NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

THÉODORE STRAWINSKY • *Picasso et la peinture contemporaine* 161

MARCEL RAYMOND • *L'âge baroque en France* . . 177

GABRIELA MISTRAL • *Lámpara de Catedral*, version française de Nuria Carreras. 180

ANNETTE TARDENT • *Les hommes et la faim* . . . 184

JEAN VALARCHÉ • *Communication* 193

LUCIEN MÉROZ • *René Guénon et les notions chrétiennes de salut et de création* 194

NOTES ET CHRONIQUES

CHARLES JOURNET • *De la condition initiale privilégiée de l'homme*. 208

MARIE-MARTIN COTTIER, O. P. • *Dialectique et immanence*, Fondements de la critique de Karl Marx par Giovanni Gentile 230

BIBLIOGRAPHIES • Oscar Cullmann, *La Tradition, Problème exégétique, historique et théologique* • Catherine Colomb, *Les Esprits de la Terre* • Missel romain, *Edition des Bénédictins d'Hautecombe.*

XXIVE ANNÉE - N° 3 - JUILLET - SEPTEMBRE 1954

Picasso et la Peinture contemporaine

A L'OCCASION DE L'EXPOSITION DE MILAN 1953

Par sa durée [1] et par son ampleur [2], l'exposition Picasso, à Milan, aura permis à des dizaines de milliers de visiteurs de faire ample connaissance avec cette œuvre gigantesque et à chacun de se convaincre, s'il en doutait encore, qu'il s'agit là d'une personnalité prodigieuse, d'une puissance exceptionnelle, d'un *génie* dans toute l'acception du terme. Cela indépendamment de l'impression exaltante ou déprimante qu'il aura emportée après avoir passé un certain nombre d'heures au milieu du monde hallucinant qu'abritaient les salles, admirablement aménagées pour la circonstance, du Palazzo Reale.

Que Picasso ait du génie, nul aujourd'hui n'en peut douter, quel que soit d'ailleurs le jugement que nous portions sur ce génie. Mais cela n'a rien à voir avec l'extravagante célébrité de ce peintre au fond si peu aimé et totalement incompris du grand public. Célébrité qui doit être attribuée non, hélas ! à ses dons exceptionnels mais au scandale que son œuvre provoque et à l'habile exploitation commerciale de ce scandale. Il va de soi que cette exploitation n'est pour rien dans l'influence considérable que Picasso exerce depuis si longtemps sur la peinture contemporaine. Si le profond bouleversement opéré dans l'art par le Cubisme (auquel, avec celui de Braque, le nom de Picasso restera à jamais lié) a marqué la conscience de la plupart des peintres d'aujourd'hui d'un sceau indélébile, c'est bien parce qu'il représente la seule véritable et authentique révolution de notre époque. La peinture « surréaliste » — triste académisme de la révolte, d'essence d'ailleurs purement littéraire — n'a pas trouvé de solution aux vrais problèmes du temps, et la peinture intentionnellement non-figurative [3] n'en apporte que d'illusoires, tournant forcément soit

---

[1] Quatre mois : septembre-décembre 1953.

[2] Elle comptait près de 200 toiles, quelque 70 sculptures et céramiques, une quarantaine de gravures (eaux-fortes et lithographies) et une trentaine de livres illustrés.

L'ensemble souffrait cependant d'un certain déséquilibre : 60 toiles étaient datées des cinq dernières années seulement, alors que 50 tableaux à peine représentaient toute la production du peintre de 1900 à 1925.

[3] Le Cubisme, il est vrai, aboutit lui-même souvent, surtout à ses débuts, à la non-figuration, mais comme par force : on sent que la non-figuration reste pour lui

au pur décoratif soit à un subjectivisme ésotérique, souvent de fort mauvais aloi. Seule aujourd'hui, nous en sommes persuadés, une esthétique ayant su assimiler l'apport du Cubisme porte en elle le gage d'un développement ultérieur fécond.

Pour comprendre la signification et la portée de la révolution accomplie au début de notre siècle par Picasso, Braque et quelques autres et pouvoir situer ainsi l'œuvre qui nous occupe dans une juste perspective historique, il faut remonter au delà même des sources giottesques de l'art traditionnel, jusqu'au moyen âge.

L'art médiéval, tant byzantin que roman, était un art d'expression collective, où la sensibilité individuelle de l'artiste reflétait la sensibilité d'un peuple et où son talent propre devenait en quelque sorte l'organe par lequel s'exprimait une collectivité. Figurative et toujours supérieurement décorative, la peinture médiévale n'a jamais été effleurée, dans son intention profonde, par le moindre souci de réalisme. Elle n'empruntait à la nature que juste ce qu'il fallait pour figurer en transfigurant. Jamais elle ne chercha à recréer l'impression d'un spectacle naturel. Aussi est-ce bien rarement que les peintres d'avant Giotto jetaient un regard interrogateur à la nature. Quand ils le faisaient, c'était presque inconsciemment et comme à la dérobée, par exemple quand il s'agissait de trouver l'expression formelle d'un thème nouveau. Pour les thèmes habituels, ils s'en tenaient rigoureusement aux modèles consacrés qui furent ainsi indéfiniment repris de siècle en siècle, le talent personnel, les capacités imaginatives de l'artiste n'intervenant que pour des modifications secondaires [1]. Tant qu'il dura, cet art de conception très artisanale fut ainsi caractérisé par un traditionalisme assez rigoureux et donc par une évolution extrêmement lente. L'unité religieuse de l'Europe médiévale ne pouvait que contribuer encore à l'immutabilité relative d'un art d'ailleurs tout informé par la foi non seulement de l'artiste, mais de la chrétienté. C'est ce qui explique que les fresques de Berzé-la-Ville, par exemple (France, XII^e siècle) ressemblent davantage à celles de Wladimir (Russie, XIII^e siècle) qu'un tableau du Picasso d'aujourd'hui ne ressemble à celui du Picasso de demain. A la longue, une telle immutabilité menaçait cependant de tourner en sclérose. Mais le Ciel veillait sur la Peinture..., il lui envoya Giotto.

La rénovation opérée par Giotto, ce providentiel génie, devait tout sauver. L'Occident s'élança avec enthousiasme dans la voie qu'il ouvrait, et les arts y connurent un nouveau printemps. Quant à l'Orient, déjà séparé sur le plan religieux, il se refusa à suivre le mouvement, et si la

---

un *moyen*. En faire une fin ou un principe fondamental, voilà l'erreur qui prive l'artiste de toute possibilité de *communion* avec autrui — et l'isole dans un stérile monologue.

[1] Il est d'autres modifications qui, elles, ne sont dues qu'à la maladresse ou à l'inexpérience de l'artiste, ce qui n'empêche nullement d'ailleurs qu'elles puissent, elles aussi, se trouver à l'origine de tel « style » local.

flamme sacrée « ancien régime » s'y maintint encore quelque temps (surtout en Russie où elle devait produire tardivement une dernière floraison), elle s'y éteignit progressivement et ne s'est plus rallumée depuis lors.

A la suite de Giotto, la peinture entrait dans une ère nouvelle, caractérisée, peut-on dire, par la foi en une « nature » supposée objective et immuable. Cette nature devint pour des siècles comme le pôle d'attraction vers lequel tous les peintres allaient désormais se tourner plus ou moins docilement. Leur œil scrutateur allait interroger successivement tous les aspects du monde visible, *dans le dessein évident de mettre plus de « réalité » dans leur œuvre.* De Giotto à la fin du siècle dernier, presque toute innovation, presque tout apport personnel dans l'art de la peinture visa à saisir et à exprimer un aspect encore inexploré *de la réalité.* Aux peintres de talent, une telle attitude devant la nature ne pouvait que ménager des occasions inattendues de fécondes découvertes dans les domaines conjugués de la plastique et de la poésie. Elle devait inévitablement entraîner les médiocres aux pires égarements, aux plus mortelles erreurs. De toutes façons les buts, pour ainsi dire modestes et limités que se proposaient les peintres médiévaux, à savoir : *décorer et figurer,* étaient désormais dépassés. Mais l'ambition nouvelle — « rendre » — pour autant que ce terme n'était pas défini avec précision allait contribuer à propager une conception de la Peinture complètement erronnée. Peinture-miroir du monde ? Bizarre conception à la vérité ! L' « imitation de la nature » (envisagée non comme *moyen,* comme instrument de travail, mais comme fin en soi), où pouvait-elle mener ? A une virtuosité de singe, peut-être, en tout cas pas à l'art. Par bonheur, le monde visible qu'on croyait objectif, défini et stable et circonscrit en ses formes allait, dans la pratique, se montrer innombrable, perpétuellement changeant, jamais tel qu'on l'avait supposé ! Si bien que dans la naïve poursuite de l'insaisissable objectivité de la nature, le peintre allait, dès ses premiers pas, se trouver pour la première fois, du moins dans notre civilisation, face à face avec sa propre personnalité, c'est-à-dire qu'il allait tout simplement faire la découverte de la subjectivité, prendre conscience de son « moi ». Impensable sous le régime médiéval, l'émancipation de la personnalité fut ainsi le résultat majeur et imprévu de la rénovation apportée par Giotto et sans contredit sa plus profonde et sa plus glorieuse conquête.

Mais toute chose a une fin et l'art traditionnel fondé, dans toutes ses formes successives, sur les principes dont le génie de Giotto avait, sans le savoir, inauguré le règne, semble bien aujourd'hui avoir dit, et pour longtemps, son dernier mot.

La révolution moderne, celle dont Cézanne est communément considéré comme le principal précurseur, devait éclater aux environs de 1907, au milieu des « fauves », sous l'étendard « nègre » des *Demoiselles d'Avignon* [1].

---

[1] *Les Demoiselles d'Avignon,* ce *Sacre du Printemps* de la peinture, marque le point culminant — non quant à l'efficacité mais quant à la violence et à l'agressivité —

Elle s'affirma et commença à s'organiser avec l'apparition des premières toiles « cubistes ». La nature cessait d'être pôle d'attraction. La réalité poursuivie ne sera donc plus celle de la nature qu'il s'agissait jusqu'ici de « rendre » dans tel ou tel de ses aspects, mais celle de l'œuvre peinte. Réalité *créée* et non plus imitée. Ainsi donc si l'aberration avait pu être, depuis tant de siècles, de croire que plus on introduisait d'éléments « réels » dans le tableau, plus celui-ci approchait de la perfection, la nouvelle aberration consistera, au contraire, à considérer le tableau comme d'autant plus parfait qu'il y entre moins d'éléments « réels », au point que *l'intention de ne rien figurer du tout* apparaîtra même à certains comme conditionnant désormais tout effort authentique vers la perfection de l'Art ! La perfection — est-il besoin de le dire ? — ne dépend ni de l'un ni de l'autre, et la vérité se situe à égale distance de ces deux erreurs.

Les grands novateurs apparaissent toujours à l'heure providentielle. Peut-être est-ce l'heure elle-même qui les suscite, qui le dira jamais ? Mystérieuse économie !

Seule, au XIII^e siècle, la rénovation accomplie par Giotto pouvait préserver l'art d'une sclérose inévitable. Seule aujourd'hui la leçon de Picasso (disons peut-être avec plus de précision : la leçon du *Cubisme*), si elle est bien comprise, ce qui, hélas ! est rare, peut établir la peinture sur un terrain à la fois nouveau et solide, en la libérant non certes de toute intention figurative, mais de tout souci de réalisme. Car — force nous est de le constater — en règle générale pareil souci semble impuissant de nos jours à stimuler des créations nouvelles. C'est bien pourquoi nous voyons un nombre sans cesse croissant de peintres se détourner de toute expression réaliste et naturaliste [1], et si tous, grâce au Ciel, ne se jettent pas à corps perdu dans le non-figuratif, les meilleurs cherchent de la réalité une figuration « transposée » basée, comme il se doit, sur les grandes « constantes » de l'éternelle Peinture. Ce qui ne laisse place à aucune équivoque quant au but qu'ils poursuivent, avec plus ou moins de bonheur, chacun selon ses dons.

Il faut énergiquement s'élever contre un préjugé, répandu aujourd'hui dans toutes les parties du monde, et favorable par principe à la *révolution* comme telle. Certes, une révolution est parfois souhaitable, voire nécessaire, mais toujours comme moyen, jamais comme fin en soi. Ne perdons donc pas la tête au seul mot de révolution. Toute révolution se fait contre un certain « ordre ». Si l'ordre estimé abusif l'est réellement, la révolution peut se justifier. Sinon, pas. Un « ordre » est abusif quand, ayant cessé

---

de la révolution dont il s'agit. Cette œuvre maîtresse de Picasso, aujourd'hui au *Museum of Modern Art* à New-York, est datée de 1907, année de la mort de Cézanne. Son absence constituait à n'en pas douter une lacune à l'exposition de Milan.

[1] L'intérêt fraternel — non archéologique — porté aujourd'hui par un vaste public aux arts byzantin, roman et gothique, par exemple, témoigne, nous semble-t-il, en faveur de notre thèse. Il faut négliger la misérable déchéance des peintres du *réalisme socialiste*.

de vivre, il prétend encore se faire respecter. S'il est relativement facile de discerner l'ordre abusif que l'on prétend détrôner, il est plus difficile de prendre conscience de l'ordre nouveau qu'on veut lui opposer et qui doit procéder d'un authentique élan vital. En art, une révolution n'est rien d'autre que l'élan vital découvrant, face à un ordre moribond, les règles de son propre jeu. Tout ce qui ne se maintient plus que par la routine s'écroule alors de soi-même, plus ou moins rapidement.

Considérons de ce point de vue ce qui s'est passé pour la peinture entre 1907 et 1909 ou 1910.

Les grands peintres français du temps de l'impressionnisme représentent à nos yeux la dernière étape de la peinture traditionnelle issue de Giotto et de la Renaissance. Mais déjà chez Cézanne, et peut-être plus nettement encore chez Seurat, les principes qui guideront la peinture nouvelle deviennent apparents. Ainsi l'art français de la fin du XIX^{e} siècle, en même temps qu'il ferme un cycle plusieurs fois séculaire, lève le rideau sur une ère nouvelle.

« Fauvisme », « époque nègre », *Demoiselles d'Avignon*. Il est clair rétrospectivement que l'art rompait alors *de plus en plus consciemment* avec une conception traditionnelle de la peinture, conception désormais impuissante à stimuler l'élan créateur. Une pléiade de jeunes peintres prenait ainsi conscience avec une acuité et à une zone de profondeur inconnues, de *la vie autonome* de l'œuvre peinte, celle-ci étant dès lors considérée indépendamment de ce qui la motivait de l'extérieur, c'est-à-dire du donné objectif, de la nature-modèle. On opposa donc l'ordre du tableau à celui d'une nature dont la « réalité » s'était au demeurant toujours montrée sujette à caution puisqu'en fait — on s'en rendait compte maintenant — on ne l'avait jamais connue, cette nature, que sous les mille déguisements, parures et travestis dont les peintres de tous les temps l'avaient successivement affublée. L'objectivité ? On pensa que seule l'œuvre peinte était en droit de s'en prévaloir et de revendiquer en conséquence le rôle de pôle d'attraction jusque là dévolu à ladite nature.

Telle est l'intuition essentielle qui se trouve à la source de tout ce que la peinture dite « moderne » ou d' « avant-garde » a produit depuis lors de valable et sur quoi tout l'œuvre de Picasso, à partir de 1906 ou 1907, est basé [1].

Sous quelle forme concrète cette intuition allait-elle se manifester chez Picasso ?

Pour répondre à cette question nous devons aborder maintenant ce qu'il nous faut bien appeler son « évolution ». Picasso n'aime pas ce

[1] C'est délibérément que nous partons de 1906-1907 (au moment où va commencer la grande aventure) laissant de côté tout ce qui se situe avant ces dates, c'est-à-dire ce que Gertrud Stein a si plaisamment et si justement appelé le Picasso d'avant Picasso.

mot, car il craint les malentendus : on en a usé et abusé. Il faut pourtant nous en servir. Expliquons-nous. « Chaque tableau [...] de Picasso, a-t-on écrit, est un problème posé et résolu. » C'est parfaitement exact. A quiconque connaît l'œuvre du peintre il est loisible de constater qu'à toutes les époques de sa carrière Picasso s'est posé, avec une surprenante lucidité d'esprit, certains problèmes picturaux et qu'il leur a chaque fois trouvé une solution parfaitement appropriée, incarnant celle-ci en des dizaines et des dizaines de toiles, grandes, moyennes et petites, et autant de dessins, eaux-fortes et lithographies (sculpture et céramique n'entrant pas ici en ligne de compte) [1]. Si bien que l'on peut diviser toute la production de Picasso en un certain nombre de séries ou groupes d'œuvres et étiqueter sans arbitraire chacun de ces groupes selon le problème spécifique qui lui donne sa raison d'être. Embrassons d'un seul coup d'œil cette gigantesque production, et nous verrons que ces groupes se rattachent les uns aux autres selon un ordre chronologique irréversible, marquant ainsi très nettement, si capricieux qu'en puisse de prime abord paraître le tracé, *une voie* qui a une direction et partant une signification ; disons un *sens*... et si les mots en ont un, qu'est-ce donc que cela sinon une *évolution ?*

Il est bien évident que sur cette voie, seules guident Picasso les antennes de son génie et le sens aigu qu'il a non de demain mais d'aujourd'hui, du présent, c'est-à-dire du moment que présentement il vit. « Quoi que j'aie pu faire — dit-il — a toujours été fait pour le présent et avec l'espoir que cela resterait dans le présent. » Picasso pourrait aussi faire sienne cette phrase de Strawinsky : « Je suis dans le présent, je ne peux avoir conscience que de ma vérité d'aujourd'hui. .» Or, sa « vérité d'aujourd'hui » n'est autre chose précisément que le présent à réaliser, à incarner dans l'œuvre ; c'est-à-dire le problème concret, immédiat devant lequel il se trouve et que, par vocation, il est appelé à résoudre.

Suivons donc maintenant le cheminement pictural de ce présent sur la « ligne de vie » de Picasso.

1906-1907. Subitement, après les époques bleue et rose (qui à elles seules eussent déjà suffi à le rendre célèbre, mais se rattachent encore à l'art traditionnel), le jeune Espagnol, âgé à peine de vingt-cinq ans, s'élance résolument, risquant le tout pour le tout, vers l'aventure... Quelle aventure ? La découverte, dans son présent à lui, pour nous, hommes du XX^e^ siècle, de l'éternelle Peinture. Cette entreprise était-elle nécessaire ? dira-t-on. La peinture, cela ne va-t-il pas de soi ? Eh bien, non ! pas toujours. C'est comme la religion, ça ne va pas toujours et pas nécessairement de soi. Il y a des moments, des époques, dans la vie comme dans l'Histoire, où il faut, sous peine de mort, tout redécouvrir, remonter aux sources même de toute chose, refaire personnellement, en raccourci, les expé-

---

[1] Pour certaines œuvres de Picasso, on peut dire que l'intérêt majeur qu'elles présentent est nettement celui d'une *démonstration.*

riences de nombreuses générations... Epoques peut-être des plus grandes hérésies, mais des plus profondes fidélités aussi. Il en était précisément ainsi de la peinture au début de notre siècle. Renaître ou mourir, tel était le dilemme.

Et Picasso s'élance ; il va, semble-t-il, tout démolir. Du premier coup c'est une formidable secousse infligée à l'aspect coutumier du monde qui nous entoure. Mais il sait bien, lui, que ce qu'il démolit ainsi n'est qu'un certain ordre établi dont son instinct lui dit qu'il a cessé de vivre, qu'il n'a par conséquent plus droit de cité et que de ses ruines doit surgir, immortelle, la Peinture, dans sa pureté originelle recouvrée. Violence, agressivité, dira-t-on. Bien sûr. Mais une révolution s'accomplit-elle jamais dans la douceur ? [1]

D'emblée, avec les *Demoiselles d'Avignon*, la déformation intentionnelle atteint un degré impressionnant. Cependant, elle n'amène pas avec elle la solution nécessaire. Il faudra faire un pas de plus et atteindre aux limites du non-figuratif. Avec la disparition de la figuration, disparaît aussi forcément la déformation. Elle réapparaîtra plus tard, dans une figuration renouvelée, sous mille formes diverses, tantôt subtile, presque imperceptible, tantôt de nouveau violente, brutale, monstrueuse, d'une inquiétante agressivité. D'autant plus inquiétante, dirons-nous, que la période révolutionnaire alors dépassée ne sera plus là pour la justifier... Mais n'anticipons pas.

Après les *Demoiselles d'Avignon*, aux environs de 1910, ce n'est donc plus à proprement parler de déformation qu'il s'agit : celle-ci s'est peu à peu muée en une fragmentation prismatique des formes que Picasso, comme Braque à la même époque, récapitule en de merveilleuses constructions verticales, austères, adamantines. Au dynamisme explosif de l'époque nègre (1re phase — destructive — de la révolution) succède un art presque statique (2e phase — constructive). Cristaux aux mille facettes, ces compositions se tiennent à la limite du non-figuratif. Cependant il est rare que n'en émerge çà et là, tel un point de repère, une référence, un objet, une figure : tantôt, fort reconnaissable, c'est ici le crâne d'Ambroise Vollard ou là l'œil de Kahnweiler, tantôt quelque objet : pipe, journal, paquet de tabac... Mais l'objet-prétexte s'efface derrière la construction qu'il a levée et le tableau proclame enfin son indépendance et son autonomie. Il apparaît ainsi doué de la vie la moins susceptible d'être truquée. Et pour bien prouver que cette vie, qu'il n'emprunte pas à la ressemblance du monde extérieur, n'est l'effet d'aucun artifice, d'aucun *charme*, toute *magie des couleurs* en est rigoureusement bannie. Austères camaïeus, ces tableaux sont les solides fondations sur quoi toute l'œuvre de Picasso

---

[1] C'est pourquoi à propos de Giotto nous avons parlé de *rénovation*, non de révolution. En Giotto, l'art s'est renouvelé sans l'étape préalable d'une révolution proprement dite, comme c'est le cas de Picasso. Il ne faut pas confondre la rénovation avec la révolution qui souvent la précède et la prépare.

va pouvoir s'élever : La révolution est désormais accomplie. L'art entre dans une ère nouvelle.

1910-1914. *Le Cubisme.* — Ayant dépouillé leurs moyens d'expression en quelque sorte au delà des limites permises, Picasso et ses compagnons en étaient donc arrivés vers 1910 aux confins de la non-figuration. Ainsi s'accomplit le plus grand bouleversement que la peinture ait connu depuis Giotto et peut-être le plus violent de tous les temps. Ce furent les débuts de ce que l'on appela *Cubisme* (adoptons cette étiquette qui en vaut bien une autre). Mais le nouveau régime imposé à la peinture était trop limitatif et trop exceptionnel pour pouvoir durer. S'il fut adopté au début c'est que seul il pouvait permettre d'atteindre sans détours à l'autonomie complète de l'œuvre peinte. Ce but à peine touché, nous le voyons en quelques années s'assouplir, faire place à une manière moins sévère et revenir à la figuration par des voies nouvelles. Picasso, du moins quant à lui, répugne visiblement à adopter une forme d'expression intégralement non figurative.

Epoque des fameux « papiers-collés » (et pas seulement papiers : bouts de tissus aussi, morceaux de liège, ficelle, sable, etc., etc.). L'indignation des gens « sérieux » atteignit à son comble. Que Picasso se soit amusé à la provoquer, cela paraît certain, mais qu'est-ce que cela peut faire et qu'importent les moyens si l'œuvre est là et qui se tient ? Les moins scandalisés consentaient à la rigueur à voir là des « recherches », des « expériences », etc. mais non des réalisations. Et combien y en a-t-il, aujourd'hui encore, qui refusent d'admettre le procédé comme portant en lui-même sa raison d'être. Ecoutons plutôt Picasso : « Je n'ai jamais fait d'essais ni d'expérimentations... La *recherche* ne signifie rien en peinture. Ce qui compte, c'est de *trouver*... Chaque fois que j'ai eu quelque chose à dire, je l'ai dit de la manière dont je sentais que cela devait être dit... » Voilà ce qu'il nous déclare. Essayons donc de saisir sa pensée. Il est vrai qu'il joue un peu sur les mots. S'il met, comme dit Jean Cocteau, son incomparable métier au service du *hasard*, s'il savoure, comme il l'avoue lui-même, « la joie de la *découverte* et le plaisir de l'*inattendu* [1] », c'est incontestablement qu'il tente l'*aventure*. Et s'il tente l'aventure il n'a certes pas besoin de faire des expérimentations : les expériences naissent sous ses pas, en ses réalisations mêmes, ouvrant chaque fois devant lui d'imprévisibles perspectives et apportant un nouvel accroissement au capital de son métier.

