu'il lui demandait son avis sur la proposition qui lui avait été faite d'entrer dans un groupe d'action armée. "Par la suite et dans des moments difficiles, témoigne Jean-Marie Domenach, j'ai toujours demandé à Jean Lacroix son assistance intellectuelle." La seule critique que formule M. Domenach, concerne la trop grande place que Jean Lacroix donna aux marxistes dans le groupe Esprit de Lyon entre 1947 et 1956, peut-être par excès de libéralisme, ainsi que certaines de ses thèses après la guerre "qui allaient dans le sens d'une exaltation à mes yeux lyrique et excessive du marxisme." Néanmoins, Jean Lacroix, "c'est lui qui a orienté ma vocation".

ANNEXE 3 *

LETTRE D'EMMANUEL LEVINAS

Cher Monsieur,

Je suis contrarié, fâché contre moi-même, de vous répondre si tard, peut-être même inutilement, puisque votre mémoire doit être déjà déposé. Mes voyages et urgents travaux mirent en désordre ma correspondance. Excusez. J'ai à l'égard de Jean Lacroix d'évidentes obligations, bien que je ne l'ai jamais rencontré. Il avait l'air d'écouter ce qui me semblait devoir être dit. Mais indépendamment de ma modeste personne, tout ce qui avait vie dans la pensée française pendant les années de sa collaboration au "Monde", trouvait dans ses chroniques un écho (_____) attention et critique scrupuleuse, retrouvant, grâce à ces articles, sa place dans l'unité ou la continuité discontinue de la philosophie française contemporaine. Authentique et exigeant philosophe, écrivain parfait, il aura été - même pour ceux qui ne l'avaient pas approché - un miroir nécessaire où l'on s'identifiait. Souvenir un peu abstrait, mais qui est celui de beaucoup d'auteurs de cette époque, révolue certes, et qui, déjà instable, dans ses incertitudes cherchait des points fixes.

Que ces quelques lignes - arrivées en retard - témoignent du moins de mes regrets et vous expriment ma sympathie coupable et mes excuses.

E.L.

Le 1 décembre 1985

* Dactylographie d'une lettre autographe qui m'est parvenue, heureusement, quelques jours avant le dépôt de mon mémoire. Un mot entre parenthèses que je n'ai pas réussi à lire.

Jean LACROIX

RECHERCHE ARDENTE ET ENSEIGNEMENT RAYONNANT

Jean LACROIX est l'une des personnalités les plus connues et les plus attachantes de la France contemporaine. Des générations de Khâgneux(1) en témoigneraient volontiers. Pour ne rien dire de ses amis lyonnais, polonais, canadiens, ni des très nombreux lecteurs fidèles de ses chroniques philosophiques du journal "Le Monde". Mais pour ce témoignage, les amis fraternels de Jean LACROIX reçoivent un rôle privilégié : c'est à ce titre que j'écris.

La philosophie de Jean LACROIX est le fruit de la recherche incessante d'un esprit aussi curieux qu'il est érudit et exigeant. Elle a été en contact intellectuel et personnel avec celles de F. LACHÎÈZE-RAY, de C. LEVI-STRAUSS, de BARTHES, de DAGOGNET. L'un des maîtres qu'il revendique est BLONDEL qui l'a intimement marqué, à l'oeuvre duquel il a consacré un livre et avec qui il a vécu en dialogue intellectuel permanent. C'est à ce point que, lorsqu'il a écrit "Spinoza et la philosophie du salut", un de ses admirateurs a pu écrire que son audace n'a pas craint de placer le maître d'Amsterdam en orbite blondélienne. Enoncé intentionnellement provocant, qui rend un vibrant hommage à deux philosophies et à leur puissant interprète.

Durant toute sa vie, Jean LACROIX a été personnaliste ; la rencontre avec Emmanuel MOUNIER, début d'une amitié exemplaire fondée sur des échanges spirituels profonds a aidé à l'épanouissement d'une quête passionnée qui, dès longtemps, avait produit de bons fruits.

