Le Port.

NOVA ET VETERA

REVUE CATHOLIQUE POUR LA SUISSE ROMANDE

CHARLES JOURNET • *Représailles* 113

T. S. ELIOT • *Fragment de « East Coker »* . . 124

FRANÇOIS BOUCHARDY • *Edouard Estaunié* . . 128

HEINRICH ROMMEN • *Hugo Grotius*, Au tournant de l'histoire du droit naturel 138

CHARLES JOURNET • *Deux conceptions divergentes sur les bases chrétiennes du droit* . . 142

PAUL BUFFET • *Humanisme de C.-F. Ramuz* . 152

ALOYS FORNEROD • *Palestrina ou la poésie de l'exactitude* 170

GEORGES COTTIER • *L'esthétisme de la force*, A propos d'Ernst Jünger. 175

CHARLES JOURNET • *Notes sur le tragique* . . 185

PAUL ZUMTHOR • *Poèmes* 198

BIBLIOGRAPHIES • Ecrits de : *Benoit Lavaud, Eric Lugin, S. E. Mgr Hilarin Felder, R. P. Maurice Moullet, Charles Journet, Ernest Kappeler, Henri Ferrare, Marcel Michelet, Ernest Friche, Alain Borne, Etienne Borne, Marcel Pobé, Loys Masson, Paul Eluard, André Rousseaux, Jean Garamond* 203

XVIII^ME ANNÉE - N° 2 - AVRIL-JUIN 1943

ÉDITEUR FRAGNIÈRE FRÈRES FRIBOURG

Représailles

La politique, affranchie de la morale trahit ceux-là même qui veulent qu'elle soit ainsi.
Pie XII

S'il fallait appeler représailles, avec Littré « tout ce qui se fait contre l'ennemi, pour tirer satisfaction de quelque injure, de quelque violence, de quelque dommage », on devrait d'emblée abandonner l'espoir de rien dire sur elles du point de vue de la justice et du droit, car elles désigneraient pêle-mêle, avec des actions défendables, une infinité d'injustices et de crimes. Il importe extrêmement, pour le chrétien, de sortir d'une telle confusion et d'en venir à des notions précises.

1. La loi du talion.

« Les représailles, *sorte* d'application de la loi du talion... », dit un ouvrage de droit international public. Est-il possible de ramener *rigoureusement* les représailles à la loi du talion ? Pourraient-elles, de ce chef, se couvrir du manteau de la plus stricte apparemment de toutes les justices ?

Mais, d'abord, la *loi du talion* est-elle juste ? Et, ensuite, les représailles se laissent-elles réduire à la loi du talion ?

On ne peut, sans réserves, répondre affirmativement à la première question. Il est incontestable qu'à certains stades de civilisation la loi du talion a paru apte à régler les rapports de justice commutative. Même on en trouve des traces dans l'Exode, où il est prévu qu'on rendra parfois « vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure » (XXI, 23). Mais une telle loi peut cacher l'injustice sous les apparences de la suprême justice : *summum jus, summa injuria.* La loi du talion réclame l'égalité de l'*agir* et du *subir*, sans tenir compte des personnes, de la responsabilité de l'offenseur ou de la qualité de l'offensé. La justice commutative réclame une égalité de *chose* à *chose*, et tient

compte des conditions des diverses personnes [1]. Aussi, le progrès du temps devait-il rejeter dans l'ombre la loi du talion.

D'ailleurs, on ne saurait restreindre à la loi du talion ce qu'on nomme, en temps de guerre, les représailles, et la question de leur légitimité pose un problème tout à fait spécial.

Disons tout de suite qu'il faut distinguer, outre ce que nous appellerons les « représailles noires », deux sens du mot représailles. Au premier sens, les représailles sont une *honte* et une *ignominie*. Au second sens, les représailles sont *légitimes*, elles pourront être *nécessaires*, mais elles sont d'un maniement souverainement *dangereux*.

2. Les représailles criminelles.

La conscience chrétienne s'élève avec véhémence contre une série de mesures appelées représailles, mais qui ne sont défendables en aucune manière, qui constituent au contraire des violations flagrantes des droits essentiels de l'être humain, et marquent une lourde régression vers la barbarie.

Ce qui les inspire, plus encore peut-être que les passions de la haine et de la vengeance, c'est l'abominable calcul suivant lequel l'emploi à froid et systématique de la violence et de la cruauté serait, — selon la belle doctrine de Clausewitz, — en terrorisant les populations civiles, de natureà hâter la victoire, et de ce fait, à rendre au total la guerre moins meurtrière.

C'est ainsi que les évêques italiens de Slovénie et les évêques des Pays Bas ont protesté, au nom de la conscience chrétienne, contre les *exécutions d'otages*, contre les *fusillades* de populations civiles, contre la *destruction de villages* entiers.

Nous admettons que les civils qui font preuve d'activité militaire contre l'armée d'occupation puissent tomber sous la *loi martiale*. Mais cette loi n'est licite « qu'à condition: 1° de n'être appliquée qu'*aux auteurs des infractions et non à des tiers, otages ou autres* [2]; 2° d'être prononcée par un *juge régulier*, c'est-à-dire par un conseil de guerre, et non par un *officier subalterne* quelconque » [3]. Autrement, c'est la porte ouverte à toutes les manifestations de la basse vengeance, de la cruauté et du sadisme.

---

[1] Saint THOMAS, II-II, qu. 61, a. 4; *Eth. Nic.*, n° 972.

[2] « Poena suum auctorem teneat » disait l'ancien *Corpus Juris Canonici*, et le nouveau *Codex* reprend la même pensée: « Non licet poenam de persona ad personam producere », can. 2219, § 3.

[3] Louis LE FUR, *Eléments de droit international public*, Paris, 1941, p. 210.

Que du sud au nord, de l'ouest à l'est des pays d'occupation, pour un soldat qui aura été tué, parfois dans une rixe d'auberge, on fusille au hasard des centaines de civils, parmi lesquels des femmes et des adolescents encore mineurs, dont la culpabilité n'a pas été établie ; qu'on invoque *le principe de la responsabilité collective* pour, en son nom, outrager le *droit naturel* et primitif de chaque personne humaine à la vie, et justifier des actes *directement occisifs d'innocents*, c'est faire une chute de la civilisation dans la barbarie et dans le crime. Il est clair qu'il est interdit en conscience non seulement d'*ordonner* et d'*autoriser* de telles mesures, mais encore de les *exécuter*, même si elles sont commandées par l'autorité suprême, et de *collaborer* à leur exécution.

L'article 50 de la *Deuxième conférence de la paix*, de la Haye, 18 octobre 1907, stipule qu'« *aucune peine collective*, pécuniaire ou autre, ne pourra être édictée contre les populations *à raison de faits individuels* dont elles ne pourraient être considérées comme solidairement responsables ».

Le dernier degré de bassesse, sinon de cruauté, de ces représailles criminelles est peut-être celui que viennent de signaler, dans leur protestation au Commissaire du Reich pour les Pays Bas, les représentants de l'Eglise catholique et des Eglises protestantes de Hollande. Il se passe à propos d'Israël, dit ce document, « des choses si effroyables que nous ne pouvons absolument pas nous empêcher de recourir à Votre Excellence... Voici que, au cours de ces dernières semaines, *on s'est mis à stériliser ceux qui ont contracté des mariages mixtes* », c'est-à-dire des mariages avec des Juifs.

3. Les devoirs des puissances occupantes.

Dans son message de Pâques 1941, le souverain pontife s'adressait aux puissances conquérantes pour leur dire : « Que votre conscience et votre honneur vous guident dans la manière de traiter les populations des terres occupées avec justice, humanité, sagesse. Ne leur imposez pas des poids que vous-mêmes, dans des cas semblables, avez ressentis ou ressentiriez comme injustes. Une humanité prudente et secourable est la louange et l'honneur des sages capitaines ; et *le traitement des prisonniers et des populations des lieux occupés est la mesure et l'indice le plus sûr de la civilisation des âmes et des nations*. Regardons plus haut encore, songez que *la bénédiction ou la malédiction de Dieu sur votre propre patrie pourront dépendre de la façon dont vous en usez envers ceux que le sort de la guerre place entre vos mains* ». Remarquons en passant, qu'il y a ici, à l'adresse des chefs des

nations, un rappel aux exigences de leur responsabilité non seulement *personnelle*, mais encore *politique et collective*. Ce qui est faux, ce n'est pas le principe de la responsabilité collective, c'est son interprétation totalitariste. Le totalitarisme pourrit tout ce qu'il touche.

Dans l'allocution pour le jour de la Saint-Eugène 1940, le pape déjà, stigmatisant en fait toute utilisation perverse du vieux principe païen « *Silent inter arma leges* » [1], conjurait « les parties adverses de se rappeler toujours les devoirs d'humanité *qui ne perdent pas de leur valeur, même en face du droit et de la morale de guerre* ». Il protestait contre le principe qui déclare que les peuples *conquis* sont des peuples *esclaves :* « La justice exige que les populations des territoires occupés soient traitées de la même façon que la puissance occupante désirerait voir traiter ses propres sujets ». Il réclamait, des conquérants, « le respect de l'*existence*, le respect de l'*honneur*, le respect de la *propriété* des citoyens des pays occupés ; le respect aussi de leur *famille* » et de leur *liberté religieuse*.

4. Le devoir normal des populations occupées.

Si les autorités d'occupation font effort pour être fidèles à leur devoir, quelle attitude les populations occupées devront-elles avoir à leur égard ?

Devront-elles les considérer de ce fait comme l'*autorité légitime* ? Non !

Mais elles leur devront loyalement la *soumission extérieure* qui a pu être consentie en tout honneur lors de l'armistice, et qui est exigée par l'intérêt général.

Sur ce point difficile, la conduite à tenir a été tracée par une autorité magistrale, le cardinal Mercier, dans sa lettre de Noël 1914, *Patriotisme et endurance*, datée de Malines, en pleine région occupée :

« Je considère comme une obligation de ma charge pastorale de vous définir vos devoirs de conscience en face du pouvoir qui a envahi notre sol et qui, momentanément, en occupe la majeure partie.

« *Ce pouvoir n'est pas une autorité légitime.* Et dès lors, dans l'intime de votre âme, vous ne lui devez ni estime, ni attachement, ni obéissance. L'unique pouvoir légitime en Belgique est celui qui appartient à notre roi, à son gouvernement, aux représentants de la nation. Lui seul est pour nous l'autorité. Lui seul a droit à l'affection de nos cœurs, à notre soumission. *D'eux-mêmes les actes de l'administration publique (occupante) seraient sans*

[1] Ce principe se trouve dans le *Pro Milone*, IV, 10, tout de suite après le célèbre passage sur la *non scripta sed nata lex*, et il y est d'ailleurs expliqué dans un bon sens, pour affirmer le droit de se défendre soi-même contre un injuste agresseur.

vigueur, mais l'autorité légitime ratifie tacitement ceux que justifie l'intérêt général, et *de cette ratification seule, leur vient toute leur valeur juridique*. Des provinces occupées ne sont point des provinces conquises.

« Néanmoins la partie occupée du pays est dans une *situation de fait qu'elle doit loyalement subir*. La plupart de nos villes se sont rendues à l'ennemi. Elles sont tenues de *respecter les conditions souscrites de leur reddition*... Dès le début des opérations militaires, les autorités civiles du pays recommandèrent avec insistance aux particuliers de s'abstenir d'actes d'hostilité envers l'armée ennemie. Ces recommandations restent en vigueur. Notre armée a seule, en partage avec les vaillants bataillons de nos alliés, l'honneur et la charge de la défense nationale. Sachons attendre d'elle la délivrance définitive. Envers les personnes qui dominent par la force militaire notre pays..., ayons *les égards que commande l'intérêt général*. Plusieurs d'entre elles protestent qu'elles veulent, aujourd'hui, dans la mesure où elles le pourront, atténuer nos épreuves et *aider à la reprise, parmi nous, d'un minimum de vie publique régulière*. Respectons les règlements qu'elles nous imposent, *aussi longtemps qu'ils ne portent atteinte ni à la liberté de nos consciences chrétiennes, ni à notre dignité patriotique*. Ne faisons pas consister le courage dans la bravade, ni la bravoure dans l'agitation. »

5. *Les « représailles noires » et l'anarchie.*

Nous voudrions toucher ici très brièvement à un point d'une extrême délicatesse, urgent, et qu'il n'est pas possible d'éluder quand on parle de représailles. Il s'agit de ce qu'on pourrait appeler les « représailles noires ».

La puissance occupante doit, en pays occupé, respecter la vie des citoyens, respecter leur dignité et leur honneur d'hommes, respecter leurs biens, respecter les droits sacrés de leur famille, respecter la liberté de leur conscience religieuse. Elle ne peut rien leur demander qui soit contraire à leur dignité de patriote.

A supposer que, sous la puissance occupante, toutes ces lois soient violées, non pas d'une manière même fréquente bien qu'encore accidentelle, due à l'explosion hélas inévitable des passions de brutes déchaînées, mais d'une manière calculée, planifiée, intelligente, autorisée ; à supposer qu'il soit décidé officiellement de traiter en *esclave* du « Herrenvolk » la population soumise ; à supposer que, par exemple, le procureur général de Posnanie, le Dr Drendel, puisse déclarer se réjouir du décret (du 16 décembre 1941) supprimant, lorsqu'il s'agit des populations occupées, la « loi

d'accusation », ce qui signifie qu'on ne fera pas de procès pour meurtre commis sur des Polonais ou sur des Juifs, ni pour vol de propriété polonaise ; à supposer « qu'on ramasse dans tout le territoire polonais des jeunes filles saines et d'aspect nordique, qu'on les enferme dans des camps spéciaux où elles sont forcées de se livrer à des jeunes gens choisis dans la formation S.S. ou dans les rangs d'autres formations hitlériennes, — qu'un tel camp existe entre autres à Helenow, près de Lodz, — et qu'on leur ôte les enfants dès la naissance » ; à supposer que les jeunes filles du General Gouvernement « soient recrutées par la police pour les maisons publiques du Reich et pour les établissements spéciaux fréquentés par les militaires, la Gestapo, la S. S., que lorsqu'elles y ont été infectées on les fusille, et que, par exemple, une jeune fille de 17 ans, ait pu écrire d'Allemagne, en juillet 1940, à sa mère restée en Pologne: Maman, je te dis adieu, car je ne te reverrai plus. Nous servons de matelas aux soldats allemands. Nous sommes toutes infectées et malades. Il n'y a pas une nuit où l'on ne fusille quelques-unes d'entre-nous. Je sais que cela m'attend aussi, car je suis malade à ne pouvoir presque plus marcher... » ; à supposer une telle planification des mesures d'iniquité, que faudra-t-il faire ?

Je sais bien ce que ferait dans un tel chaos un homme qui a renoncé au monde, qui est entré dans un état de vie où son grand souci est *de rendre témoignage directement et avant tout sur le plan du royaume de Dieu*, qui est distinct des royaumes de ce monde mais qui est appelé à former comme un ciel sous lequel une organisation chrétienne des royaumes politiques de ce monde sera plus tard possible. Je sais bien ce que ferait un saint François d'Assise: il ne se défendrait pas par les armes ; il demeurerait au milieu de cet enfer comme une vivante incarnation de l'amour qui fait le cœur de l'Eglise et comme une pure réalisation des plus hautes invitations du Sermon sur la Montagne ; il ouvrirait la route où devraient s'engager tous ceux qui ont voulu demeurer libres des choses temporelles pour se vouer exclusivement aux choses spirituelles, et dont la vocation est de vivre et de mourir sur un plan suprapolitique.

Mais qu'en sera-t-il des citoyens, des chrétiens, *engagés par vocation dans l'épaisseur des choses politiques* et dans les charges temporelles ? Certains d'entre eux pourront alors se libérer subitement et passer au plan suprapolitique du Royaume, convoitant plus ardemment que par le passé la foi et la charité des saints, se contentant d'opposer à l'iniquité ce que les moralistes appellent une « résistance passive », et travaillant

d'une manière seulement *éminente* et mystérieuse pour la vie de leur patrie. A eux, va notre plus grande admiration, notre envie.

D'autres seront sollicités de rendre témoignage sur le plan même du politique, de travailler *directement* pour la persistance de leur patrie, de défendre l'honneur de leur femme ou de leurs enfants. Pourront-ils recourir à la « résistance active » ? Elle est interdite lorsqu'elle ne sert qu'à précipiter dans l'anarchie. Mais, dans l'hypothèse que nous envisageons, nous serions déjà dans l'anarchie ; car d'une part l'ordre primitif légitime a été banni, et d'autre part ce qu'on lui a substitué ne mérite pas le nom d'ordre, même d'ordre provisoire, ce n'est guère, comme l'enfer, que l'organisation d'un désordre. La « résistance active » va-t-elle du moins, dans ce cas, accroître l'anarchie? Alors elle est interdite. Va-t-elle, au contraire, préparer un renversement de la tyrannie et hâter l'heure de la délivrance ? Alors, si elle s'exerce avec discernement, si elle vise à ne frapper que les hommes coupables d'atrocités, que les seuls criminels, surtout si elle ouvre la voie à un mouvement organisé de toute la nation vaincue en vue de chasser l'envahisseur, elle est légitime.

Redoutable dilemme ! Quoiqu'il en soit, supposons, qu'au sein de l'anarchie, la « résistance active » commence de s'organiser, sous la direction de formations clandestines et souterraines : ce sera le règne des « représailles noires ». Ce n'est que plus tard que la « résistance active » pourra se transformer en soulèvement régulier de toute la nation [1].

6. La « terrible » loi des justes représailles.

Juridiquement, les représailles « consistent dans l'emploi de mesures contraires au droit en réponse à un acte du même genre » [2].

On répond aux lance-flammes par des lance-flammes, aux bombes incendiaires par des bombes incendiaires, à l'ypérite par l'ypérite, à l'en-

---

[1] A titre de points de repère, rappelons d'une part que saint Thomas, avec l'Eglise, condamne le *tyrannicide*, c'est-à-dire l'occision du tyran par l'initiative privée de quelques citoyens ; et la *sédition*, c'est-à-dire la déchirure de l'ordre juridique procurant le bien commun, *unitas juris et communis utilitatis*. D'autre part, saint Thomas enseigne que si l'on ne jette pas le peuple à l'anarchie, renverser le tyran n'est pas un acte séditieux, c'est bien plutôt mettre un terme aux dissensions à la faveur desquelles les tyrans se maintiennent. Et il justifie l'homme qui défend l'ordre de sa patrie contre le coup de main d'un usurpateur : « Dans le cas où quelqu'un s'empare du pouvoir par la force, contre le gré des citoyens et en leur faisant violence, s'il n'y a pas possibilité de recourir à une autorité supérieure qui fasse justice de l'usurpateur, l'homme qui, pour libérer sa patrie tue le tyran est digne de louange et de récompense », II *Sent.*, dist. 44, qu. 2, a. 2, ad 5.

[2] LE FUR, *op. cit.*, p. 204.

chaînement des prisonniers par l'enchaînement des prisonniers. « Depuis qu'il existe des avions, c'est toujours à ce mode de justification que recourent les Etats en guerre pour déclarer légitimes les bombardements par avions des villes ennemies non défendues » [1].

Les représailles peuvent être *justes* et *nécessaires*. La faute est ici à celui des deux adversaires qui, *le premier*, à quelque occasion que ce soit, déchire le droit des gens. Il mérite d'être stigmatisé d'infamie autant que durera la mémoire des hommes.

Mais les représailles sont une arme *terrible*. Elles tendent à amplifier le potentiel de destruction de la guerre, et le plus souvent, depuis l'invention de la guerre totale, au détriment des populations civiles et des innocents. Elles tendent à ressusciter dans son intégrité le vieux principe païen: *Silent inter arma leges.*

Contre ce principe, le souverain pontife ne cesse de protester. Lors de la réception du nouvel ambassadeur de Belgique, en septembre 1939, Pie XII déclarait: « Il nous plaît de rappeler certaines déclarations par lesquelles les puissances belligérantes, au commencement du conflit ont publiquement affirmé leur volonté d'observer dans la conduite de la guerre les lois de l'humanité, et *de se conformer aux stipulations des traités internationaux*. Nous voulons donc espérer spécialement que les populations civiles seront préservées de toute opération militaire directe, que dans les territoires occupés seront respectés la vie, la propriété, l'honneur et les sentiments religieux des habitants, que les prisonniers de guerre seront traités humainement et pourront sans obstacle recevoir le réconfort de la religion, que sera exclu l'usage des gaz asphyxiants et toxiques » [2].

Dans son message pascal de 1941, le souverain pontife suppliait « les belligérants *de s'abstenir jusqu'à la fin de l'usage d'instruments de lutte plus meurtriers encore. Toute nouveauté en ces moyens*, ajoutait-il, *a de la part de l'adversaire pour contre-coup inévitable l'usage de la même arme nouvelle, parfois plus âpre et plus cruelle.* Si on doit dès maintenant déplorer qu'à plusieurs reprises on ait dépassé les limites de ce que permet une guerre juste, une exaspération croissante des moyens de lutte n'entraînerait-elle pas bien vite la guerre à une horreur inconcevable ! »

Il va de soi, que les représailles, pour être justes, *ne sauraient autoriser l'un des deux adversaires à s'enfoncer dans l'ignominie, ou la perfidie, sous prétexte que l'autre l'y a précédé ; ni*, en aucune circonstance, *à violer le*

[1] *Ibid.*, p. 206.
[2] *Croix*, 16 sept., 1939.

droit naturel et le droit divin, sous prétexte que l'autre ne s'en prive pas. Ainsi l'une des parties, ne saurait, — je ne crois pas qu'on exerce de telles représailles, — soustraire aux prisonniers les secours religieux, pour la raison que l'autre partie refuse effectivement ces mêmes secours aux prisonniers de la première, ou aux prisonniers alliés à la première.

7. La « dangereuse » loi des justes représailles.

Le pire danger des justes représailles, c'est, en retournant contre l'adversaire les *mesures d'iniquité* qu'il a eu la honte d'inaugurer, de prendre en même temps son *esprit d'iniquité ;* et au lieu de continuer à mener contre lui une juste guerre, de contaminer sa propre âme au contact de la sienne.

Citons ici deux passages de J. Maritain tirés de la *Fin du Machiavélisme* [1] *:*

« Les peuples qui se dressent contre le machiavélisme absolu ne seront capables d'arrêter son triomphe et de vaincre ses porte-drapeaux qu'en perdant et en sacrifiant dans cette lutte leur sang et leurs richesses, leurs plus chers trésors de civilisation pacifique, et en retournant contre ce machiavélisme *ses propres armes matérielles, ses techniques matérielles et ses gigantesques moyens de destruction.* Mais seront-ils obligés, pour le vaincre et se maintenir eux-mêmes, d'adopter non seulement ses armes matérielles, mais aussi *son propre esprit et sa philosophie ?* Céderont-ils à la tentation de perdre, pour l'amour de la vie, leur raison même de vivre et d'exister ? »

« La justice politique chrétienne n'est pas une justice désarmée. Elle use de la force quand la force est nécessaire. Je crois à l'efficacité des méthodes (de résistance passive) de Gandhi, mais je pense qu'elles ne conviennent qu'à certains domaines limités de l'activité politique. Spécialement, en cas de guerre, d'autres moyens doivent être employés. Quand on considère le cours de la guerre engagée par le machiavélisme total, *on ne peut que s'étonner de voir à quel point les agresseurs, qui ne respectent rien, forcent le reste de l'humanité à recourir à la terrible loi des justes représailles,* ou à mettre de côté momentanément, quand un concept supérieur de justice contraint d'agir ainsi, certaines règles de droit que l'action barbare de l'adversaire a rendues inopérantes en justice. Mais plus les moyens requis par la justice sont violents et même horribles, *plus il faut que les hommes qui s'en servent soient parfaits.* Le monde requiert — pour affirmer jusqu'au bout et pour appliquer sans crainte les terribles pouvoirs de la

[1] *Nova et Vetera*, 1942, n° 2, pp. 125 et 144.

justice — des hommes vraiment résolus à tout souffrir pour la justice, comprenant vraiment le rôle que doit jouer l'Etat comme juge, le rôle que, selon le grand théologien François de Vitoria, les Etats belligérants assument en l'absence de toute institution internationale investie de juridiction universelle ; des hommes vraiment assurés de préserver au-dedans d'eux-mêmes, au milieu des fléaux apocalyptiques, une flamme d'amour plus forte que la mort ».

8. Rome, ville ouverte ?

Que veut donc par-dessus tout le pape en demandant que Rome soit reconnue ville ouverte par tous les belligérants ?

Par l'Axe qui, maintenant, renoncerait dans Rome à l'occupation militaire, à l'utilisation du réseau ferroviaire pour les transports militaires, à l'exploitation des industries de guerre ; et qui, d'avance, renoncerait à la bombarder ultérieurement.

Et par les Alliés qui renonceraient à lancer sur elle leurs forteresses volantes.

Pie XII veut-il par-dessus tout empêcher la destruction brutale de cette fleur de deux civilisations, païenne et chrétienne, et d'une ville unique au monde et dans l'histoire ?

Non ! son intention est plus haute. Il suffit, pour la comprendre, d'avoir, un instant, le cœur libre de toute passion autre que la justice, et que l'amour des pauvres hommes. Il suffit, un instant, de s'ouvrir à la magnanimité. Est-ce que, en ces temps de conflits, toutes les âmes resteront fermées à cette vertu libératrice ?

Ce que veut par-dessus tout le pape, c'est qu'il y ait, entourant la petite Cité Vaticane, mais déjà sur le territoire belligérant lui-même et au milieu de l'empire de la guerre, *au moins en un endroit, une anticipation de cette paix internationale*, si désirée par tous les hommes dont la tête est encore saine, *une oasis du droit*, où les conventions internationales ne soient pas violées, où ne pénètrent pas le flux et le reflux des représailles, où *l'esprit de justice puisse commencer par triompher de l'esprit de violence*, et la générosité de la brutalité, bref, *un point de cristallisation de la paix du monde entier*, une étoile sur laquelle, au moment des tractations, tous les yeux puissent se lever sans haine.

On n'a pas assez remarqué, on n'a pas su ou voulu remarquer, que la protestation du souverain pontife contre les bombardements de Rome est dirigée contre les *deux* belligérants. *D'abord*, contre les violents qui n'ont

pas voulu prendre les mesures nécessaires pour que Rome fût reconnue ville ouverte, et qui ont cru habile de s'abriter sous le voile de sa quasi-immunité. *Ensuite*, contre les violents qui, faute de générosité — « quand on est vraiment fort, on ne doit pas craindre d'être généreux » *(Message radiophonique de Pie XII, 1er septembre 1943)* — n'ont pas su perdre le bénéfice d'un avantage matériel immédiat, pour gagner une victoire spirituelle qui eût été portée indéfiniment sur les ondes du temps.

Nous avons, dit Pie XII, « recommandé à qui de droit, *au nom de la dignité humaine*, la sauvegarde de Rome. Il nous semblait permis d'espérer que la valeur de raisons si évidentes, la reconnaissance commune de notre impartialité, *et l'activité bienfaisante que nous déployons à l'usage de tous, sans distinction de nationalité ou de religion*, nous auraient procuré, parmi tant d'amertumes, le réconfort de trouver, *auprès des deux parties belligérantes*, un accueil favorable à nos démarches en faveur de Rome. Hélas, notre espoir raisonnable a été déçu ! » *(Lettre du 21 juillet au cardinal vicaire)*.

Cette déclaration de Pie XII, insiste Radio-Vatican (24 juillet 1943) « *n'était pas adressée à un seul des belligérants, mais aux deux parties. Il aurait été possible, en effet, de faire de Rome une ville ouverte, et il faut regretter que cela n'ait pas été fait*, du moins jusqu'ici ».

Ce que veut le pape, c'est que « le ressentiment provoqué par de vastes destructions sans nécessité » ne retarde pas « le jour d'une rencontre pacifique entre les peuples ».

Ce que veut par-dessus tout le pape, c'est qu'il ne soit *pas* dit, dans le droit international de demain et de l'avenir, qu'il est impossible *de définir effectivement ce que c'est qu'une ville ouverte ; ni de respecter, au temps de la pire guerre, les conditions grâce auxquelles elle le demeure.*

Fête de la Nativité de la Vierge, 8 septembre 1943.

CHARLES JOURNET

P. S. — La radio annonce que des parachutistes allemands ont occupé la Place Saint-Pierre. Cette place fait partie de la Cité du Vatican. Selon les Accords du Latran, elle reste soumise à la police italienne, que le Saint-Siège peut prier de se retirer au delà de la colonnade du Bernin.

Fête de Notre-Dame des Sept-Douleurs, 15 septembre.

Extract of « East Coker »

The wounded surgeon plies the steel
That questions the distempered part;
Beneath the bleeding hands we feel
The sharp compassion of the healer's art
Resolving the enigma of the fever chart.

Our only health is the disease
If we obey the dying nurse
Whose constant care is not to please
But to remind of our, and adam's curse,
And that, to be restored, our sickness must grow worse.

