Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1978)
Heft: 2

Artikel: L'histoire de la notion de personne dans l'œuvre de Maurice Nédoncelle
Autor: Jerphagnon, Lucien
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381107

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 110 (1978), P. 99-109

L'HISTOIRE DE LA NOTION DE PERSONNE DANS L'ŒUVRE DE MAURICE NÉDONCELLE

LUCIEN JERPHAGNON

> *"Ignorantes du sort que nous leur faisons, les âmes mortes sont des rêves agissants. Semblables aux œuvres d'art, leur existence est entre nos mains, mais leur essence descend d'ailleurs et nous regarde".*
> M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne,* p. 204.

Ayant maintes fois exposé la pensée de Maurice Nédoncelle dans son ensemble et selon son évolution [1], je crois utile d'attirer l'attention, dans la présente étude, sur l'un des aspects les moins connus de son œuvre, en raison de l'intérêt que pourraient y trouver les historiens de la philosophie. Elle est en effet parsemée de monographies, souvent de circonstance, où le philosophe reprend selon une perspective originale, tel point de doctrine impliquant, chez un auteur ou dans un courant de pensée, la notion de personne. De cet aspect du personnalisme nédoncellien, il ne semble pas qu'on se soit jusqu'alors occupé, alors que certaines de ces études isolées apportent un vrai renouvellement des perspectives en histoire de la philosophie. C'est à combler cette lacune que je voudrais consacrer ces pages, écrites à la mémoire d'un ami.

*

* *

C'est à Nédoncelle lui-même qu'il eût revenu de relater l'histoire de la notion philosophique de personne, car il était certes le mieux équipé pour l'entreprendre. Venu de l'idéalisme universitaire français tel qu'on le vivait dans les premières décades de ce siècle, mais hanté par la subjectivité concrète au point que son premier essai – resté curieusement inédit

[1] Voir Lucien JERPHAGNON, "De l'idéalisme au personnalisme", dans *Revue philosophique de Louvain,* Août 1971, p. 397-406 ; "Une ontologie personnaliste", dans *Revue philosophique de Louvain,* Août 1976, p. 401-410 ; "Maurice Nédoncelle", dans *Encyclopaedia Universalis,* 19, p. 1351-1352 ; *Universalia* 1977, p. 524-525.

jusqu'en 1970 – revêt un tour quasi solipsiste, Maurice Nédoncelle devait découvrir, par la méditation d'un christianisme intensément vécu, l'intersubjectivité, cette fondamentale "réciprocité des consciences" à laquelle il consacra ses thèses de Sorbonne en 1942. Une philosophie n'est jamais qu'un point de vue. C'est désormais sous l'angle de la personne et des relations intersubjectives qu'il verrait la philosophie tout entière, tant il est vrai que le philosophe, comme le veut Bergson, n'a jamais qu'une chose à dire, qui exige une vie entière pour être dite. Un demi-siècle durant, le Professeur de l'Université de Strasbourg poursuivra l'élucidation des rapports inter-personnels, élaborant au fil des ans un système quasi complet, avec sa métaphysique, son éthique, son esthétique, voire sa théodicée.

Or, cette histoire philosophique de la notion de personne, que chacun attendait, est restée à l'état d'ébauche. Nédoncelle était peut-être trop philosophe pour se faire historien. D'une part, je ne sache pas que l'érudition ait jamais vraiment tenté ce savant, et d'autre part, il était trop scrupuleux pour s'en dispenser. Une conversation des années cinquante, où je lui représentais l'intérêt de ce grand travail, m'avait ôté l'espoir de le voir jamais paraître. Il m'avait répondu avec un sourire qu'une semblable étude soumettait fatalement l'historien qui la voudrait sérieuse, à la tentation d'en rester aux Présocratiques... Ce n'est pas qu'il y eût tout à fait renoncé : il y travaillait au gré d'une impulsion, qui le lançait alors dans une recherche érudite, sorte de sondage dans un moment de l'histoire. Aussi, ce qui nous reste de lui qui répondrait à ce propos tient en quatre études générales sur l'histoire [2] et en une quinzaine d'articles, longtemps dispersés aux quatre coins des bibliothèques et maintenant réunis, encore que ce soit, malheureusement, dans deux recueils distincts [3]. Coups de sonde discontinus dans le devenir laborieux de la notion de personne, selon que tel moment paraissait significatif au philosophe, ces recherches forment après coup un ensemble pratiquement coextensif à l'histoire de la pensée d'Occident. Il m'a paru intéressant à plus d'un titre d'en suivre les démarches comme autant d'étapes de la prise de conscience historique de la person-