./.

(1) Elèves préparés au concours de l'Ecole Normale Supérieure.

Depuis qu'Emmanuel manifeste une autre présence parmi nous, un cercle de ferveur reconnaissant s'est formé autour de Madame E. MOUNIER et de P. FRAYSSE qui éditent les célèbres "Cahiers". Jean LACROIX est l'âme de cette famille de fidèles.

Je ne connais rien, parmi les textes consacrés à Emmanuel et au mouvement issu de son esprit, qui puisse être comparé au livre pénétrant et dense de Jean LACROIX sur : "Le personnalisme comme anti-idéologie". Il caractérise, avec originalité et pertinence, la recherche fervente d'Emmanuel MOUNIER et des siens, comme un effort sans cesse recommencé pour confier à des jeunes penseurs du monde entier la mission de prolonger l'exploration, pour échapper aux scléroses des idées devenues "choses", ensembles clos et bornés de clichés et de slogans, répétition dans le dessein de rassembler, à peu de frais, des volontés et des intelligences convenablement mises en forme. Le Personnalisme interprété par Jean LACROIX n'est ni une politique ni même, à parler très rigoureusement, une philosophie, il consiste en un appel à tout l'être de chacun d'entre nous, refusant le repos satisfait dans des résultats provisoirement "acquis". Les constructions abstraites, rigoureuses et profondes de Jean LACROIX sur la croyance, la foi, la conscience, l'action donnent un poids propre et singulier à l'aspiration personnaliste, mais ne sauraient être confondues avec elle. Ceux qui ont lu les grands textes que Jean LACROIX a consacrés à SPINOZA, au Kantisme, à BLONDEL et à Karl MARX savent qu'il excelle dans la critique créatrice des philosophes de toute tendance.

Le penseur fut et demeure un inoubliable "Enseignant", dans la force et la diversité des sens de ce mot, un peu ^{de sa véritable} ~~galvanisé~~ aujourd'hui parce que la ruse politicienne et démagogique a voulu, ^à opposer à "Professeur" jugé "élitiste" et suranné. Comme si Professeur, faire profession dans les échanges de l'amitié enseignante n'était pas une des plus hautes formes de la communication entre les esprits.

Cet Enseignement a formé une longue suite de promotions de "Khâgneux" formés dans la classe spécialisée au Lycée du Parc à Lyon. C'était pour

Jean LACROIX une joie de retrouver à Paris ses anciens élèves, de féliciter personnellement ceux qui avaient été "heureux" au concours, et de reconforter et relancer les autres sans rejet ni lassitude. Il aimait à répéter : "J'ai pratiqué le plus beau des métiers, j'ai été professeur de Khâgne". Faut-il rappeler que cet enseignement direct, novateur et traditionnel se prolongeait par des exposés publics, par exemple ^{leur} "Leçons" aux Semaines Sociales, et séduisaient ^{des} une audience nationale et mondiale, à l'occasion des chroniques philosophiques du Monde, qu'il faudra bien un jour classer, articuler, commenter par un texte exigeant, publier en volume et offrir à un public qui les attend, en France et hors de nos frontières. L'auteur du livre que voici a préparé, dans un grand style, la publication qu'on espère prochaine d'un "Jean LACROIX philosophe et essayiste".

Jean LACROIX s'est tenu fidèlement au-dessus des débats politiques. Encore ceux qui savent lire attentivement trouvent-ils dans son oeuvre des options politiques bien déterminées. Il aime à répéter un mot célèbre sur "le pouvoir corrompt" "le pouvoir absolu corrompt absolument". On ne se permet pas, devant une pensée de cette ampleur et de cette qualité, d'user du vocabulaire politique et de répéter que Jean LACROIX est l'un des leaders du catholicisme "de gauche". Ce classement est, fort heureusement, débordé de toutes parts par l'intention supérieure de celui qui n'a jamais cessé de lier toute politique digne de ce nom à la promotion suscitée et organisée des "humblés" et des "petits" sur les niveaux de la vie matérielle, de la participation politique et de la liberté de penser et de croire. Ses vues sur l'Echec et l'expérience de l'Echec pourraient trouver une belle application dans les espoirs sans cesse combattus, toujours renaissants de l'ascension sociale des masses et de la masse.