Les tableaux qui s'échelonnent sur les années 1912 à 1914 héritent des précédentes architectures adamantines et monochromes une structure encore nettement géométrique, mais l'aspect prismatique tend à disparaître, de grandes courbes et sinusoïdes les parcourent — guitare, table ou compotier — et la couleur réapparaît. D'une façon de plus en plus consciente et délibérée, Picasso va lui conférer le rôle *structurel* que les trouvailles

[1] C'est nous qui soulignons.

des impressionnistes et de Van Gogh lui permettent aujourd'hui de tenir et non plus celui de simple « dame d'atours », selon l'expression de M. Ingres. Tons plats presque toujours, surfaces de mille manières *historiées:* faux-marbres et faux-bois, pointillés les plus variés, mouchetures, hachures, etc... Toutes voiles au vent « le Bateau-Lavoir [1] » hisse le grand pavois et prend le large. Une gaîté de jeune chiot anime alors le Cubisme, une pointe de malice bon-enfant aussi. Un peu plus tard (1917-1919), un petit côté décoratif bien inattendu — la dernière chose à vrai dire que l'austérité de l'intention primitive aurait laissé prévoir — va apparaître par-ci par-là : le peintre — poète — équilibriste — prestidigitateur — sourcier — sorcier se plaît à frôler le danger où de moins forts que lui succomberont. Bientôt le Cubisme aura atteint son point culminant, c'est-à-dire la perfection de l'expression poético-plastique qui lui est propre. En effet, a-t-on jamais rien fait de plus beau dans cet esprit que certaines toiles de Picasso datées de 1924 ou 1925 ? Nous pensons par exemple à la très fameuse nature-morte au tapis rouge et à la tranche de melon. Mais peut-on encore appeler cela du *Cubisme?* C'en est du moins l'aboutissement [2]. En effet, des éléments nouveaux vont maintenant intervenir, n'ayant plus aucun rapport avec le Cubisme et ils joueront à partir de ce moment, dans l'œuvre de Picasso, un rôle prépondérant. Mais avant de suivre le peintre dans cette nouvelle voie, il convient de s'arrêter un instant, de jeter un regard en arrière et de faire quelques remarques.

1. Sur la sensibilité. — Si, à ses débuts, le Cubisme atteint comme on l'a vu au non-figuratif, (ou presque) ce non-figuratif n'a rien de commun, pas plus chez Picasso que chez Braque, avec le subjectivisme ésotérique de tant d' « abstraits ». D'autre part il n'est jamais purement cérébral, ni purement décoratif, comme trop de gens le pensent encore. Ne pas discerner dans cet art le rôle capital de la *sensibilité,* c'est avouer n'y rien voir. Si l'esthétique de Picasso manifeste péremptoirement, presque dès les premiers pas du peintre, l'importance de la *spéculation* dans le processus créateur, si Picasso retrouve et réhabilite avec Braque, « son compagnon de miracles », les hautes valeurs décoratives [3] que le moyen âge avait cultivées d'une manière constante, mais qui furent, au cours des siècles, de plus en plus négligées, la *sensibilité* n'en reste pas moins chez eux ce qu'elle a toujours été et sera toujours pour tout peintre authentique : la reine et maîtresse de toutes les vertus.

2. Sur l'autonomie de l'œuvre peinte. — L'autonomie de l'œuvre face à la nature une fois proclamée, le grand mérite des cubistes a été

---

[1] Nom que donna Max Jacob au groupe d'ateliers situé rue Ravignan, à Montmartre, où naquit le Cubisme.

[2] On a regretté à Milan l'absence presque totale de toiles de cette époque.

[3] Celles-ci n'ont évidemment rien à voir avec le petit côté décoratif que nous signalions tout à l'heure dans certaines toiles datées de 1917 à 1919.

d'en délimiter avec une extrême rigueur les éléments formels constitutifs et de leur assigner à chacun sa fonction individuelle, indépendamment du rôle figuratif qu'ils pouvaient éventuellement être appelés à jouer. Cependant, n'y étant plus astreint, chacun de ces éléments (la ligne, le trait, les formes, la couleur, le modelé, voire l'exécution) acquit une liberté qui accusait avec éclat sa vertu expressive propre. Or, et si paradoxal que cela puisse paraître, c'est précisément cette indépendance des éléments formels par rapport à l'objet qui les a suggérés, qui va désormais permettre au peintre de rétablir, s'il le veut, cet objet dans sa dignité traditionnelle de *sujet* sans que, pour autant, il perde sa qualité de *prétexte*. Les dernières toiles susceptibles d'être rangées sous l'étiquette du Cubisme sont significatives à cet égard. L'objet y réintègre la construction qu'il avait suscitée et d'où il fut naguère banni. Cette construction, maintenant le transfigure, lui donne un sens nouveau... Qu'est-ce à dire, sinon que le peintre se trouve lui-même placé — probablement sans l'avoir prévu — dans des rapports entièrement nouveaux avec le donné objectif. Ces considérations nous amènent ainsi directement à une troisième remarque.

3. Sur le sujet[1] — Ne nous a-t-on pas assez répété sur tous les tons depuis notre plus tendre enfance : « le sujet n'a aucune importance » ? C'est aujourd'hui un lieu commun qui se fait vieux. Si au moins il était vrai... mais il est faux ! Du moins est-ce une de ces sentences qu'il faudrait toujours accompagner des plus précautionneuses réserves. Car à un autre point de vue — et qui n'est pas celui de l'épicier —, on peut affirmer que le sujet a au contraire une importance considérable. S'il importe peu, en effet, *au spectateur* que le bloc de marbre devienne « dieu, table ou cuvette » (devant une belle cuvette, avons-nous l'idée de nous exclamer : quel dommage qu'elle ne soit pas dieu !), le choix entre dieu, table et cuvette est en revanche *pour l'artiste* la première chose qui compte. Le donné objectif qui motive le peintre, qu'il soit pour lui *sujet* ou simple *prétexte*, doit à tout prix être discernable pour que puisse être constaté et apprécié le miracle de sa transfiguration, *en quoi tout l'art consiste*. « Le mystère pur, et recherché systématiquement à l'exclusion de tout détail terrestre, écrivait jadis André Lhote, nous oriente vers des régions défendues où nul ne peut nous faire grief de ne pouvoir entrer. » Si, en effet, le donné objectif, même réduit au rôle de pur prétexte, n'impose de l'extérieur au peintre certaines limites, si *tout* lui est permis, il n'est plus de peinture *communicable* possible, on tombe dans un ésotérisme hermétique, purement subjectiviste. Picasso l'a bien compris, lui qui, pouvant techniquement tout et sollicité qu'il est toujours par le démon de l'aventure, ne s'est

[1] Berenson, lui, parle de « décoration » et d' « illustration ». Selon cette terminologie, il faut entendre par décoration le jeu poético-plastique des éléments formels considéré en lui-même, c'est-à-dire ce qui constitue la vie autonome de l'œuvre peinte. Et l'illustration, c'est le sujet (quel qu'il soit) et sa mise en œuvre dramatique — au sens le plus large du terme.

cependant que très rarement (presque jamais, peut-on dire) aventuré sur le sol incertain du non-figuratif pur.

La fin du Cubisme, 1920-1925. — Mais revenons aux alentours de 1920. Depuis un certain temps déjà, parallèlement à la voie cubiste, Picasso en suivait une autre menant de front « avec la même incontestable maîtrise — comme l'écrit Pierre Reverdy — l'art qui prolonge pour lui l'ancienne tradition et celui qui pouvait être le fondement d'une tradition nouvelle ». Des centaines de dessins (parmi lesquels un grand nombre de portraits dont quelques-uns sont parmi les plus beaux dessins de tous les temps qu'on puisse voir) auxquels il faut adjoindre une série de toile accusant les mêmes intentions, suscitèrent à l'époque la plus vive curiosité. Picasso allait-il « lâcher le Cubisme » ? On parla de « néo-classicisme », de « retour à l'art des musées ». S'il est vrai que, dans cette voie, Picasso a fréquemment recours aux formules les plus « consacrées », celles-ci ont cependant chez lui une tout autre signification que chez les maîtres classiques : alors que chez ces derniers, l'accent est toujours mis en quelque sorte sur la « ressemblance », sur la relation qu'il y a entre la formule et la nature, c'est-à-dire la réalité qu'elle prétend exprimer, Picasso, lui, ne manque jamais de bien mettre en évidence ce, précisément, en quoi la formule qu'il adopte s'écarte de la nature, ce en quoi elle est *pure convention*. Ce qui lui importe, c'est de faire pratiquement la démonstration que l'art, même quand il prétend imiter la nature, se sert en réalité de conventions, de signes, que seules justifient en fin de compte les exigences de la peinture pure, de l'œuvre considérée comme entité autonome. Si ces exigences sont satisfaites, alors le peintre peut faire ce qui lui plaît, même se camoufler, si bon lui semble et s'il le peut — comme Vermeer de Delft — derrière les apparences du plus implacable des réalismes.

Comme Strawinsky à la même époque (c'est là précisément que le parallèle devient probant, que les expériences respectives du peintre et du musicien se rejoignent et se superposent si exactement), Picasso prend ici conscience de la relativité radicale de tout mode d'expression et par conséquent de l'absolue liberté de l'artiste à leur égard. Pour le peintre comme pour le musicien, le fruit de cette prise de conscience sera une sorte d'éclectisme universaliste qui se manifestera désormais dans leur œuvre d'une manière plus ou moins intermittente tout au long de leur carrière.

Imaginons maintenant une toile de Picasso ou trois ou quatre tons plats suggèrent par leur seule distribution et leurs réactions réciproques le sentiment de la troisième dimension et où l'objet-prétexte n'est évoqué que par quelques traits allusifs mais autoritaires ; en d'autres termes, une toile où l'artiste met en œuvre les moyens les plus « modernes », fruits de ses plus récentes trouvailles. Et supposons Picasso ayant peint au cours des dernières quante-huit heures une bonne douzaine de toiles dans cet esprit-là. Ne sera-t-il pas reposant après cela et raffraîchissant pour son esprit de s'atteler à un problème tout différent, par exemple à traiter

l'espace non plus par la couleur, mais en modelant sculpturalement la forme selon l'antique procédé dont il accusera même autant que possible la rigueur ? Après la couleur, les valeurs et le clair-obscur ; après l'allusion non point certes l'*illusion*, mais l'objet avec toute sa pesanteur et sa présence picturalement palpable. Certes (ici encore comme chez Strawinsky), la vieille formule n'est utilisée qu'à des fins entièrement nouvelles et si le nu — féminin surtout — de par l'éminente plasticité de son essence, devient tout naturellement en l'occurrence le thème par excellence, ses formes et proportions ne sont nullement astreintes, comme bien l'on pense, à reproduire le canon grec.

Presque volatilisé par la fragmentation cubiste du début, ensuite très poétiquement évoqué, l'objet fait ici une sensationnelle et massive réapparition. Mais le rang de pur prétexte où Picasso l'a si longtemps confiné l'a marqué d'une empreinte qui, si par moments elle s'efface, réapparaît à d'autres moments d'une manière évidente jusque dans les toiles les plus récentes du peintre. Dépassé, le Cubisme entre désormais dans l'Histoire, et si l'époque 1920-1925 est celle de son apothéose, elle est aussi celle des nus massifs dont nous parlons, des grands arlequins du type de celui du musée de Bâle, des portraits de son fils Paul (dont l'exposition de Milan offrait une salle entière) et de tant d'autres toiles faisant, d'une façon ou d'une autre, appel à des souvenirs de musées. Toiles où règne la figure humaine, tantôt simplement transposée, c'est-à-dire délicatement interprétée, tantôt plus ou moins brutalement déformée. Sous forme de thème et de variations certaines séries offrent par exemple le spectacle d'une transformation progressive, amenant l'image initiale d'une figure relativement « classique », par étapes successives, à un état final non pas fragmenté par l'analyse, comme dans les premiers tableaux cubistes, ou même déjà chez Cézanne, mais monstrueusement reconstruit en une synthèse lucide, consciente, parfaitement volontaire dans sa monstruosité.

C'est ici que nous touchons au point essentiel, au problème crucial, au drame spécifique de la peinture contemporaine et c'est ici que l'on voit à quel point — contrairement à ce que certains avaient pensé — le *sujet* est congénitalement chevillé à l'*essence* même de la peinture. En d'autres termes (et pour employer la terminologie berensonienne), on voit ici que l'on ne peut que provisoirement disjoindre la « décoration » de l' « illustration », ces deux éléments complémentaires de l'œuvre d'art tendant toujours instinctivement à se rejoindre, tant leur séparation est, en réalité, contraire à l'ordre normal des choses.

Réintégration du « sujet ». — Il nous faut maintenant préciser la notion de *sujet*. Il ne s'agit pas, on le pense bien, de « littérature ». Une nature morte est sujet au même titre qu'une bataille ou une apothéose. Le sujet d'ailleurs, au sens où nous l'entendons, n'est pas l'anecdote. L'anecdote ou, si l'on préfère, *le donné objectif* est, en soi, chose neutre, matière indéterminée, docile aux mains du peintre ; elle deviendra ni plus ni moins que ce qu'il en fera : tantôt pur prétexte, tantôt sujet, tantôt mauvaise

littérature. Enfin la notion de *sujet* s'oppose à celle de *prétexte :* le prétexte est pour le peintre un simple point de départ emprunté à la nature, simple thème, susceptible de toutes les variations qu'on voudra. Le sujet, c'est à la fois ce point de départ et le point d'arrivée, le second s'identifiant au premier, pour autant cependant qu'entre les deux se soit opérée cette mystérieuse et nécessaire transfiguration du donné objectif sans quoi précisément il n'y a en peinture que mauvaise, fade et vulgaire « littérature ».

En renonçant à voir dans le donné objectif autre chose qu'un pur prétexte, l'esthétique cubiste avait délibérément limité son champ d'action. En cela consista toute son originalité. Mais un tel régime, nous l'avons dit, ne pouvait durer. A peine imaginé et mis en pratique, nous le voyons se transformer avec rapidité. Dès 1925 ou 1926 la question se pose déjà à Picasso comme aux autres cubistes, non pas de « lâcher le Cubisme » mais de faire un pas de plus, d'en dépasser les principes. Or, dépasser le Cubisme signifiait de deux choses l'une : ou bien renoncer, comme le fit l'art intentionnellement non-figuratif, à chercher dans la nature même un simple point de départ, ou bien revenir à la notion traditionnelle du sujet, tout *en conservant jalousement l'acquis propre du Cubisme*, l'expérience poético-plastique qui le définit. Mais comment cette poésie particulière, rencontrée précisément dans le refus du sujet et, sans doute, par la vertu même de ce refus, allait-elle maintenant s'accommoder de sa réintégration ? N'y aurait-il pas là le motif d'un perpétuel et insurmontable conflit ?

Qu'il y ait eu conflit et que ce conflit persiste, voilà qui nous paraît incontestable en particulier dans l'œuvre qui nous occupe, et qui est peut-être pour cette raison la plus significative de notre époque. Mais il est non moins évident que ce conflit n'a rien de fatal. Picasso lui-même ne l'évite-t-il pas quand il lui plaît ? Toujours est-il que c'est ce conflit qui accouche des « monstres » qu'à partir de 1926-1927 Picasso semble cultiver avec une prédilection de plus en plus marquée et qu'il réalise sous tous les modes d'expression que sa prodigieuse maîtrise lui permet d'adopter avec un égal bonheur.

Il faut sentir la différence et comprendre que ce que nous appelons monstres n'a plus rien à voir avec ces malicieux vestiges de « personnages » (arlequins, musiciens, etc.), qu'on peut trouver dans de nombreuses toiles cubistes. Il s'agit de tout autre chose. *L'intention* ici n'est plus la même, cela est clair. Qu'on ne vienne pas nous objecter d'autre part les innombrables monstres gothiques qui fourmillent aux porches des cathédrales, ni ceux de Jérôme Bosch ou de Breughel. Ces monstres étaient donnés comme tels, présentés *comme des produits de l'enfer*, dans tout le contexte du sujet qui motivait leur présence. On croyait à l'enfer — à la privation de Dieu — on croyait donc en Dieu. Sur un autre plan on croyait au *sujet*, en d'autres termes, le donné objectif était considéré à la fois comme point de départ et point d'arrivée : quand l'artiste peignait ou sculptait un monstre, *il partait avec l'idée d'un monstre* et c'est ce monstre

qu'il nous restituait dans sa forme poético-plastique achevée. Tel n'est pas du tout le cas de Picasso. Un monde le sépare des artistes précités. Croit-il en Dieu ? Nous n'en savons rien, mais ce que nous savons c'est qu'il part, lui, de sa femme ou d'un de ses enfants ou de n'importe quel autre modèle normalement constitué et en fait des monstres : délibérément *il les estropie*. Notons entre parenthèse que plus un objet est simple, c'est-à-dire plus il se rapproche d'une forme géométrique pure et moins il se laisse déformer : à peine déformée une sphère cesse d'être une sphère. En revanche, une architecture aussi définie et complexe que l'image de Dieu — nous voulons dire l'être humain par les possibilités illimitées qu'il lui offre devient nécessairement, pour le peintre aspirant à recréer le monde selon l'impulsion arbitraire de son caprice, la proie de prédilection. Il semble que Picasso ne se contentant plus de créer, figuratif ou non, le monde en soi de l'œuvre d'art censé répondre à ses plus profonds et authentiques besoins, cherche par surcroît à recréer le monde selon son pur *caprice*. Mais n'est-ce pas se mettre alors en compétition avec le Créateur, n'est-ce pas vouloir à tout prix faire autrement que lui ? Ce n'est donc plus simplement transformer — tout art transforme puisqu'il transfigure — c'est bel et bien estropier, rendre délibérément l'objet difforme. Si, en 1907, alors que Picasso cherchait à secouer le joug devenu intolérable du « sujet », l'élan révolutionnaire justifiait les dynamiques déformations des *Demoiselles d'Avignon*, quelques quinze ou vingt ans plus tard, quand visiblement il ne veut plus considérer le donné objectif comme pur prétexte mais revient à la pratique du sujet, de telles déformations ne peuvent plus avoir la même signification : elles demandent alors à trouver dans le sujet lui-même leur justification. Sinon, c'est l'arbitraire. C'est que la pratique du sujet doit être accompagnée, chez le peintre, d'une certaine attitude éthique vis-à-vis de la Création visible en général et du donné objectif en particulier. Or, il semble bien que pour Picasso éthique et esthétique n'ont rien à voir ensemble. En cela (et s'il en est ainsi) il se trompe. S'il nous disait comme les artistes du moyen âge : « L'enfer existe : voyez ces monstres », tout rentrerait dans l'ordre et nous les accepterions volontiers, comme nous acceptons l'expressionnisme de *Guernica* qu'expliquent les horreurs de la guerre. Mais quand Picasso nous présente, comme ce fut le cas à Milan, une galerie entière de monstres hideux sous le titre anodin *Femme assise*, l'indéniable plaisir qu'il prend à la distorsion illimitée de son modèle et l'inépuisable imagination qu'il déploie à cette fin, nous autorisent, pensons-nous, à poser certaines questions. Et d'abord pourquoi, en vertu de quel ordre de nécessité, toutes ces femmes deviennent-elles, chez Picasso, des monstres ? Quel est le lien réel, vivant qu'il y a là entre le donné objectif et son expression picturale ? Car il est évident que le donné objectif n'est pas ici *un monstre* (et le titre — « Femme assise » — ne fait que confirmer ce que la peinture nous a fait sentir). Pourquoi alors faut-il qu'il le devienne dans son expression picturale ? Si Picasso veut à tout prix démontrer que l'œuvre,

à ses yeux, n'a de valeur qu'indépendamment du donné objectif, pourquoi n'adopte-t-il pas carrément un langage non-figuratif, car visiblement il s'obstine à figurer. Voilà un homme capable — il le prouve assez quand il lui plaît — de contemplation amoureuse devant la Création visible. Combien de toiles, de dessins, de lithographies, etc., où le sujet est réintégré avec la plus grande aisance, la plus simple spontanéité, le plus parfait naturel (et souvent avec quelle tendresse !) sans le moindre rictus, sans révolte aucune et sans que pour autant ce que nous avons appelé *la vie autonome de l'œuvre* en souffre le moindre préjudice. Un réel lien d'amour s'y manifeste entre le peintre et le donné objectif qui lui sert de sujet. Autant alors s'explique à nos yeux le passage, aussi fréquent qu'on voudra, d'un moyen d'expression à un autre, autant nous rend perplexe ce va-et-vient du balancier entre le normal et le monstrueux (avec, il est vrai, des arrêts de plus en plus fréquents et prolongés du côté monstrueux). Comment deux attitudes éthiques aussi manifestement opposées, l'une d'amour, l'autre de révolte, peuvent-elles coexister chez un seul et même peintre mais surtout comment peut-il éprouver — car il est patent que Picasso l'éprouve — la même joie créatrice dans l'une et l'autre attitudes ? Le jeu auquel il se livre, l'aisance avec laquelle par moments il évite le conflit que nous avons essayé de définir et le plaisir évident avec lequel à d'autres moments il s'y enfonce porteraient à croire qu'il en est inconscient, du moins qu'il ne se rend pas compte qu'il s'agit là d'un véritable drame, et c'est à nos yeux ce qu'il y a précisément chez lui de dramatique. Les monstres de Picasso ne témoignent-ils pas, probablement à son insu, de l'enfer intérieur de l'homme « moderne » séparé de Dieu ? ou plutôt dressé contre Dieu ? et les dons manifestement divins du peintre ne transparaissent-ils pas alors à travers eux dans toute leur splendeur comme pour l'accuser ? « Que ne ferait pas cet homme — se prend-on à penser — si... »

Car, quoi qu'il fasse — et cela nous voulons le proclamer avec force — il le fait avec cette inégalable maîtrise où liberté et rigueur atteignent, dans une miraculeuse synthèse, aux plus hauts sommets. Dans chaque tableau ou presque (et si « monstrueux » qu'il soit), que de trouvailles proprement picturales ! Chaque trait en soi y est beau, chaque coup de pinceau intelligent, expressif, chaque tache de couleur vivante, vibrante, chaque rapport juste. Et quelle prodigieuse prévision et immédiate utilisation des hasards de l'exécution : c'est l'absolue maîtrise de la matière. Intarrissable source d'enseignements ! Reconnaissons que nul mieux ni plus immédiatement que Picasso ne sait faire fonctionner la machine-peinture et diagnostiquer les multiples problèmes qui se posent à tout moment à tout peintre authentique. Quand il n'est pas le plus dangereux des séducteurs, Picasso devient le plus utile des maîtres.

Mais on ne fera sortir la Peinture de l'impasse où la cruelle *actualité* semble la placer (dilemme : monstres ou peinture non-figurative), qu'en *exorcisant*, pour les utiliser ensuite, les trouvailles poético-plastiques du

peintre qui motive ces lignes et qui est sans contredit le plus grand et le plus universellement *actuel* des peintres vivants. Ce n'est certes pas tâche facile mais elle s'impose aux peintres conscients du drame. Tant que cet exorcisme ne sera pas chose faite, la peinture dite d'avant-garde ne sera pas prête pour le Baptême que d'aucuns veulent un peu trop vite et trop à la légère lui conférer.

THÉODORE STRAWINSKY

L'âge baroque en France

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT [1]

Le moins qu'on puisse dire de ce livre, c'est qu'il marque une étape décisive dans l'étude du baroque littéraire français.

Depuis une quinzaine d'années, le problème était « dans l'air », M. Boase, le premier, s'étant interrogé à son sujet à l'occasion de la poésie de Sponde ; mais personne avant Jean Rousset n'en avait précisé aussi nettement les termes, et cela dans un ouvrage d'une lecture aisée, au style nuancé et fluide, et dont la composition habile nous fait éprouver le plaisir d'une révélation progressive.

Une première partie met en lumière le thème majeur du ballet de cour : la métamorphose, celui de la pastorale dramatique : l'inconstance et la fuite, et celui de la tragédie-comédie : le déguisement et le trompe l'œil. La seconde partie est consacrée à ce qu'un historien des arts plastiques appellerait l'étude des *motifs* (ou symboles), liés à des formes (par opposition aux *thèmes* idéologiques ou affectifs) : celui de la mort macabre, et les rêves funèbres qu'il fait naître, celui de la flamme et de la bulle, celui de l'eau en mouvement. Dans une troisième partie seulement, Jean Rousset fait intervenir ouvertement l'idée du baroque, de ce qui est à ses yeux le baroque véritable, celui de l'architecture romaine du Bernin et de Borromini, caractérisé par des critères qui sont l'instabilité, la mobilité, la métamorphose, la domination du décor (lequel l'emporte sur la fonction, en architecture). Or, ces critères, qui ont leurs correspondants en sculpture et en peinture, seraient ceux qui permettraient de définir au plus juste un certain nombre d'œuvres littéraires de la première moitié

---

[1] Jean ROUSSET, *La Littérature de l'âge baroque en France, Circé et le Paon*, Paris, J. Corti, 1953.

du XVII^e siècle, celles-là même où les thèmes et motifs énumérés d'abord se proposent avec une particulière insistance. Jean Rousset fait enfin l'essai de ces critères, considérant successivement un type de métaphore, un type de poème (de structure « mouvante » ou « éclatée »), deux œuvres littéraires prises en leur ensemble, celles de Malherbe et de Corneille, une attitude morale, l'ostentation. Ce voyage ne va pas sans découvertes de détail : les poésies de Pierre le Moyne, de Martial de Brives, de Jean de Bussières, par exemple. Et partout abondent les aperçus suggestifs ; une large culture engendre l'aisance, autorise des rapprochements significatifs, les vues prospectives.

On suppose bien qu'un ouvrage de ce genre, qui est un essai, invite à la discussion, provoque les objections.

En faisant du baroque romain (qui s'épanouit de 1630 à 1670) le baroque-type — et je ne disconviens pas que ce soit là probablement le plus authentique — Jean Rousset était conduit à s'arrêter de préférence aux manifestations tardives du baroque littéraire français, les exemples qu'on en peut rencontrer dès le XVI^e siècle relevant à ses yeux d'un pré-baroque, entravé, « inchoatif ». Il était tenté aussi de mésestimer l'importance de la transition gothique-baroque (pourtant distinguée par lui à deux reprises) qui appartient au XVI^e siècle, et se fait jour en France et en Flandre, comme en Allemagne, en sculpture et en peinture plus qu'en architecture. Or, il est évident que la peinture, art figuratif par excellence (à l'époque !) lui aurait fourni en grand nombre des points de comparaison avec la littérature. La confrontation d'un texte littéraire et d'un tableau (et souvent il s'agit d'un tableau d'histoire) est plus aisée que celle d'un texte et d'un monument d'architecture.