[2] Maurice NÉDONCELLE, "L'indigence spirituelle du devenir collectif et de son histoire", dans *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957, p. 216-234 ; "Les deux passés et le problème de l'histoire", dans *Explorations personnalistes*, Paris 1970, p. 111-123 ; "Existe-t-il une réciprocité des consciences en histoire?" dans *Vers une philosophie de l'amour...*, p. 191-204 ; "Compréhension et incompréhension du génie dans l'étude du passé", dans *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences*, Paris 1977, p. 72-84. A quoi l'on pourrait ajouter : "Les restrictions du passé dans l'histoire", dans *L'homme devant Dieu*, Mélanges H. de Lubac, 3, 1964, p. 249-262.

[3] M. NÉDONCELLE, *Explorations personnalistes*, Aubier, 1970 ; *Intersubjectivité et ontologie*, Beatrice-Nauwelaerts, 1974. Pour la commodité du report des notes, nous désignerons ces deux ouvrages par leurs initiales respectives, *E.P.* et *I.O.*

nalité et de ses problèmes. Nous y devinerons ce que Nédoncelle y voyait, qui souvent renouvelle les paisibles assurances de la routine et infirme les on-dit dont se contentent les ouvrages trop généraux. Tout se passe pour lui comme si, d'un bout à l'autre de son histoire, la pensée d'Occident était travaillée par le besoin, souvent confus, d'élucider ce qui la mène et l'entraîne vers l'évidence progressive et finalement victorieuse de ce qu'elle est: un collège de consciences réciproques où se dévoile une divine vocation. Mais il faut procéder des détails à l'ensemble, et s'enquérir avec Nédoncelle de ces moments privilégiés où il voit autant de temps forts dans la constitution de la personne comme entité philosophique.

Comme tout un chacun, Nédoncelle avait été intrigué par le vocabulaire de l'Antiquité classique, où l'on est tenté de retrouver après coup l'archéologie de la notion. Dans une recherche érudite de 1948, il s'interroge sur la signification philosophique de *prosopon* et de *persona*[4]. Cet essai de bilan linguistique du monde gréco-romain constate, derrière l'inexistence de l'idée de personne telle que nous l'entendons aujourd'hui, la mise en place indéniable de procédés pour désigner toute initiative, d'abord sociale, civique, puis individuelle, confrontée à un destin qu'elle s'efforce de discerner et d'assumer. C'est ainsi que le masque de théâtre représentera d'abord le personnage, puis le rôle joué, puis l'acteur en fonction. Dès lors, "il était fatal que *πρόσωπον*, après avoir désigné la fonction accomplie sur la scène, désignât celle qu'on exerce dans la vie. Quand Aristote définit le ridicule (*τὸ γέλοιον πρόσωπον*) une disgrâce sans douleur (*Poét.*, 5,1449.33), nous sommes à la fois au théâtre et dans la vie. Le mot, peu à peu, deviendra synonyme de personnalité sociale et finalement d'individu ou de personne en général"[5]. Quant au latin *persona*, il viendrait de *Perséphona*, déesse dont les mystères impliquaient l'usage d'un masque – à moins qu'on ne tînt à y voir un adjectif archaïque relatif à un certain *Phersu*, héros étrusque à peu près impossible à identifier. Quoi qu'il en soit, l'évolution, suivie pas à pas, du théâtre romain montre que peu à peu le mot désigne le masque scénique, le personnage d'une pièce et le rôle. Avec Cicéron, dont Nédoncelle analyse une vingtaine de textes, une pléiade d'acceptions apparaissent d'un coup: le rôle en justice, le personnage social, la réalité collective, la personnalité influente d'un notable, le sujet juridique, le caractère concret de l'individu et, finalement, la notion philosophique de personne, "c'est-à-dire la nature humaine, soit en tant qu'elle est strictement individuelle, soit en tant qu'elle participe à la raison"[6]. Bref, "*persona*, qui était un terme jeune quand *πρόσωπον* avait déjà de la