L'oeuvre entière de Jean LACROIX est un défi au scandaleux "bon mot" d'André GIDE sur "le catholicisme dans le sens où ce terme s'oppose à un ^{versé} universalisme" !. La perception aigüe des signes contemporains qui révèlent la prise de conscience de la "catholicité" et de son esprit, la capacité éclatante du catholicisme de garder et de diversifier la Parole, le Message

sont inscrites dans l'histoire militante, souffrante et déjà glorieuse de l'Eglise universelle.

Toute la vie et toute la pensée de Jean LACROIX en sont des preuves vivantes.

Depuis de très longues années, j'ai bénéficié de la pensée de Jean LACROIX sur l'Economie. Pas un de mes ouvrages qui ne lui ait été soumis à l'état naissant, pas une de mes positions méthodologiques qui n'ait été éprouvée à son contact. Ce n'était pas inutile en une saison où notre "discipline" (oh! le mensonge du vocabulaire courant !) doit se présenter comme une économie "d'intention scientifique" c'est-à-dire comme une organisation logique de savoirs contrôlés progressivement ^{par} la raison scientifique qui conceptualise, formalise, soumet ses architectures dans la mesure qui est possible aux tests qualitatifs et quantitatifs.

Je n'ai pas encore évoqué l'essentiel puisque je n'ai rien dit de l'Amitié dont est capable Jean LACROIX. Elle est constamment attentive à la douleur d'autrui, infiniment discrète et efficace dans son expression. C'est un honneur d'être pour lui l'ami de toute une vie, ou mieux, comme dit magnifiquement une de ses filles, un "frère de coeur".

François PERROUX
(Collège de France, I.S.M.E.A.)

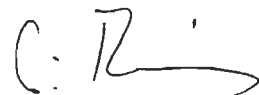
Paris, le mai 1985

Chatenay-Malabry
le 24 mai 1985.

Cher Monsieur,

En réponse à votre lettre du 26 avril, je dois vous avouer que j'ai certainement une connaissance moindre que la vôtre de l'oeuvre et surtout de la personnalité de Jean Lacroix. Si j'avais à mettre l'accent sur celui qui me paraît le plus important dans cette oeuvre, ce serait dans les termes suivants : Jean Lacroix a toujours su allier une générosité sans limite à l'égard de la pensée des autres et un ferme engagement dans ses propres positions. Cette double vertu lui a permis de situer le personnalisme de Mounier dans la grande famille des philosophies du sujet et de la personne, qu'il voit culminer dans la philosophie de Kant, avant de le faire dans celle de Max Scheler, - et d'autre part, de payer sa dette à l'égard de la pensée singulière d'Emmanuel Mounier. C'est à sa formation et à son enseignement universitaires qu'il doit ce rare mélange de rigueur dans l'analyse et de spontanéité dans l'expression personnelle de sa pensée.

Bien sincèrement à vous.



Paul Ricoeur.

St-Pascal, 7 octobre, 1985.

Monsieur Serge Poulin
5125 rue Chabanel, # 3
Trois-Rivières
G8Y 5G7

Monsieur,

J'ai bien reçu vos deux lettres m'informant de vos recherches universitaires relatives à Jean Lacroix et souhaitant une collaboration de ma part. Mais j'arrive d'un travail à l'étranger et je n'ai pu jusqu'ici donner suite à votre requête.