D'autre part, on peut se demander dans quelle mesure on est en droit de nommer proprement baroque une œuvre que l'on caractérise par son contenu, par les thèmes et les symboles qui s'y trouvent assemblés. En dernière analyse, n'est-ce pas la *forme* — parce qu'elle seule confère à l'œuvre une existence esthétique — qui devrait être regardée ici comme révélatrice ? La littérature française de 1550 à 1660 manifeste fréquemment une sorte de discordance du contenu et de la forme, celle-ci s'ajustant tant bien que mal, et par la volonté délibérée de l'auteur, à la règle des rhétoriques et des poétiques, règle qui triomphera vers le milieu du XVII^e siècle. Pourtant, si ce qui

constitue l'œuvre baroque, c'est d'abord sa forme (structures, et aussi figures et tropes, en littérature), il doit y avoir une stylistique du baroque littéraire, que l'on pourrait s'efforcer de dégager et dont certains poètes de la fin du XVI^e siècle, d'Aubigné et Sponde, offrent des échantillons au moins aussi frappants que les écrivains du siècle suivant. Il est vrai que l'on ne perçoit à aucun moment chez eux ce que Jean Rousset appelle « le chant de joie » du baroque. Mais ceci est une autre histoire. Le Greco, le Tintoret, Rembrandt (et déjà Breughel) nous apportent-ils un chant de joie ? En vérité, le baroque des arts plastiques n'est pas homogène. Qui s'étonnera que le baroque littéraire ne le soit pas davantage ? L'heure est peut-être venue aujourd'hui, et c'est le livre de Jean Rousset qui permet de concevoir une telle suite à ses recherches, de déterminer les diverses tendances de ce baroque, et de voir si ces mêmes tendances ont quelque rapport avec celles des arts plastiques du milieu du XVI^e au milieu du XVII^e siècle.

MARCEL RAYMOND

Lámpara de Catedral[1]

A Jacques y Raissa Maritain

La alta lámpara, la amante lámpara
tantea el pozo de la nave
en unos buceos de ansia,
quiere coger la tiniebla
y la tiniebla se le adensa
retrocede y se le hurta.

Parece el ave cazada
a la mitad de su vuelo
a la que atrapó la llama
que no la quema ni suelta,
ni la consiente que vaya
sorteando las columnas,
rasando los capiteles.

Corazón de Catedral,
ni enclavado ni soltado,
grave o ligero de aceite,
brazo ganoso o vencido,
sólo válido si alcanza
el flanco hendido de Cristo,
el ángulo de su boca.

La sustenta un pardo aceite
que cuando ya va a acabarse,

---

[1] Ce poème chilien dont nous donnons une version française a paru dans *Cuadernos del Congreso por la libertad de la Cultura*, Mayo-Junio, 1954, p. 25.

Lampe de Cathédrale

A Jacques et Raïssa Maritain

La lampe haute, la lampe aimante,
tâte le puits de la nef
en grandes plongées d'angoisse,
veut se saisir des ténèbres
et les ténèbres, lourdes sur elle,
se retirent et l'esquivent.

Chassé au milieu de son vol
l'oiseau ne ressemble-t-il pas
à celle qui saisit l'appel
qui ne la brûle ni lâche,
ne lui permet pas d'aller
choisissant parmi les colonnes
frôlant tous les chapiteaux.

Tu es cœur de cathédrale,
non cloué, pas plus que libre,
lourd ou léger de ton huile,
bras affamé ou vaincu,
valable seulement s'il atteint
le flanc ouvert de son Christ,
le coin de sa bouche.

La nourrit une huile sombre,
et, quand elle touche à sa fin,

para que ella al fin descanse,
alguien sube, alguien provee
y devuelve todos sus ojos.

Vengo a ver cuando es de día
a la que no tiene día,
y de noche otra vez vengo
a la que no tiene noche.
Y cuando caigo a sus pies,
citas son, llantos siseos,
su llamada de lo alto,
mi fracaso en unas losas!

Caigo a sus pies y la pierdo,
y corriendo al otro ángulo
de la nave, por fin logro
sus sangrientes lagrimales.
Entonces, loca, la reondo,
y me da al pecho y me inunda
su lampo de aceite y sangre.

Vendría de hogar saqueado
y con las ropas ardiendo,
como yo, y ha rebanado
pies, y memoria, y regresos.
Tambaleante en humareda,
ebria de dolor y amor,
desollada danzaría
hasta que ya fué aupada.

Desde el hondón de la nave,
oigo al Cristo prisionero,
que le dice: « Resta, dura.
Ni te duelas, ni te rindas,
y ningún relevo esperes. »
Ella ni el tienen sueño,
tampoco muerte ni paraíso.

GABRIELA MISTRAL

pour que la lampe enfin repose,
quelqu'un y monte, et y pourvoit
et lui rend enfin tous ses yeux.

Je viens trouver, quand il fait jour,
celle-là qui est sans jour,
et de nuit je reviens voir
celle-là qui est sans nuit.
Et quand je tombe à ses pieds,
cris ce sont, pleurs et murmures,
son appel des hauteurs
et ma chute sur les dalles.

Je tombe à ses pieds et la perds,
et courant à l'autre bout
de la nef, je parviens enfin
à ses larmes sanglantes.
Folle alors je la cerne ;
et, me heurtant la poitrine,
m'inonde son éclair d'huile et de sang.

Elle viendrait, de son foyer chassée,
les vêtements tout en feu
comme moi ; coupés en tranches
pieds et mémoire et retours.
Chancelant dans la fumée,
ivre de douleur et d'amour,
chair à vif elle danserait
attendant l'exaucement.

Des profondeurs de la nef,
j'entends le Christ prisonnier
qui lui dit : « Reste, dure.
Ne te plains ni ne te rends
et n'attends aucune relève. »
Elle ni Lui n'ont sommeil
non plus que mort ou paradis.

NURIA CARRERAS

Les hommes et la faim

A PROPOS D'UN LIVRE DE JOSUÉ DE CASTRO

Le problème de la faim, qui obsède les hommes depuis le début de l'histoire, se pose aujourd'hui en termes nouveaux : il est devenu mondial et concret.

Pour la première fois, nous connaissons l'extension de la faim sur la terre, nous savons où elle règne, sur qui, et comment. Pour la première fois enfin, la possibilité d'une action organisée à l'échelon mondial a cessé d'être utopique. Dès lors, la société occidentale, détentrice des connaissances et des techniques utiles et maîtresse actuelle de la politique économique, se trouve responsable de la mise en œuvre des puissants moyens dont elle dispose contre la faim.

A cause de cette responsabilité — qui est la nôtre —, il importe que nous ayons sur les diverses données de ce problème des notions aussi justes que possible. Car, que nous le voulions ou non, ce que nous entreprendrons en réponse à la sollicitation des faits suivra l'orientation de nos opinions en la matière, même les plus générales, les moins directement ordonnées à l'action. Une erreur méconnue pourrait avoir des conséquences terribles.

Une de ces opinions capables de faire dévier toute une politique est celle que professent les néomalthusiens : se fondant sur l'exemple des pays de l'Extrême-Orient, ils déclarent que la famine chronique qui y règne est la conséquence nécessaire de leur surpopulation, et qu'il n'y a donc pas d'amélioration possible de l'approvisionnement à moins d'une limitation volontaire des naissances (birth control).

Cette interprétation simple des statistiques frappe à la manière d'une évidence, et la majorité des hommes d'aujourd'hui la considèrent comme telle. Elle est facile. Son succès s'explique en grande partie par le fait qu'elle suit la pente de notre inertie intellectuelle et morale. Si les affamés le sont parce qu'ils ont trop d'enfants, c'est donc leur faute, et nous sommes dégagés de toute responsabilité à leur égard : pas besoin de partager avec eux ce que nous avons, ni même de faire aucun effort pour améliorer la production des ressources. Notre aide ne nous coûtera rien : elle consiste simplement à vulgariser les procédés anticonceptionnels.

A vrai dire, bien des gens éprouvent un malaise à l'énoncé de ces conclusions. Ils devinent bien qu'on ne peut rien attendre de bon d'une attitude pareillement négative. Que dirait-on d'un médecin qui prétendrait interdire l'existence au malade plutôt qu'à la maladie ? Mais les statistiques sont là, qui les découragent de penser plus loin.

Le malthusianisme a été sérieusement combattu par l'Eglise et le Parti communiste. Mais ni l'une ni l'autre ne l'ont rencontré sur son propre terrain : l'Eglise le réfute par un argument d'un ordre supérieur, mettant en jeu la notion chrétienne de la valeur de la vie humaine, telle qu'elle se révèle à la lumière de Dieu. Quant au marxisme, il oppose au pessimisme malthusien la prévision — nullement chimérique — que la terre peut nourrir beaucoup plus d'hommes qu'elle n'en porte, grâce aux progrès de la technique et à la rationalisation de l'exploitation agricole. Devant ces arguments, si valables qu'ils soient, la prétendue évidence néomalthusienne subsiste, intacte. Si on l'admet, elle impose des répliques difficiles à réfuter : la fertilité de la terre ne pourra pas être indéfiniment augmentée, et le problème reste donc posé. Et d'autre part, refuser le birth control, même si c'est pour un motif supérieur, c'est accepter la famine.

Beaucoup de chrétiens sont troublés par ces considérations. Si la thèse de Malthus est inacceptable — ses conséquences le prouvent —, par quoi la remplacer ?

La question n'est pas sans réponse : la prétendue relation de cause à effet entre la surpopulation et la famine vient d'être magistralement contestée par Josué de Castro dans un livre remarquable : *La Géopolitique de la faim* (Paris, 1952, Editions Ouvrières).

Josué de Castro est médecin et géographe ; il a été président du Conseil de l'Organisation des Nations-Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO), qui centralise et organise toutes les enquêtes sur ce sujet. Ses vues sont celles d'un homme de science aussi bien informé que possible de toutes les données du problème auquel il s'attaque. *Sa thèse est que la faim n'est pas l'effet, mais la cause de la surpopulation.* A ceux qui disent que si les Hindous n'étaient pas si nombreux, ils ne seraient pas affamés, il répond que si les Hindous n'étaient pas affamés, ils ne seraient pas si nombreux. Renversement paradoxal, mais pas moins vraisemblable scientifiquement que la proposition inverse à laquelle il s'affronte.

Voici comment de Castro l'étaie :

> Il rappelle d'abord une observation déjà très ancienne, à savoir que dans tous les groupes humains voués à la misère et à l'insécurité,

> la multiplication est plus forte que dans ceux qui jouissent de ressources abondantes. La raison en est complexe comme l'être humain lui-même. Au niveau de la psychologie, on peut distinguer facilement un mécanisme de compensation : chez l'homme comme chez tout animal, il y a dans une certaine mesure compétition entre le désir de manger et celui de se reproduire, désirs qui sont chez lui particulièrement chargés d'éléments émotionnels.

On peut ajouter que chez l'homme, des aspirations d'un autre ordre entrent également en compétition avec ces désirs physiologiques : réussite sociale, professionnelle, activité créatrice, manuelle ou intellectuelle. Or, aux misérables, la vie refuse toute autre satisfaction que celle qu'ils peuvent tirer de l'activité sexuelle. Ils y mettent une insouciance qui scandalise les bourgeois, mais comment seraient-ils prévoyants, alors qu'ils n'ont jamais pu avoir ni projets, ni ambition, ni espoir ? Plus profondément, dans cette insouciance du lendemain, c'est l'instinct de conservation qui agit : prévoir quand on est dans l'indigence serait désespérer.

Mais le fait, pour un groupe dont la survivance est menacée, de réagir par une fécondité accrue est général en biologie ; on l'a observé tant chez les végétaux que chez les animaux. Il a donc d'autres raisons que des raisons psychologiques. Aussi est-ce sur le plan de la physiologie que de Castro porte le débat. C'est là le plus original de son apport.

> Il commence par montrer la différence qu'il y a entre les effets de la faim aiguë et ceux de la faim chronique sur l'organisme humain. La faim aiguë suscite un violent désir de nourriture qui finira par dominer tout le comportement de l'homme et le rendra féroce (s'il n'est pas un saint, ajouterons-nous). En revanche, l'activité sexuelle tombe rapidement à zéro : hommes et femmes deviennent incapables de procréer et ne cesseront de l'être qu'après une longue période de réalimentation. L'expérience des camps de concentration l'a clairement montré.
>
> Quant à la faim chronique, ses effets sont diamétralement opposés : ceux qui en souffrent manquent d'appétit, leur caractère est apathique, mais ils sont étonnamment prolifiques. Or, ces sous-alimentés, qui sont légion (ils représentent les deux tiers de l'humanité, probablement), se nourrissent presque exclusivement d'hydrates de carbone, sous forme de riz, maïs, manioc ou millet, en quantité d'ailleurs insuffisante. Ce régime est mal équilibré qualitativement ; il manque surtout de protéines, c'est-à-dire des substances azotées nécessaires à la synthèse de la matière vivante comme matériaux, et sans lesquelles il n'y a pas de développement ni de réfection possibles du corps.
>
> Contre toute attente, c'est pourtant à cette carence protéique

qu'il faudrait attribuer la grande fécondité des peuples mal nourris. De Castro évoque ici les expériences faites par Slonaker, de 1925 à 1938 (Am. J. Physiol., t. 96, 97, 98, 123) : des groupes de rats soumis à des conditions de vie et d'alimentation identiques, la seule variante étant la teneur en protéines animales de la nourriture (sous forme de viande sèche), montrèrent une fécondité nettement diminuée quand cette teneur était élevée. La période d'activité sexuelle de leur vie était à la fois plus tardive et plus courte ; le nombre d'animaux stériles était plus grand ; chez les animaux féconds, les portées étaient moins grandes et moins nombreuses. En revanche, les régimes riches en protéines favorisaient la croissance et le bon état général des individus. On peut en conclure qu'à un certain degré et dans certaines conditions, la sous-alimentation protéique affaiblit les individus, mais augmente leur fécondité. Les éleveurs connaissent cela empiriquement depuis très longtemps : un certain appauvrissement de la nourriture se traduit chez les bêtes par un nombre plus élevé de petits.

Revenant à l'homme, de Castro montre avec chiffres à l'appui que le coefficient de natalité des peuples varie en raison inverse de la consommation quotidienne moyenne de protéines, ceci étant vérifié pour quatorze pays allant de Formose (natalité 45,6, consommation de protéines 4,7 gr. par habitant et par jour en moyenne) à la Suède (respectivement 15,0 et 62,6 gr.).

Ici interviendrait selon lui la fonction régulatrice exercée par le foie sur le débit des hormones sexuelles. Explication peut-être trop simple sous cette forme : il est vrai que la carence protéique entraîne des altérations graves du foie, allant jusqu'à la cirrhose (ces troubles sont très répandus dans toutes les contrées sous-alimentées) et que le foie ainsi atteint dans son intégrité n'est plus capable de neutraliser l'excès des hormones sexuelles normalement produites par l'organisme, son insuffisance semblant se manifester davantage à l'égard des hormones dites œstrogènes qui président à la fécondation chez la femme. Mais cela même peut être cause de stérilité, car ces hormones sont antagonistes de celles de la gestation, qui ne peuvent entrer en action tant que les premières ne sont pas éliminées du torrent circulatoire. Les observations dans ce domaine paraissent souvent se contredire. Il ne faut pas oublier qu'en chimie biologique, bien des facteurs responsables de certains effets peuvent devenir agents des effets contraires si les conditions — dont la complexité nous échappe — subissent un changement même insaisissable.

Quoi qu'il en soit, voici ce que montrent ces diverses observations : pour un régime alimentaire inférieur ou supérieur dans certaines limites

au régime optimum, l'organisme réagit, selon la nature du déséquilibre, soit par une résistance individuelle accrue (cas du régime riche en protides, qui défavorise la reproduction), soit par une plus grande fécondité (cas du régime hypoprotéiné, qui affaiblit l'individu et diminue sa chance de survie [1]). Au delà de ces limites, il ne peut que décliner et périr. Question de mesure.

Cette plasticité par laquelle l'organisme peut s'adapter à des conditions très diverses est un caractère constant de la vie : le vivant tend à survivre, au niveau de l'espèce comme à celui de l'individu. En cela, la thèse de de Castro est bien dans la ligne de la nature.

Mais il ne faut pas oublier que la science ne nous propose jamais d'explication définitive. Elle nous suggère des interprétations qui nous troublent, d'autres qui nous rassurent ; elles n'en sont ni plus fausses, ni plus vraies. Quand le travail de Josué de Castro ne servirait qu'à nous rappeler à propos de Malthus la contingence des « faits » scientifiques, il ne serait pas vain.

Il est donc raisonnable de penser que nourrir les affamés ne conduirait pas à l'impasse prévue par Malthus, mais au contraire pourrait bien tendre à stabiliser *naturellement* leur nombre. (A ce propos, nous ne pensons pas, comme d'aucuns le font, que les faibles coefficients de natalité des groupes aisés soient suffisamment expliqués par l'emploi généralisé des procédés anticonceptionnels. Nous voyons plutôt dans cette pratique même une manifestation de la tendance, générale chez les nantis, à diminuer le nombre des naissances, tendance qui a des fondements biologiques aussi bien que psychologiques et se traduit diversement sur tous les plans de la vie humaine.)

Nourrir les peuples affamés n'est donc pas une entreprise absurde. On sait qu'elle n'est pas non plus désespérée. Et elle est très urgente. Car il ne suffit pas que les groupes indigents survivent, grâce à leur grande fécondité. Il faut encore que les individus aient une chance normale de vivre, et de vivre humainement. Or, ce n'est pas le cas : ces gens affaiblis sont la proie des maladies infectieuses et des parasites, auxquels ils ne peuvent opposer une résistance normale. Aux Indes, la mortalité infantile

[1] Il faut noter encore la priorité dont jouissent dans l'organisme les fonctions reproductrices, dans certaines conditions de pénurie. Par exemple, le fœtus se comporte dans le corps de la mère en parasite privilégié ; les carences dont elle souffre s'aggraveront beaucoup avant qu'il n'ait à en pâtir. Pendant la gestation et l'allaitement, c'est à l'enfant que profite d'abord l'apport alimentaire que reçoit la mère, si maigre soit-il.

est effrayante : le quart des enfants meurent avant d'avoir atteint un an, le 40 % avant 5 ans, la moitié avant 20 ans. Le paludisme ronge 100 à 200 millions d'individus et en tue un million chaque année. Aux maladies infectieuses s'ajoutent les troubles de carence spécifiques : béri-béri, pellagre, xérophtalmie, kwashiorkor, etc.

Médicaments et insecticides ont déjà sauvé et sauveront encore bien des malheureux. Mais le plus efficace serait de prévenir ces maux en fortifiant contre eux l'organisme, le terrain comme disent les médecins. La première condition à réaliser est une alimentation suffisante en qualité et en quantité.

Les répercussions de cette grande morbidité sur l'économie sont évidentes. La proportion de consommateurs qui sont dans l'impossibilité de rien produire parce qu'ils sont terrassés par la maladie, ou morts avant l'âge adulte est énorme. Réduits à l'état de parasites, ils sont une lourde charge pour les valides.

Combattre la faim pose un problème technique, de production et d'invention. Les moyens d'améliorer extensivement et intensivement les cultures habituelles et les possibilités d'exploiter de nouvelles ressources ont été passés en revue ici-même par le professeur Valarché, il y a trois mois. Il est superflu d'y revenir. De tout cela ressort clairement que la terre et la mer sont loin d'être taries comme sources d'aliments. On estime généralement qu'elles pourraient nourrir une population humaine quatre à cinq fois plus nombreuse que l'actuelle.

Josué de Castro, étudiant ces possibilités, insiste sur le fait que *la faim n'est pas l'œuvre de la nature, mais celle de l'homme.*

Et c'est ici le troisième problème posé par la faim, pratiquement le plus important : le problème économique.

> Dans des pages véhémentes, pas toujours exemptes de passion politique, de Castro évoque, région par région, les processus historiques responsables de l'état de carence alimentaire qui est celui des deux tiers de l'humanité. Son réquisitoire contre la politique coloniale, surtout celle des pays anglo-saxons, est particulièrement violent.
>
> Dans tous les pays qui ont été exploités colonialement, les choses se sont passées en gros selon le schéma suivant : d'abord, une phase de ruée sur les ressources convoitées telles qu'on les trouvait, sans prévoyance, au risque de les épuiser. Puis, organisation rationnelle de l'exploitation, avec établissement de mines ou de cultures. A ce moment, il devient nécessaire d'utiliser la main-d'œuvre indigène, qu'on traite le plus souvent avec le strict minimum d'égards. Ces gens, qui menaient une vie accommodée à leur con-

venance par une longue expérience traditionnellement conservée, se trouvent prolétarisés ; on leur impose un mode de vie standardisé, déterminé par l'avantage de l'exploitant et où ils ne trouvent le leur que dans la mesure où il coïncide avec le sien. Alors que beaucoup de peuplades dites « primitives » ont un régime alimentaire très varié, quoique pauvre en quantité, comprenant de très nombreuses espèces végétales et de petits animaux, et jouissent d'une santé et d'une résistance à la maladie normales, celles qui ont été prolétarisées sont vouées à une nourriture extrêmement monotone, la moins coûteuse pour les employeurs, et souffrent de diverses carences qui sont souvent très graves. L'exemple de l'Afrique du Sud est représentatif de ces deux états.

Dans les régions à monoculture — coton, sucre, caoutchouc, café, cacao —, les indigènes n'ont pas la possibilité de produire eux-mêmes par l'élevage ou la culture ce qui leur est nécessaire pour subsister. De ce fait, ils sont obligés de se contenter des aliments d'importation que leur maigre salaire leur permet d'acheter. C'est dire qu'ils sont condamnés à un régime de misère, insuffisant en quantité et en qualité. Ces conditions sont générales ; elles règnent même dans les Etats cotonniers du sud des Etats-Unis, terre féconde s'il en est, au sein de la nation la plus riche du monde.

Il est évident que l'ignorance des besoins physiologiques de l'homme est pour beaucoup dans cet état de choses. Mais elle n'a été qu'une circonstance aggravante. Le procès de la faim du monde n'est pas tant celui de l'ignorance que celui de l'économie moderne, c'est-à-dire du libéralisme.

A la base du fait historique qu'est le libéralisme, il y a un double principe, qui est bon : légitimité de la propriété privée — liberté des échanges, et un postulat, qui le pervertit : l'économie est ordonnée au profit avant tout. Dès lors, elle n'a plus d'autre loi que la cupidité des hommes, et le principe libéral ne sert plus qu'à étayer le droit du plus fort à s'approprier le bien du plus faible ; on ne lui demande que de respecter certaines formes.

Il faut dire qu'envers les pays non européens, ces formes ont souvent été jugées superflues. Les nations occidentales se sont ouvert des marchés par la force (cas du Japon) ; elles ont étouffé les industries locales par lesquelles ces Etats forcés d'entrer dans le jeu cherchaient à équilibrer les chances. Aux Indes et au Japon, le boycottage des industries indigènes par les Européens a considérablement aggravé la misère des peuples et les a acculés à la guerre.

L'Europe voulait des consommateurs qui ne fussent pas producteurs. Le système n'était pas viable.

Pourtant, il est certain qu'en dernier ressort, la prospérité de tous

est à l'avantage de chacun. Appliqué avec une intelligence suffisamment vaste et profonde, le système libéral pourrait servir, indirectement, mais efficacement le bien de tous. Mais son amoralité foncière en fait, dans les mains des êtres avides et courts de vue que nous sommes, un instrument dangereux. L'industrie a connu un immense essor sous ce régime. Mais elle s'est plus souciée de produire ce qui rapporte que ce qui est nécessaire. Si tout le travail, l'intelligence et l'argent qu'on dépense pour produire des colorants ou des parfums étaient employés à produire des aliments, quel progrès la lutte contre la faim n'aurait-elle pas fait ! C'est un gros gaspillage de ressources.

Mais il y a bien pire. Pour éviter que la surproduction (relative) fasse baisser les prix, on en est venu à détruire des denrées de première nécessité. Aux Etats-Unis, en 1933, on a détruit deux millions de tonnes de maïs et autant de blé ; 400 000 vaches ont été abattues, et on a jeté à l'égout 200 000 litres de lait par mois. En 1934, des subventions se montant à 120 millions de francs suisses ont été versées pour l'abandon de 12 millions d'hectares. Au Danemark, dans ces mêmes années, on a abattu 1500 têtes de bétail, et en Hollande 200 000. Ceci sans parler de denrées d'importance alimentaire directe moindre (au Brésil, durant le seul été 1936, on a brûlé 2 220 000 tonnes de café) [1]. A cette même époque, dans ces mêmes pays, des chômeurs se suicidaient pour échapper à l'angoisse de ne pas pouvoir nourrir leur famille.

Dans l'économie de profit, comprise par des gens qui ne prévoient pas au delà de leur gain personnel immédiat, il n'y a de consommateurs que les solvables. Elle est un pacte entre possédants. Les insolvables, elle les traite comme non existants. De Castro cite ce fait effarant que pendant la grande famine de 1877 qui tua 24 millions d'hommes aux Indes, les exportations de blé par le port de Calcutta n'ont jamais cessé.

D'un système économique qui engendre de tels abus, on ne saurait raisonnablement attendre la solution au problème de la faim. L'humain doit primer l'économique. Tout cela explique la grande réaction actuelle, qui réhabilite en face de la notion de profit comme fin de l'économie celle d'utilité.

Substituer à l'économie de profit celle du besoin. Cela ne veut pas dire qu'elle doive — ou puisse — se passer de la rentabilité, que le producteur doive donner sans compensation ce qu'il produit. Cela veut dire que la

[1] Cité par Léon Jouhaux, dans « Coopération » du 14 novembre 1953.

production doit être organisée de telle façon que tous aient *en fait* la possibilité de produire.