The whole earth is our hospital
Endowed by the ruined millionaire,
Wherein, if we do well, we shall
Die of the absolute paternal care
That will not leave us, but torments us everywhere.

The chill ascends from feet to knees,
The fever sings in mental wires.
If to be warmed, then I must freeze
And quake in frigid purgatorial fires
Of which the flame is roses and the smoke is briars.

Fragment de « East Coker » (1940)

L'Opérateur blessé qui pèse
Au point précis de mon malaise
D'un acier investigateur
Fait sentir en sa main sanglante,
Sous l'adresse du guérisseur,
Sa compassion pénétrante
Qui déchiffre la tessiture
Des feuilles de température.

Maladie, unique santé
A la condition d'obéir
A cette mourante Infirmière
Dont la besogne journalière
N'est pas de nous faire plaisir,
Mais de nous faire souvenir
Qu'Adam nous a perdu la première Justice
Et que, s'il faut nous rétablir,
Force est que notre mal s'approfondisse.

Notre terre est notre hôpital
Fondation du Mécène indigent.
Si tout se passe bien, le rétablissement
Est d'y mourir du soin paternel et total
Qui n'a jamais fini d'être notre tourment.

Des pieds aux genoux, monte le frisson,
La fièvre chante dans les fils de la mémoire :
Pour nous réchauffer, gelons,
Transis, aux feux glacés du purgatoire ;
Sa flamme est rose, sa fumée est sauvageons.

The dripping blood our only drink,
The bloody flesh our only food;
In spite of which we like to think
That we are sound, substantial flesh and blood —
Again, in spite of that, we call this Friday good.

T. S. ELIOT.

Le Sang versé, notre seule boisson
La Chair en sang, notre seul aliment ;
Et, nonobstant, nous nous plaisons à croire
Que chair et sang sommes, sans contredit,
Substantiellement,
Et persistons à nommer Saint ce Vendredi.

Le poète de *Meurtre dans la Cathédrale* publiait en 1940 dans *The New English Weehly,* un long poème dont nous donnons ici un fragment, accompagné d'un essai de traduction dû à un de ses amis.

Edouard Estaunié

Il est mort en cet affreux hiver de 1941, quelque part en France, dans un logis de fortune, après avoir enduré les derniers effets d'une longue maladie et partagé les épreuves d'un peuple chassé et piétiné par l'invasion. Circonstances tragiquement propices à l'achèvement d'une longue méditation sur la souffrance.

On le lit moins qu'il y a dix ou vingt ans et peut-être risque-t-il, aux années prochaines, d'être abandonné, si — pour un temps — certain esprit l'emporte et certaines modes. Avouons-le, son style n'a pas toujours la fraîcheur d'un style de source, rarement sa fantaisie ravit, ses intuitions ne sont pas fulgurantes. Mais il est à craindre que de lui l'on s'éloigne non pas à cause de ses défauts mais par dédain de ces qualités: son honnêteté d'écrivain qui ne cède pas au goût de la verroterie verbale, son attention à la vie intérieure, sa gravité, son souci d'être discret et vrai. En tout cas, dès aujourd'hui, l'on peut le citer en exemple pour infirmer le jugement de ces juges sans discernement ou sans équité qui rendent en bloc les écrivains français d'entre les deux guerres responsables du fléchissement national. Le roman d'Estaunié manque de *dynamisme*, comme on dit aujourd'hui. Il n'alimente, en effet, aucun impérialisme personnel ou collectif. Disons plutôt: né d'une inquiétude qui va jusqu'à l'angoisse — il rejoint trop tard pour s'y fortifier le principe d'une vitalité supérieure. Mais telle quelle son inspiration passe en noblesse toute violente et impitoyable convoitise, fût-elle triomphante d'emporter sa proie: un corps ou un royaume.

* * *

Polytechnicien, directeur d'une école professionnelle, inspecteur des P.T.T., homme de science et d'administration, Estaunié n'a pas écrit — sinon par accident, le roman du laboratoire et des bureaux. Voyageur (il a visité une grande partie de l'Europe et le

nord de l'Afrique) il n'a pas écrit le roman du voyage ou des sociétés cosmopolites. Une des sources de son inspiration se situe, c'est vraisemblable, en un point plus reculé que les années d'apprentissage technique ou de vie professionnelle, en son enfance sans gaieté, assombrie par le deuil. Son père était mort quand l'enfant vint au monde. Il en fut comme voué au noir et au gris. Ces couleurs, imposées d'abord par un sort malheureux, l'œuvre les revêt ensuite par l'effet d'une invariable prédilection. En louant les siens, bourgeois de province, de n'avoir pensé ni bassement ni médiocrement, il leur reconnaît surtout les vertus austères: l'honneur, facilement guindé et dur, une sagesse d'expérience qui dit oui à la vie mais sur le ton désabusé. L'affection de sa mère, assez avisée pour deviner ses dons littéraires et les cultiver n'empêcha pas, semble-t-il, chez l'enfant le développement précoce du sentiment de la solitude. L'internat religieux révolta le jeune homme. Double image indicatrice, au frontispice du livre vécu et composé: un orphelin souffre plus ou moins confusément d'une absence; un lycéen, réfractaire à l'indiscrétion des maîtres, indocile aux disciplines qui violentent, plein d'étonnement et d'inquiétude, se refuse...

* * *

Un Simple parut en 1891. Estaunié avait vingt-huit ans. Devaient suivre jusqu'en 1932, une douzaine de romans qui lui conquirent lentement une célébrité réelle sinon éclatante.

Fixons, si l'on veut, le point de départ d'Estaunié dans le voisinage de Maupassant puisqu'il l'a reconnu comme son maître. Il hésita à publier *Un Simple* après *Pierre et Jean*, à cause d'analogies qui pouvaient faire croire à un plagiat. Par une lettre affectueuse Maupassant leva des scrupules qui nous engagent à comparer les deux œuvres. Cette comparaison accuse surtout la dissemblance de talents différemment orientés [1].

[1] *Un Simple* parut grâce à l'éditeur Perrin qui, ajoute M. Cé (*Regards sur l'Œuvre d'Estaunié*, Paris 1935) imposa l'*Empreinte* à la *Revue de Paris*. Ch. Andler, dans son livre sur Lucien Herr attribue à ce dernier, alors secrétaire de la revue, le mérite de l'insertion et d'avoir ainsi favorisé la carrière d'Estaunié. J'ai peine à croire aussi que Brunetière ait demandé que fût corrigée la conclusion de l'*Epave* pour l'accueillir à la *Revue des Deux Mondes* puisque la conclusion commande tout le livre. L'*Empreinte* (1895) fut cou-

Deux frères, racontait Maupassant, par la faute tenue secrète de leur mère, n'ont pas le même père. Le fils légitime, à la suite d'un héritage inattendu dont bénéficie le fils illégitime, soupçonne, découvre la vérité. Rongé par la jalousie mais décidé à ne pas ruiner la réputation de sa famille, il part.

Un enfant unique, raconte Estaunié, est bouleversé d'apprendre la conduite indigne de sa mère, de voir le visage horrible du monde ; il se tue.

D'une certaine façon, le disciple renchérit ; il appuie le trait, assombrit l'image. La mère, chez lui, n'est qu'une affreuse hypocrite et il supprime l'époux que Maupassant traite ironiquement. L'ironie — pauvre ironie — dont il use envers l'adolescent ne témoigne pas de ce détachement supérieur, de cette impassibilité narquoise de l'écrivain réaliste qui n'a d'autre but qu'une forme artistique. Elle signifie, au contraire, son besoin de participer à la vie morale de ses personnages, d'exprimer l'amère déception. A ses débuts, Estaunié peut se complaire davantage, à l'instar du maître mais sans son vigoureux talent, à la description objective, mais il incline à croire déjà, en contradiction avec sa théorie, que les faits et gestes perceptibles ne révèlent pas le drame intime, que le détail extérieur ne prend un sens qu'au regard d'un habile interprète. Les simplifications excessives de l'esthétique réaliste rabattent toute réalité sur un plan unique, celui des images visibles et des manifestations sociales. Or, souvent le geste est trompeur, la société pose sur les visages un masque : au romancier précisément de le faire tomber. Sa fonction encore est de dévoiler cette vie plus intérieure de l'individu, à lui-même parfois inconnue, et qui, sur le coup de circonstances exceptionnelles, en certaines conjonctures, par le jeu du destin, monte dans un regard, passe dans un geste, s'insinue dans un mot. Tâche d'autant plus malaisée qu'il descend plus profondément en nous-mêmes aux régions mystérieuses habitées ou traversées par des puissances redoutables ou tutélaires.

Les premiers livres d'Estaunié appellent déjà de quelque façon le titre de la *Vie Secrète* qui conviendra plus parfaitement, il est vrai,

---

ronnée par l'Académie française. *La Vie Secrète* reçut le prix Femina en 1908. Mais c'est surtout après la guerre de 1914 que le cercle de ses lecteurs s'agrandit, quand il eut publié *Solitudes, L'Ascension de M. Baslèvres*, etc.

à ceux qui suivront. Son objet, toujours, est de percer les apparences, de trouver le mot de l'énigme, de découvrir le secret. Avec la nature du secret varie la qualité de l'œuvre d'autant plus haute que s'élimine le romanesque au profit de l'investigation morale [1].

De cette vie de l'âme, en profondeur, Estaunié n'a pas recherché, voulu donner, une sorte d'équivalence littéraire par le jeu spontané et concerté des images et des rythmes. Son roman, bien différencié en ce sens du poème dont il ignore ordinairement les reflets multiples et les plus riches résonances, procède avant tout à une progressive élucidation, à une explication. Selon ce dessein essentiel sa phrase est faiseuse ou prometteuse de clarté ou d'évidence et ses défaillances seront notées par l'intelligence (qu'elle ne désarme pas) du point de vue de l'intelligibilité. A son objet principal il a essayé de subordonner le principe de la composition. Il recompose la suite des événements, au lieu de la narration simple, en les envisageant de différents points de vue, en appelant à déposer plusieurs témoins dont les dépositions complémentaires et apparemment contradictoires s'organisent enfin dans la cohérence et l'appréciation raisonnée. Le procédé peut s'agrémenter, ou se compliquer, de fantaisie [2], se plier à l'ordre chronologique ou l'inverser [3], mais dans l'intention immuable de conduire par ces voies plus neuves à la connaissance des visages vrais, des âmes retrouvées.

* * *

[1] Il ne faut pas réduire excessivement la « dette » d'Estaunié envers Maupassant. L'on pourrait préciser des rapports ou des rappels. Ainsi le marché de Belpech est à rapprocher du début du conte de la *Ficelle*. Dans *Solitudes*, M. Champel a oublié, trop ému, de tirer son mouchoir et il se frotte les joues contre la têtière du canapé... Cf. dans *Mlle Perle* de Maupassant un geste tout semblable. Dans son émoi, le personnage se frotte avec le torchon du billard. Mais l'impression produite est différente. Si l'on prétendait étudier les sources littéraires du roman d'Estaunié, il faudrait parmi les écrivains français remonter à Balzac (plutôt que s'arrêter à Zola ou à Flaubert). Voir la *Vie Secrète*. La phrase finale du *Ferment* rappelle par son mouvement et son inspiration la fin du *Père Goriot*. Estaunié a lu les romanciers russes.

[2] *Les Choses voient*. La fantaisie nous en paraît un peu laborieuse.

[3] Cf. *L'Appel de la Route, Madame Caplain*.

Estaunié qui n'est pas travaillé par les ambitions balzaciennes arrête sa vision et sa représentation à une classe sociale: la bourgeoisie, petite ou moyenne, dominée plus qu'une autre par le préjugé ou plus fidèle à sa tradition. Non pas qu'elle reste identique à elle-même, mais elle répugne aux changements rapides [1]. Il l'a représentée sous son aspect routinier ou compassé, dominée par l'habitude et le souci des convenances — mais pour surprendre davantage en montrant les drames, les tragédies que dissimulent les médiocres apparences. Libre de parti-pris, il consent à l'admiration comme à l'horreur. Cependant l'on remarquera qu'en ses premières productions de tonalité plus sombre, les criminels, les malheureux sans espoir ou sans consolation l'emportent sur les héros ou les cœurs pacifiés. Si l'histoire de *Bonne Dame*, «passionnément aimée », illustre déjà cette idée que le sacrifice est le secret du bonheur, elle n'est pas racontée avec assez de conviction pour conférer au récit la vibration de l'*Empreinte* ou même du *Ferment*. Or, en ces œuvres-ci, l'on respire un air de colère, de rancœur, de désenchantement. Léonard Clan *(L'Empreinte)* circonvenu, insidieusement poussé vers les ordres et la congrégation, s'affranchit de la tyrannie sournoise de ses maîtres et du même coup de la foi, mais en gardant une empreinte qui le rend inapte à la vie. Accident ? Faux aiguillage ? pédagogie coupable ? L'accusation portée paraît plus grave si la religion elle-même, quelle que soit sa forme est assimilée à une servitude. Julien Dartot *(Le Ferment)* élevé dans le seul respect de la science en vient à la mépriser parce qu'elle n'écarte pas de lui la misère ; et il sombre dans un nihilisme menaçant. Nous ne le confondons pas avec l'auteur mais ne sent-on, chez celui-ci, pour son personnage une sympathie qui permet au lecteur le plus circonspect certaines inférences ?... Ces histoires laissent supposer qu'Estaunié est alors enclin à une série de désaveux et de négations, à un scepticisme plein de resssentiment. «La science, un vain rêve, dit Dartot, Dieu, une illusion. Notre haine est pareille (il s'adresse à un homme qui voulut l'assassiner), nous ne différons que de méthode. » Il conclut: « Je suis la preuve vivante qu'on peut se moquer de l'Etat, voler à l'abri des lois et pécher sans scandale. L'ère nouvelle, l'a-

[1] Cf. dans *Les Choses voient* un essai de différencier les plus récentes générations qu'il ait connues.

vènement de l'humanité future, des contes pour amuser des enfants. C'est nous (les savants) le ferment de mort dont les bourgeois vont mourir ». La menace finale, après le cri de l'anarchie, retentit comme le flonflon fatigué d'un partisan de la lutte des classes. L'on ne s'y méprendra pas. Quelque attrait qu'ait exercé sur Estaunié le socialisme (nous avons rappelé ses relations avec L. Herr) quelle qu'ait été sa pente vers l'anarchisme théorique, un instant, son œuvre ne fut jamais soulevée vraiment par le levain révolutionnaire ou entraînée par l'espoir rouge. La *foi* lui manquait même en écrivant l'*Epave*. Le père de M^lle^ de Wimereux a enseigné « la haine des tyrannies sociales et religieuses ». A sa mort, sa fille désemparée songe à rallier la tradition. La lecture d'un manuscrit laissé par son père, l'intolérance du dogme et plus encore l'hostilité de son milieu la rétablissent dans son opposition. Cette opposition procède-t-elle d'une croyance ? Les pages du testament paternel paraissent justement d'une inspiration un peu débile. Le symbole par quoi s'exprime l'idée générale, parce qu'il est d'une convenance contestable, en dénonce le caractère incertain. « Nous sommes l'Epave dit Wimereux, la feuille morte, ce rien qui flotte à la surface, emporté par le courant. Tout à coup ce rien approche du bord, s'accroche à la rive ; il s'arrête. L'eau furieuse fait un remous, le couvre, le secoue : il résiste, il tient, enfin il se détache, mais recommence plus loin. Or, voici que, peu à peu, d'autres épaves approchent, à leur tour, lentement un barrage se forme, il grandit et l'eau, cette fois, est impuissante. En vain le fleuve bouillonne, s'irrite. Il est vaincu, il se détourne, la route est changée ! Haut le Cœur, mon enfant ! La Victoire est à l'épave ! » L'épave, qui fait barrage et détourne le cours du fleuve — est-ce bien la figure qui convient pour l'effort humain, les conquêtes de l'esprit et du cœur ? Figure accordée tout au plus à la patience sans confiance conquérante. Ajoutons que Jude Servin *(La Vie Secrète)*, pour avoir appliqué dans son usine les théories de Wimereux, déclanche le désordre et n'obtient que la malveillance... Non, Estaunié ne rêve pas ardemment à la réforme sociale, à la cité harmonieuse. Son intérêt se porte à la vie personnelle, aux conditions de la paix intérieure. Comment y parvenir après l'expérience décevante, cœur trop vulnérable ? Le geste de Rastignac provoque plus d'admiration muette chez Balzac que celui de Dartot n'en obtient d'Estaunié.

Si peu que ce soit, Estaunié, contrairement à Balzac, ne saurait entrer dans la complicité des cyniques. Sa délicatesse le lui interdit et son respect de la souffrance. La souffrance — sous tant de formes — existe chez moi et chez les autres: article premier, unique d'abord, d'un credo sur lequel le scepticisme ne mord pas. Estaunié considère surtout le mal qui s'attaquant aux fibres d'un être, le ruine intérieurement en sorte que soudain il s'affaisse ou s'écroule. Ainsi le sentiment de la solitude, réalité derrière les apparences, vie secrète, douleur dont parfois l'on meurt [1]. Les Jauffrelin s'aiment passionnément, et *lui* pourtant se sent différent, loin d'*elle*. De fait, l'aime-t-elle ? En aime-t-elle un autre ? Il confie sa peine à un prêtre qui a fait lui aussi une cruelle expérience et qui pour l'apaiser essaie d'amener le malheureux à la foi religieuse. En vain. Jauffrelin a tout demandé à l'amour. Il a prétendu, à deux « former un univers qui regardât l'autre sans lui appartenir ». Chimère. «L'homme est toujours seul, dit le prêtre, obligatoirement seul ; toutefois il le remarque rarement. C'est votre malheur que vous vous en soyez aperçu. A cela je ne puis rien humainement, sinon de vous souhaiter de n'y plus penser ». N'y plus penser, est-ce possible à un Jauffrelin ? Replié sur soi, le voici obsédé par l'absurde soupçon (absurde, bien que sur l'épouse l'auteur ne soit pas très explicite), insuffisamment défendu et protégé par le prêtre dont la personnelle désillusion n'assure pas comme il faudrait le ministère. Rouville ajoute à ses paroles amères... « n'y plus penser. Avec un peu de bonne volonté on y parvient. Il suffit de s'oublier soi-même pour beaucoup songer aux autres ». Cette thérapeutique reste, pour le cas présent, inopérante. Peut-être parce que celui qui la propose diagnostique la maladie et en constate la diffusion avec une assurance qu'il n'a pas en prescrivant le remède. Jauffrelin se tue, non par jalousie mais affligé de ne pas pénétrer au cœur de celle qu'il aime, d'être incapable de se bien saisir soi-même pour se livrer à autrui, condamné à ne bien connaître que sa misère. C'est pourquoi, altérant involontairement le conseil sacerdotal qui ne trouva pas son juste accent, il préfère la mort.

Ces pages comptent parmi les réussites d'Estaunié. Quelque arbitraire dans le récit seulement en diminue la puissance de péné-

[1] *Solitudes.*

tration. L'on y voit liées déjà l'idée de la souffrance et celle de l'acceptation, l'idée de l'amour et celle du sacrifice. L'abbé, répétant la conception d'un personnage antérieur (Juste, dans *Les Choses voient*) insiste non pas sur le bonheur du couple mais sur le dévouement au bonheur de l'*autre*. C'est à cette conception que monte M. Baslèvre enseigné par Claire. L'amour s'éprouve, s'épure dans le sacrifice. Le sacrifice conduit à leur perfection les cœurs nobles, ennoblit les médiocres et rachète les coupables. Telle cette femme indifférente envers son enfant, jalouse envers son mari et qui enfin se dévoue, malgré l'égoïsme de sa fille, à l'imbécilité de son gendre. Tel le vagabond de la *Vie Secrète* ou l'inquiétante Mme Clapain... La paix pour tous « naît de la misère des années », de l'accueil qui lui fut réservée, des sacrifices consentis dans la seule pensée du prochain.

* * *

Les idées conjointes de la souffrance et de l'acceptation, de l'amour et du renoncement résolvent-elles le problème de notre destinée ? Les mots mêmes sont équivoques. Un temps, considérable, Estaunié se réfugie à leur abri. Il est plausible que M. Baslèvre *renonce* à Claire quand il est certain d'être aimé. Le cœur vaut plus que le corps, et contre la mort le souvenir d'un visage remplace sa présence. Mais la vie impose d'autres renoncements. Claire fait tardivement son apparition dans l'existence de Baslèvre d'où, peut-être, le pouvoir de celui-ci de s'accommoder. Plus jeune accepterait-il sans autre d'être frustré ou séparé ? Et puis l'amour n'afflige-t-il pas ceux qu'il a comblés en trahissant tôt ou tard ses impuissances ? *(Solitudes)*. Et la passion inemployée ? les souhaits inexaucés ? *(L'Appel de la Route)*. Souffrance variée et partout répandue, sans rien qui l'explique dans son indéfinie perpétuation !...

Estaunié n'est pas tenté de s'exalter dans l'appréciation de son courage, la mesure de son endurance. Sans orgueil, et pitoyable envers les autres, il ne saurait jouer le jeu de quelque gratuité et escamoter le problème des fins.

Dans *Solitudes* déjà, il est dit de l'amour qu'il n'est qu'un moment, qu'il n'est qu'un appel. Un roman ultérieur transformera la formule en substituant à l'amour la souffrance. Le « Je vais vous attendre... » qu'ajoute Claire à sa lettre d'une mourante,

n'apparaît guère encore que comme une clause de style obligatoire sans que l'auteur se sente pressé d'ouvrir aux pauvres hommes les perspectives paradisiaques. L'*Appel de la Route* et l'*Infirme aux mains de Lumière* marquent le progrès de sa pensée et ses plus profondes aspirations.

La souffrance, cruelle et bienfaisante, nous apprend à nous détacher du contingent, du passager. Elle projette notre existence dans les régions de l'infini qu'elle nous montre divinement occupé et comme l'habitacle où nous allons sécher nos larmes... C'est la conclusion de l'*Appel de la Route*. Que cette conclusion soit trop faiblement nouée au récit nous n'en disconvenons pas. Il nous importe davantage de remarquer ici qu'elle est tirée par l'auteur de l'*Empreinte*, critique sévère alors de l'« illusion mystique », par l'auteur de l'*Épave* qui avec une conviction bien médiocre, il est vrai, composait une manière de catéchisme laïque.

Dans l'*Infirme aux mains de Lumière*, l'idée est le cœur du récit qui vit de ses battements. De plus ce récit a le mérite de la concision. En s'éloignant toujours davantage du réalisme descriptif à la manière de Maupassant, Estaunié s'approprie sa vigoureuse simplicité. Et il compose son chef d'œuvre [1]. Il y déchiffre encore une existence apparemment banale où s'inscrit un thème émouvant, une grave méditation. Un fonctionnaire modeste est dans la joie: il va épouser la fille d'un de ses chefs, il aime, il est aimé; et il avance dans la carrière. Soudain, sa joie s'éteint. A la mort de son père, par dévouement à sa sœur, il renonce au mariage et du même coup perd son avancement. Il n'a pas résisté à l'instinct moral qui commande le bien, même aux dépens du bonheur. Est-ce que l'ordre exécuté, le cœur recouvre la paix et la «satisfaction du devoir accompli» dissipe-t-elle aussitôt le regret, élimine-t-elle du cœur toute amertume? Non pas; dans cette «misère des années», il n'en traîne pas moins une existence blessée. Estaunié ne redoute pas de dissocier d'abord la vertu et la félicité, dissociation qui scandalise trop vite les âmes frivoles. Trop vite seulement. Il y a bien une ma-

[1] L'*Infirme...* (1926) est réimprimé dans le recueil intitulé *Le Silence dans la Campagne* (1927). L'*Appel...* est de 1922. Les romans qui ont suivi ne sont pas négligeables, mais restent inférieurs à ces deux œuvres bien différentes l'une de l'autre à certains égards, mais semblables par l'inspiration morale.

nière de scandale, mais qui cesse si l'on sait que nous ne sommes pas seuls au monde, que Dieu regarde ces gestes douloureux et secrets qui réalisent la plus vraie beauté. Le bien qui s'accomplit dans la peine postule ou dénonce l'existence ou le regard de Dieu... Les démarches du conteur rappellent celles du philosophe. Son héros aurait-il fréquenté le moralisme de Kant pour en rester imprégné, d'où ses attitudes un peu mornes, sèches ? Il est habité pourtant par la foi, la foi authentique, soutenu par une ferveur qui ne demande qu'à croître. Estaunié n'a rien exprimé, en ses romans, de plus haut que cette foi un peu inquiète, qui s'exige très pure, cette ferveur pleine de désir. Il n'a jamais dessiné d'image plus délicatement émouvante que cette infirme dont la mission, d'elle-même inconnue, est de conduire par la voie du sacrifice et de la souffrance jusqu'à Dieu. Cruelle à son insu, d'intelligence bornée, elle n'est plus que grâce et lumière quand on la devine et qu'on la voit messagère d'En Haut.

* * *

Les messages d'En Haut, Estaunié, de bonne volonté, voulait les capter. La dernière page qu'il ait publiée, si je ne m'abuse, interprète, en toute déférente loyauté, l'un de ces messages dont les saints sont porteurs [1]. La Carmélite de Lisieux lui offrait, en vérité, un exemple des vertus qu'il aima davantage, dût-il les pressentir seulement : la simplicité, le goût de l'ombre, la bonté compatissante, et, dérobé derrière « la grisaille uniforme des apparences », le feu de l'inextinguible charité. Avec une joie tardive il reconnaît, au témoignage de sainte Thérèse, qu'en Dieu la Bonté prime la Justice et comme d'un viatique il s'empare de son propos qu'« on ne saurait jamais avoir assez confiance en Dieu ». Cette surnaturelle confiance qui ne fut au degré évangélique le partage d'aucun de ses personnages lui fut donnée — ou rendue — au soir de sa vie. Il monta plus haut qu'eux tous, mais selon la direction indiquée par les meilleurs d'entre eux, prouvant ainsi, par cet accord et par ce dépassement, sa sincérité et qu'en lui la générosité de l'homme l'emportait encore sur l'imagination de l'artiste.

François BOUCHARDY

[1] *Une Sainte parmi nous* (Présences 1937).

Hugo Grotius

Au tournant de l'histoire du droit naturel.

A un moment donné, l'opinion a prévalu, dans l'histoire de la philophie, que Descartes avait, comme un *deus ex machina*, créé de toutes pièces la philosophie subjectiviste moderne. La fausseté de cette croyance a été démontrée depuis longtemps. Le système de Descartes n'est pas une création *ex nihilo*. Les recherches récentes ont prouvé victorieusement la dépendance de Descartes à l'égard de la scolastique. Avant Descartes ce n'était point un « désert de subtilités et de raffinements scolastiques »; il existait alors, au contraire, une grande philosophie, dans le courant de laquelle Descartes lui-même se trouve encore, comme les études historiques l'ont établi.

Tout aussi injustifiée est l'opinion, longtemps admise, que *le* droit naturel date de Hugo Grotius. Grotius, qui dépend d'une manière très étroite des maîtres de l'époque précédente, et dont le titre de gloire est plus d'avoir fait la première synthèse formelle du droit naturel et du droit positif dans le droit des gens, que d'avoir fourni un apport de pensée personnel, se trouve à la transition du «droit naturel *métaphysique*» au «droit naturel *rationaliste*». L'idée que le droit naturel garderait sa valeur, même si Dieu n'existait pas *(etsi non daretur Deus)*, joue sans doute un certain rôle chez lui. Mais Grotius, en disant cela, n'a pas voulu professer l'absolue autonomie de la raison humaine, érigée non plus seulement en *cause prochaine*, mais en *source unique*, du droit naturel. Pour lui encore, Dieu reste la source suprême du droit naturel; pour lui encore la Sainte Ecriture est une source de connaissance aussi autorisée que la raison humaine. Grotius vivait encore trop *dans* et *de* la tradition pour pouvoir construire un droit naturel à la manière des déistes. Il entend la droite raison *(recta ratio)* comme les grands Espagnols. On peut même dire que, au milieu d'un monde qui avait oublié le travail des siècles passés, sa célèbre définition du droit naturel apparaît comme un essai de conciliation dans la controverse, fort aiguë en son temps, qui avait opposé entre eux Suarez et Vasquez : « Le

droit naturel, dit-il, est un décret de la droite raison *indiquant* qu'un acte, en vertu de sa convenance ou de sa disconvenance avec la nature raisonnable et *sociable*, est affecté moralement de nécessité ou de turpitude, et que, par conséquent, un tel acte est prescrit ou proscrit par *Dieu, auteur* de cette nature ». Cette définition, à n'en pas douter, concilie la doctrine de Vasquez sur la loi purement indicatrice *(lex indicans)*, et la tentative suarézienne de fonder la valeur de l'existence de la loi naturelle comme loi, sur la volonté de Dieu. L'adjectif *sociable*, très significatif, est employé par les scolastiques de l'époque baroque pour départager et distinguer la loi naturelle *(lex naturalis)* du droit naturel *(jus naturale)*. Chez Grotius, la *sociabilité* de la *nature raisonnable* n'est pas encore, comme chez Pufendorf, l'unique source du droit naturel.