[4] *E.P.*, p. 161-184.
[5] *E.P.*, p. 165.
[6] *E.P.*, p. 183.

carrière, a évolué plus vite que son homologue grec. Il l'a rattrapé, dépassé et probablement influencé. Un peu avant l'ère chrétienne, il pouvait déjà exprimer l'idée d'individualité humaine avec plus de fréquence que ne le faisait *πρόσωπον*, mais il exprimait cette individualité d'une façon toute simple et empirique" [7].

Dix-sept ans plus tard, Nédoncelle complétera cette étude en l'intégrant à la question plus vaste des possibilités grammaticales qu'offrent à la philosophie, le latin et le grec pour dire la conscience dans son individualité [8]. Dans l'univers mental des Grecs et surtout des Romains, le nom propre, d'abord vécu comme social, ne possède pas encore la connotation d'unicité irremplaçable qu'il revêtira plus tard. La *gens* prévaut toujours et survit aux disparitions successives des titulaires du *nomen.* Nédoncelle fait ici une remarque piquante: "Nous n'oserions dire que la poésie légère (il pense à la Lesbie de Catulle, à la Corinne d'Ovide...) a sauvé l'onomastique personnaliste; mais le sentiment de l'unique et de l'incomparable s'exprimait mieux dans le nom familier d'une femme que dans la nomenclature indéfinie et mouvante des titres nobiliaires, où la dignité de l'individu se perdait à force de se chercher et où le nom était symbole d'une propriété extérieure plutôt que d'une subjectivité réelle. C'est la vie privée qui a respecté dans le nom propre la singularité humaine" [9]. Une courte étude de 1972 sur "La foi comme connaissance dans l'histoire de la philosophie occidentale" [10] complète cette investigation linguistique. Les mots *πίστις*, *πιστεύειν*, etc., sont analysés *in situ* chez Platon (*πίστις* = *δόξα*) et chez Aristote (*πίστις* = *νόησις*). A côté de cette foi-opinion et de cette foi-évidence, Nédoncelle relève aussi cette sorte de foi touchant un niveau de vérité échappant de soi aux autres moyens d'investigation, et tout spécialement la connaissance et la pratique de la personne, du moi ou des autres moi – par exemple la *συνείδησις* chez les Stoïciens. Aux néoplatoniciens, à Proclus notamment, reviendrait de s'être posé un problème jusqu'alors inaperçu: "que se passe-t-il, du point de vue gnoséologique, quand une conscience en rencontre une autre?" [11].

Une étude insolite sur "les données auditives et le problème du langage dans l'allégorie de la Caverne" [12] fait état de ce à quoi l'on ne s'intéresse jamais dans ce passage tant de fois commenté de la *République*: l'écho des paroles émanant des captifs, des porteurs de figurines, etc.; les paroles échangées entre les différents protagonistes... Tout cela amène Nédoncelle

[7] *Ibid.*
[8] *E.P.*, p. 147-161.
[9] *E.P.*, p. 160.
[10] *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Padova, Ed. Antenore, 1972, p. 583-600.
[11] *op. cit.*, p. 588.
[12] *E.P.*, p. 185-199.