Prospérer n'est pas s'enrichir unilatéralement ; c'est participer par voie d'échange aux biens dont jouissent les autres, l'avantage étant mutuel. L'argent doit cesser d'être un but et redevenir un moyen.

L'erreur est d'attribuer l'échec du libéralisme au principe du respect de la propriété privée. L'homme vit dans une communauté, mais d'une vie nécessairement individuelle. Il doit pouvoir disposer personnellement de ce dont il a besoin. C'est le premier de ses droits. Pour manger, ne faut-il pas déjà qu'il s'approprie individuellement ce qu'il mange ? Loin de rejeter le principe de la propriété privée, il faut au contraire le respecter enfin, l'étendre à tous les hommes, comme le préconise l'Eglise par la voix de Léon XIII.

La concentration de la propriété n'est pas favorable à la prospérité du peuple :

> De Castro montre qu'en Europe, ce sont les régions soumises au féodalisme agraire qui sont les principales zones de malnutrition : Hongrie et Pologne d'avant-guerre, Espagne, Italie du sud. Lors du changement de régime qui a suivi la guerre, l'expérience a été faite en Hongrie et en Pologne que le morcellement de la grande propriété joint à la mise sur pied de coopératives agricoles a suscité un grand essor de la productivité, en dépit des ravages récents de la guerre. Cette formule diffère profondément du kolkhoze d'URSS en ce qu'elle respecte le droit de chacun à la propriété privée. (Sur l'expérience des kolkhozes, nous sommes trop mal renseignés pour pouvoir rien conclure. Certains rapports du moins laissent entendre que les résultats sont parfois décevants [1].)

Donc, tout revient à ordonner l'économie à la justice. Mais quel que soit le système jugé le plus adéquat, nous n'échapperons pas à cette grande définition selon laquelle la justice est la *volonté* constante de rendre à chacun son dû. Aucune structure juridique ne peut la garantir sans cette volonté constante qu'elle requiert dans le cœur de l'homme.

Il n'y aura pas de justice si nous ne sommes pas justes. Et pouvons-nous l'être sans l'Evangile ?

Qu'est-ce que le problème de la faim sinon un problème d'amour ? D'amour qui manque. Les plus dépourvus ne seront pas du côté qu'on

---

[1] Rapport de N. S. Krouchtcher, secrétaire général du Parti communiste, 3 septembre 1953.

pense. C'est la perception de l'identité mystique de Celui qui est l'Amour en source avec les affamés qui nous donnera la clef suprême du problème.

ANNETTE TARDENT

Nous recevons la communication suivante de M. Valarché relative à la note de M. L. Méroz, Nova et Vetera, nº 2, p. 128 :

Le philosophe et l'économiste ne parlent pas la même langue : la note de M. M. et mon article auquel elle répond l'illustrent suffisamment. Mas ils peuvent s'efforcer de se comprendre, c'est pourquoi je voudrais souligner ce qui dans la note me paraît une fausse interprétation de ma pensée et ce qui au contraire marque une véritable opposition entre M. M. et moi.

M. M. n'a pas remarqué assez que mon exposé est au conditionnel. J'avais, dans un ensemble de conférences, à indiquer les possibilités économiques de développer les ressources naturelles. Supposant nécessaire de développer les ressources naturelles, parce que la moitié de l'humanité est sous-alimentée, et parce que le nombre des hommes augmente vite, que faut-il faire ? J'ai répondu à la question. Si les hommes sous-alimentés ont envie de ne plus l'être et s'ils continuent à avoir autant d'enfants qu'auparavant, il faudra qu'eux et les autres hommes fassent ceci et cela. D'après Colin Clark et Sauvy — qui sont de sûrs garants —, les Hindous et les Chinois désirent manger plus et ils ne sont pas prêts d'avoir moins d'enfants. Mais il est possible qu'ils se refusent à remplir les conditions voulues : en ce cas ils continueront à être sous-alimentés. Il est possible aussi que les Occidentaux eux-mêmes ne remplissent pas les conditions, et l'autre moitié de l'humanité restera sous-alimentée. Je ne me place pas dans une perspective de philosophie du progrès, mais sur un plan pratique, et ma « vision » d'après ceux qui m'ont entendu à Venise, ce serait plutôt le scepticisme qu'un « acte de foi dans la bonté de l'homme ». Une phrase relevée par M. M. lui-même : « la division internationale du travail s'améliorera lorsque les difficultés politiques auront pris fin », est dans cet esprit. Je ne pouvais pas employer le conditionnel à jet continu, c'est pourquoi mon texte contient des futurs que M. M. a pris pour des impératifs ! Où voit-il que je juge acceptable la contrainte, solution la plus sûre pour exploiter la toundra ? Je pense que la contrainte a permis d'exploiter la toundra et permettra encore de l'exploiter, je ne juge pas, et je croyais inutile de préciser que ce n'était pas pour moi l'idéal. Où M. M. voit-il que j'approuve la monoculture ? J'ai écrit « les pays refusent d'accentuer leur spécialisation non par caprice, mais *par l'intérêt le plus évident* ». Il en serait autrement en cas d'accords internationaux. On verrait ce qu'on voit déjà en Afrique occidentale : les paysans noirs sortent de la sous-alimentation en cultivant de plus en plus un cacao qui se vend bien.

Sur certains points, par contre, M. M. et moi ne sommes pas du même avis. Je ne veux pas lui faire un cours mais... la distinction des besoins naturels et artificiels ne me paraît pas bonne. M. M. note lui-même que les besoins naturels seront *amplifiés par un nouveau genre de vie*. L'économiste ne croit pas non plus que la contrainte soit liée à la planification. Au siècle dernier, il n'y avait pas de planification ; était-ce par plaisir que des centaines de milliers d'Irlandais traversaient l'Océan, parqués comme du bétail ? La contrainte existe aussi en régime « libéral ». Le déclin de l'Occident est un mythe de Spengler et d'autres pessimistes. Je n'y crois pas plus qu'à « l'envahissement occidental ». Que M. M. lise donc, dans le nº 2 de 1954 de la Chronique sociale de France, l'enquête d'un Américain aux Indes. Le paysan hindou fait la différence entre les techniques modernes, rejette celles qui ne lui conviennent pas, en fait, et adopte les autres. Et le sociologue américain en juge objectivement, sans croire ni à la supériorité de l'Occident, ni à celle de l'Orient. Je ne puis donc qu'approuver la conclusion de M. M. « il faut laisser ces peuples assimiler la technique à leur façon ». Mais il faut qu'ils l'assimilent pour vivre mieux. Et il faudra un effort des Occidentaux pour qu'ils l'assimilent. La solidarité de tous les hommes est la première condition des succès matériels et son expression économique n'est autre que cette « division du travail » pour laquelle M. M. manifeste un mépris excessif.

J. Valarché.

René Guénon

ET LES NOTIONS CHRÉTIENNES DE SALUT ET DE CRÉATION

Poursuivant la publication posthume de l'œuvre de René Guénon, les *Editions traditionnelles* (Chacornac, frères, à Paris) viennent de faire paraître, collationné par M. Jean Reyor, un second ouvrage intitulé : *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien.*

Les études qui en forment la seconde partie et traitent du « langage secret de Dante », des « Fidèles d'Amour » et du Saint-Graal sont intéressantes à bien des égards, surtout au point de vue du langage symbolique familier à l'époque médiévale, mais elles se tiennent encore à la périphérie du sujet.

La partie saillante de ce petit livre est constituée, nous semble-t-il, par le chapitre II de la première partie qui reproduit l'article « Christianisme et Initiation [1] ». René Guénon y définit nettement sa position à l'égard de l'Eglise catholique et nous aurons à revenir sur ce sujet.

Auparavant, cependant, nous estimons plus important d'aborder de front la doctrine même de René Guénon sur deux points particulièrement caractéristiques nous permettant d'examiner dans quelle mesure sont compatibles les enseignements de la « métaphysique orientale » considérée comme la connaissance ésotérique sous-jacente à toute tradition authentique et ceux de la révélation chrétienne telle qu'elle nous est présentée par l'Eglise catholique.

Il s'agit des notions de « salut » et de « délivrance » qui se rapportent plus spécialement à l'homme ; puis, relativement à tout le cosmos, de la notion spécifiquement chrétienne de « création » et de la notion « orientale » de « manifestation ».

I. SALUT ET DÉLIVRANCE

Dans un article des *Etudes traditionnelles* (janvier-février 1950), qui a pris place au chapitre VIII de son premier ouvrage posthume *Initiation et réalisation spirituelle*, René Guénon s'est fort clairement expliqué sur la

---

[1] Publié dans les *Etudes traditionnelles*, nos 178-179-180 (sept. à déc. 1949), pp. 245 et suiv.

distinction qu'il convient de faire, selon lui, entre ces deux termes qu'on emploie parfois l'un pour l'autre. Il reproche ironiquement aux orientalistes de ne rien comprendre à cette distinction et de s'obstiner à traduire *Moksha* par *salut* alors que la notion de *salut* n'est en aucune façon transposable dans le contexte du Vêdânta.

Selon la métaphysique orientale, en effet, le but ultime de l'homme, c'est la *Délivrance*, c'est-à-dire l'obtention de l'état suprême et inconditionné qui « n'a véritablement plus aucune mesure avec un état conditionné quel qu'il soit [1] ».

Pour saisir le sens de cette définition, il est indispensable de se souvenir de la théorie des « états multiples de l'être » et spécialement de la distinction fondamentale du « moi » et du « Soi ». Il faut admettre tout d'abord que ce que nous appelons l'homme n'est pas un être simplement composé d'une âme et d'un corps comme nous avons l'habitude de l'envisager. Il est, en réalité, bien plus complexe que cela. Se référant à sa théorie de la « Possibilité universelle », René Guénon écrit :

> « Nous dirons donc que l'être humain, envisagé dans son intégralité, comporte un certain nombre de possibilités qui constituent sa modalité corporelle, ou grossière, plus une multitude d'autres possibilités qui s'étendant en divers sens au delà de celle-ci constituent ses modalités subtiles ; mais toutes ces possibilités réunies ne représentent pourtant qu'un seul et même degré de l'Existence universelle. Il résulte de là que l'individualité humaine est à la fois beaucoup plus et beaucoup moins que ne le croient d'ordinaire les Occidentaux : beaucoup plus parce qu'ils n'en connaissent guère que la modalité corporelle qui n'est qu'une portion infime de ses possibilités ; mais aussi beaucoup moins, parce que cette individualité, loin d'être réellement l'être total, n'est qu'un état de cet être parmi une infinité d'autres états, dont la somme elle-même n'est encore rien au regard de la personnalité, qui seule est l'être véritable parce qu'elle seule est son état permanent et inconditionné et qu'il n'y a que cela qui puisse être considéré comme absolument réel [2]. »

Que ce soit sous sa modalité corporelle ou sous sa modalité subtile, ce que René Guénon appelle ici l'être humain se limite donc exclusivement à l'individualité, qui se résume à ce qu'il nomme le « moi ». Mais si l'homme se réduit à cela, il faut ajouter qu'il y a en lui quelque chose qui le dépasse car « cet être qui est humain dans un de ses états est en même temps autre chose et plus qu'un être humain [3] ». Cet « autre chose », c'est la « personnalité » ou le « Soi » qui seul « est l'être véritable ».

On voit que la complexité de l'être humain est double. D'une part, la doctrine ésotérique reconnaît en lui une série de « possibilités » que l'on ignore généralement. C'est ainsi que l' « état subtil », extra-corporel mais encore individuel, donne la clef de tous les phénomènes que les profanes attribueront à la magie mais qui relèvent, en fait, d' « influences » et de

---

[1] *Initiation et réalisation spirituelle*, Paris, 1952, p. 65.
[2] *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, 4e éd., p. 35.
[3] *La métaphysique orientale*, 2e éd., p. 11.

mondes qui ne sont pas tellement étranges ni différents de notre monde physique. Ces prolongements méconnus du moi individuel permettent à René Guénon d'affirmer que l'être humain est plus que ce que l'on pense d'ordinaire. D'autre part, cependant, il est moins, car la personnalité ou le Soi est « non humain ». Au sein du même être, pour ainsi dire, une césure apparaît. Tant que l'on est dans le domaine individuel, on reste dans l'humain, mais dès que l'on passe du « moi » au « Soi », on saute au « non humain ». D'une manière générale, il faut dire que le Soi

> « est le principe transcendant et permanent dont l'être manifesté, l'être humain par exemple, n'est qu'une modification transitoire et contingente, modification qui ne saurait d'ailleurs aucunement affecter le principe. Immuable en sa nature propre, il développe ses possibilités dans toutes les modalités de réalisation en multitude indéfinie qui sont pour l'être total autant d'états différents, états dont chacun a ses conditions d'existence limitatives et déterminantes et dont un seul constitue la portion ou plutôt la détermination particulière de cet être qui est le « moi » ou l'individualité humaine [1] ».

Dans cette perspective qu'est-ce donc que la *Délivrance?*

Elle n'est autre, nous dit-on, que ce que l'ésotérisme islamique appelle l'*Identité suprême*. Cet être, donc, « qui est humain dans un de ses états » doit précisément se débarrasser de ce qui en lui est humain. Il ne saurait, en effet, parvenir à s'identifier à l'Absolu qu'en se détachant de toute limitation, de toute condition, de tout ce qui en lui est le « moi ». Selon une formule plus concise :

> « l'ascèse dans sa signification la plus complète et la plus profonde n'est, en définitive, pas autre chose que le sacrifice du *moi* accompli pour réaliser la conscience du *Soi* [2] ».

Nous avons déjà étudié [3] cet aspect de la doctrine ésotérique et nous avons souligné le fait qu'en dernière analyse il n'y aurait pas, selon René Guénon, une personne humaine qui, par la voie de l'initiation, s'élèverait à l'Absolu pour s'unir à lui. Le véritable sens de l'Identité suprême, c'est la conscience que le *Soi* qui est dans les divers *moi* prend de lui-même. Et l'on aboutit à cette conclusion paradoxale mais rigoureusement conforme aux enseignements de René Guénon : le *Soi* qui est la seule réalité véritable et qui est « le principe par lequel existent, chacun dans son domaine propre que nous pouvons appeler un degré d'existence, tous les états de l'être » (par exemple, l'état humain) est à la fois le seul et unique sujet et le but ultime de l'initiation conduisant à la Délivrance.

Lorsque nous disions tout à l'heure qu'au sein du même être une césure apparaît, notre expression était imagée mais inexacte. En fait, l' « être humain » qui reste inéluctablement dépendant de son individualité ne saurait avoir rien de commun avec le principe dont il est pourtant une expression. Il n'a qu'une seule voie pour retourner à sa source : c'est de

---

[1] *Le symbolisme de la croix*, 2e éd., p. 17.
[2] *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 136.
[3] Cf. *Nova et Vetera*, année 1953, nº 1, pp. 45 et suiv.

disparaître, de se sacrifier pour laisser place à l'Absolu, seul réel, comme un nuage se dissipe pour ne plus ternir l'éclat du Soleil éternel.

Ainsi, la Délivrance ne serait finalement qu'une seule grande aventure, celle du *Soi*, de l'Absolu qui se reconnaissant au fond de tout être parviendrait, de dépouillement en dépouillement, à redécouvrir sa propre identité avec lui-même. Il y aurait comme deux points de vue successifs. De notre point de vue :

> « le *Soi* n'est que potentiellement dans l'individu, tant que l' « Union » n'est pas réalisée, et c'est pourquoi il est comparable à une graine ou à un germe [1] ».

Cependant, le *Soi* ne paraît potentiel qu'en raison des bornes assignées à notre compréhension par notre condition individuelle. La doctrine ésotérique est là, précisément, pour nous révéler l'autre face de la réalité. Car le Soi est absolu. Il n'y a pas de réelle potentialité en lui [2]. Si nous nous placions à ce point de vue opposé, nous verrions que

> « c'est l'individu qui est dans le *Soi* et l'être en prend effectivement conscience quand l'Union est réalisée ; mais cette prise de conscience implique l'affranchissement des limitations qui constituent l'individualité comme telle, et qui, plus généralement, conditionnent toute manifestation [3] ».

*

Entre cette doctrine et l'enseignement chrétien, il y a un abîme. Si la « Délivrance » est réellement ce que nous venons de dire, René Guénon a mille fois raison de la distinguer du « salut » et d'insister pour que cette distinction soit soulignée par l'emploi de deux vocables différents. Mais prenons garde. Tandis que nous voyons entre les deux thèses une incompatibilité radicale et irréductible, René Guénon prétend les intégrer toutes les deux dans un rapport de subordination. La Délivrance (avec un D majuscule), c'est la thèse qui correspond au degré d'élévation des initiés. Le salut (avec un s minuscule) n'est que l'enseignement qui correspond au degré de compréhension et à la capacité de réalisation du plus grand nombre. L'erreur des profanes et de l'Eglise enseignante est de prendre le salut pour la Délivrance alors qu'il n'y a là qu'un stade intermédiaire qui ne débouche pas immédiatement sur l'Absolu. Mais cette erreur serait voulue. Incapable de s'engager dans la voie supérieure qui, par la connaissance initiatique, conduit à la véritable Délivrance, la masse des fidèles ordinaires se contenterait de la voie large exotérique, qui lui garantirait au moins le salut. Les sacrement, ayant perdu leur valeur proprement initiatique, n'auraient plus d'autre efficacité que celle-là.

Qu'est-ce alors que ce « salut » ?

---

[1] *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 41.

[2] Sur la question de la potentialité et du Soi (ou Infini métaphysique), voir notre discussion dans *Nova et Vetera*, 1953, nº 4, pp. 271 et suiv. (Les fondements de l'enseignement ésotérique de René Guénon.)

[3] *L'homme et son devenir selon le Vêdânda*, 4e éd., p. 41.

René Guénon nous l'explique ainsi :

> « Dans les conditions présentes de l'humanité terrestre, il est évident que dans leur très grande majorité les hommes ne sont en aucune façon capables de dépasser les limites de la condition individuelle, soit pendant le cours de leur vie, soit en sortant de ce monde par la mort corporelle, qui en elle-même ne saurait rien changer au niveau spirituel où ils se trouvent au moment où elle survient. Dès lors qu'il en est ainsi, l'exotérisme entendu dans son acceptation la plus large, c'est-à-dire la partie de toute tradition qui s'adresse indistinctement à tous, ne peut leur proposer qu'une finalité d'ordre purement individuel, puisque toute autre serait entièrement inaccessible pour la plupart des adhérents de cette tradition, et c'est précisément cette finalité qui constitue le salut [1]. »

Voilà donc le fondement métaphysique de la distinction du salut et de la Délivrance. Le salut ne se propose aucunement de faire sortir l'homme de ses conditions ontologiques. En cela, René Guénon a raison. Nous professons que l'homme a été créé à un certain degré de l'être. Par son corps, il appartient au monde sensible. Par son esprit, il transcende ce monde, mais il reste ontologiquement au-dessous des anges. En tant que créature, il est limité par nature. Après ce que nous avons exposé plus haut, on comprendra aisément que de ce seul fait, dans la perspective de René Guénon, l'homme ne saurait atteindre l'Absolu. Le Paradis lui-même, promis aux chrétiens, ne peut signifier la Béatitude éternelle. Aux yeux de l'initié, *le Paradis n'est encore qu'une prison*, et celui qui est parvenu au Paradis,

> « c'est-à-dire celui qui est parvenu au salut est encore enfermé, et même pour une durée indéfinie, dans les limitations qui définissent l'individualité humaine [2] ».

Si la délivrance est, comme nous l'avons dit, l'obtention de « l'état suprême et inconditionné », tant que l'homme reste homme, prisonnier de l' « état » humain, il ne peut évidemment parvenir à cet état suprême. Les conditions limitatives qui définissent l' « état » humain s'y opposent nécessairement. Du moment que le salut respecte l'intégrité de la nature humaine, nous sommes laissés dans une condition provisoire, sans doute privilégiée [3], mais enfin qui est loin du but final. C'est bien pourquoi, lorsque les mystiques parlent d' « union à Dieu », il faut se garder de croire, malgré les similitudes d'expression que cette « union » soit comparable à celle que nous propose la doctrine ésotérique. La raison est facile à saisir :

> « L'union mystique, laissant subsister l'individualité comme telle, ne peut être qu'une union tout extérieure et relative, et il est bien évident que les mystiques n'ont jamais conçu même la possibilité de l'Identité suprême ;

---

[1] *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 65.

[2] C'est là toute l'efficacité reconnue par René Guénon aux sacrements chrétiens « tombés » au niveau exotérique.

[3] René Guénon admet simplement que la position « centrale » de l'homme dans ce monde (par opposition à la position « périphérique » des animaux et des végétaux) nous est conservée dans un état d'existence ultérieur. Le « Paradis » se réduit à cela. Ceux qui ne l'obtiennent pas passent à une condition d'existence périphérique.

ils s'arrêtent à la « Vision », *et toute l'étendue des mondes angéliques les sépare encore de la Délivrance* [1]. »

Soulignons avec soin ce dernier membre de phrase, car il est particulièrement révélateur. Il montre avec plus d'évidence encore de quelle façon la théorie des états multiples de l'être est sous-jacente à toute cette conception.

Pour un esprit formé par le christianisme, la phrase dont nous parlons est énigmatique. On nous apprend, en effet, que les anges sont de purs esprits, créés par Dieu et situés dans la hiérarchie des degrés de l'être bien au-dessus de nous. Chacun de ces esprits est si puissant qu'il diffère foncièrement d'un autre et, pour ainsi parler, « épuise » d'un seul coup sa propre espèce, alors que l'espèce humaine (en raison de la matière) ne s' « épuise » que dans la multitude des individus qui ont vécu et qui vivront encore sur la terre. Si l'homme est un « tout » spirituel et corporel, à plus forte raison, l'ange est-il, lui aussi, un « tout » purement spirituel, dont la volonté et l'intelligence sont d'une acuité que nous avons peine à imaginer.

Mais si, selon René Guénon, nous admettons que l'homme ne forme pas un « tout », qu'il n'est en réalité qu'un « état », un degré d'existence parmi une multitude d'autres, analogiquement et logiquement, nous admettrons également qu'il n'existe en fait que des « états » angéliques représentant simplement des degrés supérieurs de l'être. De ce point de vue « ésotérique », les anges n'auront plus cet aspect plus ou moins anthropomorphique que notre imagination leur prête trop souvent. Mais ils seront également bien autre chose que ce qu'enseigne la théologie (qui se bornerait au point de vue « exotérique »). Les états « angéliques » correspondront en somme aux états « supra-individuels » de la manifestation. Celle-ci paraîtra comparable à une série de cercles concentriques s'éloignant du centre comme des vagues soulevées par une pierre jetée dans une pièce d'eau. L'être désireux de rejoindre le centre, qui figure le Soi, devra, par voie de résorption en soi-même, retrouver ou « réaliser » tous les états de l'être dans l'ordre ascendant et donc passer aussi par les états angéliques (non individuels) que représente un cercle plus proche du centre.

Ces états, dit René Guénon, « quels que puissent être d'ailleurs les êtres qui les occupent actuellement, *peuvent être également réalisés par tous les autres êtres*, y compris celui qui est *en même temps* un être humain dans un autre état de manifestation [2] ». Il résulte de cela que

> « par *hiérarchies spirituelles*, nous ne pouvons entendre proprement rien d'autre que l'ensemble des états de l'être qui sont supérieurs à l'individualité humaine, et plus spécialement des états informels ou supra-individuels, états que nous devons d'ailleurs regarder comme réalisables pour l'être à partir de l'état humain, et cela même au cours de son existence corporelle et terrestre. En effet, cette réalisation est essentiellement impliquée dans la totalisation de l'être, donc dans la « Délivrance » (*Moksha* ou *Mukti*), par laquelle l'être est affranchi des liens de toute condition spéciale d'existence [3]... »

---

[1] *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 68.

[2] *Les états multiples de l'être*, p. 99. C'est nous qui soulignons.

[3] *Ibid.*, p. 100.

Pour nous résumer, nous dirons que les « états angéliques » jouent le même rôle à un degré supérieur que celui que l'on attribuait tout à l'heure aux états individuels. Au total, nous en revenons toujours au même point : selon la doctrine ésotérique, la Délivrance n'est autre chose que la prise de conscience du Soi par Soi, par le détour des divers états d'existence, individuels et supra-individuels. Ces divers états doivent être « réalisés » (par la connaissance effective) pour être dépassés et l'être qui se trouve dans ces états découvre au terme de cette « réalisation » et de ce dépassement, lorsqu'il obtient l'Identité suprême, qu'il n'y a que l'Absolu et que le reste n'est, par rapport à cet Absolu, que pure illusion.

*

Est-il besoin, maintenant, de dire que l'interprétation ésotérique du salut chrétien ne correspond aucunement à l'interprétation catholique de ce même salut ? Ne suffit-il pas de rappeler que l'Eglise a toujours enseigné que notre pauvre vie humaine, si brève, si précaire, si misérable soit-elle, débouche cependant directement sur l'Eternité et non sur de nouveaux cycles d'existence (même si l'on écarte la grossière représentation de ces cycles par des « réincarnations ») ?

Au point de vue de la finalité, le salut — comme la Délivrance — prétend conduire réellement et immédiatement à un état définitif et absolu. C'est même la raison pour laquelle les auteurs critiqués par René Guénon se sont crus autorisés à employer le mot « salut » pour traduire « Moksha ».

Mais, nous le concédons, la notion chrétienne de salut ne recouvre pas la notion guénonienne de Délivrance. Et cela non pas parce qu'elle serait plus étroite et qu'elle pourrait lui être subordonnée ; c'est en fait parce qu'elle est tout à fait différente quant à sa conception de l'Absolu et quant aux moyens proposés pour l'atteindre.