Dans son anthropologie, également, Grotius est le successeur des scolastiques, quand il fait consister la *rectitude* de la *raison* en une double conformité: celle de l'intelligence avec la réalité, et celle de la volonté avec l'intelligence. Toutefois, l'intention de justifier les théories absolutistes de Jacques Ier d'Angleterrre, lui fait admettre à son tour la doctrine du primat de la volonté; il justifie par là la doctrine nominaliste, pour laquelle les actions intrinsèquement mauvaises sont mauvaises, non pas parce qu'elles sont en elles-mêmes contraires à l'essence de Dieu, mais parce que Dieu les défend. Il est vrai que Grotius tient pour humainement insoluble la question ultérieure de savoir pourquoi la liberté de Dieu en décrète ainsi.

La scolastique baroque avait essayé de préciser le rapport entre le droit et la morale en faisant appel aux vertus: le droit est l'objet spécifique de la justice, vertu distincte des autres vertus cardinales. Selon qu'elle est commutative, distributive, légale, la justice règle les relations sociales: 1° des égaux , 2° de l'autorité de l'Etat à ses sujets, 3° des citoyens à l'autorité de l'Etat et à l'Etat lui-même. Grotius fait jouer, à la *sociabilité*, un rôle capital. Le droit est, pour lui, ce qui résulte de l'instinct social. La morale a des rapports moins étroits avec la *sociabilité*; son rôle est plutôt d'émettre des jugements normatifs sur la valeur ou la non-valeur des choses. Mais Grotius, exactement comme Suarez, ne rattache pas le devoir de piété filiale au devoir de justice; il n'est exigible, en effet, ni par contrainte ni par les armes. En même temps réapparaît, chez Grotius, l'ancienne doctrine des Grecs et des Scolastiques faisant de la justice la vertu par excellence; et le droit naturel contient toute la morale naturelle.

Hugo Grotius ne tenait pas compte des *circonstances* qui jouaient un si grand rôle chez les scolastiques, c'est-à-dire des conditions qui, dans les préceptes positifs du droit naturel, déterminent le mode d'application de lois en soi immuables : cet oubli lui fut fatal. Suarez, par exemple, pense que l'obéissance due à l'Etat par le service militaire en temps de guerre passe avant le droit naturel du fils à entretenir ses parents. Les scolastiques disaient que seul le premier principe de la morale est absolument évident. Les conclusions immédiates (les préceptes du Décalogue) peuvent encore à la rigueur participer à cette évidence, bien qu'elles soient obscurcies par les passions. Ils déduisaient de là, la nécessité de la loi positive, dont le rôle est de nous enseigner le bien qui est à faire, à nous qui sommes dominés par les passions, et de nous écarter, par des sanctions pénales, du mal qui est à éviter. Grotius est un rationaliste ; il croit, en conséquence, que l'on peut édifier un système valable de droit rationnel, ayant sur la volonté une puissance astreignante suffisante, en recourant aux seules déductions logiques. Il construit, de cette manière, un droit des obligations, un droit de propriété, un droit familial et un droit de succession, jusque dans le détail des prescriptions particulières. Les scolastiques, eux, ne faisaient rentrer, dans le droit naturel, le mariage, la propriété, l'obligation comme telle, qu'en tant qu'ils étaient des institutions générales, mais ils excluaient du droit naturel les prescriptions de détail concernant le droit national, le droit familial, la possession, les modes de la propriété privée,etc.

Le mérite impérissable de Grotius est d'avoir systématisé le droit des gens et de lui avoir donné une solide base naturelle. Lui, qui s'incline avec respect devant ses prédécesseurs, en particulier Vitoria et Suarez, — au moment où la chrétienté, la *civitas christiana*, était déchirée par la plus sauvage des guerres civiles qui, comme toutes les guerres civiles, fut conduite avec la pire cruauté et foula souvent aux pieds les normes du droit, — défend, avec la plus grande force et la plus grande persuasion, l'idée de la primauté du droit, même en temps de guerre, en l'inscrivant dans un système qui engendre la conviction.

Il a ainsi, d'une part, maintenu l'unité spirituelle de l'Occident après que celui-ci eût été disloqué en tant que *chrétienté ;* mais il l'a fait (une fois de plus) en restant fidèle aux grandes traditions de cette même chrétienté, qui a toujours tenu la *raison* en honneur. Il a établi, d'autre part, la solidarité spirituelle de la raison, comme un succédané de la solidarité de la foi, qui avait été, entre temps, détruite...

Toutefois, il faut ajouter qu'Hugo Grotius, à cause précisément de son rationalisme, a été moins heureux que la scolastique baroque pour ce qui regarde le droit des gens. Il ne sait plus distinguer nettement, comme l'avait fait Suarez, entre le contenu naturel et le contenu positif du droit des gens, ce qui amènera Pufendorf à identifier le droit naturel et le droit des gens.

Ainsi donc, Grotius se trouve au tournant de deux grandes époques. Ayant encore de nombreuses attaches avec le passé, il imprime cependant à la doctrine du droit naturel de l'âge moderne ses stigmates: le *rationalisme*, la *sociabilité*, la primauté du *politique*. Il ressemble, en cela, à Descartes, dont les recherches toutes récentes ont montré l'affinité étroite avec la scolastique baroque, spécialement pour ce qui concerne la théorie de la connaissance et la métaphysique. *Natura non facit saltus :* cet adage s'applique également à l'histoire de la pensée. Malheureusement, il arrive aux historiens de la philosophie de faire plus que de se contenter de souligner les faits...

HEINRICH ROMMEN
Traduit par Emile Marmy

Deux conceptions divergentes sur les bases chrétiennes du droit

Sur la question des bases véritables du droit, et des fondements sur lesquels repose tout l'ordre juridique qui rend possible la constitution des cités et d'un ordre international, il existe, à l'intérieur même du christianisme, deux conceptions divergentes, l'une *traditionnelle*, qui est le fruit d'un christianisme intégral, et qui trouve son expression chez saint Thomas d'Aquin et chez les grands théologiens de la scolastique baroque ; l'autre *novatrice*, bien qu'elle ait pu avoir l'illusion de continuer saint Augustin, qui est préparée par le nominalisme médiéval, qui trouve son expression la plus violente dans la théologie luthérienne, et qui apparaît comme le fruit d'un christianisme mutilé et orienté vers la dissidence. Essayons de caractériser brièvement ces deux conceptions chrétiennes divergentes, entre lesquelles il y a place naturellement pour de nombreux compromis. Nous commencerons par celle qui nous apparaît comme mutilée et instable.

1. La conception novatrice

1. Pour la présenter dans toute sa force et comme en épure, il faut se reporter à la thèse luthérienne centrale de la justification. Le rapport de Dieu à l'homme, lors de la justification, est envisagé par Luther d'une manière purement *juridique*, nullement ontologique. Suivant Luther, Dieu décide d'étendre le manteau de la justice du Christ sur le pécheur, qui n'est point intrinsèquement justifié et reste intrinsèquement pécheur. Dieu regarde donc comme justes des hommes dont la nature reste foncièrement corrompue ; tel un juge qui déclare juste un accusé — même s'il le sait coupable — dont il n'a pu établir juridiquement la culpabilité. Voilà la doctrine de la justice *imputée* et non réelle, *extrinsèque* et non intrinsèque ; de la justification *forensique* ou *judiciaire*, sous laquelle persiste la corruption foncière et essentielle de la nature, l'homme étant à la fois pécheur et juste, *simul peccator et justus*.

2. Dans cette perspective:

a) L'ordre de la nature, et, par conséquent, l'ordre de la culture qui en doit être normalement l'épanouissement, apparaissent non seulement comme étrangers et indifférents, mais comme essentiellement hostiles, à l'ordre de la justification évangélique. Il n'est donc pas question de reconnaître un *droit naturel*, c'est-à-dire un droit fondé sur de légitimes exigences de la nature humaine; voulu, sanctionné, consacré par Dieu, auteur et conservateur de cette même nature humaine; inscrit en elle à titre de postulation sourde, obscure, irrésistible, comme la loi du chêne est inscrite dans le gland. Il sera encore moins question de reconnaître un *droit humain positif*, qu'on déclarerait valide devant Dieu et obligatoire en conscience *du fait qu'il serait suspendu au droit naturel, et trouverait en dernier ressort sa légitimation dans les saines exigences de la nature humaine créée et conservée par Dieu.*

b) La source immédiate de toutes les obligations juridiques valables en conscience, doit, dès lors, être cherchée dans les seuls textes de l'Ecriture, à savoir de l'Ancien et du Nouveau Testament, — dont on sera fatalement amené, on le devine, à fournir des interprétations forcées, partielles ou tendancieuses. La science juridique authentique devra nécessairement se confondre avec la théologie et avec l'exégèse. En outre, les textes révélés concernant les applications politiques et juridiques, se trouvant en majeure partie dans l'Ancien Testament, et concernant un peuple de l'antiquité, et, par-dessus tout, la seule nation qui ait jamais été choisie pour être théophore, l'exégète-juriste ou le juriste-exégète se trouvera perpétuellement devant la difficulté de savoir dans quelle mesure les dispositions juridiques dictées jadis aux prophètes en vue d'Israël, restent valables pour les autres peuples. Cette difficulté n'est sans doute pas insoluble, si l'on fait appel à l'intelligence raisonnante et raisonnable (c'est-à-dire à la *nature* raisonnable de l'homme, contrôlée par la lumière révélée). Mais si l'on regarde avec Luther la raison comme satanique, et si l'on prétend s'en tenir à un point de vue purement textuel et exégétique, nous la tenons pour vraiment insoluble.

c) On ne pourra pas dire que le meurtre, le vol ou l'adultère, par exemple, sont défendus *parce qu'ils sont un mal*, c'est-à-dire parce qu'ils ravagent, saccagent, dévastent la nature humaine

voulue de Dieu. On devra dire au contraire que le meurtre, le vol ou l'adultère sont un mal uniquement *parce qu'ils sont défendus* par Dieu. Les nominalistes, prédécesseurs de Luther, précisaient que Dieu aurait très bien pu prescrire le meurtre, le vol ou l'adultère, et c'est ainsi qu'ils expliquaient l'ordre donné à Abraham d'immoler son fils, à Osée d'épouser une autre femme, aux Israélites de spolier les Egyptiens [1].

d) L'humanité, toujours dans la même perspective, se divise en deux camps: d'une part, les chrétiens qui ont reçu le message exprès et authentique de la révélation; d'autre part, les Juifs et les Gentils qui, l'ayant refusé ou ignoré, sont voués à la damnation. (Ce que saint Paul dit des Juifs et des Gentils qui pourront être sauvés, Rom., II, 1-16, Karl Barth l'interprète, je crois, non pas des Juifs et des Gentils qui auront accompli spontanément ce que l'Evangile exigeait d'eux, en un mot qui auront été chrétiens sans le savoir, mais seulement de ceux des Juifs et des Gentils qui auront entendu et accepté le message évangélique *exprès*, c'est-à-dire qui auront été chrétiens explicitement et consciemment). Dès lors, entre les chrétiens d'une part et les Juifs et les Gentils d'autre part, entre les hommes sauvés d'une part et les hommes damnés d'autre part, il n'est pas question de trouver un lien d'obligation valable en conscience et reconnu légitime devant Dieu, qui puisse leur être commun. *Il n'est pas question de reconnaître un droit naturel, ni d'édifier un droit des gens qui lie les hommes en tant qu'hommes*, et qui puisse être reconnu à la fois des chrétiens et des non chrétiens.

3. Bien sûr qu'une conception si outrancière ne va pas s'affirmer sans déclencher, à l'intérieur même du protestantisme, de puissants mécanismes de compensation. L'un consistera par exemple à opposer à la conception luthérienne de la corruption de la nature et de la raison, la conception rousseauiste de la bonté de la nature et de la primauté de la raison. L'autre consistera à dénier toute valeur à la révélation évangélique de la réalité de l'enfer.

4. Mais que va-t-il se passer dans le domaine plus restreint de la science juridique ? Nous voudrions signaler ici deux phénomènes contraires, l'un de désagrégation, l'autre de redressement. Parlons d'abord du premier.

---

[1] Sur ces cas, voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. I, p. 186.

Les juristes protestants qui refuseront de se laisser promouvoir à la dignité de théologiens et d'exégètes biblistes, et auxquels le protestantisme aura cependant transmis sa défiance de la métaphysique, n'auront d'autre ressource que de chercher la norme suprême du droit, non plus dans la raison *considérée comme manifestant l'exigence d'une loi divine* inscrite au cœur de la nature humaine ; mais dans une raison *considérée comme détachée de ses sources*, érigée en règle suprême, et édictant des lois qui valent indépendamment de la question de savoir s'il existe un Dieu, *etsi Deus non daretur* (Arriaga et Grotius) [1]. Puis, quand cette belle raison divinisée, qui n'est qu'un mythe, aura laissé voir sa vanité et aura commencé de s'effondrer, on entrera dans la période positiviste, qui ne demandera plus à la science juridique que de construire un réseau assez vaste et assez souple pour que tous les faits puissent venir s'y loger commodément.

5. A l'encontre de ce processus de désagrégation, il faut signaler, toujours à l'intérieur du protestantisme, une tendance à restaurer les valeurs juridiques, à laquelle il faut attacher la plus haute importance. Elle est représentée en Suisse par un double effort, l'un *juridique*, l'autre *théologique*.

a) Nous avons déjà signalé ici avec sympathie [2] le remarquable effort de restauration juridique entrepris par M. François Guisan. Après avoir signalé, du point de vue juridique, l'échec des deux tentatives parallèles, de Ernest Roguin et de Hans Kelsen, de constituer une *science juridique pure*, c'est-à-dire dépouillée de tout élément moral et métaphysique, et réduite à la seule construction systématique des concepts du droit positif, M. Guisan indique les démarches qui conduisent un juriste, soucieux de ne négliger *aucune* donnée des disciplines juridiques, jusqu'à la reconnaissance expresse et explicite du droit naturel, sur lequel est fondé le droit positif. Mais sur quoi repose lui-même le droit naturel ? M. Guisan ne cherche pas ici à recourir à l'exégèse biblique. Va-t-il donc proposer une justification métaphysique du droit naturel ? A la question : « La réalité du droit naturel peut-elle se prouver », il répond : « Ni plus ni moins que l'existence de Dieu ». Or, on sait

[1] *Nova et Vetera*, 1943, n° 1, p. 81 ; et dans le présent fascicule, p. 138.
[2] 1942, n° 2, p. 146.

que, depuis la dispute d'Heidelberg, Luther, éludant un texte exprès de saint Paul, Rom., I, 20, et entraînant après lui le principal courant du protestantisme, a nié que la raison déchue pût prendre une connaissance spéculativement vraie et éthiquement bonne de l'existence de Dieu [1]. Il en sera de même pour le droit naturel. On comprend, dès lors, pourquoi M. Guisan en est réduit à ne justifier l'existence d'un droit naturel que par des arguments *extérieurs* et *probables*, et à laisser sans justification *intrinsèque* et *propre* l'intuition métaphysique obscure et informulée qu'il porte vivante en lui, et qui oriente en réalité tout son effort juridique.

b) Un autre effort de réhabiliter l'ordre juridique est entrepris, non plus cette fois du point de vue juridique, mais du point de vue théologique et exégétique, par Karl Barth. Alors qu'au Congrès de Stockholm (1925) l'évêque luthérien Ihmels proclamait que l'ordre du monde est « infecté par le péché », qu'il est « du diable », qu'il « s'oppose à l'ordre de la rédemption » [2], voici Karl Barth qui proteste, dans une importante étude intitulée *Justification divine et justice humaine*, contre les mauvais théologiens qui déclarent que l'ordre de l'Etat « n'a rien à faire avec l'ordre de la rédemption » [3].

Sur une base exclusivement scripturaire, qui ne peut valoir par conséquent que pour les seuls chrétiens, il essaie, avec une pénétrante originalité, de fonder chrétiennement la légitimité de l'Etat et de sa législation. En invoquant uniquement le Nouveau Testament, qu'il éclaire à nos yeux, ne l'oublions pas, à l'aide de sa lucide exégèse, c'est-à-dire *à l'aide de son intelligence raisonnante et raisonnable*, Barth pense sans doute pouvoir exorciser, de sa justification de l'ordre juridique de l'Etat, tout recours aux services de la raison raisonnante métaphysique, et toute reconnaissance de la valeur du droit naturel. Cependant, le voilà obligé de reconnaître, toujours selon le Nouveau Testament, que l'Etat se tient « sur un autre plan » que l'Eglise ; qu'« à l'intérieur du domaine christologique », il existe une *première* sphère, « que l'on peut désigner par la parole de justification », et, à l'extérieur de la précédente, « une *autre* sphère, pour ainsi dire secondairement christologique, qui

[1] Cf. *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Fribourg, 1943, p. 85.
[2] Cf. *L'union des Eglises*, Paris, 1927, p. 152.
[3] Cf. *Nova et Vetera*, 1941, nº 3, p. 312, note.

unit l'Eglise avec le cosmos, et dans laquelle la nécessité et la réalité du droit humain et de la protection de la justice sont avant tout importantes ». Au lieu d'opposer l'ordre de la rédemption et l'ordre juridique comme le domaine de Dieu et le domaine du diable, voici donc qu'on reconnaît enfin que les deux ordres sont voulus par le Christ lui-même. Comment ne pas nous réjouir de ce résultat ?

Mais, demandons-nous encore, pourquoi y a-t-il, à l'intérieur du domaine christologique, *deux ordres distincts* ? Et quels rapports entretiennent ces deux ordres ?

A la première question, *notre* réponse est que, s'il y a deux ordres, c'est parce que le Christ est venu : 1° réhabiliter *l'ordre de la nature humaine*, de la raison humaine, du droit naturel, ordre valable en soi, bien qu'il ait été dévié par le péché ; 2° réintroduire l'homme, préalablement réhabilité, dans *l'ordre surnaturel de la vie de la grâce*, dont il était déchu, en le faisant passer de la *mort* à la *vie*. Quelle justification Barth donnera-t-il de l'existence de *deux* sphères christologiques ?

Sur la question du rapport entre ces deux ordres, les affirmations de Barth restent incomplètes. J. Maritain signale leur insuffisance : « Pour Karl Barth, ce qui intéresse l'ordre de la rédemption dans l'ordre politique reste avant tout négatif, et consiste seulement en ceci que l'Etat n'empêche pas la liberté de la prédication de l'Evangile. A notre avis, cette vue trop simple implique encore une méconnaissance du dynamisme de la nature blessée, comme du pouvoir du ferment évangélique. C'est d'une façon positive et intrinsèque que la civilisation doit être chrétienne, je dis dans son ordre propre, dans ses structures profanes et temporelles elles-mêmes, et non pas seulement dans ses relations avec l'ordre sacré, et dans l'appui qu'elle offre à l'Eglise »[1].

Nous leur reprochons, de plus, leur instabilité. Barth rapproche tellement la sphère *premièrement* christologique du royaume de de Dieu, de la sphère *secondairement* christologique des royaumes périssables de ce monde, qu'il en vient, chose qui paraît paradoxale à qui se rappelle ses premières positions, à reconnaître le caractère

---

[1] *De quelques tendances religieuses contemporaines*, dans *Sort de l'homme*, à paraître prochainement aux « Cahiers du Rhône ».

« sacré » de l'Etat, et à considérer ses fonctionnaires comme des « *ministri extraordinarii Ecclesiae* ».

6. Ces quelques indications suffiront à prendre une vue rapide de ce que nous avons appelé la « conception novatrice » relative aux bases chrétiennes du droit, de ses origines, et des tendances contraires qu'elle a provoquées. Quelle était, en deux mots, la « conception traditionnelle » ?

2. La conception traditionnelle

1. Suivant cette conception, le rapport de Dieu à l'homme dans la justification est envisagé non pas d'une manière purement juridique, mais d'une manière *ontologique*. A la différence de l'amour humain qui présuppose dans les choses un bien ou une beauté qui l'attire, l'amour divin crée le bien et la beauté dans les êtres sur lesquels il descend. Il est donc métaphysiquement impossible que la bienveillance divine descende sur l'homme pécheur pour le justifier, sans créer en lui, du même coup, la justice, la sainteté, la grâce. La justification se fait par l'infusion dans les cœurs d'une grâce créée, d'une qualité ontologique [1]. Si Dieu nous *regarde comme* justes, c'est qu'au même instant il nous a *rendus* justes, par son bon plaisir. A Luther, affirmant que Dieu ne sauve pas des pécheurs en peinture, *Deus non facit salvos ficte peccatores*, on devra donc répondre que Dieu ne sauve pas non plus des justes en peinture. Telle est la doctrine traditionnelle de la justice *réelle* et *intrinsèque*.

2. L'effet *premier et suprême* [2] de la justice réelle et intrinsèque, ce n'est pas — trop de théologiens protestants nous prêtent cette thèse, mais elle est de leur invention ! — de *guérir* l'homme qui était blessé ; c'est de *ressusciter* l'homme qui était mort ; de le faire passer de la *mort* surnaturelle du péché, à la *vie* surnaturelle de la grâce ; de l'arracher à l'empire du Prince de ce Monde pour l'instaurer dans le royaume du Fils de l'Homme, dans « son » Eglise, qui est visible comme lui, puisqu'elle est « son Corps ».

---

[1] Cf. S. THOMAS, I-II, qu. 110, a. 1.

[2] A regarder d'en haut, en descendant, suivant l'ordre des *valeurs*, l'effet premier de la justification est l'*infusion* de la grâce. A regarder d'en bas, en montant, suivant l'ordre des *préparations*, l'effet premier de la justification est la *purification* de la nature humaine. Mais ces deux moments sont absolument simultanés dans le temps. Saint THOMAS, I-II, qu. 113, a. 8.

3. Mais, puisque Dieu «veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité » (I Tim., II, 4), et puisque la lumière du Verbe « éclaire tout homme » (Jean, I, 9) il faut bien conclure que les rayons de la grâce divine, par-dessus les frontières visibles de l'Eglise, s'en vont convoquer toutes les âmes de ceux pour qui le Christ est mort sur la croix, même quand ils vivraient au cœur des nations païennes: en sorte que nul homme ne sera rejeté du salut sinon par sa propre faute. Et c'est ainsi qu'il faut lire Rom., II, 7-16. De la sorte, autour de l'Eglise qui, comme le Christ, est visible, gravitent l'infinité des âmes visitées par la grâce et qui l'acceptent dans le secret. Elles appartiennent invisiblement, par le désir — un désir réel et ontologique — à l'Eglise visible, et elles sont en marche vers elle, souvent sans le savoir. *Le missionnaire catholique*, qui s'en va, soit chez les dissidents, soit chez les musulmans, soit chez les peuples païens, cultivés ou primitifs, *sait toutes ces choses, et il en vit.*

4. C'est l'effet *secondaire* de la justice réelle et intrinsèque, en *purifiant* la nature humaine, de la *guérir* et de l'*illuminer* dans son ordre propre de nature. Car le péché qui la précipite de la vie et du salut surnaturels dans la mort surnaturelle, ne la corrompt pas dans son ordre propre de nature, il ne détruit pas ce premier fond qu'elle a reçu de son Créateur. Il l'affaiblit, il la blesse, il atténue sa tendance vers le bien et s'acharne à la faire constamment dévier. La grâce, qui tout d'abord *élevait* l'homme à l'ordre *surnaturel*, le *guérit* en outre, l'illumine, le conforte, même dans l'ordre *naturel* et par conséquent *culturel*. Elle lui donnait tout à l'heure *des ailes pour voler*, en utilisant la nature humaine comme une cause *instrumentale* en vue des fins du royaume de Dieu et de la vie éternelle ; elle lui donne maintenant *des ailes pour marcher et pour courir*, en vivifiant la nature humaine dans son ordre propre, en vue des fins immédiatement naturelles et culturelles, subordonnées aux fins éternelles.

5. *Outre le droit révélé dans l'Ecriture*, qui concerne soit la vie surnaturelle du royaume de Dieu (préceptes de la foi, de l'espérance, de la charité), soit aussi la vie naturelle (préceptes du décalogue relatifs à l'homicide, à l'adultère, au vol) et la vie culturelle (préceptes sur l'obéissance aux autorités civiles constituées), il y a donc possibilité, dans la conception traditionnelle, de reconnaître *un*

droit inséré par Dieu au cœur même de la nature humaine au moment de sa création. Si obscurci qu'il puisse être par le péché, ce droit subsiste à l'état de substructure ; il peut être violé, mais il est indélébile. Il est métaphysiquement justifiable. Les hommes peuvent donc, et doivent *se rencontrer en tant qu'hommes* sur ce plan du droit naturel dont ils ont à prendre une conscience toujours moins imparfaite, et dont ils ont à déployer les conséquences.

Il est sûr toutefois, que, si la grâce chrétienne, outre sa fonction première qui est d'introduire dans le royaume des cieux et de faire de nous des enfants de Dieu et des concitoyens des anges, a pour fonction secondaire de guérir par surcroît la nature humaine dans son ordre propre de nature, il est sûr que *c'est seulement sous le ciel chrétien que l'homme pourra pleinement être homme, que le droit naturel pourra parvenir à sa normale et pleine éclosion, qu'il pourra régir effectivement les démarches de la vie humaine*, tant personnelle que sociale et politique.

Disons que le philosophe, le juriste, l'homme d'Etat vraiment catholique sait toutes ces choses et qu'il en vit.

6. La reconnaissance et même l'observation partielle du droit naturel, considérées en elles-mêmes et indépendamment de la vie de la foi et de la grâce, n'appartiennent pas de soi à l'ordre du salut, elles ne sont pas, de soi, immédiatement salutaires. Mais, d'une part, leur méconnaissance crée de graves obstacles à l'action de la grâce dans l'humanité. Et, d'autre part, on constate que dans la mesure où la grâce est accueillie, elle tend à favoriser l'éclosion et l'observation du droit naturel.

En outre, l'Ecriture, parmi toutes les choses qu'elle nous demande de faire en esprit de foi et de charité, mentionne souvent des préceptes du droit naturel et même du droit humain positif, consacrant d'en haut leur légitimité et leur valeur d'obligation. La révélation chrétienne ne détruit pas la nature, elle la ratifie, *c'est-à-dire, pour utiliser la formule de Karl Barth, elle l'introduit dans la sphère secondairement christologique.*

7. C'est au droit naturel qu'est suspendu tout le droit positif. Il en dérive de deux manières typiquement distinctes: 1° *par manière de conclusion*, non pas nécessaire, mais *hypothétique*, c'est-à-dire à supposer certaines conditions de fait, étant donné tel état de vie (nomade, agricole), ou de progrès hitorique, de la conscience

humaine et de la société humaine: voilà le *droit des gens ; 2° par manière de détermination* et de choix entre plusieurs solutions en soi possibles: voilà le *droit civil* [1]. Mais dans les deux cas, la loi positive n'oblige en conscience, que parce que quelque chose de l'obligation primaire du droit naturel circule à travers elle, comme le sang du cœur et des artères passe dans les vaisseaux capillaires.

* * *

Si nous avons mis après coup par écrit ces vues qui ont d'abord fait l'objet d'une causerie, où elles ne furent pas accueillies sans quelque résistance, ce n'est point que nous désirions creuser davantage le fossé qui sépare des hommes que nous croyons d'égale bonne volonté ; c'est bien plutôt pour aider les uns et les autres à déterminer plus aisément et plus authentiquement le plan qu'ils devront choisir en vue d'une collaboration éventuelle. Car, si nous nous défions de l'*œcuménisme*, entendu à la manière qui prévaut dans le protestantisme, et de l'*interconfessionnalisme*, nous ne pouvons que nous réjouir de la collaboration, franche de toute équivoque, dont les Eglises de Hollande ont donné l'exemple, en protestant ensemble, au nom d'une commune et vivante conscience chrétienne, contre les violations du droit national et du droit des gens dont sont victimes les populations civiles des Pays Bas. Nous aurions voulu montrer en outre avec quelle vérité et en quel sens l'Eglise, dont les valeurs foncières sont d'ordre *mystique* [2], et qui conçoit la justification d'une manière *ontologique*, non juridique, est, cependant, par surcroît, la gardienne du droit, du droit naturel et du droit humain positif qui en découle. Il n'est guère possible de réhabiliter les valeurs de l'ordre juridique, sans aussitôt et pour autant, qu'on le veuille ou non, commencer de s'accorder secrètement à elle. « Vénérable », dit Pascal de la religion chrétienne, « parce qu'elle a bien connu l'homme ».

CHARLES JOURNET

[1] Cf. *Nova et Vetera*, 1942, n° 2, pp. 155-161.

[2] A la grave question: « la loi évangélique est-elle une loi *écrite ?* », saint Thomas répond qu'elle est *avant tout la loi de la grâce divine infusée dans les cœurs*, et qu'elle n'est que *secondairement, une loi écrite*, I-II, qu. 106, a. 1.