à poser le problème du langage et de son rapport avec le savoir dans la philosophie de Platon. Le dialogue avec l'interlocuteur d'en-haut, au cours de l'ascension du reclus platonicien vers la lumière, apparaît rapidement constructif. A la redescente, le dialogue de l'illuminé avec ses anciens compagnons d'obscurité pose un problème d'accommodation, et son issue est fatalement hasardeuse. La psychologie, dans l'allégorie platonicienne, "est une psychologie inter-individuelle" [13]. Et même, Platon "ne pousse-t-il pas à l'extrême le rôle de l'intersubjectivité, puisque personne ne peut se tirer d'affaire tout seul?" [14]. Une précieuse "psychologie du captif", proposée en appendice, suit pas à pas les pérégrinations du prisonnier illuminé retournant vers les ombres: phase de l'*αφροσύνη* ou *ἀπαιδευσία*, dans la Caverne; étapes de la *παιδεία* hors de la Caverne; phase de la *καταβασία* lors du retour dans le monde des ténèbres et des faux-jours.

Maurice Nédoncelle ne consacra jamais qu'une étude à Plotin, s'y limitant d'ailleurs à l'examen un peu formel des notions d'altérité, altération et aliénation dans les *Ennéades* [15]. A vrai dire, l'hénologie plotinienne laissait à l'affectif qu'était Nédoncelle une sorte d'inquiétude, voire d'angoisse. Ce fut le thème, entre nous, d'une conversation qui dura quelque vingt ans... S'il avait perçu l'extraordinaire richesse de la société des esprits telle que la voit Plotin, le philosophe de l'intersubjectivité ne pouvait que déplorer l'imperfection foncière dont l'idée d'*autre* est entachée dans la pensée de l'Alexandrin. Dans cette étude, il regrettait que "le mauvais plotinisme fût destiné dans l'histoire à chasser le bon... La mystique chrétienne, écrit-il, a été profondément influencée par 'la fuite du seul vers le seul'. Elle n'a que trop bien retenu le conseil si radical: 'Evitez surtout de Le voir à l'aide des autres choses; sinon vous verrez sa trace et non Lui-même'. Dès lors, les chrétiens risquaient d'oublier un trait essentiel de leur religion... Afin d'aller plus sûrement à Dieu, les chrétiens séduits par l'itinéraire de Plotin furent tentés de se détourner du monde et d'amortir ainsi le besoin le plus dramatique de la charité. Parallèlement, ils s'exposèrent à ne regarder en Dieu que la nature, en négligeant la mystérieuse relation des personnes... Le néoplatonisme prenait une splendide revanche, mais la mystique chrétienne faillit y perdre toute son originalité..." [16].

En revanche, Maurice Nédoncelle avait trouvé dans le néoplatonisme porphyrien, baptisé par Ambroise et surtout par Augustin, le climat propice à l'épanouissement de sa pensée au même titre que de sa vie. *Anima naturaliter augustiniana*... J'avais naguère souligné cette connivence dans

[13] *E.P.*, p. 196.
[14] *E.P.*, p. 197.
[15] *E.P.*, p. 201-212.
[16] *op. cit.*, p. 211-212.

un article sur sa dernière philosophie. L'ultime lettre que j'ai de lui, écrite un mois avant sa mort, précisait une nouvelle fois ses craintes et son désir d'un Dieu personnel, qu'on pût prier: "Ce qui, chez Plotin, me gêne, ce n'est pas l'auto-gestion de la personne, c'est la transcendance abrupte de l'Un, bien que toutes choses soient dans cet Un omniprésent, ineffable, insaisissable, ou que l'Un soit en elles. Vous me situez très bien: c'est encore Augustin que, presque à mon corps défendant, je rejoins..."

Deux fortes études font du reste apparaître l'apport spécifique d'Augustin à la pensée personnaliste. S'intéressant à l'évolution spirituelle d'Augustin dans ses années milanaises, Nédoncelle constate la distance que prend le jeune rhéteur par rapport à un manichéisme qui avait été sien pendant neuf ans [17]. Il l'explique par l'intuition soudaine "que le royaume du mal était modal et que tout être – en particulier toute substance – est dans son jaillissement un bien" et que "le Père ou Créateur est en tout être, en bonté et en vérité" [18]. "L'univers tout entier est fait d'étants soutenus par une Personne qui est indemne de toute maladie de l'être et qui peut donner sens et issue bonne à tous les êtres corruptibles"[19]. Toujours la hantise d'un salut... Cet "optimisme du *cogito*" [20] est frappant chez Augustin. Dieu qui est l'être, le beau, le bien, le vrai par excellence, est plus intime à la conscience que ses propres replis, *intimior intimo meo.* Nédoncelle en a fait apparaître les conséquences quant à l'optimisme célèbre de la philosophie augustinienne de la connaissance. Une étude plus théologique de l'intersubjectivité chez Augustin à partir des commentaires *In Joanneum Ev.* et du *De Trinitate* [21], fait apparaître ce que doit aux spéculations chrétiennes la philosophie de la personne et des relations de sujet à sujet.