Je garde la joie d'avoir bien connu M. Jean Lacroix. D'abord par sa philosophie personnaliste et par la réussite de l'intégration de sa foi à son humanisme. Ensuite à cause de son amitié pour Gaston Bachelard et de la profonde connaissance de la pensée de cet extraordinaire philosophe. Je ne puis oublier l'accueil fraternel qu'il m'a fait, les précieux conseils qu'il m'a dispensés et surtout l'intérêt vif et l'écoute qu'il a manifestés pour mes recherches sur Bachelard. Quelle finesse et quelle justesse dans ses propos! Mieux que personne, M. Lacroix a su percevoir et confirmer l'exactitude des perspectives et des pistes nouvelles, parfois audacieuses, que m'ouvraient certains documents inédits que je portais à sa connaissance. L'illustre bien cette préface rigoureuse qu'il a accepté de donner à mon livre: La Révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire, ses fondements, ses techniques, sa portée. M. Lacroix s'acquittait fort bien de son travail de philosophe, de maître et d'éducateur.

Permettez-moi de rappeler aussi un fait qui témoigne mieux que mes affirmations concernant M. Lacroix. En juin 70, lors de la soutenance de mon doctorat d'état en Sorbonne, M. Lacroix s'était entendu avec le directeur du MONDE pour que, le jour même de cette soutenance, soit publié, dans ce grand quotidien parisien, son propre compte rendu philosophique sur ces recherches concernant Gaston Bachelard. Il entendait souligner par là l'importance, à ses yeux, de recherches sur l'oeuvre polyvalente de ce philosophe, et exprimer en même temps sa joie de l'impact de telles recherches pour la culture actuelle.

Je souhaite, Monsieur, plein succès à vos recherches sur M. Jean Lacroix et son oeuvre.

Bien à vous,



Vincent Therrien

INDEX DES NOMS CITES DANS LE MEMOIRE

A

Acton, Harry Burrows (Lord), 229
 Alain, (Emile Chartier), 96, 229
 Alquié, Ferdinand, 62
 Althusser, Louis, 119, 146-7
 Amiel, Henri-Frédéric, 237
 Aragon, Louis, 255
 Aristote, 29, 186
 Augustin, (saint), 6, 36-7, 53, 152

B

Bachelard, Gaston, 150, 188, 212
 Baty, Gaston, 220
 Belot, Gustave, 98
 Berdiaev, N.A., 32-3, 222
 Bergamin, José, 169
 Bergson, Henri, 120
 Bernanos, Georges, 91
 Blondel, Maurice, 14, 20, 576, 59, 63, 87, 93, 107, 157, 160-2, 189-197
 Borne, Etienne, 162-3
 Bossuet, 190
 Brassens, Georges, 255

C

Camus, Albert, 116
 Cicéron, 10-1
 Comte, Auguste, 8, 23, 87, 173, 234
 Cournot, Antoine Augustin, 152

D

De Bonald, 109
 Decoster, Paul, 156
 Deleuze, Gilles, 120
 De Maistre, Joseph, 109
 Derrida, Jacques, 120
 Descartes, 55, 78, 101, 129-132, 134
 Dostoïevski, 85
 Duguit, Léon, 23-5
 Duméry, Henry, 6, 7, 9, 12
 Durkheim, Emile, 39

E

Engels, Friedrich, 144
 Ernout, Alfred, 10

F

Faucher, Louis, 109
 Festugière, Paul, 27
 Fichte, J.C., 151
 Foucault, Michel, 119, 120
 Foulquié, Paul, 10
 Fourier, Charles, 177-9
 Freud, Sigmund, 8, 50-1, 82, 110-1, 121, 135, 145, 158, 179, 180, 228, 240-2

G

Garaudy, Roger, 59, 205
 Garcia Lorca, Frederico, 48
 Gibelin, Jean, 27
 Gibran, Khalil, 212
 Gide, André, 38, 233, 240, 252
 Goethe, 31

H

Hamelin, Octave, 151
 Haurion, Maurice, 18
 Hegel, 20, 65, 71, 73, 199, 243
 Hellman, John, 109
 Hobber, Thomas, 17, 45
 Huisman, Denis, 68, 127
 Hyppolite, Jean, 200

J

Jacques, (saint), 157
 Jaspers, Karl, 86-7, 95
 Jean-Paul II, 20
 Jean, (saint), 94
 Jésus-Christ, 10, 39, 58, 60, 65-6, 94, 110, 114, 158, 188, 198, 213-4, 241, 250, 252
 Judas, 248, 250