Humanisme de C.-F. Ramuz

La situation de Ramuz dans notre temps n'est pas sans offrir de profondes analogies avec celle d'un Claudel et d'un Péguy. Sur beaucoup d'entre nous, ils exercent tous trois une emprise très profonde, car nous reconnaissons en eux trois poètes d'une sève vigoureuse qui nous délivrent des complications raffinées et malsaines où, trop souvent, la littérature s'atrophiait. Le souffle de leur poésie intense nous apporte le poids des choses présentes, aimées dans leur antique nouveauté. Poésie dilatante et féconde par l'humanité profonde dont elle est chargée. Elle nous fait entrer dans l'humain: un humain reconstruit, au delà du quotidien et du social, dans une simplicité vigoureuse, élémentaire, dans sa stature primitive et essentielle.

C'est à présenter l'humanisme de Ramuz, dans son originalité, et à souligner quelques-unes des questions qu'il pose, que voudraient s'attacher ses pages.

La première méprise à éviter, quand on parle de Ramuz, c'est de le considérer — parce qu'il est un poète de chez nous — comme un écrivain régionaliste, un amateur de folklore.

Alors que la littérature régionaliste ne s'attache qu'aux différences, a-t-il affirmé, je ne m'intéresse qu'à la ressemblance.

Ramuz se penche sur son pays et sur l'homme de son pays — vigneron ou montagnard — non pas en esthète fervent de curiosités, mais en être avide de rencontrer, à côté de lui et en lui-même, l'homme dans sa valeur d'humanité la plus intérieure et la plus générale. A travers toute son œuvre lente et patiente qui, inlassablement, revient aux « humbles », c'est-à-dire à ceux qui sont proches de la terre et de leurs origines, derrière ces multiples visages de paysans, de femmes et de jeunes filles, c'est à une quête anxieuse de l'humain que Ramuz se livre, à une interrogation de l'homme permanent « dont, nous confie-t-il dans *Découverte du Monde*, j'étais justement, par chance, devenu le voisin ». Car le paysan — celui de Lavaux, comme autrefois le paysan d'Hésiode — est l'homme

qui a gardé les liens les plus forts avec les réalités élémentaires, celui qui nous permet le mieux de saisir les rythmes primordiaux de l'existence.

C'est à lui que Ramuz demande, au delà de la psychologie et de « l'histoire », où trop de gens s'arrêtent, de nous dire les attitudes foncières de l'homme devant les grands problèmes de la vie, de l'amour et de la mort. Aussi, l'aventure, dans son œuvre, est-elle réduite au strict minimum. Elle nous a peut-être « intéressés », mais elle nous a pris surtout par ce qu'elle nous révèle de notre *être*. Qu'on lise n'importe lequel des romans de Ramuz: nous y sommes sensibles moins aux événements eux-mêmes (à la matière qui est très simple), qu'à une action souterraine qui s'exerce dans les profondeurs de notre être, parce qu'à travers la simplicité de la matière, nous sommes confrontés au mystère même de notre réalité humaine. D'où le caractère si particulier de ses romans (qui sont peut-être encore davantage des poèmes), où sont dites (avec la force incantatoire du poème) le tragique et la grandeur de l'existence.

Ah ! certes, Ramuz n'est pas un « littérateur » au sens faible du terme, qui considère son œuvre comme un article de vente pour la distraction des mondains. Pour lui, la littérature n'est pas un accessoire, ni un passe-temps ; sa destination n'est pas de flatter ou d'enjoliver la réalité, de l'enrober d'ornements et de guirlandes pour charmer des esprits sans profondeur. Elle est une vocation, pour laquelle il a refusé les situations toutes faites. Rien de plus personnel, en effet, que cette voie où il s'engage pour se mesurer patiemment avec l'humanité et avec la vie ; ce lent effort, cette longue lutte pour exprimer l'homme.

Car l'homme, pense Ramuz, il ne faut pas le regarder avec les yeux de l'habitude, comme le font la plupart des gens qui n'arrivent pas à se dégager des vues faciles que la société leur impose. Il ne faut pas davantage le réduire aux constructions géométriques de l'esprit. Ramuz est en réaction profonde contre les habitudes sociales et contre un intellectualisme désincarné. Pour atteindre l'homme, il faut rompre délibérément le cercle des idées abstraites, comme celui des conventions qui recouvrent la vie essentielle. Volonté d'isolement, de se débarrasser du tout fait (il y a un anarchisme de Ramuz). Il faut regarder l'homme tel qu'il est, engagé dans le monde. La littérature française, trop longtemps, l'a idéalisé: il faut le ramener à toute sa nature d'homme qui est d'être pris dans une nature plus vaste, d'être corps parmi d'autres corps, sans rien laisser perdre de sa matérialité. Corps au milieu de ces choses, toutes proches

ou lointaines, qui constituent l'univers, mais corps éprouvant le mystère de sa différence.

Pascal, dit-il quelque part, est le premier qui ait jeté ce cri d'alarme en face de l'homme perdu entre deux infinis. Au départ de toute l'œuvre de Ramuz, il y a une intuition semblable de la présence de l'homme, incorporé au monde, et de la solitude qu'il lui faut vaincre.

L'homme est une chose parmi les choses. Vérité banale qui effleure plus ou moins l'esprit de chacun, mais qu'on rejette souvent sans pénétrer en elle: Ramuz lui confère toute sa force intérieure, éprouvée dans une intuition profonde où entrent tour à tour le tragique et la joie. Aussi, les choses ne sont-elles pas qu'un décor dans son œuvre, un décor où se meuvent des personnages qui n'auraient pour elles qu'un regard d'admiration superficielle. Elles font partie du drame ; elles touchent à l'homme et conditionnent sa grandeur. Toujours présentes, elles l'accompagnent de leurs encouragements ou de leur résistance ; elles sont là, et c'est avec elles que l'homme doit débattre.

Car les choses, qu'est-ce d'autre que la Création ? Claudel avait entrepris d'embrasser la Création tout entière, d'un regard synthétique, se haussant, par une foi audacieuse, jusqu'au point de vue du Créateur: accueillant ces choses, dans leur réalité concrète, mais constamment les dépassant pour lire leur sens suprême, découvrir les rapports qu'elles soutiennent avec l'Eternel: les choses sont symboles. Ramuz, lui, part d'un point de vue plus humble, au sens étymologique de *humilis:* le point de vue de la terre. Il regarde les choses telles qu'elles sont données par le Créateur, s'attachant sans cesse à redécouvrir leur beauté première. Et bien sûr que, du choc, le sentiment religieux naîtra. Mais Ramuz, s'il s'avance jusqu'aux portes du mystère, s'abstient de les franchir. Il ne s'élève pas au-dessus des êtres visibles, pour les considérer d'en haut. Tandis que, chez Claudel, la grandeur des choses, c'est, en définitive, d'être associées à l'éternité de Dieu par le cantique de gloire qu'elles lui chantent, chez Ramuz, la grandeur veut être saisie dans la chose même, dans sa réalité présente, dans ce langage qu'elle dit à l'homme au moment unique où il la découvre.

Grandeur de toutes choses, qui sont à côté de nous, et que souvent nous ne savons pas voir ; grandeur du paysage, celle de la montagne, comme celle, miraculeuse, du lac, cette coupe parfaite d'eau pure et de lumière. Grandeur de la terre qu'il faut travailler, et de tout ce qu'elle donne ; grandeur des réalités les plus humbles, les plus familières, les plus

« usuelles », qui forment la matière ordinaire de ses images. (« On ne fait de la poésie qu'avec l'anti-poétique »).

Cette grandeur des choses, Ramuz la découvre avec une force qui est l'un des éléments essentiels de sa poésie. Il vous impose sans cesse les choses, vous forçant à les voir d'un regard nouveau (« Le poète est celui qui s'étonne »). Un vigneron qui sulfate sa vigne, une voile sur le lac, un oiseau qui coupe le ciel, et c'est une vie recréée, une réalité qui frappe les yeux dans une soudaine lumière. Il écrit comme un peintre, a-t-il dit. Comme un peintre qui procède par touches très larges, et voit surtout le jeu des masses d'ombre et de lumière. D'où cette simplicité de la phrase, voulue parfois jusqu'à l'exagération, avec ses verbes d'existence (« il y a », « est », « a été vu », etc.) : brusquement, c'est comme si l'existence des choses vous était jetée à la face. D'où aussi ce mouvement de la phrase qui se refuse à intégrer la réalité dans une ordonnance synthétique (construction trop intellectuelle pour Ramuz), mais se décompose en éléments simples qui, chacun, d'une façon « brutale » présente une image.

Style heurté, fruste et « barbare », a-t-on dit. Mais il y a là une puissance élémentaire unique. Ce style nous donne prise sur le monde, nous révélant inlassablement son existence, à laquelle nous sommes habitués. Un changement de lumière, et voici que les choses vous viennent, qu'elles montent vers vous, comme si elles n'avaient jamais été vues. Il est significatif de remarquer combien Ramuz aime à décrire ces passages de l'ombre à la lumière, de la nuit au jour, ces moments uniques où, sous la lumière passagère du soleil, la Création s'éclaire à notre regard ; où, dans une illumination soudaine, elle nous saisit par la révélation de son existence et de sa beauté.

Mais, au milieu de ces choses, recréées avec un amour patient et fort, il y a l'homme. Lié à elles, — les choses familières et les choses plus lointaines, souvent redoutables, — il est destiné à en user, à les regarder, à converser avec elles en un dialogue que la vie toujours renouvelle. Il fait corps en particulier avec cette terre dont il est sorti et à laquelle il continue de réclamer sa substance. Le vigneron ne fait qu'un avec sa vigne et son coteau ; le pêcheur avec son lac ; le montagnard avec cette montagne étrange qui à la fois l'enveloppe et le menace. L'homme est dans la nature : par toutes ses racines, il tient à elle. Communauté profonde, dont l'homme cultivé a pu laisser s'affaiblir la conscience, établissant son intelligence dans une ignorance pratique de cette matérialité qui fait le tissu élémen-

taire de son être. «Nous n'existons que par le corps, que je ne sépare pas de l'esprit» déclare vigoureusement le poète *(Découverte du Monde)*. Aussi, ne faut-il jamais perdre de vue cet engagement de l'homme dans la pesanteur des choses et ne jamais rien penser hors du corps. Et c'est par là qu'en un sens plus profond, l'œuvre de Ramuz est une œuvre paysanne, non pas seulement parce qu'elle ne met en scène que des paysans, mais parce qu'elle est traversée par une préoccupation constante de ramener l'homme à son intime parenté avec le monde corporel et terrestre.

Devant les choses, l'homme éprouve cependant sa différence. Il en use, et il les regarde... N'est-ce pas qu'il se sent étranger à elles ? Dans ce corps que nous sommes, il y a quelque chose qui pense et, par la pensée, se détache du monde ; il y a un *cœur*, surtout, qui ressent sa distance des choses, qui s'isole, souffre et interroge anxieusement, un cœur, enfin, capable d'aimer. L'homme est lié au monde ! Et pourtant — c'est l'intuition tragique de Ramuz — il se sent unique dans le monde. Ces choses qui le convient par leur beauté, il ne tarde pas à éprouver leur indifférence, quand ce n'est pas leur hostilité. Il est dans la nature, affirme-t-il, et hors de la nature, cette nature que nous aimons, mais qui, elle, ne nous paie pas de retour. En face d'elle, l'homme se sent solitaire ou menacé.

Solitaire, il l'est aussi en face des autres hommes. La vie de la multitude qui s'écoule chaque jour dans la rue, sous ses fenêtres, elle lui échappe. Qu'est-ce qu'ils ont dans leur cœur ? se demande-t-il avec angoisse. Et lui-même, il échappe à cette vie par son individualité la plus profonde qui se replie sur elle-même, devant l'écorce rugueuse et impénétrable recouvrant l'univers mystérieux de chaque être. Dans son propre pays, nous confie-t-il amèrement, il se sentait exilé !

Mais l'homme ne se résigne pas à cet exil douloureux au milieu des choses qui le sollicitent. La solitude dont son cœur est blessé, il aspire invinciblement à s'en délivrer. Un besoin profond le pousse à retrouver en lui le geste qui abolira la distance — ne fût-ce qu'un instant — et lui permettra de communier à quelqu'un ou à quelque chose. Parce qu'il y a en lui cette part isolée qu'il ne peut combler, et qui pourtant demande à être comblée. Le monde existe auquel nous sommes liés — et au milieu de ce monde, nous creusons en nous notre propre solitude. N'y a-t-il pas un moyen de rejoindre le monde, de nous établir avec lui dans une unité *vécue* et de découvrir dans cette unité, en même temps que notre explication, celle du Monde ? Ce qui fait peut-être « le grand départagement des

hommes » lisons-nous dans *Taille de l'homme*, c'est qu'à côté de l'athéisme qui ne prie pas, qui n'aime que soi et n'est en communication avec rien, il y a l'humanité qui *prie* (donnons à ce mot le sens le plus large) et dont la prière est une « tentative pour entrer en communion » avec une réalité existant hors de nous-mêmes. Or, l'œuvre de Ramuz est du côté de l'humanité qui *prie*, de l'humanité paysanne, celle du Moyen âge chrétien et celle de la Grèce adoratrice de Zeus. L'œuvre de Ramuz est profondément religieuse, car tout entière elle tend à refaire le lien avec la réalité qui nous dépasse ; elle part de la solitude pour aller à l'unité, cherchant le moyen de l'atteindre ou de la reconstruire. Sans cesse, elle est traversée par un désir nostalgique de retrouver les chemins effacés de ce « Grand Jardin perdu de l'Unité », comme il l'appelle avec splendeur.

Or, le moyen, la clef qui nous permettra peut-être d'ouvrir la porte mystérieuse, c'est l'*amour*. L'amour seul peut venir à bout de la solitude, car l'amour est une force qui s'empare de nous pour nous porter hors de nous-mêmes et nous faire rejoindre autre chose, autrui, tout ce monde extérieur, et peut-être plus que le monde extérieur. L'amour agrandit le cœur de l'homme, le dilate et le transforme ; et il change, en même temps, le visage des choses, car, désormais, voici que le monde ne se refuse plus à notre cœur, mais l'enveloppe de sa présence, dans le sentiment d'une mystérieuse et fraternelle unité.

« Rien ne naît que d'amour, et rien ne se fait que d'amour ; seulement, il faut tâcher de connaître les différents étages de l'amour » dit avec profondeur ce *Chant de notre Rhône* qu'il faut placer au sommet de l'œuvre de Ramuz.

L'amour est donc le seul principe de vie féconde pour l'homme, la seule force qui sauve ; et c'est à le connaître, à plusieurs de ses étages — non à tous — que Ramuz s'est essayé.

Je ne m'arrêterai pas à l'amour du poète, qui cherche à briser la solitude en rejoignant le monde par l'image qu'il éprouve en lui pour l'objectiver ensuite dans son œuvre. Outre que le fil est fragile et qu'un rien suffit à le casser, le poète n'est pas tous les hommes. Et Ramuz a voulu envisager le problème dans son humanité la plus large. S'il s'est isolé des hommes, il n'en a pas moins porté leur angoisse profonde, penché sur eux pour découvrir la racine de leur grandeur à tous, jusqu'au plus humble.

Ramuz a regardé le paysan, le montagnard, l'ouvrier de campagne, pour déchiffrer le sens et la grandeur possible de leur vie, pour découvrir de quoi sont faits les battements de leur cœur. Il les voit, faucheurs ou

vignerons, refaire toujours les mêmes gestes, avec patience, parce que la nature les leur impose ; s'usant, jour après jour, dans un labeur monotone et dur. Durs eux-mêmes, comme le travail où ils s'épuisent, ce ne sont pas des sentimentaux qui font de la poésie à bon marché devant la nature et devant les hommes: les êtres de Ramuz ont toute l'âpreté de la vie montagnarde et paysanne. Mais voilà... il y a ces gestes qu'ils refont pour obéir à la nature. Ils sont *fidèles*. Certains se révoltent, comme ce Duborgel de *Samuel Belet*, qui a rompu le pacte avec la terre. Mais, presque tous, ils sont résignés, acceptant de refaire chaque jour ce que la nature leur prescrit... Et même si elle va contre leurs peines — que la grêle ou l'orage déjoue leurs efforts — ils acceptent. Fidélité, acceptation, où déjà il y a un amour humble qui peut grandir: amour de leurs peines, de leurs récoltes, de leur terre, de la nature mystérieuse et dure qui leur commande ces gestes de fidélité. Dans l'apparente passivité du paysan qui se courbe devant les choses, Ramuz découvre un germe de grandeur. « Une grandeur éclate ici qui vient de cette uniformité même. » Car, en acceptant d'insérer sa vie tout entière dans une nature qui le dépasse et lui demande le concours de sa fidélité, le paysan-paysan (non le paysan-mécanicien) est foncièrement quelqu'un qui *prie :* il reconnaît dans le rythme des saisons et des choses, plus fortes que lui, une Présence sacrée.

« *Oh ! tout entouré d'air, te voilà encore une fois, paysan, parce que tu as été grand quand même... Sur un sol qui résonne douloureusement sous tes pieds, ou au contraire y colle et fait un grand poids à tes semelles, lié à lui, tout lié à lui, tout dépendant de lui, tout esclave de lui, tout déterminé par le soleil derrière lequel il y a eu des dieux pour toi et il y a eu Dieu, mais aujourd'hui ? Cette résignation à ce qui ne pourrait subsister pleinement que si elle était accompagnée de la confiance en ce qui est et de l'adoration en ce qui est ; quand l'adoration n'est plus, la résignation s'en va : la résignation est amour. Tu étais patient devant les saisons, parce qu'elles ne venaient pas de toi : l'interminable hiver, le printemps, le brûlant été, l'automne, paraissent et disparaissent dans un ordre toujours le même, avec leurs promesses, avec leurs menaces et leurs risques, mais quelquefois aussi, avec leur complet aboutissement...* » (Questions) Et plus loin : « *Le paysan vivait dans un monde tout habité, non seulement par lui ou par ses semblables, mais par des présences ou une grande Présence* ».

Aujourd'hui ce paysan va-t-il abdiquer ? Va-t-il se refuser, lui aussi, à cette patience profonde de son être devant le mystère du monde ? Va-t-il céder à la grande tentation présente de l'humanité qui est de réduire le mys-

tère de la création et d'essayer son pouvoir sur les choses, ne voyant plus en elles que des forces à maîtriser, un domaine économique à exploiter? Telles sont les questions que Ramuz pose anxieusement dans ses récents essais, dont le dernier en date, *Besoin de Grandeur*, se termine par une adjuration pathétique aux paysans silencieux: Si vous deveniez vous-mêmes poètes, si vous retrouviez une voix!...

Mais, il n'y a pas que les choses à accepter, les choses qui s'imposent à vous par leur dureté. Au-dessus de cet étage de l'amour, il y a les hommes à aimer: ces autres « choses » vivantes et plus mystérieuses encore, qui s'enveloppent dans leur solitude, cachent mal dans leur cœur leurs souffrances et leur désir d'être aimés. L'homme a surtout besoin d'amitié, lisons-nous dans *Taille de l'Homme*. S'il n'y a pas d'amour qui vienne le rejoindre dans sa solitude et briser son isolement, il dépérit, et meurt en lui ce qui fait sa raison de vivre. Préoccupation constante de sauver l'homme, qui donne à l'œuvre de Ramuz son caractère d'humanité le plus émouvant. C'est l'amour qui féconde l'être de l'homme et lui donne sa plénitude intérieure, sans quoi sa vie est manquée, sans quoi il n'a pas sa grandeur. C'est par l'amour que l'homme est plus grand que les choses, même si, comme la montagne, elles font peser sur lui de lourdes menaces; c'est par lui que, dépassant toutes les forces matérielles et économiques — tout l'ordre de la quantité — il appartient à la « qualité », il accède au plan des valeurs éternelles. Et la faiblesse du communisme — constate Ramuz — c'est de nier l'amour.

Cet amour humain, il revêt dans l'œuvre de Ramuz différentes formes. Il y a l'amour maternel qui se penche sur les berceaux, tout gonflé de la joie de cette vie naissante qu'on a donnée. Il y a l'amour intrépide et pur au cœur de l'enfant, dans le *Règne de l'Esprit malin*, où la petite Marie délivre son village des maléfices qui l'enchaînent depuis l'arrivée de Branchu, parce que, seule, elle a l'audace de l'amour, elle accourt pour sauver son père, affronte le mystérieux démon et trace devant lui un signe de croix qui soustrait le village à son emprise . (On a vu dans ce roman, si proche du catholicisme par son atmosphère, un roman de *sens* catholique. Je ne pense pas qu'il le soit: le signe de la croix sauve le village parce qu'il est un geste d'amour humain, et non par sa valeur surnaturelle intérieure. Le catholicisme du roman est d'ordre mythique).

Il y a encore cette mystérieuse *Guérison des Maladies*, où l'amour humain d'une jeune fille se transforme en un amour supérieur: dans la souffrance et dans le sacrifice qu'elle offre pour sauver son père, elle accède

à un pouvoir étrange de sainteté « laïque », guérissant les malades et redonnant un sens à la vie des autres.

(Encore un roman mythique, comme l'autre, datant de 1917. C'est l'époque où l'humanisme de Ramuz semble avoir le plus été sollicité par le Surnaturel.)

Mais, l'amour auquel Ramuz s'arrête surtout, c'est l'amour qui attire l'homme et la femme l'un vers l'autre: force puissante, obscure, qui partout fait irruption dans la vie, comme la tentation constante des hommes pour sortir d'eux-mêmes et se grandir; Ramuz va la chercher jusque dans son fond le plus élémentaire, le plus instinctif. Amour des garçons et des filles qui se noue brusquement, au gré des rencontres, sur le chemin ou les soirs de fête au village. Amour des gens simples et frustes, qui ne font pas beaucoup de phrases, ni de détours, mais humain tout de même, comme ils sont hommes, tout naturellement (presque sans le savoir). Ils se donnent l'un à l'autre, en dehors souvent de toute règle morale, parce qu'un appel profond a retenti en eux, les poussant à sortir de leur solitude, pour saisir le bonheur dans l'union mystérieuse de leurs deux êtres. Cette tentative de retrouver le chemin de l'unité perdue et de s'exalter en elle, va-t-elle réussir? Ramuz sait trop bien le poids qui pèse sur notre vie présente, pour céder à l'illusion d'une victoire facile. Dans *Aline* déjà, l'amour aboutit à la séparation, à la solitude plus amère et à la mort. Et d'autres livres plus récents, nous montrent la face tragique de l'amour: *Adam et Eve* et *Le Garçon Savoyard*, en marquent les limites avec un pessimisme puissant. L'unité rêvée, qui devait, audelà du temps et de la matière, faire toucher l'éternité, une fois passée la faim des corps, se dissout dans la réalité; il n'y a plus que deux êtres, dépouillés du prestige qu'ils s'étaient inventés, livrés nus à leur misère.

Et, pourtant, cet amour, s'il ne parvient pas à forcer les portes du Paradis perdu, ne faut-il pas croire en lui ? La vie y revient sans cesse. L'homme et la femme, toujours l'un l'autre s'appellent. Ce n'est pas là un mensonge de la nature, une séduction fausse qu'elle retire, une fois ses fins réalisées. Non, car Ramuz voit dans l'amour la loi de la Vie et de l'Univers. *Questions*, ce livre lourd de l'angoisse du temps présent, s'achève par un hymne à l'amour, qui est un chant de certitude. « *On a logé l'amour quelque part; or, l'amour n'est pas quelque part, il est partout. Il n'est pas hors du monde, il n'est pas au-dessus du monde, il est dans le monde, il est dans le commun et dans le quotidien du monde. L'amour est dans tout ce qui est: la matière, le cœur, l'esprit... Le sexe est au commencement de tout et il*

est à la fin de tout ; et, ainsi, il n'y a ni fin ni commncement à rien, parce qu'après la fin, il y aura l'amour qui est recommencement. »

Or, l'homme et la femme que l'amour unit entrent dans l'ordre de la vie ; ils s'insèrent dans ce grand courant qui traverse le monde, le soutient et l'explique. Si l'amour ne leur donne pas l'impossible unité totale, du moins ne sont-ils plus seuls tout à fait. Entre eux et le monde, il y a une parenté plus profonde qui les exalte eux-mêmes, leur fait voir le monde et la vie sous un jour nouveau, donne à leur être une nouvelle fécondité et une nouvelle grandeur. D'où ce bonheur d'aimer qui change le visage du monde et s'étonne de trouver les choses familières et de les mieux connaître.

« *Il lui faut s'arrêter, il lui faut regarder. Il faut qu'il s'arrête, qu'il regarde. Il connaît, c'est pourquoi il ne reconnaît plus. Un grand changement s'est fait autour de lui, parce qu'en lui d'abord et à présent partout, tout autour de lui, dans l'espace...* » Et le garçon de la *Salutation paysanne* ne peut s'arrêter de saluer toutes choses « les bonnes vieilles choses toutes neuves d'ici», les maisons, les vergers et les arbres.

« *Il ne peut pas s'en empêcher, parce qu'elle est en elles, parce qu'elles sont elle.*

« *Tout vient ensemble, tout tient ensemble ; elle est là, parce que tout est là.*

« *Où est-ce qu'elle commence ? où est-ce que le monde finit ? Et moi-même ?* » *comme il se dit.*

« *Où est-ce que je finis, moi, et où est-ce qu'elle commence, elle ?*

« *...Qui es-tu ? où es-tu ? Salut, toi ! c'est-à-dire tout... Et, encore son chapeau qu'il ôte, qu'il lève en l'air ; salut quand même !*

On ne peut plus s'arrêter : « *Salut ! salut ! salut ! salut !* »

Ce qui s'exprime là, ce n'est pas seulement l'exaltation sentimentale d'un jeune graçon tout à la joie de sa conquête, c'est le sens que Ramuz donne à l'amour: faiseur de poésie — si l'on veut — parce qu'il soude l'homme plus intimement à l'univers. C'est pourquoi les êtres qui aiment ont si souvent, dans l'œuvre de Ramuz, une place privilégiée à l'égard des autres. Dans les *Signes parmi nous*, alors que la menace de la fin du monde pèse lourdement sur la petite ville des bords du Léman, l'amour de deux jeunes gens, au plus fort de l'orage, proclame que le monde recommence « parce que l'amour est plus fort que tout ». Et la vie est du côté de l'amour. *Si le Soleil ne revenait pas* développe un thème semblable. A côté des êtres d'ombre qui se persuadent que le soleil ne va plus

réapparaître derrière la montagne et laisser pour toujours le village dans le froid de la mort, il y a les êtres de lumière, ceux qui aiment et qui ont foi dans la vie. Entraînés par Catherine, la jeune femme, ce sont eux qui, le printemps venu, montent à la rencontre du soleil. Et l'amour, encore une fois, jaillit dans la lumière.

Ainsi, c'est l'amour qui finit toujours par se frayer un chemin vers le cœur des choses et de la vie. Les hommes et la nature même, comme dans *Derborence* ont beau lui résister: il affronte leur résistance sans se laisser désarmer, car il sait obscurément qu'entre lui et le monde, il y a une complicité qui finira bien par surgir du fond de la réalité ! Les choses semblent parfois la proclamer cette complicité, à certaines minutes de choix: C'est ainsi que Julia, la « Beauté sur la terre », quand elle se dresse sur la barque dans le soleil, reçoit le consentement du monde et, par sa présence, le rend un instant déchiffrable: « *Lentement, encore une fois, elle a élevé son corps, elle l'a développé dans l'espace : c'était comme s'il donnait un sens à tout. Tout à coup, les choses ont eu leur couronnement, par quoi elles se sont expliquées et tout à coup, elles s'expriment ; puis, s'étant exprimées, elles vont se taire de nouveau, elles vont se taire toujours. Elle, elle a ri encore vers nous — puis, en effet, parce que c'est sur la terre, que rien ne dure sur la terre, que nulle part la beauté n'y a sa place bien longtemps...* »

On voit comment l'expérience de l'amour humain, chez Ramuz, n'isole pas les êtres qu'elle intéresse, mais tend à les introduire dans le mystère d'une réalité plus vaste. Peut-être jamais Ramuz n'est-il allé plus loin dans ce sens qu'avec son déjà ancien *Samuel Belet*. Ce que d'autres pressentent dans l'exultation de la vie, Samuel, lui, l'a trouvé, une fois morte sa femme, que la séparation lui a appris à mieux aimer. Et son amour s'élargit en un amour religieux de toutes choses.