De Boèce, chacun connaît la définition fameuse du *De duabus naturis*: "rationalis naturae individua substantia". Constamment reprise du IXe au XIIIe siècle, la formule passe pour exprimer la pensée du philosophe sur ce point. Or, une forte étude de 1955 met précisément au jour "les variations de Boèce sur la personne" [22], et nous apprend qu'en fait, Boèce "ne nous a pas laissé sur ce chapitre une définition, mais plusieurs tentatives de définition" [23]. Elles ne forment pas une synthèse achevée: le philosophe-consul a oscillé entre diverses perspectives sans avoir disposé du temps ou des moyens de les réduire à l'unité. L'individualité apparaît d'abord, chez

[17] M. NÉDONCELLE, "L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme", *E.P.*, p. 223-241.
[18] *E.P., p. 224.*
[19] *E.P.*, p. 226.
[20] *Ibid.*
[21] M. NÉDONCELLE, "L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?", *E.P.*, p. 213-222.
[22] *I.O.*, p. 235-271.
[23] *I.O.*, p. 235.

Boèce, commentateur de l'*Isagoge* de Porphyre, comme une réalité d'ordre accidentel, et cette vue persistera jusque dans le *De Trinitate*. Mais Boèce s'en est-il tenu à ce point de vue "qui fait si bon marché de la dignité éminente des êtres humains" [24]? En effet, dans le commentaire des *Catégories* d'Aristote, il donne l'individualité humaine comme d'ordre substantiel: les individus y apparaissent comme des substances. Dans son commentaire du *De interpretatione*, Boèce ira même jusqu'à "donner une sorte d'essence éternelle à chaque individu... (Il fait) de l'individu, ou d'une différence strictement individuelle et incommunicable, l'*ousia* même de l'être individuel" [25]. Et dans l'ultime *De Consolatione*, écrit du fond des geôles de Théodoric, Boèce condamné à mort donne à entendre "pourquoi nous sommes des substances: c'est que nous sommes appelés à une ressemblance divine: *Deo mente consimiles*" [26]. Et contre cette certitude-là, rien ne prévaudra, pas même la mort qui va venir. L'univers est comme une roue immense en rotation: ce qui est situé loin de la *mens prima*, de l'Esprit central, est déporté de côté et d'autre par les lois de la Nécessité; mais plus un être s'approche de l'axe du monde, mieux il est affranchi du destin: *quod si superae mentis adhaeserit firmitati, motu carens fati quoque supergraditur necessitatem.* Boèce théologien magnifiera dans ses traités christologiques la générosité d'un Dieu "qui prend en charge l'univers et lui confère non seulement l'être mais l'autonomie" [27]. Nédoncelle descendant dans le détail des exégèses boétiennes ne découvre pas moins de six variantes touchant la doctrine sur la personne là où l'histoire courante, reprise de confiance par tous les manuels, n'en connaît qu'une, la moins profonde... [28]. C'est que Boèce, homme de son temps, "a été saisi d'un prurit de définition dont les siècles suivants ont été à sa suite souvent victimes" [29]. *La Réciprocité des consciences* avait posé la juste question: "Boèce juge à bon droit que la créature rationnelle est indivisible; pourquoi en a-t-on conclu qu'elle était incommunicable?" [30]. C'est, répond Nédoncelle, que "le vocabulaire des juristes, qui a d'abord stimulé la pensée philosophique, l'a ensuite contaminée" (*Ibid*). Le passage final de l'étude sur Boèce vaut à ce propos d'être cité en son entier: "Si Boèce avait consenti à faire sauter certains cadres d'école et à s'inspirer directement de sa foi, il n'eût pas craint de rapprocher la substance et la relation, soit en Dieu soit dans les créatures. Mais il l'aurait fait dans un tout autre esprit que celui d'un