Le salut s'oppose à la Délivrance de multiple façon, mais en particulier pour ces deux raisons fondamentales :

D'abord parce qu'il suppose deux termes : un Dieu créateur et une créature humaine, qui, en tant que créature spirituelle, est « capable » de Dieu bien que disproportionnée à lui.

Ensuite parce que ce n'est pas en quittant son état de créature humaine que l'homme peut « devenir » Dieu, mais par la grâce divine, surnaturelle, qui respectant la nature telle qu'elle a été créée, la laissant au degré de l'être qui est le sien, la surélève cependant, sur un autre plan, et l'amène à vivre de la vie même de Dieu, *par participation et non par nature.*

C'est là très précisément qu'est le scandale pour René Guénon.

Entre la créature humaine et l'Absolu, la distance est trop grande, lui semble-t-il, pour qu'une union véritable puisse être obtenue. Il faut donc que cet être « qui est humain dans un de ses états » s'identifie par la connaissance à la totalité de l'être manifesté pour en rejoindre la Source, l'Absolu, auquel il s'identifiera à son tour en découvrant que la manifes-

tation qui était réelle tant qu'il croyait en faire partie n'est qu'illusoire par rapport à cet Absolu.

En dernière analyse, le scandale, pour Guénon, est de penser qu'il puisse y avoir autre chose que l'Absolu. Tout comme l'Infini ne saurait être limité par quoi que ce soit, l'Absolu ne saurait supporter aucune concurrence. Parler d'Union, c'est donc rester encore prisonnier d'une vision humaine et relative de la réalité. Le mot juste est bien celui employé par l'Islam : Identité. Il faut proclamer la pure et simple Identité de l'Absolu avec lui-même.

Que la doctrine chrétienne professe la permanence de la nature humaine et la possibilité pour elle, sans qu'elle soit détruite, de participer par un don tout gratuit à la vie même de Dieu, voilà qui suffit à la disqualifier et à la réduire à l'état de « croyance » exotérique, religieuse, c'est-à-dire plus ou moins imprégnée de sentimentalité.

Mais le cas particulier de l'homme peut être étendu à tout le cosmos et le problème qui se pose dans toute sa généralité est celui des rapports de l'univers et de l'Absolu.

II. CRÉATION ET MANIFESTATION

Ce que nous venons de dire nous fait pressentir qu'entre la conception orientale de « manifestation » et l'idée judéo-chrétienne de « création », il n'y aura non plus aucune compatibilité.

Fidèle, cependant, à sa façon d'envisager le christianisme, René Guénon introduit ici également un rapport de subordination : la véritable conception serait celle de « manifestation », seule conforme à une vue métaphysique. Par contre, écrit-il,

> « la conception théologique de la « création » est une traduction appropriée de la conception métaphysique de la « manifestation universelle » et la mieux adaptée à la mentalité des peuples occidentaux, mais il n'y a d'ailleurs pas d'équivalence à établir entre ces deux conceptions, dès lors qu'il y a nécessairement entre elles toute la différence des points de vue respectifs auxquels elles se réfèrent ».

Ces points de vue correspondraient d'une part à la doctrine ésotérique (manifestation) et de l'autre, à l'une de ses adaptations exotériques (création).

René Guénon reconnaît bien que la « création » est une idée nouvelle, propre à la Révélation judéo-chrétienne. Il a bien vu qu'elle est « aussi étrangère aux Orientaux, les Musulmans, exceptés, qu'elle le fut à l'antiquité gréco-romaine. Il dit aussi qu'ayant emprunté au latin le mot *creare* qui signifiait seulement *faire*, le christianisme a apporté à ce mot un « changement profond de signification ». Mais il n'en comprend pas la portée. Il pense que la « raison d'être essentielle » de cette révélation « est au fond la même que celle de l'interdiction des symboles anthropomorphes ».

> « En effet, explique-t-il, la tendance à concevoir Dieu comme « un être » plus ou moins analogue aux êtres individuels et particulièrement aux êtres

> humains, doit avoir pour corollaire naturel, partout où elle existe, la tendance à lui attribuer un rôle simplement « démiurgique », nous voulons dire une action s'exerçant sur une « matière » supposée extérieure à lui, ce qui est le mode d'action propre aux êtres individuels. Dans ces conditions, il était nécessaire, pour sauvegarder la notion de l'unité et de l'infinité divines, d'affirmer expressément que Dieu a « fait le monde de rien », c'est-à-dire, en somme, de rien qui lui fût extérieur, et dont la supposition aurait pour effet de le limiter en donnant naissance à un dualisme radical [1]. »

Sans doute, dirons-nous, l'affirmation majeure contenue dans l'idée de création, à savoir que Dieu a fait toutes choses *de rien*, s'oppose-t-elle à toutes les conceptions dont l'antiquité classique, en particulier, n'était pas parvenue à se dégager, même chez Aristote, imaginant sous une forme ou sous une autre une matière préexistante ou un monde coéternel à Dieu. Mais elle s'oppose non moins catégoriquement à tout monisme qui, sous prétexte d'éviter ce « dualisme radical » tendrait à résorber le monde en Dieu en déclarant son existence finalement illusoire, selon la fameuse image de Brahma « rêvant » le monde par intervalles.

La position de René Guénon, sur ce point comme sur tous les autres, est diamétralement différente de celle des philosophes occidentaux qui partent des phénomènes ou de l'expérience (et souvent, hélas, restent englués dans leur point de départ).

Méprisant (comme nous l'avions vu) le processus normal de l'abstraction, il a saisi avec force la *nécessité* du Principe suprême ou du « Soi » qui seul se suffit à soi-même et au regard duquel tout peut sembler nul, en effet, car rien n'est comparable à l'Absolu. Il lui paraît donc vain de parler des « preuves de l'existence de Dieu » et, selon lui, les philosophies qui mettent en doute ou qui nient cette existence (toutes réserves étant faites sur ce mot lui-même que nous sommes bien obligés d'employer) montrent bien de quelle inspiration « à rebours » elles procèdent.

De ce point de vue a priori qui correspond bien à l'ordre d'évidence des choses prises *en soi* et non *par rapport à nous* et à notre mode naturel de connaître, ce qui fait question, ne c'est pas l'Absolu, mais c'est le monde.

L'Absolu, selon René Guénon, s'identifie au Tout (en dehors duquel il n'y a rien), à l'Infini. Mais l'Infini, par définition, ne saurait être limité par quoi que ce soit. L'existence d'un monde fini n'est-elle pas une atteinte à ce principe ? Comment concevoir qu'à l'Infini s'ajoute une chose limitée ? Ou que le Tout (autre synonyme de l'Absolu) comprenne quelque chose qui ne soit pas lui ?

La solution que nous propose la « métaphysique orientale » de René Guénon ne consiste pas dans un acosmisme radical. La « manifestation » existe réellement. Mais son degré de réalité est rigoureusement dépendant de son Principe. Elle n'est qu'une expression ou qu'un reflet de ce Principe. Nous avions déjà vu cette comparaison du « reflet » et tous les effets qu'on

---

[1] Les citations précédentes sont tirées de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 4e éd., pp. 112 et 113.

en tirait : la « manifestation » n'est que *relativement* réelle, dans la mesure exacte où elle reflète le Principe. De même que l'image réfléchie dans un miroir tire toute sa réalité de l'objet qu'elle reflète, de même, la « manifestation » ne possède qu'une réalité participée et cette réalité « est illusoire par rapport à la réalité suprême ».

Répétons ici la critique que nous formulions à ce propos : une image réfléchie dans un miroir, ou un portrait, ou tout autre signe du même genre peuvent être envisagés sous deux aspects. *En tant que signe*, l'image réfléchie, ou le portrait ne font qu'un avec la chose qu'elle réfléchit ou la personne qu'il représente. Dans ce sens-là seulement on peut dire que ce « reflet » n'existe que relativement à la chose réflétée. Mais cela ne l'empêche aucunement d'avoir une existence *en tant que chose* [1]. Car si le signe n'existe pas (indépendamment de sa *signification*) en tant que chose, distincte, par conséquent de la chose signifiée, il n'y aura plus de signe du tout, plus de « reflet », plus rien. De sorte que l'on ne saurait s'appuyer sur cette comparaison pour conclure que cette réalité « est illusoire par rapport à la réalité suprême ». Elle est quelque chose de distinct de la réalité suprême ou elle n'est rien, même pas une illusion.

La notion de « manifestation » réelle « relativement » conduit René Guénon à comprendre d'une façon particulière les rapports de la contingence et de la nécessité.

Selon la théologie chrétienne, Dieu seul est absolu. La création « tirée » du néant, elle, est contingente. Elle dépend entièrement de Dieu comme de sa cause nécessaire et suffisante qui non seulement la fait devenir telle ou telle, mais encore la conserve dans l'être.

Jusqu'ici, nous pourrions admettre un certain parallélisme avec les théories de la « manifestation ». Mais voici où la différence apparaît :

Selon René Guénon, la « manifestation » est à la fois contingente *et nécessaire*, non dans le sens où nous pourrions l'entendre aussi [2] mais dans ce sens qu'elle participe à la même nécessité que l'Absolu.

Tandis que nous disons que Dieu est entièrement libre et qu'il aurait pu *ne pas créer* sans cesser d'être lui-même (ce qui souligne d'une manière spéciale la contingence de la créature), René Guénon dit, au contraire, que « toute possibilité de manifestation doit se manifester par là même qu'elle est une possibilité de manifestation ». Nous avons déjà vu cela en analysant la « Possibilité universelle ». Nous remarquions que la « manifestation » devait se déployer à partir du Principe avec la même nécessité que les conséquences d'une définition géométrique.

Il découle de là que la « manifestation » est l'expression ou l'extério-

---

[1] Sans rayons lumineux reçus et réfléchis par le miroir, aucune image dans le miroir.

[2] Voir notamment à ce sujet : Jacques MARITAIN, *Nécessité et contingence* (chap. III de *Raison et raisons*, LUF, Paris, 1947). Il est bien instructif de comparer avec ce texte le chap. XVII des *Etats multiples de l'être*, également intitulé *Nécessité et contingence*.

risation *nécessaire* des virtualités profondes du Principe dont elle dépend. La « Possibilité universelle » étant mise à la place de l'Absolu lui emprunte son caractère de nécessité. Dès lors, on doit nier la distinction du possible et du réel. C'est ce que fait René Guénon dans les *Etats multiples de l'être :* « Le possible et le réel sont métaphysiquement identiques » (p. 127, voir aussi pp. 28, 29 et *passim*). Donc tout ce qui *peut* exister existe *effectivement* d'une façon ou d'une autre.

En définitive, la « manifestation » est dite contingente seulement pour la raison qu'elle ne contient pas en elle-même sa raison suffisante, mais par le fait qu'elle existe, elle est nécessaire « en ce sens qu'elle est nécessitée par sa raison suffisante » (*op. cit.*, p. 124). La *possibilité* de la « manifestation » entraîne son existence par une inéluctable nécessité, de sorte que dans cette perspective, *on ne saurait dire que le monde tel qu'il est aurait pu ne pas exister.*

Voilà ce que le théologien catholique n'admettra jamais, car c'est porter atteinte à la souveraine liberté de Dieu et donc à son caractère absolu. Dieu ne serait plus Dieu.

Et c'est ce que le métaphysicien chrétien n'admettra pas non plus, car c'est ruiner la véritable nature de la contingence qui se définit précisément comme *ce qui aurait pu ne pas être.*

De plus, en vertu du même postulat, la « manifestation » représente la réalisation de *tous* les possibles. A la question fameuse de Leibniz : « Dieu a-t-il créé le meilleur des mondes possibles », René Guénon répondrait que non seulement Dieu a créé le meilleur des mondes possibles, mais tous les mondes possibles. Disons encore plus exactement que le Principe suprême étant identique à la Possibilité universelle a produit tout le possible manifestable. René Guénon croirait ainsi échapper à l'objection que l'on a fait à Leibniz : sa question est contradictoire. En effet, il n'y a pas de meilleur des mondes *possibles*, car aussi parfait que l'on suppose un monde, on peut toujours en imaginer un plus parfait. Cependant, si on transpose la possibilité dans l'Absolu, le monde qui en résultera sera bien le meilleur. Il apparaîtra comme une sorte de théophanie.

Mais si la « manifestation » est une sorte de théophanie, une expression nécessaire et nécessairement parfaite du Principe, dans quelle mesure va-t-elle différer réellement de ce Principe ?

En fait, cette « manifestation » n'est pas contingente au sens rigoureux du mot. Elle ne s'identifie pas non plus à l'Absolu. Aussi René Guénon est-il conduit pour en sauvegarder la nature à la fois réelle et non réelle à la déclarer « illusoire ». A la notion de contingence telle que nous l'entendons, il substitue, en somme, la notion d' « illusion » qui en joue le rôle. Telle est, nous semble-t-il, la raison profonde de cette singulière théorie de la « manifestation » ambiguë, à la fois réalité et illusion. La « manifestation » emprunte toute sa nécessité à l'Absolu qu'elle reflète, dont elle n'est que l'expression. En regard de l'Absolu, elle n'a donc plus qu'une existence illusoire.

Nous retrouvons par ce biais notre première question : comment concevoir qu'à l'Infini s'ajoute une chose limitée ?

Pour René Guénon, la réponse est claire. Peut-être pourrions-nous la formuler ainsi : Ajouter quelque chose à l'Infini, c'est le limiter, ce qui est contradictoire. Pourtant, il existe des choses contingentes. Celles-ci ne sont donc contingentes qu'en tant qu'elles sont illusoires. En tant qu'elles sont nécessaires, elles sont des expressions de l'Infini d'une certaine façon contenues en lui.

Notons en passant que cette position (fausse) nourrit chez René Guénon un sens très aigu du sacré car la manifestation-théophanie baigne entièrement dans le Principe. L'envahissement progressif du profane, le « règne de la quantité » auquel s'abandonne l'époque moderne, représentent comme un éloignement du Principe, d'ailleurs illusoire. A cela se résume le problème de la chute, le problème du mal et sur ce point capital, encore, la doctrine ésotérique est aux antipodes de la révélation chrétienne.

Mais revenons à notre propos. Loin d'être recouverte par la notion de « manifestation » dont elle ne serait qu'une version exotérique, la notion de « création » lui est opposée. Nous pourrions peut-être marquer cette opposition en six points, comme suit :

1. Si nous définissons l'Infini au sens absolu, nous devons dire que seul Dieu est l'Infini.

2. La création, elle, n'est pas infinie ; elle se distingue donc radicalement de l'Infini incréé.

3. Dans un certain sens, il faut donc dire que la création s'ajoute réellement à l'Infini incréé.

4. Seul l'Absolu *est* nécessairement, car il est sa propre existence.

5. La création, au contraire, aurait pu ne pas exister, bien que, de fait, elle existe.

6. Mais elle n'a aucun caractère illusoire, car elle existe réellement non seulement de notre point de vue mais du point de vue du Créateur.

L'opposition est particulièrement sensible au point 3. Car si nous parlons de l'Infini au sens absolu, il semble bien, en effet, que l'on ne puisse rien lui ajouter. C'est cette intuition d'une certaine vérité saisie avec une force éblouissante qui a incité tout un courant de la pensée orientale à nier la réalité intrinsèque du monde et à proclamer l'acosmisme. Mais ces penseurs, qui aboutissaient ainsi à nier leur propre existence, se plaçaient dans la perspective d'un faux problème. Ils mettaient l'Etre absolu (ou si l'on préfère : le Principe absolu) et l'être relatif du monde pour ainsi dire en concurrence, sur le même plan. Le monde ne pouvant soutenir la concurrence s'évanouissait, disparaissait comme une vapeur illusoire (maya) au contact d'un soleil trop brûlant.

Mais le problème était mal posé. Car si le monde et Dieu font plus d'*êtres* (au pluriel, dans l'ordre de la quantité), ils ne font pas plus d'*Etre* (dans l'ordre de l'être), et cela n'ajoute ni ne retranche rien à la perfection de Dieu. Le monde et Dieu ne font, au total, pas plus de perfection que

Dieu seul. De même que dans une classe, par exemple, la science du maître reste toujours la même, qualitativement, qu'il la garde pour lui tout seul ou qu'elle soit communiquée aux élèves : il n'y a pas *plus* de science au total.

Voici comment Etienne Gilson résume sur ce point la position du thomisme :

« On demandera peut-être comment les créatures peuvent être dérivées de Dieu *sans se confondre avec lui ou s'y ajouter?* La solution de ce problème nous ramène au problème de l'analogie. Les créatures n'ont aucune bonté, aucune perfection, aucune parcelle d'être qu'elles ne tiennent de Dieu ; mais nous savons déjà que rien de tout cela n'est dans la créature selon le même mode qu'en Dieu. La créature n'est pas ce qu'elle a ; Dieu est ce qu'il a ; il est son exister, sa bonté et sa perfection, et c'est pourquoi les créatures, bien qu'elles dérivent leur exister de celui de Dieu même, puisqu'il est l'*Esse* pris absolument, l'ont cependant d'une manière participée et déficiente qui les maintient à une distance infinie du Créateur. Pur *analogue* de l'être divin, l'être créé ne peut ni en constituer une partie intégrante, ni s'additionner avec lui, ni s'en soustraire. Entre deux grandeurs qui ne sont pas de même ordre, il n'y a pas de commune mesure ; ce problème est donc un faux problème ; il s'évanouit dès que l'on pose correctement la question [1]. »

L'analogie dont parle Gilson est un instrument de connaissance autrement précis que l'analogie symbolique, en grande partie imagée, qu'emploie René Guénon. Faute de l'avoir comprise et utilisée, il n'a pas réussi à sortir de ce « faux problème ». De là découlent la plupart de ses conceptions erronées et notamment celle d'un Tout infini identifié à la totalité de ce qui existe sous prétexte qu'il ne saurait être limité par rien comme si la créature pouvait d'aucune façon « limiter » l'Infini même si on l'en déclare ontologiquement distincte. De même encore la conception de la Délivrance définie comme une pure et simple identification à l'Absolu [2]. La situation du macrocosme est identique à celle du microcosme. Implicitement mis en concurrence avec l'Absolu selon une vue univoque, l'univers, comme l'homme, devront être considérés comme rigoureusement nuls au regard de

---

[1] Etienne GILSON, *Le thomisme*, Vrin, Paris, 1947, pp. 182-183.

[2] Nous avons déjà signalé dans notre premier article le fait que René Guénon a ignoré le rôle primordial que joue, dans le domaine de la connaissance, l'existence dite *intentionnelle*. Nous ne pouvons revenir ici sur ce point essentiel mais nous voudrions noter que cette ignorance est sans doute à la base même de toute sa conception erronée de l'union au Principe premier. La « réalisation » initiatique se présente comme une connaissance, mais cette connaissance n'est pas *intentionnelle*, René Guénon ne faisant pas d'ailleurs la distinction de l'*essence* et de l'*existence* des choses, de sorte que « devenir l'autre en tant qu'autre », c'est pour lui s'identifier à l'autre non seulement quant à son *essence* mais en se rendant maître de son existence même quand il s'agit d'un être « manifesté » ou en se dépouillant de sa propre existence pour se métamorphoser complètement en l'autre lorsqu'il s'agit du Principe de la « manifestation ». C'est bien à cela que revient la notion d'*Identité Suprême* et son corollaire : la négation que l'homme puisse être uni à son Principe sans être dépouillé de sa nature propre.

l'Infini et cela dans l'ordre ontologique et non selon une façon de parler d'ordre mystique.

On voit maintenant de quelle façon l'interprétation ésotérique de la notion de « création », en fait, pervertit celle-ci.

Si nous disons que le monde est réel et distinct du Créateur, nous serons accusés de concéder plus ou moins quelque chose à l'idée d'un démiurge façonnant une matière première extérieure à Dieu. Le « dogme » exotérique touchant au « mystère » (exotériquement incompréhensible) de la création aurait été défini pour nous sauvegarder de cette erreur. Et le sens supérieur, ésotérique, de ce dogme serait que l'univers n'est réel que d'un seul côté : à notre point de vue encore limité, mais qu'il n'est qu'illusion du point de vue de l'Absolu.

Si nous admettions ce sens ésotérique, que deviendraient alors les autres points de la foi chrétienne : l'union personnelle au Christ, vrai Dieu et vrai homme, la résurrection, la vie éternelle ? Ils devraient tous être pris dans un sens « symbolique ». En fait, on les viderait de leur substance.

LUCIEN MÉROZ

De la condition initiale privilégiée de l'homme

L'AGE DU PÈRE OU L'AGE ANTÉRIEUR A L'EGLISE

Nous parlerons : 1° des trois âges du monde ; 2° de l'âge du Père, ou de l'âge antérieur à l'Eglise ; 3° de sa catastrophe.

1. Les trois âges du monde

1. La toute première manière de diviser les époques historiques de l'humanité et les âges existentiels de la grâce est de les faire correspondre aux trois grands mystères manifestant au dehors, *ad extra*, la surabondance de la vie trinitaire : le mystère de la création par le Père, le mystère de la rédemption par le Fils, le mystère de la sanctification par l'Esprit [1]. Cette division, qui est la plus théologique et la plus profonde, prime, sans d'ailleurs les infirmer, les divisions plus particulières que l'on pourra suggérer et qui ont été proposées par les Pères et par les historiens médiévaux.

2. Le premier âge est *l'âge de la grâce de création ou d'innocence*. La création est l'œuvre simultanée des trois personnes divines, mais on peut la référer à la première d'entre elles. Le Symbole des Apôtres nous invite à le faire : « Je crois en Dieu, le *Père* tout-puissant, *Créateur* du ciel et de la terre. » L'Eglise, qui est le corps mystique du Christ, n'est point encore commencée. Elle n'existe que virtuellement dans le ciel et en puissance sur la terre : les éléments dont elle se compose, à savoir les anges et leur béatitude d'une part, et la nature humaine d'autre part, ne sont pas encore *actuellement* rassemblés autour du Christ et de son œuvre rédemptrice.

Au lendemain de la chute, nous entrons dans ce que nous pouvons appeler notre temps historique, à savoir dans le temps de cette revanche de la grâce sur le péché, qui est annoncée par le Protévangile (Genèse, III, 15), et qui comprendra les deux autres âges existentiels de la grâce, celui d'avant le Christ et celui d'après le Christ. Le second âge du monde est donc *l'âge*

---

[1] Voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, p. 279, note 2.

de la grâce du Christ rédempteur promis, et qui sera attendu d'abord sous la seule loi de nature, puis en outre, en Israël, sous la loi mosaïque. La grâce donnée au monde est alors christique par anticipation. L'Eglise du Christ existe déjà actuellement, mais en acte seulement initial et imparfait : elle est aidée par les bons anges et combattue par les démons.

Le troisième âge est *l'âge de la grâce du Christ rédempteur venu*. La grâce donnée au monde est christique non plus par anticipation, mais par dérivation. C'est le dernier âge du monde. Il commence à Pentecôte. Jésus avait promis qu'à son retour vers le Père, il enverrait le Paraclet (Jean, XVI, 7). Aussi est-ce à Jésus ressuscité et monté au ciel que Pierre attribue la grâce de Pentecôte : « Ayant été élevé par la droite de Dieu, et ayant reçu du Père l'Esprit saint promis, il l'a répandu, [comme] vous-mêmes voyez et entendez » (Actes, II, 33). C'est le double mystère du Christ-Dieu qui envoie l'Esprit, et de l'Esprit qui descend à nous par le Christ-Homme [1]. Comme Dieu, le Christ est, avec le Père, le principe unique d'où procède éternellement l'Esprit, qui, au moment où il est envoyé pour se manifester visiblement dans le souffle et la flamme, déverse sur les hommes une grâce jusqu'ici inconnue, qui est comme un redébordement, une extravasion, de la grâce du Christ, et dans laquelle il va se donner lui-même en personne, comme le soleil se donne dans son rayon [2]. A ce moment est constituée dans son acte achevé l'Eglise, corps mystique du Christ. Voilà l'âge eschatologique salué par saint Pierre au matin de Pentecôte : « Ce qui arrive est ce qu'annonçait le prophète Joël : Dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur toute chair, et vos fils et vos filles prophétiseront, et vos jeunes gens auront des visions et vos vieillards des songes... » (Actes, II, 16-17).

Tels sont les trois âges du monde et de la grâce : l'âge du Père, antérieur à l'Eglise ; l'âge du Christ d'abord attendu ; l'âge de l'Esprit diffusant sur le monde la grâce du Christ venu. Ils correspondent aux trois manifestations des trois personnes divines confessées dans le Credo, où sont rattachées au Père la création, au Fils l'incarnation rédemptrice, à l'Esprit l'éclosion et la catholicité de l'Eglise. La parousie finale n'inaugurera pas un quatrième âge du monde et de la grâce : elle manifestera la vertu transfiguratrice et la splendeur de la grâce déposée dans le monde au jour de Pentecôte.

3. Le Christ paraît *au centre du temps historique*, à la fin du second

---

[1] Ces deux aspects sont à la fois signifiés par le Christ en gloire de Vézelay qui verse sur le monde les rayons de Pentecôte. Voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 296-297.

[2] « Dans le don même de la grâce sanctifiante, l'Esprit saint est possédé, *habetur*, et il habite l'homme. Aussi est-ce l'Esprit saint lui-même qui est donné et envoyé. » S. THOMAS, I, qu. 43, a. 3.

A Pentecôte, il y a une mission visible de l'Esprit, à savoir : 1° une manifestation visible, 2° d'une effusion de grâce inouïe, 3° laquelle est un épanchement de la grâce du Christ, 4° et dans laquelle se donne au monde, d'une manière encore inconnue, l'Esprit, 5° envoyé par le Père et le Fils, 6° dont il procède éternellement.