« *Mais, tu es là, et il n'en faut pas plus. Vois-tu, tout est changé, je ne suis plus le même. Je suis devenu le vrai Samuel ; je t'aime maintenant, Louise... il me semble que je te vois monter hors de la profondeur vers moi ; je me penche davantage, tu t'élèves toujours plus ; et nos lèvres alors se touchent et ma main va dans tes cheveux.* »

« *Car tout est confondu, la distance en allée, et le temps supprimé. Il n'y a plus ni mort ni vie. Il n'y a plus que cette grande image du monde dans quoi tout est contenu, et rien n'en sort jamais, et rien n'y est détruit ; c'est un degré de plus, il faut encore le franchir ; mais on voit devant soi se lever ce visage, qui est le visage de Dieu, Lui aussi, j'ai appris à l'aimer et à le connaître ; je sais qu'Il est tout et qu'il est partout. Et c'est Lui seul, mainte-*

nant, qui demeure, mais tout se tient en Lui et je me tiens en Lui. Et ceux qui ne sont plus, c'est semblablement en Lui qu'ils se tiennent, ne pouvant pas en être détachés, de sorte que, plus que jamais, nous sommes frères, étant chacun de nous un morceau de l'ensemble, et un peu de Dieu quand même, en ce sens. Quand je rame dans mon bateau, c'est en Lui que je m'avance ; quand j'aborde à la rive, c'est à Lui que j'aborde ; Il est en haut, en bas, à droite, à gauche ; Il est ici, Il est là-bas ; Il est cet arbre, Il est la montagne ; le lac n'est qu'un morceau de Lui, le soleil un morceau de Lui, et tout n'est qu'un morceau de Lui, jusqu'à la navette à filet tombée, jusqu'au caillou que la vague arrondit. »

Cet amour qui cherche à insérer l'homme dans le mystère de son explication totale, la tendance constante de Ramuz est de le susciter *dans* la vie et *par* la vie, sans renonciation aux choses, qui serait, pour lui, trahison. « Je ne veux pas le plaisir seulement en art, je veux le plaisir dans la vie, et par là même, la vie et l'art réconciliés » affirme-t-il dans le *Grand Printemps*. Et à la « charité qui se contraint » il oppose « la charité qui s'élance » ; au « sacrifice triste », le « sacrifice joyeux ». « Où est la beauté du sacrifice qu'on nous propose sans cesse, si le sacrifice n'est pas joyeux, je le demande, s'il n'augmente pas en nous la vie ? Nietzsche avait raison : il y a un sacrifice des faibles, mais il y a aussi un sacrifice des forts ».

Partir de la vie pour la hausser jusqu'à sa plénitude ! Ou encore, comme il dit du poète à qui l'on pourrait reprocher son isolement : « fuir concentriquement le monde » et c'est alors « le retrouver : plus grand,, plus vrai, plus essentiel » *(Questions)*.

La double profondeur des intuitions de Ramuz est de se prendre au monde des choses présentes et de tendre à le traverser pour remonter à la source, pour rejoindre le centre. Car, ce monde dont Ramuz nous impose la présence, toute son œuvre ressent son insuffisance. *Questions* exprime encore ainsi l'opposition de l'humanité qui ne prie pas à celle qui prie : « Confiance en l'homme, confiance en quelque chose qui dépasse l'homme ». Dépassement de soi et des choses que l'homme exige de lui-même pour atteindre sa vraie grandeur, sa plénitude durable. Car Dieu seul peut nous assurer la durée dans la plénitude, affirme *Besoin de Grandeur*. Que l'homme se tourne vers son propre mystère ou vers celui des choses, qu'il cherche à se rejoindre ou qu'il veuille rejoindre intimément un être extérieur à lui, une aspiration impérieuse naît en lui d'atteindre le Tout

dont ils procèdent, lui et le monde, de toucher, au delà des êtres, l'Etre même en qui leur existence repose.

Ainsi Ramuz est-il à la fois le poète du monde et de la vie — qu'il ne veut pas sacrifier — et, d'une façon plus secrète, poète de l'Insuffisance que le monde et la vie présente découvrent à qui les veut regarder dans leur profondeur. Une exclamation du *Grand Printemps* laisse bien apparaître le double caractère de son œuvre. «*O chères choses familières, je sais bien que vous n'êtes qu'un vase, mais, sous le vase, où est le contenu ?* ».

Il y a là toute la passion forte et tendre de Ramuz pour les choses visibles, comme aussi cette « grande nostalgie » qu'émeut en lui le sentiment de l'unité cachée. Nostalgie dont M. Albert Béguin dit avec raison [1] qu'elle commande toute la création ramuzienne. Et M. Béguin cite à ce propos une page étonnante des *Souvenirs sur Strawinsky*, où « Ramuz confesse, comme il ne l'a jamais fait ailleurs (sinon par la signification d'ensemble de son œuvre), le grand espoir mystique qui conduit chacun de ses pas »:

« *Car c'est bien à lui* (le grand jardin perdu de l'unité) *que nous aspirons, et sans le savoir, mais continuellement, de toutes nos forces ; et il n'y a pas de plénitude de la vie là où il n'y a pas d'unité... Par delà tous les pays, il y a peut-être le pays (perdu, puis retrouvé, puis perdu de nouveau, puis retrouvé pour un instant) où on a en commun un Père et une Mère, où la grande parenté des hommes est entr'aperçue pour un instant. Car, c'est à la réapercevoir pour un instant que tendent tous les arts, et à nulle autre chose. Nous atteignons pour un instant à l'homme d'avant la malédiction... Et il y a aussi cette malédiction où l'on sait bien qu'on est (car rien autour de nous n'est vraiment éclos, vraiment abouti... et tout travail d'abord est dur, se fait d'abord contre nous-mêmes et contre Quelqu'un, tout travail est malédiction) — jusqu'à ce que tout à coup, par une espèce de renversement, la bénédiction intervienne, tout à coup, il y ait cette collaboration avec Quelqu'un, il y ait cette possibilité de retour, ce retour, ce retrouvement.* »

C'est ce Quelqu'un, c'est ce Pays « où la grande parenté des hommes est entr'aperçue pour un instant » que l'œuvre de Ramuz aspire à retrouver, tour à tour, dans le tragique et dans la joie ; et il faut dire aussi, dans le doute de l'intelligence qui retient l'élan du cœur. « Il y a peut-être le Pays », lisions-nous dans la dernière citation. Ramuz refuse de se laisser guider par une foi pour franchir les portes du Mystère et *affirmer* le Mystère.

---

[1] Notes sur Ramuz dans le nº 9 de *Confluences* (mars-avril 1942).

Dieu est l'Etre vers lequel ses intuitions le conduisent et le ramènent, le terme désiré par son *cœur* (au sens pascalien), mais dont jamais Ramuz n'a accepté (comme Pascal) de préciser, par la foi, le mystère. (A propos des croyances de Pascal, justement, Ramuz distingue entre l'*idée* qu'il laisse tomber, pour ne retenir que le *sentiment* qui continue à agir indépendamment de l'idée). La Présence que le paysan chrétien, après le paysan grec, reconnaissait dans la nature, de toutes les forces de son être religieux, il souhaite qu'elle soit vraie ; mais il se refuse à dire ce qu'elle est, il hésite même, dit-il quelque part, à la nommer Dieu. Attitude d'espoir devant le mystère, mais qui n'est pas encore l'Espérance chrétienne. De cette Espérance, qui ne craint pas de reconnaître le Mystère, dans les limites adorables où il s'offre lui-même à notre contemplation, Ramuz semble s'être approché le plus à l'époque du *Chant de notre Rhône*, pour se replier ensuite dans l'attitude de l'homme qui interroge le monde et vénère son impénétrable secret. Un texte de 1939 caractérise fort bien cette attitude dernière du poète :

« *L'Occident se défend, mais contre quoi se défend-il ? Que défend-il ?... Il faut, par delà les croyances particulières et les lois particulières, descendre jusqu'à un principe plus universel encore : à un certain* sens du sacré, *qui est ce que l'Occident a connu de plus précieux, une certaine attitude de respect devant l'existence, par quoi il faut entendre tout ce qui existe, soi-même et le monde autour de soi, les mystères qui nous entourent, le mystère de la mort, celui de la naissance, une certaine vénération devant la vie, un certain amour, et, pourquoi ne pas le dire ? un certain état de poésie où on est devant le créé.* »

* * *

Peut-être, cela nous permet-il de mieux mesurer la grandeur de Ramuz et — de notre point de vue chrétien — son insuffisance. Nous aimons Ramuz parce que nous le sentons proche de nous ; parce qu'à travers son œuvre, nous retrouvons la réalité enracinée dans son mystère d'existence, et dans tout ce qui est humain, une grandeur qui tend au dépassement. Mais, nous éprouvons aussi, dans ses interrogations, l'anxiété de la réponse qui se refuse, et — parce qu'elle se refuse — d'un dépassement qui ne va pas assez loin à notre gré. Il est rare qu'avec Ramuz nous soyons vraiment comblés.

1° Tout d'abord, sa réaction contre le « désincarné », qui nous vaut une confrontation incessante et féconde avec le réel vivant, est assurément justifiée. Quand il reproche aux idées de n'être que des habits interchan-

geables dont nous déguisons superficiellement notre être, sa critique porte contre tant d'idées toutes faites, pauvres dans leur abstraction, dont l'esprit se satisfait trop facilement. Mais, ne dénote-t-elle pas, en même temps, une insuffisance, n'explique-t-elle pas une certaine paralysie qui entrave la pensée de Ramuz ? Car si l'esprit est antérieur, ontologiquement, au réel sensible (et le fait même de la pensée que Ramuz appelle « idéaliste » est, à ce point de vue, révélateur), vouloir ne penser que par le corps et le vital, c'est s'enfermer dans le concret, sans espoir d'accéder jamais à la hauteur nécessaire pour dévisager le monde et l'homme.

Pour qui décèle, en effet, la présence de l'esprit *dans* les choses, il faut bien que les choses soient suspendues au Spirituel pur et trouvent en lui l'explication même de leur existence. Or, il semble, de fait, que Ramuz ait une grande peine à admettre, au-dessus des choses, la pure réalité spirituelle. Je sais bien qu'une telle constatation n'atteint *directement* que le critique en Ramuz, et non «l'homme d'imagination», dont on ne doit pas attendre ce qu'il ne peut donner. Mais, la poésie, elle-même, ne reçoit-elle pas le bénéfice des certitudes de l'esprit, et leur absence ou leur insuffisance ne gêne-t-elle pas l'avance qu'elle aspire à se creuser dans les profondeurs du réel ? La gêne me paraît exister chez Ramuz, empêché trop souvent de déployer toutes les richesses spirituelles latentes en sa poésie.

2° Il nous est apparu que l'œuvre de Ramuz, dans un mouvement ascendant à partir de l'humanité des choses, tendait à Dieu: elle l'appelle et le laisse pressentir, même quand il n'est pas nommé. Et il arrive qu'elle ose Le nommer: car une voix secrète avertit Ramuz que, sans Dieu, son œuvre perdrait son sens ; elle serait privée de la « plénitude » qu'elle exige. Quand elle dit la grandeur des choses visibles, c'est qu'elle sous-entend une autre grandeur, celle de Dieu.

Si nous sommes profondément sensibles à cette aspiration vers Dieu, nous sera-t-il permis de marquer le seuil où elle s'arrête ? Les croyances, lisons-nous dans *Taille de l'homme*, sont déterminées par la nature. L'idée est révélatrice. Ramuz, quand il parle du Surnaturel, ne semble l'envisager que comme le prolongement mystérieux du naturel, la face des choses qui nous échappe. Il y a continuité entre la nature et le surnaturel (alors que, pour le chrétien, la merveille est qu'ils se rejoignent au delà d'un abîme).

Les dieux du paysan grec et le Dieu du paysan chrétien ne sont-ils pas, au fond, qu'une expression de cette Puissance mystérieuse de la nature ? Et le surnaturel des romans n'est guère autre chose que l'action obscure des

forces naturelles, qui déroute le sens des hommes ; puissances mauvaises et redoutables *(Le Règne de l'Esprit malin)* ou puissances bienfaisantes, « miraculeuses », qui traduisent les merveilles de l'amour au cœur de l'homme *(Guérison des Maladies*, et la petite Marie du *Règne de l'Esprit malin)*.

Même dans le finale splendide de *Samuel Belet*, les choses visibles n'apparaissent que comme un « morceau » de Dieu. Un chrétien, je pense, peut entendre ce langage. Mais, si Dieu est intimement mêlé au monde par sa présence agissante, il le transcende infiniment dans son être dont les choses ne font que balbutier la grandeur. Et il y a un moment où il faut détacher Dieu du monde et de la « Nature » pour découvrir sa vraie grandeur, pour soupçonner son inaccessible pureté ; un moment où les choses, sans être niées (sinon dans l'adoration), doivent s'effacer pour exprimer par leur effacement la transcendance de l'Intemporel. Abîme prodigieux que seul a pu franchir l'amour de Dieu et que seul l'amour peut expliquer ! L'œuvre de Ramuz n'ose pas s'avancer jusque-là : elle ne *passe* pas des choses à Dieu ; elle ne parvient pas à se hausser jusqu'à la Réalité pure dont les valeurs créées ne sont que l'expression visible et défaillante.

3° On peut dire, je crois, qu'il manque à Ramuz la *confiance* dans la grandeur pure de Dieu (plutôt que le sens de cette grandeur). Or, n'est-ce pas sur la vraie grandeur de Dieu, en lui-même, que repose la grandeur totale du monde et de l'homme ? Grandeur donnée dans la liberté créatrice de l'Amour et révélée par surcroît dans l'Incarnation.

Ramuz, a-t-on dit, est un poète de l'incarné : L'expression ne peut s'entendre de lui au même sens que d'un Péguy ou d'un Claudel. Car l'incarnation, ne l'oublions pas, est la descente de l'Esprit dans le visible. Venue merveilleuse de Dieu qui, sans rien dépouiller de sa Divinité, s'est fait intérieur au monde et à l'homme. C'est pourquoi notre foi en un Dieu incarné est pour nous la révélation suprême de l'homme à lui-même, comme l'a magnifiquement compris Pascal. « Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ. Nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. Hors de Jésus-Christ, nous ne savons ce que c'est, ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes ». (B. 548). A vouloir se placer hors de cette foi, Ramuz, si humain, prive l'humain de son ultime dimension, de sa dernière profondeur.

La chose me paraît patente dans le problème de l'amour. Loin de moi la pensée de nier la grandeur humaine de l'amour dans l'œuvre de Ramuz.

Mais cette grandeur est saisie surtout dans l'instinctif et dans l'élémentaire: force vitale, puissance de la nature où l'homme se trouve engagé. Assurément, cette force qui monte obscurément des régions inférieures, attirant les uns vers les autres garçons et filles, s'humanise par le cœur et l'esprit. S'humanise-t-elle suffisamment ?... Il est significatif d'observer comment l'hymne final de *Questions*, où Ramuz chante l'amour, est dominé par l'idée de sa force élémentaire. L'amour est partout, affirme Ramuz: il est dans la matière, dans le cœur et dans l'esprit. Mais, parce qu'il ne veut pas en faire une chose « idéale », hors du monde, Ramuz s'attarde à voir dans la matière la présence des sexes, et donc de l'amour. Et le dernier mot de *Questions*, déjà cité: « Le sexe est au commencement de tout et il est à la fin de tout et ainsi l'amour est au commencement et à la fin de tout »...

Ah ! combien nous préférons l'accent plus intérieur du *Chant de notre Rhône :* «...Rien ne se fait que d'amour ; seulement il faut tâcher de connaître les différents étages de l'amour. » Car ici, nous avouons notre déception en songeant à la Révélation chrétienne qui, pourtant, n'est pas faussement « idéale », hors du monde: Au commencement de tout et à la fin de tout, il y a *Dieu qui est amour*. L'Esprit est amour, dans la pureté ineffable de la Vie Trinitaire, et dans le don qu'Il fait de sa Présence à la chair créée, en s'incarnant en elle. Et tout est suspendu à cette révélation prodigieuse. L'amour humain, qui plonge ses racines dans l'élémentaire, reçoit de cette révélation sa propre grandeur. Il vient, en définitive, de l'Esprit, et passant par la chair, il tend à l'Esprit. Sans cette élévation de la chair, sans cette humanisation profonde de l'instinct par ce qu'il y a de plus haut dans l'homme (son âme), à parler absolument, il n'y a pas d'amour. Est-ce placer l'amour hors de la nature ? On pourrait le penser si la nature s'expliquait par elle-même. Mais il faut bien la dépasser, pour la comprendre ; il faut aller plus haut que le sexe pour saisir toutes les possibilités de richesse que contient l'amour des sexes.

Relisons les dernières pages de *Questions :* elles nous éclairent sur l'impression de lourdeur que nous éprouvons dans d'autres livres de Ramuz. Les êtres privilégiés des *Signes parmi nous*, ou de *Si le Soleil ne revenait pas*, ceux qui remportent la victoire, sont surtout des êtres instinctifs, entraînés par le courant de vie qui traverse la nature. Or, suffit-il de communier à la vitalité de la nature ? L'amour « plus fort que tout » l'amour qui triomphe de la mort, n'est pas celui qu'absorbe la nature, mais celui qui la transcende pour participer à la seule immortalité vraie, qui

est celle de l'Esprit de Dieu. Cette vérité est inscrite au fond de l'homme par le fait même de sa solitude dans la nature. Et, peut-être, Adam et Eve, dont Ramuz a dépeint si tragiquement l'exil, en se haussant jusqu'à elle, eussent-ils pu s'engager dans les chemins qui préparent le retour à l'Unité de la Patrie ?

De telles remarques pourront paraître d'une injuste sévérité. On jugera même inadmissible le point de vue de notre critique, parce qu'il n'appartient pas à la « théologie » de dire son mot sur l'œuvre d'art. Il serait facile de répondre que dans l'œuvre de Ramuz — plus que dans toute autre — la vie est engagée. Et nous avons bien le droit (l'attachement profond que nous éprouvons pour une œuvre si riche d'humanité nous le confère) de dégager la conception de vie qui s'y trouve reflétée, pour la mesurer à la nôtre. Sachant bien d'ailleurs que l'amour et la vérité dont nous nous réclamons, loin d'être pour nous une propriété tranquille, sont une exigence très haute qui nous commande le respect, parce qu'elle nous meurtrit dans nos propres insuffisances.

Car, ce Ramuz qui ne peut nous satisfaire, nous l'aimons. Nous avons cru découvrir en lui un mouvement ascendant vers une grandeur plus qu'humaine : à *travers* les choses et *dans* les choses, une aspiration religieuse vers Dieu, qui n'arrive pas au terme qu'elle désire. A lire Ramuz, nous sentons la nécessité du mouvement opposé : celui de la Grâce qui *descend* sur l'homme pour l'élever. A cet humanisme qui colle trop à la terre, elle seule peut donner toute sa grandeur, qui est de dépasser la terre.

Ces deux mouvements, loin de s'opposer, se complètent et se rencontrent. Le danger, pour un certain christianisme, est en effet, en se plaçant au point de vue de la Grâce, d'ignorer toute la réalité humaine qu'elle doit élever. Et c'est une pauvreté qu'une foi qui, se situant hors de la vie et hors du monde, sans chercher à les comprendre, fait le vide au-dessous d'elle. Nous avons besoin de la richesse que nous apporte Ramuz. Nous ne voulons pas faire de Ramuz un chrétien, purement et simplement, en l'« annexant » de façon trop cavalière. Mais, nous pouvons le rejoindre et intégrer sa richesse humaine dans une richesse plus haute, en donnant à son œuvre le couronnement auquel elle aspire.

PAUL BUFFET

Palestrina ou la poésie de l'exactitude[1]

Le renouveau de la musique grégorienne dû aux travaux des Bénédictins de Solesmes et aux instructions de Pie X est certainement un fait acquis. Plus personne ne songe à contester la primauté du grégorien dans les cérémonies du culte catholique. On s'efforce de présenter le chant traditionnel et officiel de l'Eglise en des interprétations aussi soignées que possible et les paroisses où le grégorien n'est pas exécuté selon les conseils des autorités les plus compétentes se font de plus en plus rares. S'il est vrai que l'on doit le plus souvent se contenter d'exécutions imparfaites, les chanteurs, et les fidèles qui les écoutent, connaissent cependant l'art merveilleux auquel le nom de saint Grégoire est resté attaché.

Mais, permettez-nous de le rappeler, le *Motu Proprio* de Pie X recommandait aussi la polyphonie palestrinienne. L'article quatrième de ce document si souvent cité, moins souvent lu, ne dit-il pas que: « les qualités susdites (celles de la musique qui se rapproche du modèle grégorien), la polyphonie classique les possède, elle aussi, à un degré éminent, spécialement celle de l'école romaine qui, au XVI^e^ siècle, atteignit l'apogée de sa perfection grâce à l'œuvre de Pierluigi da Palestrina, et continua dans la suite à produire des compositions excellentes au point de vue liturgique et musical ». La polyphonie classique, dit encore cet article quatrième « se rapproche beaucoup du chant grégorien, modèle parfait de toute musique sacrée; aussi a-t-elle mérité de lui être associée dans les « fonctions » les plus solennelles de l'Eglise, comme sont celles de la Chapelle Pontificale ».

Le *Motu Proprio* de Pie X fut écrit pour que fussent rétablis et l'usage du chant grégorien *et celui de la polyphonie palestrinienne*, mais la peine que l'on s'est donnée pour répandre le grégorien jusque dans les plus humbles paroisses n'a pas été doublée d'un effort

---

[1] *Palestrina ou la poésie de l'exactitude.* Un vol. Edit. Henn, rue de Hesse, 4, Genève.

parallèle en faveur de la musique palestrinienne. On entend souvent la même maîtrise chanter très convenablement le grégorien et passer, lorsqu'il s'agit de musique polyphonique, au style le plus anti-grégorien qui soit, le style qui dérive directement du choral protestant, le style harmonique répandu par l'école allemande du siècle passé, style dont toutes les formules rendent hommage aux mauvaises habitudes dont le grégorien devrait nous guérir.

Pourquoi cette dissonance ? Pourquoi obéir lorsqu'il s'agit du grégorien et faire la sourde oreille lorsqu'il s'agit de la polyphonie ?

Les prétextes invoqués ne valent rien.

On dit: la musique palestrinienne est trop difficile pour les chanteurs amateurs. Et c'est faux. La musique de Palestrina et de ses émules est plus facile, vocalement parlant, que celle des Allemands qui encombre nos bibliothèques. Elle est purement diatonique, elle est basée sur l'accord parfait. Les chanteurs, si on les dresse avec un peu d'habileté, chantent facilement *a capella*, et bientôt préfèrent se passer de l'orgue. La musique des maîtres de la polyphonie ne les ennuie aucunement: elle les séduit, pour la même raison que le grégorien les a séduits. La beauté n'est pas plus ennuyeuse que son contraire.

Aucune objection sérieuse. Le plus sot des parti-pris, seul, retarde encore la restauration de la musique palestrinienne souhaitée... et même commandée par Pie X.

Une seule objection aurait quelque valeur, et c'est la seule que l'on ne formule jamais: l'ignorance des chefs de chœur. Les « directeurs » des chorales paroissiales, même s'ils sont des ecclésiastiques, n'ont pas été entraînés à conduire de la musique polyphonique soumise aux lois du contrepoint. Eux seuls constituent l'obstacle. Mais il n'y a là aucune difficulté majeure. Pourquoi ne verrait-on pas naître et prospérer, dans chaque diocèse, une *Schola Cantorum* où l'on formerait des chefs pour les maîtrises, ainsi que des organistes dignes de leur emploi ?

Quoi qu'il en soit, le livre que M. J. Samson, maître de chapelle de la Cathédrale de Dijon, a écrit sur Palestrina, ou plus exactement sur la musique palestrinienne, vient à son heure et contribuera certainement à éclairer ceux qui s'intéressent, ou qui devraient s'intéresser, à la question dont il s'agit.

On n'a pas suffisamment pris garde au fait que la réforme demandée par Pie X ne vise pas le seul chant grégorien ni même l'art polyphonique seulement, mais encore la polyphonie moderne. Il faut donc dire que la contradiction que l'on constate dans les faits va exactement contre la volonté de l'auteur du *Motu Proprio.* Comment admettre, en effet, que le chant grégorien, qui est pure beauté, voisine constamment avec une polyphonie de pacotille où se satisfait et s'entretient le mauvais goût ? Cette contradiction risquerait d'entraîner les uns à chérir la musique sentimentale et académique des auteurs allemands et à considérer le grégorien comme une corvée pour les dimanches verts (car si on aime ceci on ne peut aimer cela), et les autres, à supprimer toute polyphonie. Ce serait interpréter mal le message de Pie X, car le sage pontife, tout en assurant «qu'une fonction ne perd rien de sa solennité à n'être accompagnée d'aucune autre musique que du plain-chant», avait fort bien discerné que la polyphonie palestrinienne découle du grégorien, que son esthétique est la même et que cette polyphonie doit être admise à l'église pour les mêmes raisons. Et c'est à établir ce point que M. Samson s'applique.

Il commence par souligner le fait que l'art palestrinien exige de l'artiste que celui-ci renonce à son moi. Qu'il soumette son œuvre à une régulation extrinsèque qui lui propose une fin plus haute et plus nécessaire que les siennes propres.

« Désireux de rendre son art accessible au plus grand nombre, — dit-il, — l'artiste se rappellera que, seule, l'intelligence a puissance d'universalité. » D'ailleurs, — remarque-t-il encore, — « le primat de la sensibilité n'est-il pas une menace pour l'œuvre d'art elle-même, si elle prétend durer ? Vite émoussée et lasse de ses propres appétits, toujours elle aspire au renouvellement, incessamment elle réclame des excitants nouveaux ». Même, — ajoute-t-il, — « même les trouvailles techniques qu'elle provoque, elle a tôt fait de les vider de toute saveur, et de s'en détourner pour en exiger d'autres. Tout art qui repose sur des éléments si caducs est voué à un destin éphémère ». Enfin, — conclut-il, — « si elle veut atteindre le peuple fidèle et survivre à sa destinée d'un jour, l'œuvre d'art sera donc fille de l'intelligence: mue par des pensées claires et vraiment accessibles, elle en apparaîtra comme la déduction volontairement menée, ce qui ne s'oppose pas à la recherche expres-

sive, judicieuse et de bon aloi. La liturgie ne veut pas, en effet, que le gouvernement de l'intelligence soit exclusif. Mais les ardeurs de la vie affective, si elles pénètrent normalement la prière liturgique, doivent toujours garder dans l'expression une juste mesure. Par là, l'art liturgique prend analogie avec ce que nous avons coutume d'appeler l'art classique ».

On ne peut suivre M. Samson dans les admirables et précieuses analyses qu'il nous donne des moyens techniques de Palestrina. Il suffira de noter que cette partie de son ouvrage est d'un maître, qui, sans doute, fera autorité en la matière. C'est ainsi qu'il explique clairement comment Palestrina se sert d'un *cantus firmus*, comment se comporte son harmonie, qu'elle est l'action du texte sur la musique, quelles sont les modalités de son style.

Palestrina aimait le plain-chant et n'a cessé de lui faire des emprunts [1]. « Dès sa jeunesse, son goût pour les chants rituels s'affirme ; ils semblent s'imposer à lui avec un caractère de singulière nécessité : les messes *Ecce Sacerdos*, *Gabriel archangelus*, *Ad cœnam Agni providi* du premier livre, sont là pour l'attester » et « cet attachement au plain-chant, qui fait partie de son héritage, semble être accru par le travail de revision du *Propre du temps* qu'il entreprit en 1557, sous le pontificat de Grégoire XIII ».

M. Samson remarque encore, et nous ne pouvons faire mieux que de le citer, que la relation entre la monodie grégorienne et la polyphonie palestrinienne est plus intime encore que ne le donnent à penser certaines parentés extérieures : « Si Palestrina fait couramment appel à la monodie grégorienne, c'est qu'il croit se sentir avec ceux qui l'ont conçue en parité d'âme. Il a raison : entre le chant traditionnel et celui qu'il entend chanter en lui, il y a un rapport de nature, de race, d'homogénéité ». D'ailleurs, « sa polyphonie restera strictement objective en ce sens que, comme la mélodie grégorienne, elle ne tend qu'à *imiter* les paroles avec des sons musicaux. Mue par une fraternelle intelligence, elle emprunte ses données rythmiques essentielles aux mots eux-mêmes ; elle règle sa démarche sur la leur ».

Mais il faut convenir que beaucoup de nos contemporains « ont peur d'avoir froid sur les cimes où Palestrina se propose de les

[1] Palestrina a écrit quarante-trois messes sur des thèmes grégoriens.

entraîner », ils jugent que sa sérénité est inexpressive. L'erreur, comme le montre fort bien M. Samson, « vient d'un avilissement du mot « expression ». On veut, dit-il, de la vie. En son nom on prône ce qu'on appelle le rythme. « Cependant les ébranlements nerveux n'ont rien de commun avec la vraie expression ; ils détournent l'auditeur de l'essentiel qui est la joie de l'esprit, ils relèguent l'expression vraie au profit d'une sentimentalité qui lui est esthétiquement et éthiquement inférieure, qui rabaisse les œuvres à ras de terre. » Il faut donc, sous la conduite d'un Palestrina, « sortir de l'habitude routinière qui n'admet pas l'émotion sans un certain pathétisme et qui jamais ne prononce le mot « expression » sans sous-entendre l'épithète sentimentale. Il faut revenir à une notion plus exacte et convenir qu'une œuvre d'art est expressive dès qu'elle exprime quelque chose, une forme, un geste, une attitude, une pensée aussi bien qu'un sentiment, bref ce qu'elle tend à exprimer ».