[24] *I.O.*, p. 239.
[25] *I.O.*, p. 241.
[26] *Ibid.*
[27] *I.O.*, p. 244.
[28] *I.O.*, p. 267.
[29] *I.O.*, p. 270.
[30] *La Réciprocité des consciences*, Paris 1942, p. 48.

classificateur aux abois ou d'un virtuose des combinaisons formelles. Il eût en effet exprimé ce qu'au fond il comprenait si bien: la certitude qu'il n'y a pas de personne sans un réseau de personnes. Il n'eût pas fermé les yeux devant le mystère de l'intersubjectivité ni devant le fait de la communion des consciences. Faute de quoi, il a stérilisé lui-même son génie. Son œuvre ressemble souvent à une forêt morte, où la vie et ses frondaisons n'ont été qu'une promesse oubliée, mais où, de temps à autre, une branche a gardé son feuillage et ses fleurs. Boèce est un métaphysicien que la logique a envahi et refoulé sans toutefois l'anéantir. Il est vrai que la sève disparue lui est remontée à l'âme d'un seul coup pour l'aider à mourir. A l'heure où seul compte l'essentiel et où aucune adhésion n'est banale, il a entrevu toute une philosophie de la personne qui était en accord avec sa foi chrétienne; et c'est cette philosophie-là qui l'a consolé comme un sacrement de la présence divine. C'est elle aussi qu'il nous plaît de recueillir. Nulle tâche ne serait plus urgente que de la rénover avec respect et lucidité" [31].

Dans une communication au Congrès anselmien de 1959, Maurice Nédoncelle s'est attaché à "la notion de personne dans l'œuvre de saint Anselme" [32]. En fait, la doctrine de l'archevêque est demeurée embryonnaire, et Nédoncelle doit se contenter de dégager trois directions principales de sa réflexion. Le prélat apparaît d'abord comme l'héritier d'un matériel de pensée issu d'Augustin et de Boèce: "La personne est définie comme une collection de propriétés; la nature subsiste dans les personnes et la personne n'existe jamais sans nature; c'est dans la ligne de la nature ou essence, ou même de la substance qu'est située le plus souvent la notion de personne" [33]. Mais Anselme apparaît aussi – et c'est frappant dans le *Cur Deus homo* – fort dépendant de l'idéologie féodale de son siècle. L'idée qu'il se fait du drame du salut personnel s'exprime tout naturellement selon les catégories et dans les termes du *debitum*, de la *satisfactio*, de la *contumelia*, de l'*exhoneratio*, etc. L'homme devient le *servus* de Celui qui le rachète. Mais Christ a, dans cette perspective, une conduite "en quelque sorte chevaleresque... Il choisit le parti le plus noble et le plus difficile; il se porte au secours des faibles, il défend les malheureux", allant jusqu'à faire preuve, à l'égard du Diable, d'un *fair play* assez surprenant... [34]. Bref, Christ est le suzerain idéal. Enfin, point intéressant pour le devenir de la notion de personne, Anselme a tôt esquissé et gardé jusqu'à la fin une doctrine de la personne comme volonté droite et idéal de dignité. Alors

[31] *I.O.*, p. 271.
[32] *I.O.*, p. 273-286.
[33] *I.O.*, p. 273-275 *passim.*
[34] *I.O.*, p. 281.

que dans le latin médiéval, *persona* désigne assez souvent un personnage, un individu constitué dans quelque dignité *sociale* extérieure, Anselme insiste à l'opposé sur la dimension tout intérieure de dignité *morale*. C'est la vertu qui est la vraie noblesse – vieille idée du stoïcisme impérial, soit dit en passant. La personne authentique est liberté et rectitude, et "l'autonomie, en nous, est à l'image de celle de Dieu" [35]. Aussi, le seul service qui rende l'homme tout à fait libre sera le service divin. L'augustinisme d'Anselme reparaît ici nettement.