âge du monde et avant le troisième âge, à savoir entre l'Annonciation et l'Ascension. Il est au-dessus de l'Eglise et des temps de l'Eglise.

Aux jours mêmes de la présence du Christ, toute la grâce de l'Eglise, qui est son corps mystique, est comme condensée et portée à son point suprême d'intensité dans la Vierge Marie. Entre l'Eglise *d'avant* le Christ qui s'achève, et l'Eglise *d'après* le Christ qui se prépare, la Vierge représente à elle seule en plénitude *l'Eglise du temps de la présence du Christ* [1].

2. *L'âge du Père ou l'âge antérieur à l'Eglise*

a) La grâce de l'innocence était transfiguratrice

1. C'est de la Trinité tout entière que partait le rayon d'amour qui, sans passer par aucun intermédiaire — ni le Christ ni les sacrements n'existaient et ne faisaient sentir leur influence — venait toucher l'âme du premier homme et verser en lui les dons « de la sainteté et de la justice originelle [2] ».

Le tout premier de ces dons était *surnaturel*, à savoir celui de la grâce sanctifiante [3], qui rend l'homme participant de la nature divine, enfant de Dieu, et l'ordonne à la vision béatifique. En nous, la grâce sanctifiante est rédemptrice : elle n'élimine pas, elle se contente d'illuminer le drame de la condition humaine. Mais en Adam la grâce sanctifiante était transfiguratrice. Elle venait conforter la triple mais fragile domination naturelle de l'âme sur le corps, de la raison sur les passions, de l'homme lui-même sur le monde extérieur. D'où trois dons *préternaturels :* pas de maladie ni de mort [4] ; pas d'ignorance et de troubles passionnels [5] ; pas de conflits avec le monde extérieur, qui se présentait comme un jardin (paradis), non

---

[1] Voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, p. 437.

[2] « Le premier homme, quand il eut transgressé le précepte de Dieu dans le paradis, a immédiatement perdu la sainteté et la justice en laquelle il avait été constitué, *sanctitatem et justitiam in qua constitutus fuerat...* » Concile de Trente, Session V, can. 1, Denz., nº 788.

Saint THOMAS explique que la dilection spéciale de Dieu, tombant sur sa créature spirituelle, ne peut pas ne pas verser en elle la grâce sanctifiante, I-II, qu. 110, a. 1.

[3] « Originalis justitia includit gratiam gratum facientem ; nec credo verum esse quod homo sit creatus in naturalibus puris. » S. THOMAS, *De malo*, qu. 4, a. 3, ad 1 in contrarium. Cf. I, qu. 95, a. 1.

La justice originelle, comme aussi le péché originel, se réfèrent d'abord à l'*essence* de l'âme et ensuite seulement à ses *puissances*, I, qu. 83, a. 2.

[4] Il ne s'agissait pas d'une immortalité *constitutive*, mais *conditionnelle :* « Le corps n'était pas indissoluble par quelque vigueur d'immortalité existant en lui ; mais il y avait dans l'âme une certaine force, donnée surnaturellement par Dieu, lui permettant, tant qu'elle restait soumise à Dieu, de préserver le corps de toute corruption. » S. THOMAS, I, qu. 97, a. 1.

[5] « Dans la ligne du mal, la primauté revient à la partie inférieure de l'âme, qui obnubile et entraîne la raison. Aussi le péché originel est-il caractérisé davantage par la *concupiscence* que par l'*ignorance*, bien que l'ignorance soit elle aussi comprise dans les désordres matériels, *defectus materiales*, du péché originel. » S. THOMAS, I-II, qu. 82, a. 3, ad 3. Ignorer signifie ici ne pas savoir *ce qu'on devrait savoir*.

qu'il fût autre qu'aujourd'hui [1], mais parce que le rapport de l'homme à lui était autre qu'aujourd'hui : il suffit pour changer un rapport d'en changer un seul terme [2]. Ainsi la condition du premier homme n'était pas une condition dramatique ; c'était au contraire une condition d'harmonie — saint Thomas parle de l'harmonie de la justice originelle [3] — et Adam devait la transmettre à tous ses descendants.

2. Ces grandes données théologiques sont enveloppées dans les récits à la fois naïfs et mystérieux de la création. Mais leur sens ne se livrera plénièrement, il est vrai, que lorsqu'ils seront lus dans la lumière que le Nouveau Testament, puis les commentaires patristiques, nous apporteront sur la nécessité et les profondeurs de l'œuvre rédemptrice du Christ : en sorte que nous connaîtrons tout ensemble, dans le Christ, notre grandeur première, notre chute et notre rédemption. Dieu, selon la Genèse, crée l'homme « à son image, selon sa ressemblance » (I, 26) ; il entretient avec lui des rapports d'intimité : c'est après la chute seulement, qu'Adam se cache quand il entend « le pas de Iahvé qui se promenait dans le jardin à la brise du jour » (III, 8). Tant qu'il demeurait dans l'intimité divine, l'homme ne devait ni mourir (II, 17 ; III, 19) ni souffrir (III, 16). Il était nu, mais non dévêtu, sans éprouver de honte (II, 25) [4]. Il dominait sur les

---

[1] « Certains pensent que les animaux qui sont aujourd'hui féroces et carnassiers auraient été doux à l'égard non seulement de l'homme, mais encore des autres animaux. Mais cela est complètement déraisonnable, *omnino irrationabile*. Le péché des hommes n'a pas changé la nature des animaux et ceux qui sont aujourd'hui carnassiers comme les lions et les faucons, n'auraient pas été herbivores. La discorde aurait donc été naturelle entre certains animaux ; mais ils n'auraient pas échappé pour cela au dominium de l'homme, pas plus qu'ils n'échappent au dominium de Dieu, qui dispose tout selon sa providence. » S. THOMAS, I, qu. 96, a. 2, ad 2.

[2] Cette triple confortation est signalée par saint Thomas : « Nisi ratio ejus subduceretur a Deo, neque *corpus* ejus subduci poterat a nutu animae, neque *vires sensibiles* a rectitudine rationis... Et ei *omnia inferiora* subjiciebantur, secundum quod de eo dictum est : Ut praesit piscibus maris et volatilibus coeli... » *Compendium theologiae*, cap. 186 et 187. Cf. I, qu. 95, a. 1, a. 2 ; 96, a. 1. La soumission de la raison à Dieu par la grâce était surnaturelle ; les trois autres soumissions du corps à l'âme, des passions à la raison, du monde à l'homme étaient préternaturelles.

Les théologiens appellent *état d'intégrité* un état comportant en l'homme « la soumission parfaite du corps à l'âme et de l'appétit sensible à la raison ; et par conséquent l'exemption de l'ignorance, de la concupiscence, de la mort et des passions troublant la nature ». Et ils précisent qu' « en Adam ce don d'intégrité découlait de la grâce sanctifiante ». BILLUART, *De gratia*, dissert. 2, art. 1, § 2 ; édit. Brunet, t. III, p. 28. L'*ignorance*, dont il est ici parlé ne s'oppose d'aucune façon à l'omniscience. Elle se distingue de la simple *nescience*, comme la *privation* se distingue de la simple *absence*. Qu'on pense par exemple au mal que représente aujourd'hui, en matière religieuse ou morale, ce qu'on appelle l'ignorance invincible.

[3] Il définit le péché originel : « quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius *harmoniae* in qua consistebat ratio originalis justitiae ». I-II, qu. 82, a. 1.

[4] « *Le corps, avant la chute, existait d'une tout autre façon pour l'homme, parce que l'homme existait d'une tout autre façon pour Dieu.* Le *dérangement* de la nature humaine par la chute mène à la *découverte* du corps, à la conscience de sa *nudité*. Avant

poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui se meuvent sur la terre (I, 28) ; il donne des noms aux animaux que Dieu lui montre (II, 19), c'est-à-dire qu'il les devine et les comprend ; mais il reste seul. La terre est pour lui comme un jardin (II, 8) qu'il doit cultiver et garder (II, 15) ; le travail n'est pas encore une peine (III, 17-19), mais une prise de possession progressive de la terre (I, 28). C'est toute cette harmonie qui sera perdue quand il sera chassé du jardin d'Eden (III, 23).

b) L'âge de la grâce du Père

La grâce transfiguratrice de l'état d'innocence, comparée à notre grâce rédemptrice, apparaît dotée de deux caractères particuliers qui permettent de la référer, de préférence, à la première des trois personnes divines : c'est pourquoi l'âge de l'innocence pourra s'appeler l'âge du Père.

Tout d'abord, elle portait un caractère manifeste de *puissance*. Elle confortait, en effet, nous le disions, la triple domination naturelle de l'âme sur le corps, de la raison sur les passions, de l'homme sur le monde au point d'éliminer la souffrance et la mort, les troubles passionnels, les conflits avec le milieu cosmique. Au plan directement surnaturel, elle avait même, sous un certain aspect, plus d'efficacité pour mériter que notre propre grâce, du fait qu'elle n'était pas contrariée par les passions et qu'elle était reçue dans une nature plus vigoureuse [1]. Or, en la Trinité, la puissance, bien qu'elle soit un attribut commun aux trois personnes divines, est rapportée au Père par appropriation [2] : « La puissance, dit saint Thomas,

---

la chute, l'homme existait pour Dieu en telle sorte que le corps n'était pas *nu*, alors même qu'aucun habit fait de main d'homme ne le couvrait. Cet état de *non-nudité* du corps malgré l'absence de vêtement extérieur s'explique par le fait que la grâce surnaturelle enveloppait la personne humaine comme d'un vêtement. L'homme ne se trouvait pas seulement dans la lumière de la gloire divine, il en était revêtu... Si *extérieur* que puisse paraître de prime abord le geste d'Adam et d'Eve après la chute, cherchant à couvrir leur nudité avec des feuilles de figuier, dans l'*extériorité* de cette réaction s'exprime la conscience que l'homme, dans son état premier, a porté la gloire qu'il possédait comme un vêtement. » Erik PETERSON, *Pour une théologie du vêtement*, traduit par le P. Congar, 1943, pp. 8 et 11. « La relation à établir entre l'homme et le vêtement n'est pas principalement un problème moral, mais elle est un problème de métaphysique et de théologie... On ne voit pas la question dans toute son acuité tant qu'on ne s'en prend qu'au costume contraire aux bonnes mœurs ; mais dès l'instant qu'on cherche plus loin et qu'on pose la question de la nudité en général, des questions métaphysiques et religieuses surgissent. » *Ibid.*, pp. 5 et 6.

[1] « Les œuvres de l'homme auraient été plus efficaces pour mériter au temps de l'innocence qu'au temps qui a suivi le péché : *a*) soit sous le rapport du principe du mérite, car la *grâce*, ne rencontrant aucun obstacle dans la nature humaine, eût été plus abondante ; *b*) soit sous le rapport de l'importance, même de l'*œuvre*, car l'homme, plus vigoureux, eût fait de plus grandes choses. » S. THOMAS, I, qu. 95, a. 4. Il reste que, sous d'autres aspects, la grâce rédemptrice se révélera non seulement meilleure que la grâce de l'innocence, mais aussi plus profondément enracinée. Voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 146 et 626.

[2] On appelle *appropriation* la manifestation des personnes divines, qui nous sont plus cachées, par les attributs essentiels, qui nous sont plus connus : *haec manifestatio personarum per essentialia attributa, appropriatio nominatur*. S. THOMAS, I, qu. 39, a. 7.

ayant raison de principe, offre une ressemblance avec le Père céleste, lequel est principe de toute la divinité [1]. » C'est donc au Père que se rattachera la grâce du paradis terrestre.

En second lieu, cette grâce portait un caractère de fraîcheur et d'*origine*. Nulle aventure ne l'avait précédée, nul malheur humain ; elle n'avait ni péché à réparer ni blessure à cicatriser [2]. Elle ouvrait un monde. C'était une grâce d'enfance, d'émerveillements, de virtualités insoupçonnées. Elle avait vertu de principe, d'origine, de source. Or, dans la Trinité, le Père, de qui procèdent les autres personnes, a précisément raison de principe, d'origine, de source [3]. A un nouveau titre la grâce de l'Eden est marquée à l'effigie du Père, et l'âge de la première grâce apparaît comme l'âge du Père.

c) Le premier dessein de l'amour créateur

C'est par un acte unique de sa volonté que Dieu dispose toute la succession de l'univers ; mais, selon la multiplicité des choses qui sont par lui voulues ou permises et leurs rapports de dépendance, on pourra parler, dans l'unique décret divin, de plusieurs instants, de plusieurs intentions subordonnées [4].

1. Toutes choses sont ordonnées finalement à la gloire du Christ rédempteur

Dans le plan actuel de providence choisi par Dieu, *toutes choses seront finalement ordonnées à la gloire du Christ*, venu pour sauver les hommes par sa passion, sa mort, sa résurrection : « Il est le principe, le premier né d'entre les morts, afin qu'il obtienne la primauté en toutes choses, car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude, et par lui à réconcilier toutes choses pour lui (Christ), tant celles qui sont sur la terre que celles qui sont dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col., I, 18-20). Dieu « nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein de bienveillance qu'il avait formé en lui-même par avance, pour le réaliser

---

[1] « *Potentia* habet rationem principii : unde habet similitudinem cum Patre caelesti, qui est principium totius divinitatis », I, qu. 39, a. 8. Pareillement la *sagesse* sera appropriée au Verbe, et la *bonté* à l'Esprit saint.

[2] « Certes, avant le péché l'homme avait besoin de la grâce l'ordonnant à la vie éternelle, ce qui est la principale raison de la nécessité de la grâce. Mais depuis le péché, il a en outre besoin de la grâce pour que son péché soit réparé et son infirmité secourue. » S. THOMAS, I, qu. 95, a. 4, ad 1.

[3] « Hoc nomen *principium* nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit... Cum ergo Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater est principium. » S. THOMAS, I, qu. 33, a. 1.

[4] « In voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte *actus voluntatis*, sed solummodo ex parte *volitorum*. » S. THOMAS, *De veritate*, qu. 23, a. 2, ad 1. « Idem est assignare diversa instantia, atque assignare diversa objecta volita a Deo. » Jean DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus*, III, qu. 1 ; disp. 3, a. 1, n° 1 ; édit. Vivès, t. VIII, page 90.

quand les temps seraient accomplis, à savoir de récapituler toutes choses dans le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre » (Ephés., I, 9-10). Le Christ, dit saint Thomas, « est plus aimé de Dieu, non seulement que tout le genre humain, mais encore que toute l'universalité des créatures [1] ». La gloire du Christ rédempteur est donc l'intention première visée par Dieu, la raison même de l'univers et son couronnement [2]. Il est dit au canon de la messe : « Par lui, avec lui, en lui, remonte à toi, Dieu Père tout-puissant, dans l'unité de l'Esprit saint, tout honneur et gloire. » Ce n'est pas une gloire égoïste, c'est la gloire d'un Sauveur.

2. La rédemption présuppose la chute et celle-ci l'innocence

1. Mais le dessein de restaurer toutes choses dans le Christ présupposait la transgression d'Adam et le mal auquel le Christ apporterait remède ; et ce mal que Dieu n'a certes pas voulu, mais permis, supporté, souffert, présupposait l'existence de l'état d'innocence. Dès lors, puisque la gloire du Christ rédempteur est première dans l'ordre de la causalité suprême, étant la fin en raison de quoi tout est disposé, *finis cujus gratia*, on devra

---

[1] I, qu. 20, a. 4, ad 1.

[2] Selon les SALMANTICENSES, « il faut tenir que, dans son intention première, Dieu a voulu le Christ, non seulement quant à sa réalité substantielle, mais aussi comme revêtu d'une chair passible, et en tant même que rédempteur du péché d'Adam. Des éléments qui ne sont pas de soi connexes sont ainsi rattachés entre eux par des liens de mutuelle dépendance. En sorte que le Christ est la fin *cujus gratia* de la permission passive du péché d'Adam, et de la rédemption du genre humain, et de toutes les œuvres de l'ordre tant de la nature que de la grâce ; que le péché est la matière de la rédemption, *materia circa quam ;* et que le genre humain est la fin à qui profite la rédemption, *finis cui*. Dieu a d'abord vu et voulu le Christ avant toutes choses, dans l'ordre de la causalité finale *cujus gratia ;* mais dans l'ordre de la causalité matérielle, et de la causalité finale *cui*, il a d'abord vu et voulu la permission du péché, puis le remède au péché et ce qui s'y réfère : le mot *d'abord* signifiant, non l'ordre des actes divins en lesquels on n'introduit pas ici de pluralité ; mais l'ordre des choses voulues et leur mutuelle dépendance selon les divers genres de causalité... Dans l'instant même où le Christ a été voulu comme fin et donc comme premier dans l'ordre de la causalité finale, a été voulue la permission du péché comme d'une chose que le Christ viendrait détruire, et donc comme d'une chose première dans l'ordre de la causalité matérielle ». *De incarnatione*, disp. 2, dub. 1, nos 29 et 36 ; édit. Palmé, t. XIII, pp. 291 et 298. Nous nous séparerons dans un instant des Salmanticenses sur la manière d'expliquer le décret permettant le péché.

La fin *cujus gratia* est *id cujus gratia caetera fiunt, id quod appetitur ut ratio caeterorum*. Elle se subdivise en fin ultime et en fin non ultime. La *fin ultime* peut être considérée absolument parlant (Dieu), ou seulement dans un ordre donné (à savoir, ici, la gloire du Christ en tant que rédempteur). La fin *non ultime* ou infravalente n'est pas un pur moyen ; elle est désirable en raison d'une bonté intrinsèque, mais participée ; elle est subordonnée à la fin ultime. Cf. Jean DE SAINT-THOMAS, *Cursus Philosophicus*, Phil. Nat., 1e pars, qu. 13, de fine, a. 1 ; édit. Vivès, t. II, p. 242. La fin *cui* est, non plus ce qui est désiré, mais le sujet, la personne, pour qui on le désire (ici, l'humanité à racheter du péché). Quand on dit que le Christ est venu pour notre salut, *propter nostram salutem*, le mot *propter* désigne ici non pas la raison suprême de l'Incarnation, *finis cujus gratia*, mais les bénéficiaires de l'Incarnation, *finis cui*. Cf. SALMANTICENSES, *loc. cit.*, no 32 ; p. 295.

dire que toutes choses : transgression d'Adam, permission de cette transgression, constitution de l'état d'innocence, création de l'homme et même de l'univers, sont préordonnées au Christ, non pas certes comme des moyens, mais à des titres divers : la permission du péché, comme permission du mal qui serait réparé ; la grâce transfiguratrice de l'innocence, comme don détruit par le péché ; la première humanité, comme sujet de ce don auquel succédera la grâce rédemptrice ; l'univers de la nature, comme lieu de séjour de l'homme ; l'univers même des anges et de leur grâce, comme capable d'être incorporé au Christ, Chef du corps mystique et Rédempteur non pas des anges, mais des hommes. Telle est la doctrine des Salmanticenses [1].

2. Cette conception, suivant laquelle *la gloire du Christ rédempteur est la fin à laquelle sont de soi ordonnées toutes les choses voulues ou permises*, est simple et grandiose [2]. Mais, sous peine de tout fausser, *il importe de*

---

[1] « Tout ce que Dieu a décrété et fait, il l'a ordonné au Christ comme à une fin voulue en toutes choses premièrement et principalement... Et ainsi la grâce de la première humanité dans l'état d'innocence, et cette première humanité elle-même, ont existé pour le Christ, *propter Christum*, et lui sont postérieures dans l'ordre de la causalité finale... Il faut parler de la même manière des anges et de leur grâce. » SALMANTICENSES, *De incarnatione*, disp. 2, dub. 1, n° 35 ; édit. Palmé, t. XIII, p. 297. C'est selon l'ordre des valeurs et de la fin *cujus gratia* que le Christ a été voulu avant toutes choses. Mais selon l'ordre des conditionnements et des autres causalités, le Christ a été voulu en dépendance de certains événements : l'Incarnation rédemptrice, par exemple, n'a pu être décrétée que pour remédier au péché. *Loc. cit.*, n° 30 ; p. 292. Et si l'on demande sur quels fondements repose cette vue, les Salmanticenses répondent qu'elle découle de deux sortes de textes scripturaires : *a*) d'une part, de ceux qui affirment que le Christ est venu *récapituler toutes choses en lui :* il est donc premier dans l'ordre des valeurs ; *b*) d'autre part, de ceux qui affirment qu'il est venu *nous racheter du péché :* il est donc postérieur dans l'ordre des conditionnements. *Loc. cit., ibid.*

[2] Elle est résumée ainsi par R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, Turin, 1945, pp. 67-68 : « Tous les thomistes s'accordent sur une conclusion principale, formulée explicitement par saint Thomas, à savoir que, si Adam n'avait pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné. Leur divergence porte sur un point secondaire : 1° Les uns, à la suite de Cajetan, de Jean de Saint-Thomas, de Billuart, *refusent de répondre à la question : Pourquoi Dieu a-t-il permis le péché d'Adam et le péché originel?* En outre, ils multiplient les décrets divins conditionnels. Suivant eux, Dieu a voulu d'abord l'ordre de la nature, puis l'élévation du genre humain à l'ordre de la grâce ; ensuite il a permis le péché sans qu'on puisse dire pourquoi ; enfin il a décidé l'Incarnation rédemptrice du Christ dans une chair passible. 2° Les autres avec les Salmanticenses, Godoi, Gonet, partent de ce mot de saint Thomas que Dieu ne permet le mal du péché que pour un plus grand bien. Ceci est d'ailleurs certain et de foi : autrement la permission divine du péché ne serait pas sainte. Pour quel plus grand bien Dieu a-t-il permis le péché originel ? On ne saurait certes répondre a priori à cette question. Mais une fois l'Incarnation accomplie, il apparaît que *Dieu a permis le péché originel en vue de l'Incarnation rédemptrice*, en sorte que la chute du genre humain qui demande à être racheté est première dans l'ordre de la causalité matérielle et de l'exécution, tandis que l'Incarnation rédemptrice est première dans l'ordre de la causalité finale. Cette distinction n'a pas échappé à Cajetan, I, qu. 22, a. 2, n° VI, mais il en diminue la portée ici, III, qu. 1, a. 3, n° VI... Il était possible à Dieu de concevoir un monde déchu, couronné par l'Incarnation rédemptrice. Et, de fait, *par un seul décret, il a choisi ce monde*, où l'Incarnation rédemptrice est première dans

considérer cette ordination de toutes choses au Christ, qui viendra dans sa gloire pour juger l'univers, *en tenant compte des natures diverses de chacune de ces choses :* ainsi la permission du péché est ordonnée à la rédemption comme une précondition de sa possibilité, non certes comme un moyen ; la grâce de l'innocence vaut pour elle-même, elle est de soi donnée pour durer toujours, non pour être ruinée ; la première grâce des anges, en ceux d'entre eux qui sont demeurés fidèles, n'a pas de fait été ruinée, mais a passé tout entière sous le rayonnement du Christ ; la subordination du monde de la nature et de la culture au monde de la grâce, puis du monde de la grâce au monde de l'union hypostatique, n'est d'aucune manière à concevoir comme celle de moyen à fin, mais comme celle de fin infravalente à fin supravalente ; la subordination du monde de la nature et de la culture au monde de la grâce, du temporel au spirituel, est elle-même susceptible de deux réalisations foncièrement distinctes : l'une dans la foi de l'exil, où prévaut la loi de dualité [1], l'autre dans la vision de la patrie, où prévaudra la loi de transfiguration. Ce n'est qu'en tenant compte de ces remarques qu'on pourra, croyons-nous, d'une part sauver ce qu'il y a de vrai dans la conception de Cajetan et son insistance à distinguer nettement les ordres de la nature, de la grâce, de l'union hypostatique [2], et d'autre part prévenir les confusions et l'impérialisme spirituel que certains pourraient vouloir abriter sous la conception, sans aucun doute exacte, des Salmanticenses.

3. Quand Dieu créé l'humanité, il sait qu'elle sera ultérieurement la fin en faveur de qui s'exercera la rédemption, *finis cui.* Elle est d'abord une humanité de l'innocence, mais pour être, en dernière instance, quelque chose de plus mystérieux, de plus grand, à savoir une humanité de la rédemption. Il reste que, dans l'ordre des réalisations temporelles, cette humanité est constituée dans la justice originelle. *Le premier dessein d'amour de Dieu pour elle est de la placer dans le paradis terrestre.* Un tel état est de soi fait pour durer. C'est Adam qui, par sa libre défaillance, détruit en lui le premier ordre divin, l'ordre de création.

3. La transgression d'Adam connue « de toute éternité » mais non pas « d'avance » a été non pas « voulue » mais « permise » pour un plus grand bien

1. La libre transgression d'Adam, Dieu, de toute éternité l'a *connue,*

---

l'ordre de la cause finale (ainsi l'âme est première en valeur), et le genre humain déchu premier dans l'ordre de la cause matérielle (ainsi le corps est premier dans le temps)... La fin de notre monde physique se produira quand le nombre des élus sera complet. On ne peut donc dire, avec Cajetan, que Dieu a voulu d'abord l'ordre naturel et le cours de ses événements indépendamment de l'ordre de la grâce, et celui-ci indépendamment de l'ordre de l'Union hypostatique. *C'est dans un décret unique qu'il a voulu notre univers, avec ses trois ordres.* »

[1] Voir *L'Eglise du Verbe incarné,* t. II par exemple, pp. 156-160.

[2] Voir page précédente, note 2.

et il l'a non pas certes voulue — il ne veut pas le péché [1], il le hait — mais *permise*.