K

Kafka, Franz, 240
 Kant, 7, 11, 20, 25-7, 36, 39, 54, 78, 88, 93, 97, 100, 129, 144, 151, 168, 223, 227
 Kierkegaard, 87, 157, 217, 240, 243, 252

L

Laberthonnière, Lucien, 59, 129
 Lachièze-Rey, Pierre, 127
 Lacroix, Jean (omniprésent)
 Lalande, Louis, 12, 14, 21, 57, 107, 125, 161
 Lamennais, 109
 Landsberg, Paul-Louis, 6, 7, 129, 150
 Leibniz, 151
 Lenoble, Robert, 106
 Lévinas, Emmanuel, 32-4
 Lévi-Strauss, Claude, 50-1
 Luc, (saint), 66
 Lucifer, 43

M

Madinier, Gabriel, 216
 Maine de Biran, 72
 Malebranche, 90
 Marcel, Gabriel, 127, 143, 153
 Marcuse, Herbert, 179
 Marx, Karl, 8, 70, 76, 78, 97, 112-4, 121, 129, 135, 138, 144-6, 171, 176, 179, 180, 209, 228
 Mathieu, (saint), 66
 Mehring, Franz, 144
 Meillet, Antoine, 10
 Merleau-Ponty, Maurice, 117, 225
 Milhau, Jacques, 59, 135-6, 139, 148
 Mounier, Emmanuel, 1, 2, 3, 13, 73, 75, 97, 124-7, 129, 142, 147-8, 160-4, 205, 253

N

Nabert, Jean, 867, 93
 Nédoncelle, Maurice, 129, 212, 228
 Newton, 177
 Nietzsche, 8, 108-110, 113, 144, 164, 221, 224-5, 240-1, 247

P

Pascal, Blaise, 58, 91, 125, 195
 Paul, (saint), 110, 168, 241
 Pauvert, Jean-Jacques, 241
 Péguy, Charles, 73
 Perroux, François, 4
 Picavet, François, 11
 Pierre, (saint), 250
 Platon, 124, 202
 Poirot-Delpech, Bertrand, 181
 Proudhon, Pierre-Joseph, 35, 112

R

Ratheneau, Walter, 252
 Reich, Wilhelm, 179
 Renault, Marc, 157
 Renoir, Auguste, 225
 Renouvier, Charles, 14, 35, 125, 160
 Ricoeur, Paul, 77, 94, 163-6
 Rogers, Carl R., 136-7
 Rosmini, Antonio, 129
 Rousseau, J.-J., 30, 43, 97, 107, 129, 171-3, 228, 237, 239
 Royce, Josiah, 127

S

Saint-Exupéry, Antoine (de), 211
 Saint-Simon, Henri (de), 173-4
 Sartre, Jean-Paul, 46, 117-8, 136, 144, 222-3, 248
 Scheler, Max, 205-6
 Sermon, Jean-Paul, 48
 Spencer, Herbert, 153
 Spinoza, 17, 33, 45, 101-2, 120, 130, 144-5, 192
 Socrate, 108, 123-4, 202, 236
 Stendhal, (Henri Beyle), 237

T

Thomas d'Aquin, (saint), 55
 Tricot, Jules, 186

V

Valéry, Paul, 169
 Vialatoux, Joseph, 63, 154

W

Wahl, Jean, 34
 Weber, Alfred, 68, 127
 Wehrlé, Joannès, 194
 Weil, Eric, 164
 Whitman, Walt, 124

X

Xirau, Jacques, 129

Indes des personnages cités

Adam, 244
 Anès, (Sartre), 46, 168
 Estelle, (Sartre), 46
 Eve, 244
 Garcin, (Sartre), 46, 169
 Judas, (Nietzsche), 224
 Raskolnikov, (Dostoïevski), 220
 Sonia, (Dostoïevski), 220
 Zarathoustra, (Nietzsche), 224