Or, Palestrina, lorsqu'il écrit une messe, fait œuvre de liturgiste [1]. Les circonstances de la vie du musicien ne nous seront d'aucun secours pour nous aider à comprendre sa musique. Nous sommes loin, ici, des usages romantiques selon lesquels le musicien se raconte à ses auditeurs. La liturgie propose à l'artiste « une fin plus haute et plus nécessaire que les siennes propres », car, écrire une messe, « ce n'est pas ajouter une formule au trésor de la prière privée, c'est enrichir la prière canoniale elle-même ». Et « puisque les pièces du *Kyriale* ne sont autre chose que la psalmodie primitive évoluée, la polyphonie palestrinienne est bien l'aboutissement normal, logique, quasi fatal — et, en ce qui concerne Palestrina lui-même, très conscient — de la technique psalmique ».

Aloys FORNEROD

[1] L'art palestrinien est pétri de sagesse chrétienne. Pie XI.

L'Esthétisme de la Force

A propos d'Ernst Jünger [1]

Il est remarquable que ce soit dans le régime où l'homme est le moins émancipé de son milieu, dans le régime du clan, que naisse le héros d'épopée. Un «humanisme» essaie, aujourd'hui, de se dessiner dans un monde où la personne de plus en plus écrasée tend vers une définition de l'homme épique, vers la création du « surhomme » dont la qualité en dernier lieu se mesure selon un canon de valeurs sociales. Cependant une différence essentielle distingue le héros d'épopée du héros contemporain: celui-ci est le produit d'une décadence, celui-là se dresse à l'aurore d'une culture, plein de virtualités, et sa force consiste en ce qu'il doit être dépassé. Les valeurs de l'épopée étaient encore assez riches pour nourrir la pensée politique des cités grecques de l'âge classique, d'un degré plus évolué.

Au contraire, tous les mouvements actuels qui essaient de retrouver quelque chose du passé, des « origines » — retour au biologique, à la nature, à l'irrationnel, sont le fait d'une faillite; l'histoire ne connaît pas de ces retours en arrière et, en réalité, la barbarie est toujours un produit d'Alexandrie. Aussi un « retour » à la nature *contre* la raison, par exemple, ne peut être qu'illusoire: de fait, il est une révolte de la raison *contre sa nature* et par là *contre la nature.* Il y a dans tous ces « retours » aux instincts un raffinement dévoyé qui corrompt jusqu'à l'instinct lui-même. Au reste, dans le monde du primitif, c'est déjà l'intelligence, présente dans l'imagination, qui tend à s'affirmer de plus en plus [2]. Au lieu que ce prétendu retour à la nature n'est qu'un jeu subtil du ressentiment qui débauche l'esprit: celui-ci ne peut, malgré ses efforts, oublier dans son subconscient, qu'il se ment à soi-même — « Naturisme », « irrationalisme » sont les masques que prend l'intelligence humaine en guerre avec elle-

---

[1] *Sur les Falaises de Marbre.* Trad. française, N.R.F., 1942.

[2] Cf. J. MARITAIN, *Signe et Symbole* dans *Quatre Essais sur l'Esprit.*

même. Le drame moderne est pour une grande part dans cette tentative d'établir *comme vraies* des valeurs que l'on sait *fausses*.

L'épopée appartient au mythe. Nous retrouvons cette même mystification de l'intelligence à la base des théories du mythe, prétendue quête du monde primitif des « origines ». Car, du mythe, nous ne connaissons plus que l'enveloppe, mais ce qu'il était pour le primitif, la part de vérité ou de peur qu'il contenait, la vie qui l'animait, cela nous demeure inconnu. Il est, en effet, de l'essence du mythe de n'avoir pas conscience de soi comme mythe. Quand l'élément proprement mythique, la construction imaginaire qui *tient lieu*, à un degré variable, d'une *réalité mystérieuse*, découvre sa fonction authentique, comme tel, le mythe cesse d'exister. Mais ce que l'on propose aujourd'hui, ce sont des « vérités », des « images », que l'on sait n'être pas vraies. Il s'agit de tuer les exigences sacrées de l'intelligence vers la vérité, et on lui jette en pâture une construction (peu importe ce qu'elle est en elle-même) qui soit assez cohérente, pour étouffer sa voix, et qui, si elle n'aide pas l'homme, du moins ne l'empêche pas de se « réaliser » dans l'action. L'homme n'est plus fait pour la vérité, mais celle-ci devient instrument, moyen d'action: quelle imposture ! car sur quoi s'appuie dès lors l'action ? En somme, le mythe moderne est un beau mensonge, à l'apparence de cohérence. A cette imposture de base, on demande d'exciter les passions, d'exalter l'homme ; il suffit pour cela qu'elle séduise l'imagination. On ne croit plus à la vérité, réduite à une fonction pratique d'opportunité, et les exigences spéculatives de l'homme prennent le visage d'une maladie que l'on cautérise avec des idées purement gratuites dont la valeur est mesurée par la seule force d'efficacité neutralisante.

Ainsi acculée à l'absurde et à la contradiction, l'intelligence est conduite au désespoir, au suicide: mais le désespoir est rare, il demande une sorte d'héroïsme à rebours ; le plus souvent l'esprit n'a pas la force d'accepter cette conséquence, et se réfugie dans des prétextes. Il trouve alors dans l'esthétisme, dans le culte du « style », de la « forme », de la « poésie », un moyen de s'illusionner. Ce ne sont plus la vérité et l'erreur qui comptent, il s'agit de construire une *figure* de l'homme, qui soit belle, séduisante. Ce n'est pas la réalité des choses mais le parti qu'on en tire, qui intéresse ; le réel effraye, en même temps qu'est perdu le sens de sa valeur, et l'on aboutit à des formules comme l'absurde « tenter de vivre ». (Tout esthétisme a un fond de pragmatisme.) Cette peur du réel se retrouve dans bien des conceptions de l'esprit moderne, où à l'art, à une utopie, on de-

mande un refuge contre le désespoir. L'utopie politique d'un Maurras où la société « classique » est envisagée selon des normes architecturales, incarne assez bien cette contenance, cette forme, que la négation radicale essaie de se donner par l'art. Sur un plan parallèle, la démarche d'un Valéry en est l'exacte réplique, et créer une œuvre selon les règles harmonieuses d'un jeu de rapports est tout ce qui permet à l'homme de ne pas s'abandonner au « chaos » foncier de l'existence. Nous ne pouvons nous empêcher de voir, dans ce scepticisme qui refuse de se prendre au sérieux, beaucoup de « littérature ».

De plusieurs points de vue, nous pouvons considérer les doctrines totalitaires de l'Etat, comme une transposition de ces idées sur le plan de l'histoire. Puisque les Etats totalitaires, ne peuvent exister que dans l'agressivité et l'opposition, puisqu'ils rejettent toute base rationnelle (ce qui est vrai aussi bien de la dialectique marxiste, quoiqu'elle prétende, que du racisme biologique), ils verront nécessairement leur fin dans leur autocréation, et pour eux non plus il n'y a ni vérité, ni justice qui puissent compter. En outre, dans l'ordre psychologique, ces doctrines conduisent fatalement à exalter l'homme dans un individualisme reposant sur une stylisation esthétique de la guerre et de ses harmoniques.

L'esthétisme, en effet, et ces conceptions totalitaires s'accordent pour voir en l'homme, uniquement l'*homo faber*. La vie humaine, individuelle ou collective, devient œuvre à *faire*, à *créer*, et ceci épuise sa signification. Toutes les activités « créatrices » de l'homme, toutes ses actions, ainsi s'équivalent et l'on croira déceler, à la faveur de certaines analogies, une identité fondamentale entre l'*art*, la *guerre* et le *jeu*.[1]

L'artiste ayant créé dans son imagination l'idée de son œuvre, la réalise dans la matière (marbres, couleurs, langage, son, etc.) qu'il dompte jusqu'à obtenir la ressemblance la plus parfaite avec son modèle idéal, son objet: cet objet idéal de beauté commande le choix du sujet à traiter et des règles auxquelles il s'astreint. Créateur, l'artiste se soumet à des règles qu'il s'est lui-même données en vue de la réalisation de son œuvre. Par là, le *jeu* ressemble à l'art: il est, lui aussi soumission à des règles que l'on se donne, mais règles *arbitraires*, dont le fondement est purement gratuit et qui doivent entre elles avoir une certaine cohérence. Mais l'objet de l'art s'en réfère toujours à la beauté et possède ainsi des racines trans-

[1] Et parfois aussi le travail, envisagé comme une forme de l'art. Cf. à ce sujet, E. BORNE F. HENRY, *Le Travail et l'Homme.*

cendantales, tandis que le jeu est purement relatif et arbitraire. Selon cette ressemblance un Valéry pensera toute opération de l'esprit comme une forme supérieure de jeu.

Le guerrier tendu vers une résistance à vaincre, un obstacle à briser, semble trouver son image dans l'artiste luttant contre l'inertie de la matière. D'autre part, la guerre aimée pour elle-même, gratuitement, sportivement devient un jeu: la recherche d'un style lui donnera son sens.

Ces rapprochements paraîtront à bon droit superficiels: les analogies elles-mêmes marquent des différences infranchissables. Et pourtant la confusion se produit constamment: un certain culte du gratuit, les théories de l'art pour l'art, ou encore toutes les tentatives d'expliquer la création poétique comme une expression supérieure de la « volonté de puissance » ravissant au chaos hostile du monde son secret par « l'opération magique du langage », dans leur fond, avec des nuances, reposent sur elle.

L'homme qui placera dans la création d'une figure de lui-même (qui sera nécessairement un masque, puisqu'il ne se crée pas *ex nihilo*), le but dernier de l'existence, verra dans le jeu, le gratuit, la forme supérieure de la culture, s'il est surtout sêduit par la liberté de l'artiste vis-à-vis de de son œuvre ; si, au contraire, il considère avant tout l'effort que celui-ci doit soutenir dans son travail de création, le guerrier, l'athlète, l'homme du risque et du courage recherchés pour eux-mêmes, seront à ses yeux l'expression supérieure de l'humanité.

* * *

Le mythe moderne, l'utopie, contient toujours une part de mensonge, il est toujours « la vérité que l'on se crée ». Il est vrai que les motifs d'adhésion peuvent être très divers: on peut lui donner son assentiment parce que trompé par lui, et malgré cette erreur, être vraiment généreux ; mais on peut aussi l'accepter machiavéliquement, en reconnaissant sa fausseté, et en misant sur son pouvoir pratique.

L'utopie millénariste du règne prolétaire ou celle du Herrenvolk s'affirment comme dépendantes du pouvoir créateur de l'homme: d'où leur efficacité sur l'imagination collective exaspérée dans une frénésie d'action. Au fond, il y a cette idée que l'homme doit créer le (ou son) monde, ce qui suppose, implicitement, que le monde réel est l'ennemi qu'il faut détruire. Aussi ne faut-il pas se laisser éblouir par l'apparent dynamisme de ces utopies. L'utopie est l'exacte négation du progrès.

Pur rêve, vision totale et une, elle ne pourrait être réalisée, à supposer que ce fût possible, que d'un seul coup ; elle ne peut pas se développer progressivement dans l'histoire, comme un germe qui mûrit. Elle est mère de l'action dans le seul sens, où, entièrement chimérique, elle prend conscience, confrontée au réel, qu'elle est irréalisable : ainsi exaspérée contre la réalité, l'utopie se retourne contre elle, avec la violence de la haine et du ressentiment et devient pure force de destruction. Son action est d'autant plus frénétique que chaque fois un nouvel obstacle se dresse devant elle et qu'elle sent que l'unique solution serait d'arracher la décision d'un seul coup : tôt ou tard elle est ainsi amenée à se détruire elle-même. En outre, dans la mesure où elle découvrira son caractère d'irréalisable, l'utopie prendra de plus en plus un rôle pragmatique, d'excitant au débridement d'une action livrée à elle-même, absurde, séparée de toute racine morale ; au terme on aura le mythe, pur moyen d'action, mensonge utile accepté en toute conscience.

Mais c'est là une position difficilement soutenable pour l'esprit ; aussi voyons-nous se développer en marge des mythes communautaires, un culte de l'action divinisée, recherchée pour elle-même. Il se produit comme un renversement de l'ordre initial : la croyance à l'utopie disparaît mais l'acte lui-même est chargé d'une valeur utopique. Cet esthétisme de l'action, lui aussi, fait montre de ce qu'on peut appeler un manichéisme pratique fondamental : il est nécessairement amené à lutter contre un monde d'éléments hostiles. L'action reçoit un pouvoir magique. Le magique est une déformation du sacré : il comprend à la fois un sentiment d'hostilité et un sentiment de peur. Il enlève au mystère sa lumière pour le confondre avec les ténèbres et pour lui toute chose devient tabou. L'aspect magique que prennent souvent les explosions sociales ne sont au fond que des explosions mêlées d'irritation et de peur.

Parce que, dans son acte créateur, l'artiste comme tel a une connaissance obscure des choses, il est souvent tenté de voir dans cette obscurité le seul mode de contact avec le réel et de se prendre pour un magicien. Ainsi, certains ont cru voir dans l'art la transposition filtrée de l'exaltation panique des masses. Ce n'est plus à l'explosion de l'instinct aveugle, mais aux puissances hypertrophiées de l'imagination qu'on demande de combler un esprit avide d'émotions ténébreuses, et l'action prend le rôle d'une création artistique. Une action belle, est, comme telle, tenue pour efficace — alors qu'elle n'existe, en réalité, que par son contenu moral. L'action

devient la seule valeur, recevant une impulsion formidable en même temps qu'elle perd son sens.

L'homme d'action peut ainsi avoir l'illusion d'être un créateur, tout comme l'artiste celle de pouvoir conférer son sens à l'action. L'artiste, en effet, peut trouver dans le mythe moderne la matière ou plus l'esprit de son œuvre: N'est-ce pas lui proprement qui est le créateur des mythes, qui leur donne vie et forme ? et par là ne se voit-il pas confier une mission religieuse ? (Tout ceci, il va sans dire, reste extérieur à l'art, il ne s'agit que de l'interprétation « philosophique » que certains se donnent de leur œuvre; toutefois on ne fait pas de l'art avec rien et cette « philosophie » se trouve inspirer des œuvres directement.)

A ce propos, il est très significatif de noter qu'une même vision du monde soit à la base des œuvres d'un Jünger et d'un Malraux[1] — visions greffées sur deux « mystiques » totalitaires. Chez tous deux, on trouve l'idée d'une fonction supérieure de l'artiste (il faut créer le réel, dira Malraux) et l'on aboutit à une définition « aristocratique » de l'homme: la vie devient imitatrice de l'art, la seule échelle des valeurs morales est celle de la création d'*actes beaux*.

* * *

Ces quelques tendances de pensée se retrouvent chez Jünger. L'intérêt propre de cette œuvre est d'avoir poussé plus loin, par le rejet conscient de toute valeur d'humanité, la tentative de vivre esthétiquement l'action, ramenée du reste à des dimensions biologiques: l'homme entier exprimé dans l'action.

Sur les Falaises de Marbre est écrit selon une architecture qui signifie cette volonté: le symbole de la croissance géométrique de la plante, qui soutient l'unité de l'œuvre, en est le centre ordonnateur et explicatif. La fonction de notre vie est comparable à celle de la forme immanente de la plante qui se crée elle-même en puisant dans l'univers ambiant sa nourriture; le héros de Jünger est cet homme qui a réussi à construire la figure de soi-même artistiquement la plus homogène; qui sans s'engager jamais dans l'événement aura su l'utiliser pour l'intégrer dans le plan d'une vie qui prétend maintenir son unité par une sorte de constance

[1] Malraux, cependant, tente, à partir de cette conception d'accéder à un humanisme authentique, c'est-à-dire qui soit l'épanouissement des valeurs *universelles* de l'homme: cette contradiction fait la tragique grandeur de son œuvre.

d'indifférence, assez proche du « gratuit », du « disponible » gidiens — caractérisée par l'acceptation de l'artificiel de toute chose, et par une incapacité de présence dans le temps, un échec de toute adhérence au réel. Artificiel, en effet, puisque la valeur et le sens de tout être, de toute idée, de tout homme ne sont rien en eux-mêmes mais n'existent qu'en tant qu'assimilables à cette figure de moi que je me suis tracée. Notons que l'artificiel, l'abitraire, est le grand écueil où aboutissaient les tenants de l'art pour l'art. Pour Jünger tout est recherche de l'art pour l'art (identifié à l'action). Mais tandis qu'avant lui, on marquait encore une séparation entre la vie et l'art, qui étaient deux domaines distincts, où celui-ci, il est vrai, avait une primauté morale, Jünger tente de réduire la vie aux règles esthétiques, de vivre en faisant œuvre d'art: d'où, s'il semble, à une vue superficielle, que son œuvre soit alimentée aux sources de la vie, c'est que, tout au contraire, il vit l'événement en esthète. Incapacité, en second lieu, de toute véritable action, d'engagement; en effet, dans une telle conception de l'existence, nulle fidélité n'est possible: la loi du temps étant dégradation, de chaque objet, on ne retiendra, comme l'essence, que le moment de perfection, par une sorte de divination de l'instant. Ainsi la plante ne se maintient pas à son point de perfection: l'atteindre pour elle, c'est déjà commencer à décroître. Jünger semble accepter cette précarité de toute chose comme loi fondamentale et de ne goûter au réel qu'en l'effleurant, en écumant pour ainsi dire la surface. Quand la guerre, que le personnage qui dit: *je*, a déclanchée, commence de dégénérer, celui-ci part, après avoir recueilli l'expérience d'une belle aventure. D'où l'on voit l'idée de la guerre qui se dégagera: toute responsabilité en est niée, évidemment; on s'en retire, dès qu'après avoir été « pure », elle se vulgarise, n'étant qu'une occasion, un prétexte.

Je ne sais pourquoi on a vu dans ce roman une expression de la virilité et de la jeunesse: tout y est terriblement raffiné, rien n'y est spontané. Les deux héros trouvent leur tempo de vie, leur température morale dans l'élaboration patiente d'un herbier et leur plus haute joie est dans la découverte de fleurs « rares »; leur amour de la nature reste par là-même apprêté et livresque, leurs sensations étudiées. Ces dilettantes préparent dans une bibliothèque leur découverte de la nature (et de la guerre). Il leur faut pour goûter d'une chose autant de préparation rhétorique qu'au Gide des *Nourritures Terrestres*. Quand, en effet, le subjectivisme se transporte dans la sensation, celle-ci en est elle-même teintée et d'autant plus elle est puissante, aiguë, d'autant moins elle est naturelle, — plus fabri-

quée ; marquée par une inaptitude foncière à toucher la valeur de ses objets en eux-mêmes ; pour elle, le monde demeure la « machine à provoquer des sensations » : retournement de la gratuité qui au lieu de nous ouvrir à un respect plus attentif du réel, le dévalorise, s'attachant à lui dans la mesure où il satisfait des besoins égoïstes.

Le succès de *Sur les Falaises de Marbre* est dû en partie à la critique qui semble adressée au *Grand Forestier*, image du tyran. Mais prenons garde que cette critique s'appuye sur les principes mêmes de la tyrannie. Raffiné et étudié, considérant la guerre belle aussi « rare » que la collection d'un herbier, Jünger aboutit à l'idée « nietzschéenne » de l'aristocrate. Tant que le *Grand Forestier* réussit à contenir ses hordes dans les limites de la forêt, il est entouré d'une mystérieuse grandeur. Mais lorsqu'il n'est plus maître de la guerre qu'il a déchaînée, et que la ville est livrée au pillage de ses bandes, les deux héros se retirent, en contempteurs, de la guerre désormais « impure ». Aussi longtemps que celle-ci leur a fourni l'exaltation de l'aventure et le spectacle, dans les fourrés, du feu et du combat sanglant des chiens géants, ils l'ont recherchée avec amour. Et encore, menace sans cesse pesante sur cette paix des falaises, dont la précarité faisait le prix, la guerre contenue et maîtrisée maintenait leur esprit dans l'éveil constant du risque et approfondissait leur capacité de jouir de l'instant. Mais quand les forces destructrices, qui forment, pour Jünger le fond de notre nature, explosent hors des cadres qui les contiennent, il sied de se retirer du jeu. Car précisément l'ivresse de l'existence est dans cette tension de la paix menacée, fine lame fragile toujours prête à être submergée. C'est l'opposition, la lutte des contraires qui en fait le prix. Quand la guerre triomphe, elle perd ce qui constitue son essence esthétique : le risque. Il faut pour « goûter » la vie sentir la pression constante des forces de la mort. Aussi jamais la vie n'est-elle plus aimée, plus belle que, quand *in extremis* le geste magique du petit enfant sans défense retient les serpents destructeurs ; jamais n'est-elle plus savourée que lorsque elle est cette corde légère sur laquelle on s'avance, au-dessus de l'abîme des ténèbres menaçantes qui exaltent d'un frisson panique d'horreur. Il s'agit de jouir de ce danger constant de vertige devant les forces démoniaques. Jünger donc reprochera à des pillards d'être aveugles et irréfléchis ; l'homme de guerre supérieur recherche des actes dont la cruauté soit consciente, sentie par un esprit lucide. Le triomphe de l'esprit est dans cette maîtrise fragile par la prise de conscience sur les forces de l'instinct de destruction, choisies et goûtées. Or, le *Grand Forestier* n'est pas assez fort pour dominer ces

forces, pour les manier et conduire à volonté: elles le dépassent. Le véritable héros au contraire doit les dompter et dominer sans cesse.

L'aristocrate est un guerrier comme le vulgaire, mais un guerrier qui se sait guerrier et qui choisit en esthète les éléments de sa cruauté. Ainsi la condamnation de la sauvagerie n'est-elle faite qu'au nom d'une sauvagerie « supérieure », raffinée et l'on n'a nullement le droit d'appeler cela de la noblesse. La guerre de Jünger n'est pas une guerre noble ; l'homme pour lui reste par définition un dominateur, un conquérant, mais qui essaye, chimériquement d'ailleurs, d'être maître de sa passion de dominer. Ce n'est pas une guerre de chevalerie, d'homme à homme, où l'ennemi est quelqu'un. Seule compte la jouissance que l'homme pourra avoir de soi. Et l'on a osé comparer Jünger au soldat Psichari !

Une telle vue du monde se heurte comme à un scandale au mystère du temps: l'existence humaine perdant son sens et son unité, l'on va rechercher dans le chaos absurde de la durée, la seule émotion des instants privilégiés. Il en résultera une hypertrophie de l'imagination, la vie sera baignée dans une atmosphère artificielle de rêve ; l'étrangeté et le sentiment du dépaysement dans le temps et dans l'espace créeront le climat habituel de l'existence. C'est en ce sens que l'on dira qu'il faut « créer le réel », « créer l'homme » en demandant à l'artificiel, au rêve construit ou provoqué, un accaparement des facultés assez toniques et excitant pour englober la vie entière dans sa sphère, l'absorber; conséquemment seul le côté anecdotique de l'existence intéressera: ainsi on sera attiré vers le moine *Lampros*, uniquement parce qu'il est un personnage exceptionnel, rare, sans s'inquiéter de la valeur intrinsèque de son expérience, caricature matérialisée de la mystique: dans notre siècle sans spiritualité, cette volonté d'utiliser les mystiques pour y goûter je ne sais quelle malsaine délectation sensible, alors qu'on rejette leur esprit, est un sacrilège généralisé, il n'y a pas besoin de remonter jusqu'au « Maître Eckhart » de M. Rosenberg pour en trouver des exemples... Mais les choses les plus hautes et les plus grandes sont aussi les plus parodiées.

Le mystère de légende qui entoure les *Falaises de Marbre* n'est pas le simple fait d'une transposition artistique, sa racine profonde est dans cette éthique de l'imprévu, du nouveau.

Il fallait un peu accentuer les traits, pour tenter de dégager certaines lignes de forces dans lesquelles s'inscrit le roman de Jünger, significatif parce qu'y sont poussées jusqu'à leurs dernières conséquences des notions reçues communément par beaucoup aujourd'hui; notions touchant à

l'essence même de l'homme. Car, si singulière qu'elle paraisse, cette œuvre n'est pas isolée: n'avons-nous pas en France Malraux, St-Exupéry et Aragon — pour ne pas parler d'autres ?

L'idée commune à tous ces hommes semble être celle d'un « humanisme » qui rejettant les valeurs de vérité comme accessoires, pragmatiques, se tourne vers la recherche du faire ou de l'agir, souvent confondus (on appelle cela: création). Au commencement était l'Action, disait déjà le docteur Faust. A notre époque, où l'événement, sinon les hommes dans leur particulier, arrache avec violence tous les masques de l'hypocrisie et va aux ultimes conclusions dans l'affirmation ou la négation, nous voyons où ces idées conduisent. Il ne faut pas craindre de se poser *brutalement* la question: S'il est vrai que «savoir devient pouvoir » (Valéry), sur quelles valeurs stables nous appuyerons-nous pour préférer le pouvoir-science, ou poésie, ou sport, au pouvoir-guerre ? c'est le guerrier qui à la vérité est le plus logique. Avec cette prémisse. Mais est-elle valable? Si elle l'était, il serait juste d'aller jusqu'à la totale destruction de l'homme.

Georges COTTIER

Notes sur le Tragique [1]

Aux étudiants de la « Jurassia »
et à leur président, M. Michel Gressot.

Le tragique n'est pas n'importe quelle souffrance, c'est une souffrance sans issue, c'est l'aventure d'une vie qui, par un enchaînement de circonstances de plus en plus rigoureux, et finalement fatal, débouche sur une catastrophe.

✲

Il y a donc, dans le tragique, un élément de *fatalité* et un élément de *catastrophe*.

Mais cette *fatalité* n'est pas exclusive du libre arbitre. C'est par un enchaînement logique d'actes tout à fait libres et volontaires qu'Œdipe se précipite à la catastrophe, et c'est même ce qui rend son aventure d'autant plus tragique. C'est par une suite d'actes volontaires, de chutes libres et consenties que les princes des prêtres d'une part, Judas d'autre part, en viennent à prendre parti contre Jésus et à se précipiter dans le crime ; que Pilate renonce à le défendre. C'est par une suite d'actes libres que Francesca trahit son mariage, qu'Othello étrangle, que Phèdre permet qu'on calomnie, que Don Juan descend vivant en enfer.

Et, pour ce qui est de la *catastrophe*, il serait trop simple de l'écarter de la vie des chrétiens, puisque les liens de la charité divine les obligent de compatir à la catastrophe éternelle de quelques-uns au moins d'entre leurs frères.

S'il n'y a pas de tragédie du christianisme, si le christianisme illumine au contraire toutes les tragédies, notre premier instinct nous fait donc cependant protester avec force contre la thèse qui prétend qu'il n'y a pas de tragique chrétien [2].

---

[1] Ce n'est pas ici l'étude théologique de la notion du tragique que nous aurions aimé pouvoir présenter. Ce sont, avec beaucoup de citations, de simples notes hâtives et incomplètes, lues lors de la réunion annuelle de la *Jurassia*, à Delémont, le 8 août 1943, et destinées à poser et à orienter cet immense problème, bien plus qu'à le résoudre ; nous les proposons *salvo meliori judicio*.

[2] Cela pourrait être la thèse de M. Gustave THIBON, quand il dit que « le christianisme prend tout au sérieux, il ne prend rien au tragique ». Mais il ajoute aussitôt : « Il n'est de tragique chrétien que dans l'enfer »... La crucifixion d'un Dieu par ceux qu'il vient délivrer serait, dans cette perspective, « sérieuse », elle ne serait pas « tragique ».

Distinguons trois grandes formes du tragique: le tragique de l'acosmisme (spécial à l'Inde), le tragique de l'athéisme (c'est celui du monde moderne), le tragique chrétien, ou ne disparaissent ni Dieu ni le monde.

I. *La tragédie de l'acosmisme.*

Si l'on recherche la forme de tragique qui lui est propre, on croit s'apercevoir que l'Inde, telle qu'elle est reflétée non pas certes dans le polythéisme grossier de ses foules, mais dans la méditation de ses grands penseurs, est tellement fascinée par l'idée de Dieu, de l'Absolu, du Brahman, qu'elle en est comme prise de vertige, et qu'elle n'est plus capable de saisir les vrais rapports qui unissent le monde et Dieu. Le monde, la vie, l'univers, lui deviennent alors comme un scandale. Elle n'aura, pour le lever, d'autre solution que les enfoncer dans le néant. Comment faire, en effet, pour que l'aventure douloureuse, fatale, de la vie humaine au sein du cosmos, ne constitue pas, en regard de la sérénité de l'Absolu, une catastrophe? comment faire pour qu'elle ne soit pas tragique? Il faudra, en vertu d'un parti héroïque, se résoudre à en nier la réalité et celle de tout l'univers. La tragédie de la vie humaine est dès lors dissipée, mais par un aveu de l'irréalité de cette vie et du monde entier, c'est-à-dire au prix d'une pire tragédie, la tragédie de l'acosmisme.