Comment Dieu connaît-il et comment permet-il le péché des créatures libres ? Ces questions sont débattues par les théologiens depuis des siècles. On peut penser sans témérité que, si l'école thomiste a su déterminer d'une manière que nous tenons pour définitive les points qui concernent les rapports de Dieu et de l'homme, de la motion divine et de la liberté, dans la ligne du bien, il lui demeure possible de reprendre l'examen de ce que deviennent ces mêmes rapports dans la ligne du mal, en insistant, plus encore qu'elle ne l'a fait, sur la différence de la solution qu'il convient d'adopter quand on traite non plus de la connaissance divine du bien, dont Dieu est la cause première, mais de la connaissance divine du libre mal, dont la créature raisonnable, comme le dit saint Thomas dans un mot profond [2], est la cause première [3]. Indiquons brièvement dans quel sens se trouvent, à nos yeux, les solutions.

2. Dieu *connaît* la transgression d'Adam. Il connaît de science de vision, *d'une connaissance créatrice formante et non formée* [4], *en le voyant dans sa*

---

[1] La 14e proposition d'ECKART, condamnée par Jean XXII, porte que « Dieu d'une certaine manière veut que j'aie péché ». Denz., nº 514.

[2] « Defectus gratiae prima causa est ex nobis ; sed collationis gratiae prima causa est a Deo. » I-II, qu. 112, a. 3, ad 2.

[3] « Les points plus obscurs ou plus difficiles du système thomiste sont ceux qui concernent la ligne du mal ou du péché... Les difficultés que le système thomiste présente pour ses adversaires proviennent, plus que du mystère de la matière même, mystère qui ne se dissipera pleinement en aucun système, de la manière trop rigide dont certains thomistes de la Congrégation *De auxiliis* exposent les quatre points de la ligne du mal. » F. MARIN-SOLA, O. P., *El sistema tomista sobre la moción divina*, tiré à part de la Ciencia Tomista, Madrid, 1925, pp. 10 et 11.

« Le moyen âge a gardé les yeux fixés sur les points lumineux que saint Augustin lui montrait dans le mystère de la grâce et de la liberté, et qui concernaient les profondeurs divines de ce mystère. Les vastes régions d'ombre qui demeuraient, et qui concernaient les profondeurs créées et humaines de ce mystère, en particulier tout ce qui a rapport à la permission divine de l'acte mauvais, et à l'engendrement du mal par la créature... le moyen âge a posé avec force, sur le seuil de ces régions, les principes de solution ; il s'est peu engagé dans leurs obscurités et dans leurs problèmes, il a laissé là beaucoup de terrain en friche, toute une problématique non explorée. » Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, 1936, p. 20.

[4] D'une manière générale, et applicable même aux œuvres humaines, on dira que l'idée opérative ou créatrice « n'est pas un concept ; c'est un regard intellectif, c'est une intellection ayant pour *concept*, pour fruit intelligible engendré — mais extérieur à l'esprit et né de la matière —, l'œuvre elle-même qui se fait, objet non de connaissance mais de création, ou plutôt objet de connaissance créatrice, formante et non formée, naturante et non naturée ». Jacques MARITAIN, *La clef des chants*, dans *Frontières de la poésie et autres essais*, Paris, 1935, p. 184.

Au seuil de ce paragraphe, rappelons que dans les mots de prédestination, de prescience, de prémotion, etc., dont usent l'Ecriture ou la théologie, le préfixe *pré* désigne, non pas *une priorité, une antériorité chronologique*, comme si Dieu était *dans* le temps, *en avance* sur le temps ; mais *une priorité, une antériorité de nature*, de valeur, d'excellence, Dieu étant *au-dessus* du temps. La formule que nous emploierons

seule essence, tout ce dont il est cause, fût-ce indirectement et par accident comme pour le mal de nature ; mais le péché dont il n'est absolument pas cause, *il le connaît de science de vision, non pas dans sa seule essence*, mais dans cette essence en tant que sont vus en elle les existants créés, et en eux cette privation dont leur liberté est la cause première. Et *il le connaît de toute éternité :* ce qui veut dire non pas *d'avance*, comme si l'éternité était elle-même dans le temps, et l'acte éternel une chose du passé ; mais ce qui veut dire dans l'éternel *aujourd'hui* auquel tous les moments de l'existence successive sont indivisiblement présents [1]. Ainsi, à parler rigou-

---

toujours est que Dieu connaît les futurs libres, non pas *d'avance*, mais *de toute éternité*. La connaissance de Dieu, dit saint THOMAS, ne tombe pas *sub ordine temporis*, Dieu est *omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus. Peri hermeneias*, livre I, chap. 9, leç. 14, nº 3 19 et 20.

[1] Jacques MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, pp. 177-185.

« Le plan de Dieu est fixé de toute éternité, mais l'éternité n'est pas une espèce de temps divin qui précéderait le temps... Prévoir est un mot impropre que nous employons au sujet de Dieu... *Toutes les choses et tous les événements de la nature sont connus de lui dans leur éclosion, et dans le matin éternel de sa vision*, parce qu'ils sont voulus de lui, infiniment au-dessus du temps, dans l'instant éternel auquel toute leur succession coexiste. *Mais s'il s'agit du monde de la liberté* et non plus seulement de la nature, *s'il s'agit des existants libres, des créatures douées de libre arbitre*, et d'un libre arbitre inévitablement faillible, *il faut aller plus loin encore, et dire que d'une certaine manière elles ont leur part* — non pas en vertu de leur pouvoir d'agir, où elles tiennent tout de Dieu, mais en vertu de ce pouvoir de néanter, de faire le rien où elles sont causes premières — *dans l'établissement même du plan éternel : en fixant ce plan Dieu tient compte de leurs initiatives de néant*... Le plan divin n'est pas un scénario fait d'avance... Tout est improvisé, sous la direction éternelle et immuable du tout-puissant maître du jeu... En ce qui concerne l'acte bon ou mauvais de l'existant libre, et les répercussions qu'il pourra avoir sur la suite du drame, *c'est simultanément à cet instant du temps, de toute éternité connu, que le plan immuable est fixé de toute éternité.* » Jacques MARITAIN, *Ibid.*, pp. 182 à 187.

« S'il est vrai que dans la ligne du mal la créature est cause première (déficiente, non efficiente) — cause première de la privation ou du néant qui blesse tel moment de sa liberté —, il faut bien dire que *le mal ne peut être connu que dans l'instant même où il blesse ainsi l'existence*, où la créature se soustrait volontairement à l'influx d'être et de bonté qui descend de l'amour créateur : *et c'est parce que le temps est tout entier présent à l'immobile nunc éternel, que de toute éternité la privation, la non-régulation volontaire, le non-être racine de l'acte dévié accompli par moi à telle heure de cette horloge de l'univers ou de l'atome est et était et sera connu de Dieu*... Et où donc Dieu connaîtrait-il le mal, sinon là où, négativement, il prend forme : dans le bien qu'il blesse ?... Même quand elle connaît ce dont elle n'est pas cause — le mal comme tel —, la science divine n'est jamais *formée* par ce qu'elle connaît. Et même ses permissions demeurent *formatrices*, en ce sens que les initiatives de refus de la créature elle les saisit encore et les assume dans les desseins et les formes par où passe le torrent de l'être. » Jacques MARITAIN, *La clef des chants*, dans *Frontières de la poésie*, pp. 187-191.

« Le bien aussi de la créature libre ne peut être connu que dans l'instant même où il est voulu, mais pour une autre raison, parce que d'une façon générale la constellation de toutes les causes créées est incapable de faire préconnaître avec certitude l'acte de la volonté libre, qui comme telle ne dépend que d'elle-même et de la cause première. » *Ibid.*, p. 188.

Saint Thomas écrit : « L'éternité, existant tout entière simultanément, enveloppe

reusement, Dieu ne connaît pas d'avance la transgression d'Adam. Il la voit en la volonté d'Adam à l'instant même où elle néante librement l'influx qui descend de l'amour créateur, et cet instant, présent depuis toujours à son éternité, entre dans la composition du plan divin et dans sa fixation éternelle [1].

3. Dieu *permet* la transgression d'Adam. Elle n'aurait pu se produire si Dieu ne l'avait permise. Dieu, dit saint Thomas, « ne veut pas qu'il y ait des maux ; et il ne veut pas non plus qu'il n'y ait pas de maux ; ce qu'il veut, c'est *permettre* qu'il y ait des maux. Et ceci est un bien [2] ».

---

tout le temps. Il s'ensuit que toutes les choses du temps sont présentes à Dieu de toute éternité, non seulement comme certains le pensent parce que les principes des choses lui sont présents, mais parce que son regard porte de toute éternité sur toutes choses telles qu'elles seront quand elles seront réalisées, *prout sunt in sua praesentialitate*. Il est donc manifeste que les contingents sont connus infailliblement par Dieu du fait qu'ils sont soumis au regard divin quant à l'être qu'ils auront quand ils seront réalisés, *secundum suam praesentialitatem*, et néanmoins, à l'égard de leurs causes, ils demeurent des futurs contingents », I, qu. 14, a. 13 ; cf. a. 9. « Les futurs peuvent être connus de deux manières : 1° *en leur cause... ;* 2° *en eux-mêmes :* c'est le propre de Dieu de connaître ainsi les futurs, soit ceux qui arrivent nécessairement ou dans la plupart des cas, soit ceux qui arrivent par hasard et fortuitement. Car Dieu voit toutes choses dans son éternité qui, étant simple, est présente à tout le temps et l'enveloppe. En sorte que le regard de Dieu seul tombe sur toutes les choses qui se font au long du temps, comme sur des choses présentes : il les voit toutes telles qu'elles sont en elles-mêmes », I. qu. 57, a. 3.

[1] « Nous ne devons jamais perdre de vue le fait que l'intellection divine, ou la science divine, l'Acte pur de connaissance qui est Dieu même et l'Acte pur d'exister, est totalement et absolument indépendant des choses. Son objet c'est lui-même. Les êtres créés ne sont pas son objet et ne le spécifient ou déterminent en aucune manière, ils ne sont à son égard qu'un terme matériellement atteint... Cette science divine connaît toutes choses ; mais si Dieu n'avait pas créé, et qu'il n'y eût point de choses, en elle-même elle resterait parfaitement inchangée : parce que c'est Dieu qui est son objet, et qui la comble et la sature... Dieu connaît et aime tous les existants. Ils ne prennent pas comme des objets spécificateurs sur sa connaissance et sur son amour. Il les prend librement dans son acte de connaissance de lui-même et d'amour de sa bonté, comme des effets, en vertu de l'infinie gratuité en laquelle cet acte surabonde... La science de vision atteint l'existant dans l'exercice même de l'existence... Elle atteint la liberté de l'existant créé dans l'exercice même du libre arbitre. Nous savons que l'acte libre est absolument imprévisible. La science de vision l'atteint éternellement dans l'instant même qu'il se produit, dans sa présentialité même. Tout ce qui est, est connu de Dieu parce qu'il le cause. Il en est ainsi de l'acte libre de l'existant créé... Mais le mal de la volonté libre, le mal qui fait l'acte libre mauvais, comment la science de Dieu le connaît-elle ? Saint Thomas a là-dessus deux principes qu'il convient de méditer. Tout d'abord : *Dieu n'est absolument pas et sous aucun rapport cause du mal moral*. Voilà donc quelque chose que Dieu connaît sans l'avoir causé (quelque chose qui n'est pas une chose, mais une privation). Ensuite : *Le mal n'a pas d'idée dans l'intelligence divine*, parce que l'idée divine signifie une façon dont l'essence divine peut être participée et donc est de soi source d'intelligibilité ou causatrice d'être...Dieu connaît le mal pour ce qu'il est : une privation, un néant qui blesse l'être, et là où il est : dans l'être ou le bien qu'il blesse. » Jacques MARITAIN, *Court traité...*, pp. 170-176.

[2] I, qu. 19, a. 9, ad 3. Et *De malo*, qu. 2, a. 1, ad 4 secundo. Cf. I, qu. 14, a. q,

Comment Dieu permet-il le premier péché de l'ange ou de l'homme, comment plus généralement permet-il « le mal de la créature libre, et en raison de quelles circonstances, sinon des refus de celle-ci, je ne dis pas seulement de la possibilité générale de refus incluse dans la liberté créée, je dis aussi des initiatives de refus qui de fait émanent d'elle à tel ou tel moment ? [1] » Notre axiome est ici que Dieu ne délaisse que ceux qui l'ont auparavant délaissé [2]. Saint Augustin le formule en parlant de Dieu qui « justifie l'impie, et qui l'ayant conduit à la santé parfaite, c'est-à-dire à la vie et à la justice parfaite, ne le délaisse pas s'il n'est pas délaissé, *non deserit si non deseratur*, afin qu'il vive toujours dans la piété et la justice [3] ». Le concile de Trente le reprend, toujours à propos de la persévérance des justes : « Ceux qu'il a une fois justifiés, Dieu ne les délaisse pas, à moins qu'il ne soit auparavant délaissé par eux [4]. » Puis le concile du Vatican [5]. Nulle part, d'ailleurs, les conciles ne restreignent aux seuls justes cet axiome qui résume toute l'économie de la grâce adjuvante. Il faut dire dès lors que l'initiative dans la ligne du mal vient de l'homme. Mais Dieu, qui voit de science de vision cette initiative néantante dans la volonté libre de l'homme, peut y porter remède et parer au mal qui va se produire [6]. Dans ce cas, le péché ne se produira pas, il n'y aura pas de permission concrète du péché, pas de « décret permissif » du péché ; il n'y a que la permission de la possibilité du mal, qui tient à la défectibilité de la créature libre et à ses pouvoirs d'initiative dans la ligne du mal. Ou bien, au contraire, Dieu peut s'abstenir de porter remède à la déficience première de l'homme et laisser l'acte initialement dévié se déployer selon ses lois propres. Dans ce cas, il y a permission du péché. Dieu permet le péché, simplement en n'intervenant pas pour l'empêcher : c'est ici le « décret permissif » du péché. Et ce péché dont il n'est pas cause, Dieu le voit, également de science de vision, dans la volonté librement néantante de l'homme. Ainsi, en nous

---

ad 3 : « La science de Dieu n'est cause des choses que jointe à sa volonté. Il ne s'ensuit donc pas que tout ce que Dieu connaît soit, ait été ou sera ; mais seulement ce qu'il *veut* ou ce qu'il *permet*. »

Le sens à donner au mot *permettre* quand il est question du mal moral sera précisé : « Le nautonier est responsable du naufrage quand il ne fait pas ce qui est nécessaire pour sauver le navire. Mais Dieu ne manque jamais de faire ce qui est nécessaire pour le salut. » I, qu. 49, a. 2, ad 3.

« Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de rendre mauvaises ses voies, mais que Dieu opère les œuvres mauvaises comme les bonnes, non pas seulement *permissivement*, mais encore *proprement et par soi*, à tel point que la trahison de Judas n'est pas moins son œuvre propre que la vocation de Paul, qu'il soit anathème. » Concile de Trente, Session VI, can. 6, Denz. ; nº 816.

[1] Jacques MARITAIN, *La clefs de chants*, dans *Frontières de la poésie*, p. 187.

[2] C'est là pour nous une lumière, non une objection à résoudre.

[3] *De natura et gratia*, chap. 26, nº 29.

[4] Session VI, chap. 11 ; Denz., nº 804.

[5] Session III, chap. 3 ; Denz., nº 1794.

[6] La 8e erreur d'ABÉLARD, condamnée au concile de Sens, porte que « Dieu ni ne doit ni ne *peut* empêcher les maux ». Denz., nº 375.

inspirant de saint Thomas [1], nous distinguons deux moments dans la résistance à la motion divine, qui précipitera l'homme de l'état de grâce dans l'état de péché : un premier moment après lequel Dieu peut intervenir pour parer au péché ; et un second moment où le péché même se produit si Dieu n'est pas venu contrarier la liberté néantante. Ces deux phases du néantement de la motion divine, Dieu les voit par sa science de vision, de toute éternité mais non pas d'avance, dans la volonté librement néantante de la créature. Nous tenons donc que nul péché ne serait commis sans une permission, sans un décret permissif de Dieu. Mais, à la différence de plusieurs des théologiens que nous suivons habituellement [2], nous ne

[1] Il distingue d'abord, *De malo*, qu. 1, a. 3, une inattention de la volonté à la règle de la raison et de la loi divine. De cette inattention, il n'y a pas à chercher d'autre cause que la liberté de la volonté qui peut agir ou ne pas agir, *non oportet aliquam causam quaerere ; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere*. La volonté, dirons-nous avec J. Maritain, peut interrompre — en néantant — la motion brisable par laquelle Dieu la porte à considérer la règle avant d'agir. Puis vient le second instant où la volonté peut, sans tenir compte de la règle, passer à l'élection, qui dès lors sera désordonnée. Saint Thomas continue : « Ne pas être attentif actuellement à telle règle considérée en elle-même n'est ni un mal de faute ni un mal de peine. Car l'âme n'est pas tenue d'être toujours actuellement attentive à cette règle, et d'ailleurs elle ne le pourrait pas. Mais cela devient une faute à l'instant même où, sans considérer actuellement la règle, elle procède à l'élection... La faute de la volonté n'est pas de ne pas être attentive actuellement à la règle de la raison ou de la loi divine ; mais de procéder à l'élection sans cette règle et sans cette mesure. » *Ibid.* Même doctrine *III Contra Gent.*, chap. 10 : « Il y a péché moral quand la volonté passe à l'acte consécutivement à une vue de la connaissance sensible ou de la raison qui lui présente un bien autre que son bien propre. Avant que la volonté pèche, il y a donc défaut d'ordination à la raison et à la fin propre... Ce défaut d'ordre est *volontaire*, car il est au pouvoir de la volonté de vouloir ou de ne pas vouloir, et pareillement de faire que la raison considère ou non, ou qu'elle considère ceci ou cela. Mais ce défaut *n'est pas un mal moral :* car ce n'est pas encore un péché que la raison ne considère rien, ou qu'elle considère n'importe quel bien : *mais cela le devient au moment où la volonté tend vers une fin désordonnée*, ce qui est déjà un acte de la volonté. » Après l'inconsidération volontaire, la volonté pourrait encore, non certes agir bien, mais ne pas agir. S'il est vrai que Dieu ne quitte la volonté que si elle l'a antérieurement quitté, il faut voir dans l'inconsidération de la règle par la volonté un abandon qui n'est pas d'abord moral, mais qui devient moral au moment de la position de l'élection désordonnée. (Quand la motion brisable portant à considérer la règle n'a pas été brisée, elle fait place à une motion imbrisable sous laquelle est produit l'acte bon. C'est seulement l'initiative du mal qui est laissée à l'homme.)

[2] Beaucoup de thomistes pensent, en effet, que le décret permissif du mal est le *medium* dans lequel Dieu connaît la défaillance de la créature. Pour les uns, le décret permissif s'identifie avec la dénégation de la grâce efficace et la prémotion physique à l'acte du péché. Pour d'autres, la permission divine du péché entraîne immédiatement la non-conservation de telle liberté créée dans le bien, non-conservation qui sera infailliblement suivie de la faute et de la dénégation de la grâce efficace. Dans les deux cas, la volonté divine permissive précède l'initiative néantante de la créature libre. Nous pensons au contraire que, si Dieu ne délaisse la créature qu'après avoir été délaissé par elle, le retrait de la créature : 1° précède le retrait de Dieu ; 2° n'est pas connu dans ou par le retrait de Dieu ; 3° mais vu de science de vision dans la liberté néantante. Nous pensons écarter ainsi tant les « décrets permissifs antécédents » de nombreux thomistes que les « supercompréhensions de causes » de la science moyenne des molinistes.

concevons pas ce décret permissif comme le « medium » dans lequel Dieu connaît la défaillance de ses créatures [1]. Le décret permissif est pour nous la décision divine de ne pas intervenir extraordinairement pour empêcher l'acte mauvais de se dérouler.

4. L'humanité a d'abord été une humanité de l'innocence pour être un jour une humanité de la rédemption

On nous pardonnera cette digression sur la manière dont Dieu connaît et permet le péché, et plus particulièrement sur la manière dont il a connu et permis la faute d'Adam.

Elle a pour fin, dans notre intention, d'établir que, sans recourir avec les Salmanticenses à un décret permissif antécédent dans lequel Dieu connaîtrait infailliblement le péché d'Adam, nous pouvons néanmoins tenir, avec eux, que la transgression d'Adam et l'état même de l'innocence étaient d'une certaine manière préordonnés à la gloire du Christ Rédempteur; bref que, si l'humanité a d'abord été une humanité de l'innocence, c'était pour être un jour une humanité de la rédemption. Adam, par sa transgression, n'a pas modifié le plan éternel, mais il est entré dans l'établissement même de ce plan, Dieu ayant tenu compte, pour fixer ce plan de toute éternité, de son initiative de néant [2].

---

[1] « Le mal de l'acte libre a pour cause première (cause néantante, non efficiente) non pas Dieu mais la volonté libre de l'existant créé. Comment donc serait-il connu par une volition divine, fût-elle permissive, qui précéderait son engendrement par la créature, comme la volition divine de l'acte bon précède celui-ci ?... C'est parce que Dieu connaît, dans l'existant créé qu'il connaît dans Son essence, cette fissure de néant dont la liberté de l'existant créé est la cause première, que, s'il ne veut pas y porter remède, il n'empêche pas, ou permet, que s'effectue dans l'acte libre le mal dont elle est la précondition...

« Le plan divin a toujours été voulu... Il n'est pas un scénario fait d'avance, dont les sujets libres tiendraient les rôles et seraient les exécutants. Il faut exorciser de notre pensée cette idée d'une pièce écrite d'avance, dans un temps antérieur au temps, et dont le temps et les personnages du temps dérouleraient ou réciteraient les rôles... L'existant libre va-t-il ou non néanter sous la main du potier ? En ce qui concerne son acte bon ou mauvais, et les répercussions qu'il pourra avoir sur la suite du drame, c'est simultanément à cet instant du temps, de toute éternité connu, que le plan immuable est fixé de toute éternité... Supposons que la créature libre ait à cet instant l'initiative du rien. Cela est vu de toute éternité dans l'existant libre par la science de vision, et de toute éternité la volonté définitive ou circonstanciée (*voluntas consequens*), si elle ne veut pas empêcher l'effet naturel de ce néantement, permet l'acte mauvais dont cette créature a la première initiative : et de toute éternité la permission de cet acte mauvais, ordonnée à un bien meilleur..., est immuablement fixée dans le plan éternel. » Jacques MARITAIN, *Court traité...*, pp. 176 et 180 ; 185 à 189.

[2] « Le drame innombrable de l'histoire et de l'humanité, avec ses enchevêtrements infinis, est immuablement fixé de toute éternité par l'acte dominateur, parfaitement et infiniment simple, de la science et de la libre volonté divines, compte tenu de tous les existants libres et des néantements libres dont ils ont ou non l'initiative, tout le long de la succession du temps dont chaque moment est présent à l'éternité. *Qu'on ne dise pas que l'homme modifie le plan éternel ! Ce serait une absurdité. Il ne le*

On résumerait tout le plan divin en disant que si l'humanité de la rédemption est première dans l'ordre d'*intention*, l'humanité de l'innocence est première dans l'ordre d'*exécution*.

5. L'état de justice originelle et d'intégrité ne nous était pas dû, bien qu'il soit dans le vœu de notre nature

Le premier dessein d'amour de Dieu pour l'humanité a été, nous l'avons dit, de la constituer dans l'état de justice originelle. C'était pour elle un état d'harmonie et de transfiguration, comportant l'exemption de la souffrance et de la mort, de l'ignorance [1] et des troubles passionnels, de la peine au travail et des conflits avec la nature extérieure.

Cet état ne nous était pas dû [2]. Certains ont soutenu le contraire. Ils ont estimé qu'un Dieu infiniment bon et puissant ne pouvait créer l'homme que dans l'état privilégié dont nous parle l'Ecriture. Pascal partait secrètement d'une telle prémisse quand, arguant des contradictions et des misères qui sont en nous, il pensait pouvoir démontrer rigoureusement le fait d'une catastrophe originelle [3]. Mais c'était là une illusion. D'une part, en effet, Dieu, transcendant à tous les mondes, est libre dans sa sagesse infinie de créer ou de ne pas créer, de créer tel monde moindre ou tel autre monde meilleur [4]. D'autre part, rien n'empêchait qu'il créât l'homme dans une situation dramatique, pareille à celle où nous le voyons, pour l'inviter à tendre à la grandeur et à parfaire sa propre dignité. Dieu, dit saint Thomas « aurait pu former du limon de la terre un autre homme, le laissant à la condition de sa nature, et donc mortel et passible et sentant le combat de la concupiscence contre la raison : cela n'aurait dérogé en rien à ce qui est dû à la nature humaine, car ces choses résultent de ses propres principes. De tels défauts n'auraient point alors revêtu un caractère de faute ou de peine, n'étant point la conséquence d'une déviation volontaire [5] ».

Pourtant l'état d'intégrité et les dons transfigurateurs de la grâce originelle sont tellement dans le vœu de notre nature que nous ne pouvons nous empêcher de croire que Dieu, bien qu'il pût, dans sa liberté infinie,

---

modifie pas ; il entre, par son pouvoir de dire non, dans sa composition même et dans sa fixation éternelle. » Jacques MARITAIN, *Court traité...*, p. 189.

[1] L'ignorance, définie comme la privation d'une science qu'on devrait avoir, n'est pas toujours *coupable*, mais elle est de soi une des *peines* résultant de la perte de la justice originelle. S. THOMAS, *De malo*, qu. 3, a. 7. Dire qu'il n'y avait *pas d'ignorance* en Adam ne signifie d'aucune manière qu'il avait l'*omniscience*.

[2] « La soumission du corps à l'âme et des forces inférieures à la raison n'était pas naturelle. » S. THOMAS, I, qu. 95, a. 1.