Le fameux débat *De unitate intellectus*, qui jadis opposa les averroïstes latins à Thomas d'Aquin, a fourni à Maurice Nédoncelle l'occasion d'argumenter "en faveur de la pluralité des intellects dans le cadre d'une philosophie personnaliste" [36]. Il ne pouvait guère sourire à un personnaliste que Siger de Brabant nous eût en quelque sorte coupé en deux: un intellect commun à l'espèce, une âme sensitive individuelle, l'union des deux éléments n'étant point substantielle mais seulement opératoire. Contre la représentation de ce "centaure métaphysique" [37], Maurice Nédoncelle reprend les armes fourbies par l'argumentation thomiste touchant l'individualité de l'intellect. Mais curieusement, Nédoncelle considère que cette vieille *disputatio* retrouve actualité face aux impersonnalistes contemporains. Même, "elle répond à une division qui court à travers toute l'histoire de la philosophie. Transposée sans cesse dans des problématiques variées, c'est elle qui surgit de nouveau en opposant un Pascal à un Spinoza, un Kierkegaard à un Hegel, ou un Blondel à un Brunschvicg, comme elle avait opposé les averroïstes latins aux thomistes ou, *a fortiori*, aux docteurs franciscains" [38]. Et en dépit de l'écart des problématiques, le débat se prolonge avec les modernes structuralistes. Comme Alexandre d'Aphrodisias, comme Averroës, "Lévi-Strauss – estime Nédoncelle – ne trouve de sens qu'à une pensée (...) qui organise l'histoire humaine selon ses lois" [39], et comme à son insu. Au reste, Nédoncelle ne s'est pas gêné, tout au long d'*Intersubjectivité et ontologie*, pour opposer au nouveau dogmatisme des impersonnalistes le même argument qui, en d'autres temps, sous-tendait finalement toutes les réfutations de l'averroïsme, et qui consiste "à faire observer à quelqu'un que l'acte par lequel il profère sa théorie est incompatible avec cette théorie. Dans un certain nombre de cas, la situation de celui qui subit cette rétorsion n'est que ridicule, ou n'est que médiatement

[35] *I.O.*, p. 283.
[36] M. NÉDONCELLE, "L'unité de l'intellect et la pluralité des personnes: actualité d'un débat médiéval", *I.O.*, p. 287-302; "La réfutation des averroïstes par saint Thomas", *I.O.*, p. 303-310.
[37] *I.O.*, p. 294.
[38] *I.O.*, p. 290.
[39] *I.O.*, p. 291.

absurde ; mais dans le cas précis où le sujet prétend éliminer le sujet, la situation est absurde, et elle l'est immédiatement car le conflit est intérieur à l'affirmation, étant donné l'identité du sujet qui parle et du sujet dont il parle. L'impersonnalisme (qu'il ne faut pas confondre avec la discipline indispensable d'un certain anonymat) n'est pas un paradoxe, c'est une contradiction" [40].

*

* *

Là s'achève le *Stromate* ébauché... D'autres courtes monographies n'amorceront guère qu'un canevas plus ou moins élaboré. On pourrait s'exercer à deviner quels auteurs ou quels textes ont tenté Nédoncelle. On songe tout de suite à Pascal – "On n'aime jamais personne, mais seulement des qualités" (Bm. 323) – dont il a proposé l'exégèse [41]. Mais il y a aussi Rosmini [42], Bergson, chez qui est soigneusement étudiée, entre divers niveaux de causalité, la causalité personnelle et interpersonnelle [43] ; il y a aussi Blondel, dont Nédoncelle explique et situe les réticences bien connues à l'égard du personnalisme [44]. Enfin, il était bien naturel que Buber et Levinas aient retenu son attention [45]. Plus d'une remarque intéresserait l'historien de la philosophie moderne.