Cela apparaît d'abord dans la doctrine du *nirvâna*. Essayons de deviner sur ce point précis, le mouvement originel de la pensée hindoue. Elle a compris, et c'est une de ses grandeurs, l'immortalité de l'âme. Mais cette âme immortelle, que va-t-elle devenir ? Il semble impossible qu'elle puisse subitement déboucher du temps dans l'éternité. « Comment se peut-il qu'une rétribution éternelle, une fin éternelle et immuable, puisse nous être assignée en raison de quelques bons ou mauvais mouvements d'un libre arbitre aussi faible et bizarre, aussi endormi que le nôtre ? La disproportion est trop grande entre la fin et les moyens. J'imagine que la pensée de l'Inde a été découragée et effrayée par une telle idée, et qu'elle s'est, en conséquence, confinée pour ainsi parler dans l'infinité du temps, comme si une succession de vies nouvelles,

offertes à la même âme, pouvait réussir à atténuer en quelque sorte la disproportion entre la précarité du voyage et l'importance de la fin. »[1]

D'où l'idée de transmigration. « A la mort du corps, l'âme passe dans un autre corps, comme un oiseau dans une cage nouvelle, plus belle ou moins belle, plus douloureuse ou moins douloureuse, selon les mérites ou les démérites accumulés par l'âme au cours de sa vie antérieure. »[2]

Mais voici où va commencer la tragédie. L'Hindou « se trouve maintenant face à face avec l'horreur d'une succession indéfinie de réincarnations. La loi même des transmigrations devient pour lui une terrible et intolérable loi: souffrances nouvelles sans cesse réassumées, nouveaux tourments, nouvelles afflictions, parmi de nouvelles et torturantes apparences, qui s'évanouissent »[3].

C'est alors que l'idée de *nirvâna* « surgira comme une évasion. Tel que le conçoit la métaphysique de l'Inde, (je ne dis pas: tel qu'il est vécu en fait par telle ou telle âme contemplative), le *nirvâna* n'est qu'un affranchissement du temps..., l'auto-destruction de cette même transmigration, laquelle devait assurer l'immortalité de l'âme, et qui maintenant s'abolit elle-même, abolissant avec elle l'immortalité »[4].

Ainsi, au problème posé par la vie humaine, par l'existence du bien et du mal dans la vie humaine, on a répondu d'abord par la transmigration. Puis cette réponse est devenue elle-même si angoissante, si intolérable, qu'on s'est tourné vers le vide et l'abolition du *nirvâna* comme vers la suprême délivrance.

Nous sommes ici en présence d'une immense tragédie. La vie humaine, toute la série des réincarnations, toute la durée du temps et de l'histoire, tout l'univers n'ont d'autre paix à espérer que celle de l'abolition et du néant. Mais l'Inde ne croyait pas, comme les modernes, que le suicide en pût être la porte.

C'est la même tragédie de l'acosmisme que nous retrouvons dans la doctrine du plus grand peut-être des penseurs de l'Inde du Vedânta et de l'Inde tout court, Çankara (788-826). Toute sa théologie se présente comme une route, un moyen, une voie qui va permettre d'accéder à la

---

[1] J. MARITAIN, *Nova et Vetera*, 1943, n° 1, p. 28 et suiv.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

délivrance, d'échapper à la transmigration et à ses peines. La théologie de Çankara est une théologie de la non-dualité entre Dieu et le monde *(advaita)*, qui va dissoudre le monde devant Dieu. « Les choses extérieures, l'univers, dit le maître à son disciple, t'apparaissent réelles. Mais, si elles l'étaient, Dieu aurait donc dû se déranger pour les créer. Or c'est impossible, puisqu'il est immuable. » A quoi le disciple objecte: « Ne pourrait-on dire que Dieu, en créant le monde, a agi, mais à la manière de ces magiciens *(maya)*, qui réussissent à nous faire prendre des choses irréelles pour des choses réelles? » Mais, répond le maître, « agir en magicien, c'est encore agir; et la seule chose dont nous soyons certains, c'est que Dieu est immuable ». Voici donc la vraie solution. C'est nous, tout simplement, qui nous trompons en croyant voir la réalité du monde: comme dans l'obscurité nous croyons parfois voir un serpent où il n'y a qu'une corde, ainsi nous nous trompons en croyant voir le monde avec sa multiplicité, alors que rien autre n'existe que Dieu. Nous vivons dans un rêve (dans la non-connaissance, *avidya*). Il faut donc chercher à nous éveiller. C'est ce que tente le sage. Cela ne va pas tout seul, car l'homme qui a pris une corde pour un serpent, tremble bien encore un peu quand il a reconnu la vérité! Mais quand le sage sera pleinement éveillé, il rencontrera, selon Çankara, non pas le simple néant du *nirvâna*, mais l'absolu de Dieu, de Brahman. Alors, l'univers aura, pour lui, sombré dans le néant, d'où jamais, en fait, il n'était sorti. Il verra que le dualisme (Dieu et monde) ne dépasse pas l'illusion; qu'en vérité suprême, il n'y a pas dualité. La question du monde sera résolue; parce que le sage verra que jamais nul monde n'est, n'a été, ne doit être [1].

Le drame se joue ici entre Dieu et le monde. Ils ne sont pas regardés comme conciliables. L'un des deux doit disparaître. Pour l'Inde pensante, c'est le monde qui doit s'anéantir. Voilà la tragédie de l'acosmisme.

II. *La tragédie chrétienne.*

Pour la révélation judéo-chrétienne, le monde n'est pas rêve mais réalité. Elle affirme la consistance de l'homme, des dons merveilleux que Dieu lui a faits, de l'univers tout entier qui nous entoure. Et pour autant, remarquons-le, elle accroît le sens de toute tragédie. Les deuils, les guerres,

[1] Nous utilisons ici le résumé de la doctrine de Çankara présenté par G. DANDOY, *L'ontologie du Vedânta*, Paris, 1932, p. 135. Pour une étude approfondie, voir le beau livre d'Olivier LACOMBE, *L'absolu selon le Vedânta*, Paris, 1937.

les familles qui se disloquent, les peuples qu'on extermine, les acquisitions culturelles qui s'effondrent, la foi qui se perd, l'espérance qui chavire, l'amour qui se brise, tout cela c'est plus pour un chrétien que l'étoffe d'un songe qui se déchire, ce sont de *vraies* destructions, de *vraies* catastrophes, de *vraies* tragédies.

Si l'on doutait de cette vérité, qu'on se rappelle la réponse de Kierkegaard à Hegel et aux hégéliens, qui prétendaient, au nom de la raison et de la philosophie, dépasser la foi, aller plus loin que la foi. Kierkegaard les renvoie à la tragédie d'Abraham, à qui Dieu a donné miraculeusement un fils et promis une descendance. Mais Dieu décide d'éprouver la foi d'Abraham, en lui demandant d'offrir en holocauste ce fils unique. Kierkegaard s'y prend à quatre reprises pour essayer de nous décrire le voyage d'Abraham et de son enfant vers la montagne de Moria. Mais il abandonne la partie, tellement l'aventure est au-dessus de ce que peuvent évoquer les paroles humaines. « O père Abraham, conclut-t-il, je n'oublierai jamais qu'il t'a fallu cent ans pour recevoir contre toute attente le fils de ta vieillesse, ni que tu as dû tirer le couteau pour garder ton Isaac. Je n'oublierai jamais qu'à cent trente ans, tu n'étais pas allé plus loin que la foi. » Il faudrait fermer les yeux pour ne pas voir ici une tragédie. Rien n'y manque. Il y a l'angoisse, il y a la perspective de la catastrophe, il y a aussi l'élément de « fatalité », introduit par le décret du bon plaisir divin.

Qu'on pense aux plaintes de Job :

> La vie de l'homme sur la terre est un temps de service
> et ses jours sont comme ceux du mercenaire.
> Comme l'esclave soupire après l'ombre
> comme l'ouvrier attend son salaire,
> ainsi j'ai eu en partage des mois de douleur,
> et pour mon lot, des nuits de souffrance.
> Si je me couche, je dis:
> Quand me lèverai-je ? quand finira la nuit ?
> et je suis rassasié d'angoisses jusqu'au jour.
> Mes jours passent plus rapides que la navette
> ils s'évanouissent: plus d'espérance.
> Le nuage se dissipe et passe
> ainsi celui qui descend au schéol ne remontera plus,
> il ne retournera plus dans sa maison
> ce lieu qu'il habitait ne le reconnaîtra plus.

Le schéol des Hébreux n'est guère différent de l'Hadès des Grecs. Les plaintes de Job ressemblent à celles d'Antigone. Elles sont plus puissantes encore, et plus amères. Il faut avoir désiré violemment la vie, s'être jeté sur elle comme sur un fruit délicieux, pour être déçu par elle d'une manière si âpre et si douloureuse. Mais, tout d'un coup, comme un éclair sur la nuit, voilà que sort du cœur de Job un cri d'espérance inouï:

> Je sais que mon Défenseur est vivant
> et qu'il se lèvera, le dernier, sur la poussière.
> Alors, de ce squelette, revêtu de sa peau,
> de ma chair, je verrai Dieu.
> Moi-même, je le verrai.
> Mes yeux le verront, et non un autre,
> mes reins se consument d'attente au-dedans de moi.

Voilà ce qu'on ne trouve pas dans *Antigone*. La révélation judéo-chrétienne dépose dans le cœur de l'homme un élément nouveau, une vertu si puissante, qu'elle est capable d'illuminer toutes les catastrophes. En sorte qu'on va être obligé de distinguer, à partir d'elle, deux sortes de tragique: le tragique du désespoir qui s'abîme dans la nuit et le tragique de la foi, d'où se dégage la flamme d'une grande lumière.

« Saint Jean de la Croix n'a pas un sentiment tragique de la vie, car le tragique comme tel est sans issue, et ici au contraire tout se passe et se précipite vers une bienheureuse issue rayonnante, — mais surhumaine, qui est la béatitude même, le cœur transpercé du Dieu vivant. » Comment n'être pas d'accord avec ces lignes de J. Maritain ? C'est de *la propre ligne de vie* de saint Jean de la Croix qu'il exclut le tragique. Il sait bien qu'au départ de la Montée du Carmel, le saint a marqué le sentier tragique de l'âme égarée: il est de ceux qui n'oublient pas un instant qu'*il y a des âmes égarées*. Il sait encore que de grandes tragédies se jouent dans le monde, et il les souffre en lui. Pas un instant on ne craint chez lui de rencontrer l'horrible: « *Suave mari magno* ». Pas un instant son christianisme ne ressemblera à cette caricature du christianisme qu'a faite Rozanov, dans une de ses mauvaises heures: « Pour un chrétien et pour toute société vivant selon l'idéal chrétien, toutes les douleurs et les maux extérieurs n'auraient pas plus d'importance que les hurlements du vent pour des gens enfermés dans une bonne maison bien chauffée et éclairée ». C'est Maritain qui écrit, à propos de la misère sociale: « Celui qui a sommeil et qui veut dormir, qu'il dorme, en se bouchant bien les oreilles, car il y a

beaucoup de cris dans le monde qui risqueraient de troubler son repos... ». C'est lui encore qui, citant le mot de Luther: «*Nostrae vitae tragoedia*», le fait suivre de ce commentaire: « *Ce mot est bien vrai en lui-même,* mais dans la doctrine de Luther, il se rapporte à une nature humaine obstinée dans le mal radical, à la manière de l'ange déchu, et que le Christ sauve comme par un rapt, par une violence divine contraire à la nature des choses, comme on sauverait, par impossible, une sorte de démon. Ainsi *la tragédie de la vie humaine* commence à prendre cette couleur de désespoir angélique qui deviendra si éclatante dans le monde moderne. »



Tragique païen et tragique chrétien, tragique du désespoir et tragique où passe l'amour, le poète les oppose dans deux grands types de la mère, qui voit tuer son enfant sous ses yeux. Voici la mère païenne:

...c'est Niobé qui s'effare
Et garde fixement des yeux
Sur les dalles de pierre rare,
Ses enfants tués par les dieux.

Le souffle expire sur sa bouche
Elle meurt dans un geste fou
Ce n'est plus qu'un marbre farouche
Là transporté nul ne sait d'où !

Et voici la Mère chrétienne:

La douleur chrétienne est immense
Elle, comme le cœur humain
Elle souffre, puis elle pense
Et calme poursuit son chemin.

Elle est debout sur le Calvaire
Pleine de larmes et sans cris
C'est également une mère
Mais quelle mère et de quel fils.

Elle participe au supplice
Qui sauve toute nation

Attendrissant le sacrifice
Par sa vaste compassion.

Et comme tous sont les fils d'elle
Sur le monde et sur sa langueur
Toute la charité ruisselle
Des sept blessures de son cœur.

Une catastrophe, mais dans l'espérance ; un brisement du cœur, mais qui libère l'amour ; un mélange d'irréparable, mais aussi de secrète allégresse, voilà les marques du tragique chrétien. On les découvre, dès la première strophe de l'*Eve* de Péguy. Jésus parle à Eve :

O mère ensevelie hors du premier jardin
Vous n'avez plus connu le climat de la grâce
Et la vasque et la source et la haute terrasse
Et le premier soleil sur le premier matin.

On les suit tout au long de ce grand poème. On les retrouve à la fin, dans la mort tragique et lumineuse, dans la catastrophe triomphale de la mort de Jeanne d'Arc :

Et l'autre est morte ainsi d'une mort solennelle.
Elle n'avait passé ses humbles dix-neuf ans
Que de quatre ou cinq mois, et sa cendre charnelle
Fut dispersée aux vents.

C'est tout le *sens* de l'histoire que Péguy veut éclairer dans son audacieux poème où Jésus s'adresse à Eve. Car, depuis la révélation judéo-chrétienne, nous savons que l'histoire elle-même a un *sens*. Elle ne tourne pas désespérément en cercle, comme le croyaient les anciens. Par elle, l'univers grandit comme un arbre qui, au temps de sa pleine fructification passera intégralement dans l'au delà. L'humanité a commencé ; après la chute elle a attendu obscurément son Sauveur ; et quand la moisson rachetée sera mûre, viendra l'heure du jugement et de la transfiguration. L'histoire sans doute est pleine de sang et de péché, néanmoins l'œuvre divine s'y édifie et le diable est contraint d'apporter les pierres

avec lesquelles se construit la cité de Dieu. Expliquant les grandes prévarications successives, ou même simultanées, des Juifs et des Gentils, saint Paul ose écrire ce mot qui porte infiniment loin, et qui nous donne la clef de l'histoire universelle: « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire miséricorde à tous » (Rom., xi, 32). Quelle tragédie et quelle lumière !

Le christianisme a versé dans le monde l'amour de charité, qui est une force illuminatrice si puissante, qu'on pourrait presque se demander, si ceux chez qui il réside, peuvent encore connaître la tragédie, et si leurs souffrances et leurs catastrophes temporelles, ne sont pas trop éclairées pour mériter ce nom.

Mais le christianisme nous apprend aussi que l'amour divin peut être refusé, que rien n'est tragique comme ce refus, que seul au fond ce refus est tragique, et qu'il l'est incommensurablement. De cette nouvelle manière le christianisme accroît d'une façon inouïe les dimensions du tragique.

« Lorsque le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, et tous ses anges avec lui, il s'assoira sur le trône de sa gloire. Et toutes les nations étant rassemblées devant lui, il séparera les uns d'avec les autres, comme le pasteur sépare les brebis d'avec les boucs. Et il mettra les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche. Alors le Roi dira à ceux qui sont à sa droite: Venez les bénis de mon Père, prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès l'origine du monde. Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger... S'adressant ensuite à ceux qui seront à sa gauche, il dira: Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel qui a été préparé pour le diable et pour ses anges. Car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger... Et ceux-ci s'en iront à l'éternel supplice, et les justes à la vie éternelle. » Voilà le texte du tragique chrétien, texte vraiment formidable qu'il nous faut baiser, car il nous jugera tous. Deux éternités, l'une de félicité, l'autre de calamité. Quelle alternative ! Où serai-je ? avec les boucs ou avec les brebis ? Est-ce que je persévérerai jusqu'à la fin dans la foi et dans l'amour ? Et la foi, la *vraie* foi, et l'amour, suis-je même sûr de les avoir ? Vous savez que tout le drame intérieur de Kierkegaard est dans cette question: Ai-je la foi: ai-je vraiment la foi ? ai-je la foi *comme Abraham* ? suis-je prêt à renoncer pour Dieu à Régine, ma fian-

cée, comme il a renoncé à Isaac son enfant ? Vous savez que tout le drame intérieur de Pascal, c'est, non pas de trembler devant le scepticisme, comme on l'a trop dit, mais la torture de manquer d'amour, la torture de tant désirer l'amour des saints, et de voir s'écouler les jours, sans qu'il soit encore venu ! A quoi Jésus lui répond par les mots connus, mais si souvent mal compris: «Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé». C'est la même torture intérieure qu'exprime Bloy: « La seule tristesse, c'est de n'être pas des saints ».

Et puis, même si je suis sauvé, tous ne le seront pas. N'y eût-il qu'un seul damné, une seule âme qui eût éternellement manqué l'amour, quelle torture indicible, pour qui comprend ce que c'est que manquer l'amour ! Voilà la tragédie des saints. Quand Ivan Karamazoff refuse « une harmonie qui comporte un enfer », il croit sans doute avoir le cœur plus grand que Dieu, il n'est en vérité, comme le lui dit son frère Alioscha, qu'« un révolté ». Il sent la tragédie chrétienne, mais il la sent en athée. Et un athée, qui ne sait ni ce qu'est Dieu, ni ce qu'est l'amour divin, ne pourra ici que rester sur le seuil, il n'entrera jamais dans le cœur de cette divine tragédie.



Les saints y sont entrés. «L'Esprit saint, écrit Marie de l'Incarnation, l'admirable ursuline, me portait en pensée dans les Indes, au Japon, dans l'Amérique, dans l'Orient et l'Occident, et dans toute la terre habitable. Je voyais, par une certitude intérieure, les démons triompher des pauvres âmes qui vivent dans ces pays, et les ravir au domaine de Jésus-Christ, qui les avait rachetées de son Sang ! Sur ces vues et certitudes, j'entrais en jalousie. Je n'en pouvais plus. J'embrassais toutes ces pauvres âmes. Je pressais le Père éternel pour leur salut: O Père, lui disais-je, que tardez-vous ? Il y a si longtemps que mon Bien Aimé a répandu son Sang ! Je postule pour les intérêts de mon Epoux ! Vous garderez votre parole, ô Père, car vous lui avez promis toutes les nations !» Et vous connaissez le vœu en quelque sorte insensé de l'apôtre Paul: « Je souhaiterais d'être moi-même anathème, loin du Christ, pour mes frères, mes parents selon la chair, qui sont Israélites » (Rom., IX, 3).



Mais qu'est-ce que la tragédie chrétienne *dans le cœur des saints*, au prix de ce qu'elle fut *dans le cœur de Jésus ?* Si, vraiment, Jésus est le Verbe

fait chair, il n'y aura jamais, même quand l'univers entier viendrait à s'effondrer, de catastrophe comparable à la mort du Sauveur, à la destruction de sa vie. Par quels dangers indicibles, et par quels malheurs infinis, l'homme était-il donc guetté, puisqu'il a fallu, pour le secourir, que le Fils de Dieu entrât pour lui en agonie, et vînt mourir pour lui sur la croix !

Comparons, un instant, la mort de Jésus et la mort de Judas. La mort de Jésus, qui est Dieu et homme, représente, par rapport à la mort d'un pur homme, une catastrophe incommensurable. Elle est lumineuse, mais bien plus douloureuse, puisqu'elle est la douleur et la mort d'un Dieu. Il n'y a pas (comme l'ont cru les Réformateurs) de désespoir en Jésus. Mais il y a, dans son cœur, une connaissance, en quelque sorte infinie et une douleur en quelque sorte infinie, même du désespoir de Judas, et du désespoir de tous les damnés. Et la souffrance qu'il éprouve de la damnation des pécheurs obstinés, bien qu'elle ne soit que momentanée, et qu'elle soit toute claire est plus profonde et plus déchirante — ce n'est pas la souffrance d'un pur homme, c'est la souffrance du Verbe fait chair —que la souffrance lourde, opaque et désespérée des damnés. Nous touchons ici à la cause mystérieuse de la sueur du sang du Sauveur, et du grand cri de son agonie: « Mon Dieu mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ! »

Le drame d'un Dieu cloué en croix, qui supplie et meurt pour délivrer le monde de la souillure et de la fatalité du péché, et qui, au même instant, souffre, d'une manière indicible, de voir qu'il se trouvera des hommes pour repousser définitivement son Amour, et préférer s'enfoncer malgré tout dans la tragédie inouïe, irreprésentable, de leur propre damnation, — on pourra bien refuser à un tel drame le nom de tragédie, mais alors c'est le mot lui-même de tragédie qui cessera de nous intéresser.

III. *La tragédie moderne de l'athéisme.*

Le tragique chrétien était trop vaste, trop profond, trop formidable, trop sublime pour n'être pas méconnu par les hommes. La révolte contre lui, qui a été longue, n'aura pas eu de porte-parole, de poète, de prophète, comparable à Nietzsche. Comme tous les hommes possédés par le ressen-

timent, — ce ressentiment qu'il a si bien analysé —, il lui faut commencer par défigurer, par défigurer passionnément, le christianisme qu'il veut combattre, par le ravaler au rang d'une morale, et d'une morale des *esclaves*. C'est alors qu'il pourra proposer sa « transmutation des valeurs », et construire sur ces ruines fictives, sa morale *noble*, celle qu'il admire tant en César Borgia, fourbe, assassin et débauché, grand seigneur.

✵

Avec Nietzsche apparaît pleinement, cyniquement, non pas le tragique le plus vaste, le plus profond, le plus grandiose, mais le tragique le plus horrible et le plus étouffant que l'histoire ait connu, le tragique de l'athéisme.

On a voulu tuer Dieu, pour vivre joyeusement, et les conséquences vont être ce que nous savons, à savoir qu'on aura tué l'homme.

✵

Ecoutez cette apostrophe de Nietzsche, elle est tirée d*u Gai savoir :* « Où est allé Dieu ? Je vais vous le dire. Nous l'avons tué ! Vous et moi !... N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui portent Dieu en terre ? Ne sentons-nous rien encore de la décomposition divine ? Car les dieux eux aussi pourrissent ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Comment nous consoler, nous les meurtriers d'entre les meurtriers ? Ce que le monde a possédé jusqu'ici de plus sacré et de plus puissant, a perdu son sang sous notre couteau. Qui nous lavera de ce sang ? Quelles eaux parviendront à nous purifier ? La grandeur de cet acte n'est-elle pas disproportionnée à notre taille ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux, afin d'en paraître dignes ? Jamais action plus grande ne fut commise ; et à cause de cet acte, quiconque naîtra après nous fera partie d'une histoire plus haute que celle du passé ».

Cette *histoire plus haute*, mes jeunes amis, vous la connaissez. Et je pense que l'aristocrate Nietzsche aurait considéré comme son pire châtiment, l'usage que certains plébéiens trop célèbres, certains Zarathoustras de la jungle, font aujourd'hui de ses « œuvres complètes », pour se consoler de leur catastrophe en pensant que leur nom restera écrit dans l'histoire — en lettres de sang, de sanie et de boue.

✵

Puisqu'il n'y a plus de Dieu, et qu'on ne peut pas vivre sans but, il va falloir remplacer Dieu. Il va falloir, à tout prix, trouver des raisons de

vivre, des raisons de ne pas se suicider. C'est ici le rôle du *mythe* au sens moderne. Au sens de Platon ou d'Aristote, le mythe était un récit, une fable, qui essayait de dégager des vérités encore inaccessibles à la formulation rationnelle. Il était *plus vrai* que le langage de la raison. Au sens nietzschéen, qui est le sens moderne, le mythe est un mensonge dont on veut se saoûler, c'est un opium qu'il faut prendre, si l'on veut éviter le suicide, qu'il s'agisse du mythe *personnel* ou du mythe *politique.*

✵

Mythe personnel. Puisqu'il n'y a pas de Dieu, c'est Nietzsche qui, *à la limite* deviendra Dieu, le monde sera sa création, le monde correspondra absolument à son désir. Tout cela est possible, mais à condition que Nietzsche devienne fou. Il se poussera donc lui-même dans la folie « comme dans un havre » (A. Gide). Sa folie nous intéresse parce qu'elle est la conséquence logique de son système (J. Maritain).

Mythe politique. Il faut trouver au peuple des raisons de vivre. Non pas de *vraies* raisons. On sait bien qu'il n'y en a pas, ni pour lui, ni pour personne. C'est d'*opium* que le peuple a besoin. Tout l'art de la politique, tout l'art de gouverner, de séduire et d'enchanter les masses, consistera donc à créer, à chaque moment du temps, le mythe collectif capable de réussir, à l'imposer par la propagande, à le consacrer par la violence et le crime, à décapiter, non pas toutes les élites intellectuelles, mais toutes celles qui résistent, qui ne veulent pas, tel le « faux prophète » de l'Apocalypse, courber leur tête devant l'injustice des tyrans, refusent de se nourrir de mensonge, et croient en dépit de tout et invinciblement, à la valeur de la vérité.

CHARLES JOURNET

Poèmes

LA TRÈS BELLE

La très belle et la très sage
sous mon rosier s'est assise,
fière ombre à jamais éprise.

Fière ombre au cœur oublié,
par des chemins éplorés
penchée sous la fleur fidèle.

O pure de tout parfum,
à pas comptés où la brise
chante au vitrail des églises.

Distraite de vains prestiges,
brisant peut-être la tige
quand les fleurs ne lui répondent.

LA COMPLAINTE DES TROP AIMÉES

Sœurs, mes sœurs trop nous aimâmes
tournant au verger d'amour
et tant de fruits et de flamme
par le verger de nos âmes
ont roulé de nos bras lourds.

Sœurs mes sœurs l'automne est mûr
et nos pas n'ont plus d'écho
en quel fruit, quel ver impur
n'a point piqué sa morsure
à nos arbres sans rameaux ?

Sœurs mes sœurs l'âme esseulée
dans le soir marque ses pas
et déjà bat pour l'aimée
grelottant sous la feuillée
l'autre cœur qui n'attend pas.

QUEL SOMMEIL

Quel sommeil au fond des êtres
pur de glace et de symboles
verse un parfum sans corolles
au ciel d'où l'on vient peut-être

vierge sage, vierge folle
lentement comptant les traces
de cette nuit qui s'efface
sans matin qui l'auréole ?

LE PÈLERIN

Quand la trace s'effacera
parmi les lourdes fleurs de moi
dans l'être au parfum solitaire

ne sortirai-je où l'âme aspire
pour au seuil de ce cœur ouvrir
la porte close et le mystère

d'astres nouveaux penchant au monde
leurs cent corolles plus profondes
que la mer où les sources vont

et sans boire au secret d'aucune
poser à l'ombre de la lune
mon esclavine et mon bourdon !

EN VAIN S'OUVRE

En vain s'ouvre l'écluse aux sources neuves
dans ce ciel dur, qui pèse et qui repose
pour les purs yeux veillant au fond des choses
quand monte entre les ceps le jour qu'il œuvre.

La lumière s'égare au gré des mondes
et des doigts repliés le cœur s'échappe
si la vigne n'est mûre et que se fonde
dans la douceur du bois l'amour des grappes...

Comment presser la graine enfin captive
et tendre l'âme inquiète et qui devine
battre confuse en l'ombre et les racines
parmi le sol de roc la source vive?

D'un vin trop fort saigne la terre cuite
dans ce feu de soif vierge, et nu d'étoiles,
lorsque répond en chantant d'autres rythmes
sous la feuille le dieu qui se dévoile.

CETTE ODEUR

Cette odeur de cave où le vin fermente
est-ce le printemps, le printemps promis,

quand les cerfs errants, à la nuit tombante
brâment sans espoir aux étangs taris?

O vous sans espoir sur la source amère
d'où tout a coulé, d'où votre ombre a fui,

n'entendez-vous pas gémir ces tanières
où les loups des bois ont leur cœur blotti?

Pauvres loups pleurants, leur cœur tout sanglant,
comme une poussière le vent l'emporta,

Le vent des marais, le vent lourd qui dans
la neige fondante effaça nos pas.

JUSQU'A LA NUIT

Jusqu'à la nuit tombée je fus seul au pressoir,
les autres étaient ivres et ravageaient les vignes
sans hymne qu'à ce pur soleil, et sans regards.

La terre sera nue, sans labour et sans signe,
lorsqu'ils auront passé dans leur lumière, hagards
sous les sarments du jour foulant les grappes vides,

ivres, mourant à l'ombre où les rayons dévalent,
— aveugles par quel sort aux promesses du soir
que moi l'halluciné j'ai lues dans les étoiles ?

PAUL ZUMTHOR

Bibliographies

BENOIT LAVAUD, *Vie d'Antoine le Grand, par saint Athanase*, suivie d'autres textes. Librairie de l'Université Fribourg, 1942, 170 pages.