Ces études éparses témoignent de la vitalité d'un esprit, de son enracinement dans la tradition philosophique, de sa puissance aussi de renouvellement. Tout cela illustre exactement la conception que Nédoncelle se faisait de la philosophie et de son histoire. C'était là comme ailleurs une question de personnes. Plus qu'aux systèmes, Nédoncelle s'intéressait aux démarches des philosophes, à l'initiative unique que chacun représente quand il intervient dans la pensée de son temps et de tous les temps, et qui le pose tout à la fois comme une émanation et un dépassement de son milieu – de ses milieux – de vie, de pensée et d'action. Aussi voit-on ce qui tentait Nédoncelle dans la relecture des philosophes sous l'angle de sa préoccupation et presque de sa hantise personnaliste. Ce n'est pas qu'il espérât trouver préformée la notion de personne dans des civilisations dont elle était pratiquement absente : le critique rigoureux qu'il était n'avait pas de ces

[40] *I.O.*, p. 2. Voir également p. 119-130.

[41] M. NÉDONCELLE, "Le moi d'après les *Pensées* de Pascal", *I.O.*, p. 311-324.

[42] "Le rôle de l'oubli de soi dans la formation de la personne d'après Rosmini", *I.O.*, p. 325-333.

[43] "Quelques aspects de la casualité chez Bergson", *E.P.*, p. 243-249.

[44] "Maurice Blondel et les équivoques du personnalisme", *E.P.*, p. 251-261.

[45] "L'intersubjectivité d'après Martin Buber et Emmanuel Levinas", *I.O.*, p. 365-374.

naïvetés. Pas davantage il ne cherchait, comme tant de philosophes ou de pseudo-philosophes, des devanciers à accomplir: autre naïveté, doublée cette fois d'une outrecuidance qui lui était bien étrangère. Encore une fois, ce qui l'intéressait – je dirais plutôt: ce qui l'émouvait –, c'était la démarche de l'homme-philosophe, l'initiative unique qui jaillit soudain, un peu comme il est dit dans la *Lettre VII* de Platon. Imprévisible dépassement de la longue suite des préparations, regard savant et cependant si neuf de qui s'avise de ce que personne encore n'avait remarqué. Cela seul à ses yeux valait la fameuse "heure de peine" que Pascal refusait à la philosophie.

On comprend alors que Maurice Nédoncelle ait voulu voir, à tel moment de l'histoire, ou dans le cheminement de tel auteur, s'assembler peu à peu comme autant d'éléments, les intuitions, les préoccupations, les élans, les refus, les passions qui trouveront leur expression élaborée, systématique, dans la notion infiniment riche – infiniment floue aussi – de personne. On conçoit qu'il ait tenu à savoir, aussi exactement que possible, ce qu'apportait chaque fois à cette élaboration chaque initiative philosophique personnelle, puisqu'aussi bien la notion de personne est l'œuvre d'une conspiration de sujets prenant conscience de ce qu'a d'unique en même temps que de collégial leur subjectivité. Cela revenait à discerner, dans l'histoire de la philosophie, comment au sein des servitudes s'engendrent des libertés. Le philosophe, comme l'historien dont parle Nédoncelle, "contemple une conscience passée"; il "médite sur elle comme si elle était un ami qu'il découvre et qu'il choisit en vertu même de leurs affinités mutuelles... Il part de cette subjectivité agissante telle qu'elle lui est donnée et il entraîne les subjectivités passées dans une commune aventure avec lui"[46]. A ce texte de 1952 répond un autre de 1960: "Une phrase de Socrate qui tombe dans l'oreille de Platon correspond à l'attente de Platon, mais en réalité elle est pour lui un nouveau départ. Elle le sera peut-être plus encore si elle ne correspond pas à son attente et si elle le choque"[47]. Pauvreté et richesse du philosophe: il n'est rien sans les autres – "Platon est tout plein de Socrate"[48] –, mais sans lui ces autres ne sont plus que des morts, dont personne n'héritera.

[46] *Vers une philosophie de l'amour...*, p. 198-199.

[47] "Principe de correspondance et principe de coordination", dans *La philosophie et ses problèmes*, Mélanges R. Jolivet, Lyon, 1960, p. 438.

[48] *E.P.*, p. 115.