« Le présent volume n'est à aucun titre une œuvre d'érudition. Tout autre et plus modeste est notre propos: offrir dans sa langue au lecteur français quelques beaux textes anciens sur saint Antoine le Grand, prince des ermites, père des moines. » C'est le texte majeur relatif à saint Antoine, que nous présente notre très cher P. Lavaud dans sa limpide traduction: une vie écrite par un contemporain, la biographie d'un saint par un saint, d'un ermite par un évêque, d'un contempteur de la science du monde par l'un des plus grands docteurs. C'est merveille de voir l'accord de ces deux esprits, combien le chef hiérarchique apprécie la solitude monacale et combien celle-ci est nécessaire à l'équilibre du monde. C'est que l'un et l'autre, le chef et le solitaire, sont enfants de la même Eglise. Une introduction du P. Lavaud touche avec sobriété et exactitude aux principaux problèmes posés par la vie anachorétique et signale l'influence qu'elle ne cesse d'exercer dans l'histoire de l'Eglise. Cinq grandes et belles reproductions en noir, choisies avec un goût sûr, la première du maître à l'œillet de Berne, les quatre autres de Nicolas Manuel Deutsch, donnent à ce livre clair, bienfaisant, tout à la fois populaire et subtil, un caractère de luxe, et en font un plaisir pour les yeux. Charles Journet.

MAURICE DE GUÉRIN, *Le cahier vert, Poèmes en prose, Trois poésies, Introduction, bibliographie, notes et éclaircissements* par Eric Lugin, Lausanne, Guilde du Livre, 1943, 280 pages.

C'est une édition classique des œuvres de Maurice de Guérin qu'a voulu offrir M. Eric Lugin, et son dense petit volume est édité et présenté à la perfection. Le *Cahier vert* est le journal des années 1832 à 1835. On y retrouve le souvenir douloureux de Lamennais. Eric Lugin cite les lignes déchirantes d'un ami de Maurice, évoquant « une ravissante matinée de Pâques, où dit-il, j'eus le bonheur de rapprocher de l'autel un de mes amis qui s'en tenait, depuis longtemps éloigné... Nous reçumes la communion de la main d'un homme qui ne devait plus la donner à personne, et qui vient de la refuser à son dernier jour. Quel frisson eût couru dans nos veines, si l'on nous eût appris ce jour-là que le protégé de Léon XII venait de célébrer sa dernière messe et que le prêtre allait mourir avant l'homme ». Les *Poèmes en prose*, comprennent outre le *Centaure* et la *Bacchante*, les *Pages sans titre*, qui sont une méditation sur la mort de Marie de La Morvonnais. Puis viennent trois *Poèmes*.

Sur les derniers instants de Maurice, M. Lugin écrit: « Tant qu'il eut la force de lire, il garda à son chevet les œuvres de sainte Thérèse et de Fénelon. L'agonie commença le 18 juillet ».

A la page 19, M. Lugin note: « Il donna à la *Revue européenne* une vie de Nicolas de Flue. » Il ne s'agit, en réalité, que d'un bref article de deux pages, où est signalée une *Vie de Nicolas de Flue* publiée à l'époque, par la Société des Bons Livres. Charles Journet.

S. E. MGR HILARIN FELDER, Capucin, Evêque titulaire de Gera, *Le Chevalier du Christ en pays d'Assise*, traduction du R. P. Paul-Marie d'Albeuve, capucin, avec une préface de S. E. Mgr Marius Besson, et dix planches hors texte en couleurs d'après les originaux d'Alexandre Cingria, ouvrage de luxe. 150 pages grand format, paru aux Editions de l'Echo Illustré à Genève.

C'est pour commémorer les noces d'or de son sacerdoce que Mgr Hilarin Felder, spécialiste des études franciscaines et dont la documentation est de première main, a écrit cette vie de saint François, traduite avec ferveur par le P. Paul-Marie, éditée avec richesse, illustrée avec somptuosité. La vue fondamentale de Mgr Felder est que l'idéal de la chevalerie, qui est une des belles fleurs que le soleil de l'Eglise ait fait éclore au moyen âge, a influencé profondément saint François, lequel s'est appliqué à le réaliser, non pas tel quel — et là, precisément, il faudra faire la part de ce qu'il y a de tout à fait imprévisible et d'extraordinairement neuf dans l'invention et dans l'amour du Poverello —, mais en le sublimant et en le transposant. Cette vue a ses racines dans la plus haute tradition franciscaine, mais l'originalité de Mgr Felder et de tenter, en l'exploitant, d'unifier et de renouveler la biographie de saint François.

Bien des traits de la vie de chevalerie vont éclairer, en effet, au cours des onze chapitres de l'ouvrage, non seulement les démarches de la jeunesse de François, mais encore celles de sa conversion, et celles même de sa sainteté. Il faut

lire, par exemple, le beau chapitre sur saint François *jongleur* de Dieu, c'est-à-dire jouant, en les mimant et en les dramatisant les choses divines; et *troubadour*, c'est-à-dire auteur lui-même de poèmes et de chants. Mgr Hilarin attribue avec certitude, à saint François, trois chants qui nous sont parvenus, deux en latin: l'un à Dieu, *Tu es sanctus Dominus;* l'autre à la Vierge, *Ave domina sancta*. Le troisième est le *Cantico al sole*, qui est le plus ancien poème connu, composé dans cette langue vulgaire, qui sera celle de Dante. Au chapitre IX, l'idée de la dévotion à la passion du Sauveur, si chère et si *personnelle* à saint François, est expliquée par les croisades qui « commencèrent à faire voir en le Christ l'homme des douleurs » dont le croisé devait aller «venger»! les ignominies et la mort (c'est le mot qu'on trouve dans une exhortation de l'époque). Le chapitre VIII nous montre saint François spiritualisant l'idée de croisade en substituant, pour sa part, à l'idée de l'« apostolat par l'épée » celle de l'apostolat par la prédication amoureuse de l'Evangile. Nous aurions ici quelques scrupules. D'abord sur ce passage: « Les croisés ne se contentèrent pas de vaincre les musulmans, ils voulaient encore les contraindre d'accepter et de professer la foi qu'ils leur apportaient. Rien n'est plus typique à ce sujet que la Chanson de Roland, noble et magnifique poème épique s'il en fut, qui courait de bouche en bouche au temps de saint François et qui enflammait d'enthousiasme l'âme du Poverello... Quel chant de triomphe lorsqu'après la bataille de Saragosse, les Sarrasins n'ont d'autre choix que le baptême ou la mort.. *Les infidèles*,. est-il dit dans la Chanson de Roland, *sont conduits devant les fonts baptismaux. Ceux qui regimbent sont par ordre de Charlemagne, pendus, brûlés ou décapités. Plus de cent mille deviennent ainsi de vrais chrétiens...* Ces moyens n'étaient pas ceux que préconisait François d'Assise ». Ne faudrait-il donc pas marquer tout de suite que la Chanson de Roland ne pouvait que *partiellement* « enflammer d'amour l'âme du Poverello » ? Ensuite, si la croisade, essentiellement, se réduit à ce qu'on a appelé, par euphémisme, l'« apostolat par l'épée », si elle vise à contraindre à la foi, comment expliquer que les papes l'aient tant encouragée, qu'ils l'aient tant bénie ? Pour nous, la croisade est essentiellement autre chose, et l'« apostolat par l'épée », si fréquent, hélas, qu'il ait été, n'en offre qu'une monstrueuse déviation; il représente un outrage à l'Evangile et à la doctrine de l'Eglise. Nous tenons, au contraire, la croisade pour légitime. Mais elle restait œuvre temporelle. Si quelqu'un a *spiritualisé* (sans la désessencier) *l'idée de croisade*, à nos yeux, c'est saint Louis. Saint François a fait quelque chose d'encore plus grand, il a *réssuscité l'idée de mission*. Mgr Felder cite, du saint, ce magnifique passage, rapporté par Celano: « L'obéissance suprême, où la chair et le sang n'ont aucune part, est celle qui, sous l'inspiration divine, détermine un frère à se rendre chez les infidèles, soit pour sauver leurs âmes, soit avec le désir du martyre ». Enfin, par acquit de conscience, relevons que ce qui est dit, au chapitre I, de l'amour courtois, semble beaucoup trop indulgent. Selon Schnürer, cet amour doit être regardé *dès son origine* comme trouble. C'est aussi la pensée de E. Gilson, dans sa *Théologie mystique de saint Bernard*, p. 193. Et la récente note de Paul Zumthor, *En marge du traité de l'amour de André le Chapelain* ne donne pas un son différent: elle précise simplement que « des deux conceptions de l'amour en présence, le courtois et le mystique-cistercien, le second s'est peu à peu substitué au premier dans la poésie romanesque ».

Le chapitre X sur saint François amant de la pauvreté est de toute beauté.

Signalons enfin les notes érudites et suggestives rassemblées à la fin de ce précieux ouvrage.

Les dix planches de Cingria font de ce livre d'histoire et de spiritualité un livre de fête, tout ruisselant de lumière et de fantaisie, où les couleurs éclatent comme des fanfares. Ce n'est certes pas saint François qui se serait scandalisé de cette liberté d'invention, de cette musique bruyante, généreuse et splendide, mais bien plutôt la troupe de ces gens trop sages et trop raisonnables, qui étaient choqués de le voir lui-même danser, en jouant du violon avec une branche d'arbre.

Charles Journet.

R. P. Maurice Moullet, des frères mineurs conventuels, *Les maîtres à l'œillet*, édition Holbein 1943. Bâle, 1943, 132 pages de texte, 6 figures dans le texte, 10 planches en couleurs, 129 planches en noir.

Dans ce livre, épuisé aussitôt que paru, le R. P. Moullet a rassemblé tous les documents qui permettent de circonscrire le mystère de l'anonymat où continuent de se cacher en partie les plus grands des peintres à l'œillet. Après une étude sur la signification de l'œillet et sur son caractère de signature, l'auteur s'attache à suivre la trace du, ou plutôt des maîtres à l'œillet, auteurs de ce beau retable de Fribourg, dont le peintre E. Dominique nous donne ensuite une description technique, érudite et sagace. Puis défilent sous nos yeux des études sur les maîtres à l'œillet de Berne, de l'Oberland bernois, de Zurich, de Baden, etc. Une conclusion nous livre les grandes

vues qui permettent de coordonner les renseignements minutieux dispersés dans tout l'ouvrage. On y souligne le rôle de premier plan que les Ordres Mendiants ont eu en Suisse, au XV^e^, dans le développement de la culture, notamment pour ce qui touche à l'art de la peinture. Instruits par ces textes, le lecteur peut alors tourner avec ravissement 140 grandes pages d'images noires ou coloriées, qui lui apportent une nourriture forte, délicate et substantielle. Il s'émerveille, une fois de plus, au spectacle de la riche floraison d'humanité suscitée dans le monde par le passage de la grâce évangélique. S'il est, par surcroît, Genevois, il est tout charmé de pouvoir retrouver Saint-Pierre et le Petit-Salève dans un détail de l'Annonciation du retable de l'église des Cordeliers de Fribourg. Charles Journet.

SAVONAROLE, *Dernières méditation*, Librairie de l'Université Fribourg.

A la page 13, lignes 11 et 12, prière de lire: « *Bzovius raconte (sous l'année 1497, mais le fait appartient au siècle suivant), que...* »

Charles Journet.

CHARLES JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Librairie de l'Université, Fribourg.

A la page 160, note 1, ligne 7 à partir du bas, lire: *voir plus haut, p. 151* note 1. En confirmation de l'opinion ici adoptée, ajoutons que le R. P. Ramirez, dans sa critique du livre du R. P. Maréchal (*Divus Thomas*, Fribourg, 1938, p. 249) signale le texte de *IV Sent.*, dist. 49, qu. 2, a. 7, ad 8, où saint Thomas déclare expressément qu'une *vision médiate* peut donner lieu à une *connaissance immédiate* de Dieu. Le regard de l'intelligence qui se porte sur la créature en tant qu'image fait *connaître immédiatement* Dieu, mais ne le fait pas *voir immédiatement*. Charles Journet.

ERNEST KAPPELER, *Lettre à une mère*, traduit de l'allemand par Léon Barbey, 90 pages. Librairie de l'Université Fribourg.

Un beau petit livre, plein de résonances humaines profondes, parfois tragiques, traduit avec amour, édité sur beau papier et orné d'un délicieux dessin à la plume, frais comme une source, de Maurice Barraud. Charles Journet.

HENRI FERRARE, *Les Tourments spirituels*. Les Poètes des Cahiers du Rhône. 1943.

Ferrare ne choisit pas un thème, il subit son destin et répond à sa vocation. Il n'a pas besoin d'inventer la souffrance, depuis longtemps elle l'a trouvé. Au point de leur rencontre, se noue le poème, fruit amer et doux qu'il nous tend d'une main fraternelle. Ce baiser cruel dont la souffrance le tourmente, sans effacer à jamais le sourire de son visage et la bonté de son cœur, ne le rend pas étranger aux tourments des autres, aux épreuves des peuples. Les poèmes sur la France humiliée le montrent assez.

Le réflexe du corps sensible, le mouvement instinctif de l'animal blessé créent déjà un rythme et une mélodie, mais poésie est esprit; la douleur est poétique dans la mesure où elle étonne, révolte ou sanctifie, selon qu'elle refuse ou accepte de s'insérer dans la série des effets et des causes, éclairée par en bas ou illuminée par en haut ! Elle est spirituelle comme son remède.

Je suis comme une lyre
Couchée sous la verdure
Ma chanson est perdue
Je ne sais même pas lire

Les oiseaux sur la harpe
Font sonner l'instrument
Mais leur beauté m'échappe
Tout me hait tout me ment.

Mais aussi:

J'irai joyeux, la maladie
Meilleure qu'une mélodie
M'accompagne de sa chanson
Vers la suprême guérison.

Ferrare choisit-il son style ? Obéissant à la dictée intérieure, écartant les conventions plus ou moins efficaces de la forme traditionnelle, il note avec ingénuité son chant ou sa chanson dont les mesures essentielles en vous s'insinuent pour vous toucher profondément, dût le reste, artifice d'une plume négligente, vous paraître en effet négligeable. Son choix, assurément, est sans rigueur. Cela va sans grand dommage quand le thème lui-même, donnée immédiate, reste engagé dans l'expérience concrète et personnelle et ne dépasse pas par généralisation ses limites. C'est pourquoi notre préférence se fixe en dépit de certains beaux accents de *1941* — sur des poèmes d'inspiration plus intime et de forme très humble. Ainsi:

Dans la plus profonde nuit
Une colombe a passé près de moi
Et m'a frôlé la main...

Il faut recevoir ces vers comme des dons précieux dans un sentiment d'amitié reconnaissante.

F. B.

MARCEL MICHELET, *Les Sentiers de Broceliande.* Œuvre de St-Augustin à St-Maurice, 1942, 66 pages.

Lorsque l'on se trouve placé, au milieu de la poésie vivante d'une abbaye, dans le rythme de la psalmodie et près des montagnes magnifiques du Valais, chantre, il ne reste plus qu'à se laisser conduire pour exprimer les plus beaux éloges à Dieu et à ses créatures. Malgré cela, l'âme ne serait pas humaine, si elle ne devait, comme le dit Claudel, entrer en lutte avec la Sagesse. Le chanoine Marcel Michelet nous fait assister à cette victoire de la Sagesse qu'il nomme *La Recluse.*

Le héros Perceval a bien des heures de tristesse, avant de parvenir à la pureté d'un chant glorieux.

Perceval est l'humanité en nous tous, nous l'aimons à cause de ses luttes, de ses hésitations, mais comme il va droit au but, il sait que le chemin de l'Eglise s'ouvre tout grand à lui, et bientôt il sera sauvé.

Les tentations littéraires vont le retenir quelques instants, mais la Sagesse lui donne de bons conseils:

Tu seras où Dieu voudra, cela est bon.
Tu soulèveras d'admiration les esprits sur ton pas-
[sage,
ou bien, l'on te méprisera comme un homme
qui n'a pas de génie et pas d'intelligence;

Ce tourment spirituel nous rend le poète sympathique. Il faut accepter les dons de Dieu, qu'ils soient géniaux ou talentueux. Ce n'est pas à nous d'en décider.

Le désir de vérité qui transporte le poète, la richesse et la sobriété de ses images, la correspondance aux moindres fleurs et à cette vie de l'alentour, nous démontrent que la poésie est plus à l'aise dans la solitude, dans le voisinage du chant grégorien, dans le bonheur de la conscience rachetée. Serait-ce qu'enfin nous entrons dans une ère nouvelle de la poésie, que loin des complications et des subtilités de l'âme nous comprenions mieux qu'il y a place pour une grande poésie chrétienne ? Nous le souhaitons, et l'œuvre de Marcel Michelet nous en donne de grands gages.

Henri Ferrare.

MARCEL MICHELET, *Là haut chantait la Montagne.* Editions de St-Maurice, 1943, 325 pages.

Le poète tantôt se cache et ne désire qu'exprimer l'intérieur de son âme, tantôt sent le besoin de se référer à la réalité. Si Marcel Michelet dans les *Sentiers de Broceliande* fait œuvre de poésie intérieure, dans ce dernier livre qui semble à la fois un roman et une biographie, il découvre la poésie du monde extérieur.

C'est l'histoire d'une famille chrétienne et valaisanne. De très belles figures comme celle de la mère nommée Anne-Marie, des expressions plus brutales comme celle du grand-père infirme le Roi des Jours, puis la figure attendrissante du petit Paul qui est bien l'antithèse des caractères brutaux de la montagne,.

Ce livre fait du bien, il a du cœur, et sa lecture équivaut à un séjour prolongé à la montagne.

Henri Ferrare.

ERNEST FRICHE, *Etudes claudeliennes.* Préface de Charles Journet. Editions des Portes de France, Porrentruy 1943. 233 pages.

Comme dit le préfacier, si l'on peut parler de « thomisme claudélien », ce n'est pas dans le sens étroit qui consisterait à classer cette œuvre dans telle ou telle école, futurisme ou réalisme, c'est pour se rapporter à l'esprit du thomisme, à sa portée universelle, à son architecture complexe et d'une admirable simplicité.

Ce n'était pas une tâche facile de mettre à jour cette grande parenté de la métaphysique scolastique et de la poésie claudélienne. Il s'agissait de ne pas se perdre dans des abstractions étroites, de suivre cependant d'assez près les textes claudéliens, et surtout de considérer des ensembles. Ernest Friche paraît bien renseigné sur tout ce qui a pu être écrit sur Claudel, il semble être le premier critique en Suisse qui parvienne à une vue aussi synthétique de Claudel. Les attaques contre Claudel qui proviennent de critiques comme Lasserre, semblent devoir rester lettres mortes en face d'une œuvre qui s'affirme de jour en jour, aussi la défaite de Claudel à l'Académie française, devient-elle une humiliation grandissante pour cette haute institution.

La sympathie de Friche pour son sujet, son attention à citer les moindres mots prononcés à propos de Claudel, démontre chez lui une ferveur inaccoutumée; on est prêt à tout lui passer.

Ce livre est à lire et à méditer à côté des grands ouvrages de Madaule, et nous sommes heureux qu'un écrivain de notre pays donne un pareil témoignage au génie de la poésie catholique.

Henri Ferrare.

ALAIN BORNE, *Contre-Feu.* Les Poètes des Cahiers du Rhône, Editions de la Baconnière Neuchâtel. 70 pages. 1942.

Un calme immense qui provient de la poésie, s'étend tout au long de ces poèmes, mais en même

temps une terrible angoisse qui provient de la réalité. Poésie libre en tous sens mais harmonieuse et légiférée par elle-même.

Un long poème en souvenir du poète Milosz nous place dans cette poésie la moins conformiste qui soit mais toute baignée de spirituel. Blasphème parfois, au moins le poète emploie ce terme un peu fort pour sa propre œuvre, mais à vrai dire incompréhension du problème du mal qui, dans une époque comme la nôtre est capable de tous nous tenailler.

Il se refuse même à chanter la gloire de Dieu:
Pas même la gloire, nous ne chanterons plus
si la paix promise à notre bon vouloir
reste en la fleur des mots
si la saison du sang allonge ses avrils
sans que le fruit jaillise des branches de douleur
si égorger nos frères demeure notre tâche.

Malgré cet ultimatum posé à Dieu, cette œuvre de poésie est pleine de richesses greffée sur la débâcle actuelle et démontre par elle-même que le mal négateur n'a pas le dernier mot et qu'un bien doit immédiatement en sortir, malgré la dureté indiscutable de l'épreuve.

« Contre-feu » doit être une opposition poétique aux désastres qui proviennent du feu, c'est pourquoi les beautés de la nature semblent faire un effort pour pousser à travers les ruines. L'œuvre d'Alain Borne nous fait du bien et cela seul devrait justifier aux yeux du poète le mal qu'il a peine à admettre, son âme ne pouvant supporter un tel fléau... Henri Ferrare.

Etienne Borne, *Pour le temps de la douleur*. Collection des Cahiers du Rhône, La Baconnière, Neuchâtel, 148 pages, 1943.

De tous les livres qui paraissent sur l'état actuel, celui d'Etienne Borne, malgré la modestie de sa préface qui parle de « feuillets dispersés », se démontre au contraire comme posé dans une sérénité, transportant un tel poids, qui font bien augurer d'un retour à meilleure époque, malgré toutes les contradictions de la nôtre.

Ce livre de réflexions est tout mêlé de méditations chrétiennes, jusqu'à un chemin de croix, très réfléchi et qui dépasse de beaucoup ceux simplement poétique ou de dévotion.

Le problème de l'héroïsme et de la sainteté, est admirablement exposé, avec l'espoir que l'un et l'autre se réuniront, les chrétiens tièdes sachant renoncer à des habitudes trop individualistes, et l'esprit de communauté sachant s'élever à la vie spirituelle.

Cet ouvrage s'achève sur Jeanne d'Arc, qui démontre combien la grandeur dépend peu de la réussite matérielle. Un très beau livre qui jette un peu de lumière dans la confusion de notre temps de douleur et qui nous garantit de tout désespoir. Henri Ferrare.

Marcel Pobé, *Nuits de veille*. Collection des Cahiers du Rhône. La Baconnière, Neuchâtel, 109 pages, 1943.

La beauté et la frayeur de ces contes, les placent immédiatement dans la ligne des *Diaboliques* de Barbey d'Aurevilly. S'ils ont la qualité d'introspection surnaturelle de ce dernier, ils ont d'autre part un caractère magique qui les apparentent à certaines pages magistrales de Rilke, où la démarcation entre les faits imaginaires ou les phénomènes occultes ne parvient pas à s'établir.

Les contes de Pobé, pour la plupart, ont cette poésie qui est presque de la tragédie, et nous conduisent avec leur clarté de style, dans les régions les plus obscures.

Les personnages évoluent dans des décors bien campés, allant des quartiers populaires aux jardins aristocratiques de quelque banlieue. En partant d'un réalisme très précis, Pobé sait nous introduire dans des domaines surréalistes. Il n'abandonne pas le commun, mais nous amène à l'extraordinaire, sans que nous l'ayons remarqué.

Le décor poétique est toujours mené par un style classique, qui nous garantit contre toute confusion trop romantique. L'auteur peut nous rappeler également les contes de Nodier, qui par un heureux hasard, se rapproche de lui par un des titres de ses histoires: « Les contes de la Veillée ».

Pobé est un excellent conteur qui sait nous tenir en haleine. Henri Ferrare.

Loys Masson, *Poèmes d'ici*. « Les poètes des cahiers du Rhône ». Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 73 pages.

La poésie de Loys Masson sonne comme un clairon parmi les ruines. Celle de Supervielle étouffait ses sanglots devant les désastres de la France, celle de Masson relève fièrement la tête, elle traverse toutes les tyrannies et marche héroïquement vers l'avenir.

Le vers de Masson, large, généreux, claudélien, possède une harmonie ferme et gracieuse.

« Les douze poèmes mineurs » de la fin du volume, n'ont une minorité que dans la dimension. Moins épiques que les premiers, ils nous plongent dans l'étrange époque d'Apollinaire, où rêve et réalité ne faisaient qu'un, alors qu'à l'heure ac-

tuelle, il serait plus exact de dire que les poètes sont dans un cauchemar.

Les poèmes de Masson parviennent à vaincre l'angoisse parce qu'ils sont imbus de sagesse chrétienne.

C'est un immense cœur battant
sur les terres meurtries.

Henri Ferrare.

Paul Eluard, *Poésie et Vérité*. 1942. Collection des Cahiers du Rhône, 102 pages.

Une poésie qui paraissait éloignée de la réalité est bien celle de Paul Eluard, n'était-il pas pour cela compté parmi les plus représentatifs des poètes surréalistes ?

Le titre actuel de *Poésie et Vérité* doit à lui seul nous détromper. La surréalité ne serait pas un éloignement du réel mais au contraire une façon de le concevoir, de le surprendre:

Ce petit monde meurtrier
Est orienté vers l'innocent
Lui ôte le pain de la bouche
Et donne sa maison au feu
Lui prend sa veste et ses souliers
Lui prend son temps et ses enfants.

La subtile délicatesse du poète qui semblait l'éloigner du vrai, l'y ramène au contraire avec une grâce étonnante. Les lourdeurs du temps se trouvent comme allégées et elles ont leur expression poétique et sans emphase.

Si la poésie d'Eluard semble s'éloigner du sens commun, elle ne s'éloigne jamais du cœur, malgré la pudeur qui l'enveloppe.

Tous ces poèmes possèdent leur vérité et sont comme un décalque aéré des lourdes choses d'ici-bas. Tout a son lieu et sa formule dans le monde poétique. Henri Ferrare.

André Rousseaux, *Le Prophète Péguy*. Les Cahiers du Rhône. Éd. de la Baconnière, Neuchâtel. 68 pages.

André Rousseaux inaugure une étude sur Péguy aux Cahiers du Rhône par un premier volume *Le Prophète Péguy* nous promettant la suite de son analyse pour un très prochain temps.

Tandis qu'Albert Béguin dans *Prière de Péguy* nous faisait participer à sa compréhension et à son admiration du grand poète chrétien, André Rousseaux peut inquiéter certains esprits parce qu'il ne cherche pas à faire une différence entre les affirmations purement poétiques, ou les assertions théologiques ou philosophiques du poète, qui dépouillées de tout effort de réadaptation ou de prudence, peuvent paraître audacieuses voire hérétiques. Ce n'est pas dans ce sens qu'il faut interpréter une œuvre poétique, on ne peut lui demander de résoudre le problème délicat de l'éternel dans le temporel, et comme tout poète, Péguy peut paraître tourner dans le panthéisme, mais jamais volontairement, et jamais d'une façon aussi affirmative que Rainer Maria Rilke. Péguy est tout d'abord chrétien et toute interprétation contraire à la foi du chrétien dans la paroisse, serait malveillante et tendancieuse. Je ne dis pas qu'André Rousseaux ait eu l'ombre de cette intention, je dis seulement que sa quiétude risque de donner le change et de permettre aux esprits mal intentionnés une interprétation fausse du cher Péguy. Henri Ferrare.

Jean Garamond, *Images de l'Homme immobile*. Les Poètes des Cahiers du Rhône. Ed. de la Baconnière, Neuchâtel.

Que les Cahiers du Rhône parviennent à éditer les poèmes d'un prisonnier de guerre, cela est immédiatement provoquer la sympathie de tous les lecteurs. Leur élan n'est d'ailleurs pas trompé, ces poèmes sortent d'une âme affligée, mais aussi d'une âme qui n'a jamais perdu le contact avec la vraie poésie, et pour laquelle les images les plus horribles du carnage, deviennent de saisissantes images, qui seront traduites par quelques mots, et rappelleront parfois les premiers poèmes de la guerre de 1914 de Jean Cocteau.

Il s'agit de deux Jean, et le rapport s'impose, avec cette note plus amère, plus désespérée de la présente guerre. Nous n'osons plus comparer, le présent est encore à l'état de blessure ouverte, le passé il est vrai est une blessure qui ne s'est jamais entièrement refermée.

Comme tous ces poèmes nous placent dans le camp des prisonniers, au milieu des baraquements, après la mort d'un camarade et le passage des corbeaux hideux !

Sous le nom de Garamond se cache le nom d'un typographe parisien ami des poètes, et l'on comprend qu'il puisse leur rendre le bel hommage de son œuvre si douloureuse et si vraie. Qu'il sente autour de lui la sympathie de tous les amis de la vraie poésie, et chacun voudra s'associer aux belles pages de Pierre-Jean Jouvre, Pierre Courthion et Albert Béguin, qui accompagnent l'œuvre du poète et ne la laissent pas abandonnée.

Henri Ferrare.

Conditions d'abonnement:

Abonnement annuel (Suisse et Etranger) . . . . . Fr. 9.—
Prix du numéro . . . . . » 2.50

S'adresser aux éditeurs: Fragnière Frères, Fribourg
Compte de chèques : II a 20 Téléphone 2.12