[3] Cf. *Vérité de Pascal*, Saint-Maurice, 1951, pp. 122 et suiv.

[4] S. THOMAS, I, qu. 25, a. 6.

[5] *II Sent.*, dist. 31, qu. 1, a. 2, ad 3. Selon les théologiens, l'état de la pure nature comporte uniquement « la nature humaine et ses principes constitutifs, avec ce qui en découle et ce qui lui est dû ». BILLUART, *De gratia*, dissert. 2, a. 1, § 1 ; édit. Brunet, t. III, p. 27.

nous les refuser, a dû néanmoins nous les accorder, en sorte que leur absence chez nous pourrait bien résulter de quelque malheur initial et porter le caractère d'une blessure, d'une pénalité. Ce sentiment nous trompe-t-il ? Est-il encore une illusion ? Nous ne disons plus — ce serait un sophisme — qu'un Dieu infiniment bon et puissant devait nécessairement créer l'homme dans la félicité. Nous proclamons au contraire qu'un Dieu infiniment bon et puissant pouvait créer l'homme avec ou sans les dons d'intégrité. Mais en même temps nous inclinons à penser, sans pouvoir le démontrer rigoureusement, que c'est dans la félicité qu'il l'a créé, et que, sous cet aspect, la clef de nos misères présentes est cachée dans le passé. Et en cela nous ne nous trompons pas. C'est l'argument même de saint Thomas [1].

Quand une mère pleure la mort de son enfant, comme Rachel qui ne veut pas être consolée, peut-être a-t-elle l'obscur pressentiment de ce que fut d'abord la condition humaine, peut-être son cri est-il un recours au premier dessein de la bonté créatrice, un impossible désir du paradis perdu ? Car Dieu dans sa tendresse nous avait préparé une autre vie, et c'est sous les rayons d'une grâce transfigurante que notre cheminement dans le temps avait à s'accomplir.

d) De la transfiguration de l'état de voie à la tranfiguration de l'état de terme

1. La transfiguration du paradis terrestre était une transfiguration de l'état de voie, non de l'état de terme.

L'état de voie, qu'il s'agisse de l'ange ou de l'homme, a été prévu par Dieu pour leur permettre de mériter leur béatitude éternelle, c'est-à-dire de la posséder comme le pur accomplissement d'un désir, comme un fruit ; et surtout, nous avons beaucoup insisté sur ce point, comme le lieu où il devenait possible à la créature de donner à son Créateur un amour de préférence.

Après cet état de voie, si l'homme avait su faire à Dieu le don de son amour de libre préférence, Dieu l'aurait introduit dans la béatitude éternelle et dans la transfiguration de la gloire, sans qu'il eût à connaître ni la mort ni la résurrection [2]. A la transfiguration provisoire de l'état de voie aurait succédé la transfiguration définitive de l'état de terme.

2. Saint Thomas a noté la différence de ces deux transfigurations. Il écrit dans le *Compendium theologiae*, au chapitre 186 : « L'homme avait été institué de telle manière que, tant que sa raison restait soumise à Dieu, son corps restait soumis à l'empire de l'âme et ses passions à la rectitude de la raison. Il possédait de ce fait une certaine immortalité et

---

[1] *IV Contra Gent.*, ch. 52. Voir *Vérité de Pascal*, p. 140.

[2] Nous savons qu'à la fin du monde, ceux qui seront trouvés vivants passeront dans l'état de terme sans avoir à connaître ni la mort ni la résurrection. Cf. I Thess., IV, 15-17 ; I Cor., XV, 51.

une certaine impassibilité : ni la mort ni la souffrance ne l'atteignaient tant qu'il n'avait pas péché.

« Mais il pouvait pécher, sa volonté n'étant pas encore confirmée par la possession de la fin dernière — et dans ce cas, mourir et souffrir. C'est en cela d'abord que son impassibilité et son immortalité différaient de celles que les saints auront à la résurrection : car, leur volonté étant totalement confirmée dans son mouvement vers Dieu, il est exclu qu'ils puissent souffrir ou mourir.

« En outre, après la résurrection, les hommes n'auront plus à assurer les fonctions de nutrition et de propagation, tandis que le premier homme devait user de nourriture et veiller à la perpétuation du genre humain. Deux préceptes, en effet, lui avaient été donnés : *Tu mangeras de tout arbre qui est dans le paradis ;* et: *Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre.* »

Pour ce qui touche à ces deux derniers préceptes, le saint docteur expliquait, dans la *Somme*, I, qu. 97, a. 3, que l'âme raisonnable est à la fois âme et esprit. En tant qu'*âme*, elle donne à l'homme la vie corporelle, qui lui est commune avec les animaux. En tant qu'*esprit*, elle possède en propre une vertu intellectuelle immatérielle [1]. *Dans l'état d'innocence*, elle se communiquait comme âme, en sorte que le corps restait animal et exerçait les fonctions de nutrition et de reproduction. *Après la résurrection*, elle se communiquera comme esprit, en sorte que le corps sera rendu immortel, sans avoir à se nourrir et à se reproduire ; et chez les justes, il se revêtira d'impassibilité, de gloire, de vertu. L'immortalité de l'innocence était *animale*, celle de la résurrection sera *spirituelle*. La première résultait d'une transfiguration de l'état de voie, la seconde résultera de la transfiguration de l'état de terme.

3. Ajoutons que si Adam n'avait pas péché, sa glorification serait demeurée inférieure, sous un aspect, à celle qui est maintenant réservée aux saints : elle n'aurait pu être une configuration à la gloire du Christ ressuscité.

e) L'état adamique et les premiers pas de l'humanité

Quelle idée, quelle image pouvons-nous nous faire de la primitivité d'Adam ? [2] Si conjecturales que soient de telles considérations, elles ont chance de prévenir des méprises et de nous éclairer, par comparaison, sur notre propre état [3].

---

[1] S. THOMAS se sert de la même distinction dans son *Commentaire* de I Cor., XV, 44 : « Semé corps *animal*, il ressuscite corps *spirituel*. »

[2] Raïssa MARITAIN, *L'état adamique*, dans *Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale*, Paris, 1947. Ce sont les principaux traits de cette étude que nous rassemblons dans le présent paragraphe.

[3] Selon Sœren KIERKEGAARD, ce serait « gâcher le temps de la dogmatique et de l'éthique et le sien propre, de réfléchir sur ce qui serait arrivé, si Adam n'avait pas péché ». Il n'y a là qu'une échappatoire par laquelle « l'individu a le front de faire des

On peut croire que l'état d'innocence, si grand qu'il fût en Adam par les dons gratuits et la sainteté, était celui d'une nature encore imparfaite selon l'ordre du développement et de l'expérience [1]. Le corps d'Adam pouvait être plus proche des types primitifs que de nous, mais c'était la primitivité de la jeunesse et de la force neuve, non celle de l'usure et de la vieillesse. Son intelligence, traversée par l'inspiration divine, pouvait être, à l'égard des connaissances de mode humain dans un état inimaginable de simplicité et d'inexpérience, et posséder néanmoins des notions riches d'immenses virtualités. La primitivité de ces notions n'empêchait en rien la plénitude de l'advertance morale et de la responsabilité. Cette haute conscience morale renfermait en elle le principe de toute une « science morale innocente », qui aurait pu se développer plus tard au paradis. Adam connaissait indubitablement, d'une manière intuitive, le bien et le mal. Mais il percevait le mal dans la lumière du bien, comme une nature étrangère à sa propre vie : il pouvait savoir, par exemple, que Lucifer avait préféré à Dieu sa propre excellence. Sa connaissance était d'un autre type que la nôtre. Ce n'était pas la connaissance d'une conscience mordue par le péché, ce n'était pas la connaissance du bien et du mal que promettra le démon et à laquelle l'homme parviendra — car le démon ne le trompera qu'à moitié —, ce n'était pas « notre » science

---

questions sur le péché comme d'une chose ne le concernant pas ». Comment le péché est entré dans le monde, « chacun de nous ne le comprend jamais que par soi-même ». « Le péché entre dans l'individu parce qu'individu ; c'est sa seule façon d'entrer dans le monde et il n'y est jamais entré autrement. » Tout homme étant solidaire de toute la race humaine, « au premier péché de tout homme depuis Adam, le péché entre dans le monde ». Adam est « lui-même et le genre humain » ; mais aussi « tout individu est lui-même et le genre humain ». Le genre humain ne recommence pas sans doute à chaque individu, mais « chaque individu recommence le genre humain ». « L'individu commence toujours *da capo* parce qu'il est lui-même et le genre humain, et par là encore l'histoire du genre humain. » « L'innocence est l'ignorance » ; « comme Adam par la faute, chacun de nous perd de même l'innocence ». Tout le contenu du récit de la chute dans la Genèse « se concentre au fond dans cette proposition ; *le péché est entré dans le monde par un péché* ». « Le péché se présuppose lui-même et entre comme le subit, par un saut. » *Le concept de l'angoisse*, chap. 1, trad. Ferlov et Gateau, Paris, 1935, pp. 37-76. On le voit, *c'est l'existence même de l'état de justice originelle qui est niée par Kierkegaard.*

[1] Une certaine conception évolutive de l'humanité, qui n'est pas celle de saint Thomas et de la théologie classique, mais qui ne contredit en rien les données révélées, semble aujourd'hui s'imposer. Outre les dons de la *justice originelle* qu'il devait transmettre à ses descendants, saint Thomas accordait à Adam des *privilèges personnels*, à titre de patriarche de l'humanité. « Pour lui, Adam se trouve au principe de l'histoire humaine non point comme le germe de perfections à venir, mais comme leur *cause*, les possédant déjà avec une éminence que ses enfants n'atteindront pas. » La vraie raison de cette conception « n'est pas tant une indication scripturaire qu'une certaine vue philosophico-historique du développement de la création », contraire à une vue évolutive du monde et difficilement conciliable avec nos connaissances actuelles. M. -M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris, 1953, pp. 65-67 ; 174-175. C'est à ce titre de patriarche de l'humanité qu'Adam était gratifié par saint Thomas de la connaissance explicite de tout ce qui est accessible à l'homme ; Cf. I, qu. 94, a. 3.

morale supposant l'expérience du mal [1]. Le régime de la contemplation et de l'amour sous lequel vivait Adam n'avait pas besoin de l'expérience du mal : il comprenait en lui tout le bien — tout le bien qui ne suppose aucun mal, mais pas le bien de la rédemption qui n'aurait pas existé sans le péché.

On imagine difficilement ce qu'aurait été, dans les diverses branches de l'activité humaine, une culture que le péché ni la douleur n'auraient envahie. Les inégalités des hommes eussent été sans iniquité, la vie sociale sans oppression [2]. Un art lucide, hardi, puissant serait né, une poésie inconnue, qui n'aurait su refléter que le ciel.

f) Adam pouvait pécher

1. Comme l'ange, Adam pouvait pécher. Saint Augustin pense que les anges ont été créés immédiatement dans la charité : « C'est avec l'amour mis en eux dès l'instant où ils ont été faits, qu'ils ont adhéré à Celui qui les a faits... Ils avaient donc une volonté bonne. Et quel en était l'auteur sinon Celui qui, les ayant créés avec cette volonté bonne, avec ce chaste amour par lequel ils adhéreraient à lui, était en eux à la fois pour créer leur nature et leur élargir la grâce, *simul eis et condens naturam et largiens gratiam?* [3] » Saint Thomas rapproche le commencement de l'homme du commencement de l'ange [4]. Le premier acte libre surnaturel d'Adam a été lui aussi un acte d'amour de charité, fait sous la motion infaillible de la grâce opérante, où l'on consent sans avoir encore à délibérer. C'est ensuite que Dieu demande, à l'homme comme à l'ange, l'acte de libre délibération, de libre amour de préférence, qu'ils pouvaient produire sous la motion de la grâce coopérante, mais qu'ils pouvaient aussi refuser, néantant les prévenances divines [5].

---

[1] On voit ce qu'il faut répondre à KIERKEGAARD, quand il écrit : « La Bible, en refusant à l'homme dans l'innocence le discernement entre le bien et le mal, condamne toutes les imaginations méritoires du catholicisme... Quand, dans la Genèse, Dieu dit à Adam : *Quant à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras pas*, il est clair qu'au fond Adam ne comprenait pas ce mot ; car comment comprendrait-il la différence du bien et du mal, puisque la distinction ne se fit qu'avec la jouissance. » *Le concept de l'angoisse*, pp. 61 et 65.

Sur Genèse, II, 17, le Père R. DE VAUX écrit, en commentaire de sa traduction : « Cette connaissance, qui est ainsi interdite... n'est ni l'*omniscience* que l'homme déchu ne possède pas, ni le *discernement moral*, qu'avait déjà l'homme innocent et que Dieu ne peut pas refuser à sa créature raisonnable. C'est la faculté de *décider soi-même ce qui est bien et mal* et d'agir en conséquence, une revendication d'autonomie morale par laquelle l'homme renie son état de créature et renverse l'ordre établi par Dieu. » Bible de Jérusalem.

[2] S. THOMAS, I, qu. 96, a. 3 et 4.

[3] *De civitate Dei*, livre XII, chap. 9, nos 1 et 2.

[4] I, qu. 95, a. 1, sed contra.

[5] « A la volonté mauvaise, ne cherchons pas de cause *efficiente naturelle*, disons de cause *essentielle ;* c'est *elle-même* qui donne naissance à ce mal des esprits changeants, lequel diminue et déprave le bien de la nature. Et ce qui rend mauvaise la volonté,

2. L'acte de libre préférence que Dieu attend de l'homme, c'est, selon la Bible, l'obéissance à un mystérieux commandement : « Quant à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement » (Genèse, II, 17). L'arbre défendu est-il un arbre, ne se distinguant des autres que parce qu'il est défendu ? [1] N'est-il qu'une image, une manière littéraire de figurer le précepte divin ? Peu importe. L'essentiel est de comprendre que, l'homme étant alors intérieurement pacifié, son premier péché ne pouvait concerner ni les passions ni la sexualité. Le poisson pourrit par la tête, dit un proverbe norvégien : il faudra qu'Adam s'érige d'abord lui-même contre Dieu, *elatio* [2], pour qu'il sente ensuite le désordre envahir ses puissances sensibles [3]. Le premier péché n'a pu être qu'un péché de révolte, de superbe [4]. C'est bien ce que suggère le contexte biblique.

3. Le démon, qui ne peut toucher à notre libre arbitre, et qui ne peut agir sur Adam que par voie de suggestion et de persuasion, lui proposera la voie qu'il a lui-même choisie et qu'il continue de vouloir de toutes les puissances de son être, à savoir l'élection d'une béatitude de la nature au mépris d'une béatitude de la grâce, l'ivresse d'être à soi-même sa règle alors que Dieu seul est à lui-même sa règle, et, en ce sens, le désir d'être pareil à Dieu : « Le Serpent dit à la femme : — Non, vous ne mourrez pas ! Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront,

---

c'est la défection, par quoi l'on quitte Dieu, *nec talem voluntatem facit nisi defectio, qua deseritur Deus ;* et la cause de cette défection elle aussi défaille. » S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, livre XII, chap. 9, nº 1.

[1] Saint THOMAS le pense : « Manger de cet arbre est interdit, non pas parce que, *en soi*, ce serait mal ; mais pour que, au moins sur un point minime, l'homme sache se priver d'une chose seulement parce qu'elle est *défendue* par Dieu : il est mal de manger à l'arbre, parce que c'est défendu. » *Compendium theologiae*, chap. 188. N'oublions, à aucun instant, quel dessein d'amour est caché sous cette prohibition, de quelque manière qu'on la comprenne.

[2] C'est le mot de saint AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, livre XI, chap. 5, nº 7 ; *De civitate Dei*, livre XIV, chap. 13, nº 1, repris par saint THOMAS : « peccatum internae elationis », I, qu. 94, a. 4, ad 1 ; I-II, qu. 89, a. 3, ad 2, etc.

[3] « Dans l'état d'innocence, tout devait être infailliblement fixé dans l'ordre, de telle manière que les éléments inférieurs fussent constamment sous la dépendance des éléments supérieurs, aussi longtemps que la cime de l'homme, *summum hominis*, resterait elle-même subordonnée à Dieu. Voilà pourquoi il était impossible que le désordre s'introduisît chez l'homme, à moins de commencer par une insubordination de la cime de l'homme à l'égard de Dieu. » S. THOMAS, I-II, qu. 89, a. 3.

[4] « Porro malae voluntatis initium, quod potuit esse nisi superbia ? » S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, livre XIV, chap. 13, nº 1. — L'exégèse catholique sera ici constante : « Le sentiment de la pudeur naissant avec le péché, il est clair que l'innocence était le fruit de l'amitié de Dieu : c'est le sens obvie du texte contre lequel échoue toute tentative d'allégorie en dehors de la notion du péché. L'homme savait bien qu'il était nu ; désormais il trouve cela inconvenant parce que la concupiscence s'est éveillée. » M.-J. LAGRANGE, *L'innocence et le péché*, Revue Biblique, 1897, p. 350. Texte cité par J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, Paris, 1948, p. 48, qui ajoute : « L'auteur biblique n'envisage pas une faute de la chair ; il tient la concupiscence pour postérieure au

et vous serez comme des êtres divins, connaissant le bien et le mal » (Genèse, III, 5) [1].

4. Voici donc Adam au paradis terrestre. Il est placé comme l'ange entre deux sollicitations : l'une, de la nature, qui l'invite à une félicité conquise par le seul déploiement de ses énergies ; l'autre, de la grâce, qui l'invite à s'ouvrir à une destinée inconnue, à s'abandonner à une conduite supérieure, à répondre à l'invitation d'une béatitude qui le dépasse [2]. Et il a, comme l'ange, à donner, pour lui d'abord personnellement, son acte de libre préférence, mais de son choix dépendra la condition future de tout le genre humain.

CHARLES JOURNET

---

péché ; celle-ci est effet et non cause de la chute », p. 48 ; et : « Dire que le péché a été un usage prématuré du mariage est une exégèse étrangère au texte yahviste. Au chapitre premier le commandement donné aux époux est celui de la fécondité », p. 70.

[1] C'est bien l'ivresse d'être à soi-même sa règle qui va séduire l'homme. Sur Genèse III, 22, R. DE VAUX écrit dans la Bible de Jérusalem : « L'homme pécheur s'érige effectivement en juge du bien et du mal, ce qui est le fait de Dieu. » Faut-il voir une ironie dans la première partie du verset : « Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous pour connaître le bien et le mal ! » J. CHAINE le croit. *Le livre de la Genèse*, p. 52. R. DE VAUX est d'un autre avis : « Rien n'indique que, dans un récit tellement sérieux, ce seul verset soit ironique. »

La fin du verset 22 : « Qu'il n'étende pas maintenant la main, ne cueille aussi de l'arbre de vie, n'en mange et ne vive pour toujours ! » signifie qu'en perdant le droit à l'immortalité, Adam perdra le moyen de la conserver. En quelle mesure l'arbre de vie était-il un moyen d'immortalité ? C'était en tout cas secondairement, en dépendance du privilège divin qui exonérait l'homme de la nécessité de mourir, mais non de celle de se nourrir. Telle est l'interprétation de saint THOMAS, I, qu. 97, a. 4 ; *De malo*, qu. 5, a. 5, ad 8 et 9. Mais peut-être l'arbre de vie reste-t-il un symbole. L'essentiel sur ce verset est dit par R. DE VAUX : « L'homme est mortel par nature. L'immortalité était une grâce préparée pour lui, mais que sa désobéissance lui a fait perdre. »

[2] Il y a trop de lucidité en Adam pour qu'il pense pouvoir se substituer à Dieu. Quand l'intelligence spéculative sera complètement enténébrée, on verra NIETZSCHE chercher un dépassement de l'homme dans l'élimination d'un Dieu personnel transcendant et la divinisation des instincts immanents de la vie et de la volonté de puissance : « Tous les dieux sont morts ; nous voulons maintenant que le Surhumain vive. » « *S'il* existait des Dieux, comment supporterais-je de n'être point Dieu ! *Donc*, il n'y a point de Dieux. » *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduct. Henri Albert, pp. 110 et 118. Ayant fui devant la face de l'Amour, Nietzsche n'en peut concevoir que d'odieuses caricatures. Il avilit passionnément Dieu, le Christ, le christianisme. Et certes sa haine est un amour, mais un amour qui s'est aimé plus que l'Amour.

Dialectique et Immanence

FONDEMENTS DE LA CRITIQUE DE KARL MARX
PAR GIOVANNI GENTILE

Deux des thèses principales du système néo-hégélien de Gentile fondent sa critique de Marx : sa notion de l'esprit comme « acte pur », le *pensiero pensante*, et le monisme immanentiste absolu qui caractérise sa doctrine. Dans ces deux thèses, Gentile voit, non sans perspicacité, comme l'essence de l'idéalisme issu de Kant et de Hegel.

A la suite de son maître Bertrand Spaventa, Gentile entend en effet tirer les ultimes conséquences qui découlent du principe de la nouvelle logique, inaugurée par la notion kantienne de *synthèse a priori* [1].

La dialectique moderne

La moderne dialectique, nous dit-il, se distingue de la dialectique ancienne, celle de Platon, en tant que cette dernière est une dialectique du pensé (*pensato*) où l'esprit connaît l'être qui se tient en face de lui comme « une réalité déjà déterminée *ab aeterno* ». La pensée classique est un *objectivisme* où la pensée trouve devant soi une réalité déjà réalisée. A l'opposé, la dialectique moderne est une dialectique de la pensée (*pensiero*), de l'acte de penser. Le vrai concept n'est plus ce qui est conçu (*conceptum*) mais l'acte de concevoir (*concepire*). L'objet de pensée présuppose l'acte de penser, racine de tout. L'acte de penser (*il pensare*)

> « est la cosmogonie elle-même. L'histoire de la pensée devient pour autant... le processus du réel, et le processus du réel n'est plus concevable si ce n'est comme l'histoire de la pensée... L'homme moderne sent en soi Dieu, et célèbre dans la puissance de l'esprit la vraie divinité du monde » [2].

---

[1] Cf. notamment *La Riforma della Dialettica hegeliana*, Messina, 1913, et *Teoria Generale dello Spirito come Atto Puro*, Firenze, 1938.

[2] *La Riforma...*, p. 7. Nous empruntons à cet ouvrage, dans les pages qui suivent, une série de citations caractéristiques.

Cette opposition entre deux sens du *concept* est, à la vérité, fallacieuse. Car l'intelligence qui connaît engendre un concept, dans lequel elle saisit, objectivée, la réalité à connaître. Ce qu'elle voit, ce n'est pas le concept qu'elle a conçu, mais le réel extramental ; toutefois, ce réel, elle le voit dans et par le concept, dont il faut dire, en langage technique, qu'il n'est pas le *quod*, mais le *quo* de l'acte cognitif [1]. L' « objectivisme » suppose donc une vie de l'intelligence, une production intellectuelle — une conception ; l'intelligence n'est pas semblable à une cire passivement stigmatisée par des hypostases platoniciennes. L'erreur est d'identifier sa transparence, sa réceptivité par rapport à ce qu'elle connaît, son objectivité, à la « passion », à la passivité des êtres physiques qui subissent l'action d'autres êtres physiques et sont par eux altérés. Le mystère propre de la connaissance est précisément que l'acte de conception y est tout orienté à la saisie, à la vision de la réalité extramentale. L'idéalisme finit par supprimer de l'acte de connaître ce qui constitue la connaissance proprement dite, pour ne retenir que l' « activité » de l'esprit, tronquée dès lors de son terme naturel et de sa spécification. Dans l'opposition rapportée plus haut, un élément a été escamoté. L'intelligence qui conçoit produit un concept grâce auquel elle atteint, comme son objet, la réalité extramentale. C'est grâce à ce concept (*conceptus*) que ce réel qui est conçu (*conceptum*) est atteint. Faute de voir cela, on réduit la conception de connaissance à une conception biologique. Et la nature du concept — *conceptus* — est de donner à voir à l'intelligence son objet. L'alternative qui nous est proposée est une fausse alternative : ou l'être « objectif », négateur de la vie de l'esprit, ou l'esprit « subjectif », producteur, où le faire a remplacé le connaître ; passivité pure ou activité pure. En réalité, c'est dans l'acte vital qu'elle élicite que l'intelligence reçoit son objet.

Gentile tire toutes les conséquences de cette notion de l'esprit comme pure activité. Ainsi, alors que, pour Aristote, les prédicaments ou catégories désignent les genres suprêmes qui divisent le réel, ces catégories, selon l'optique de Gentile, se tiennent du côté de la « pensée ». Ce renversement de perspective est à ses yeux la grande conquête de la philosophie moderne. Déjà chez Hegel la démarche de l'esprit connaissant tend à se confondre avec les connexions mêmes d'un objet en qui, en définitive, il se retrouve lui-même. L'itinéraire de l'esprit en quête de la vérité est une même chose

---

[1] Sur ce sujet, cf. J. MARITAIN, *Réflexions sur l'Intelligence*, 4e éd., Paris, 1938, notamment pp. 27-77.

avec les articulations de l'objet connu. Mais Gentile pense que Hegel, dans sa *Logique*, n'a pas encore complètement dégagé le principe par lui découvert, puisque les catégories déduites dialectiquement les unes des autres y apparaissent comme des chaînons d'un système de connexions identique à l'objet lui-même, au « pensé ». Au contraire, il n'y a qu'une catégorie unique, et c'est la pensée, l'acte de penser. Les catégories de Hegel sont encore traitées comme des concepts que l'on conçoit, tandis qu'il s'agit de concepts à « réaliser » : non pas les objets de pensée (*cogitata*) mais l'action de penser (*cogitatio*) [1].

Et qu'est la vie de cette pensée ? Il n'y a pas de pure « thèse » ni de pure « antithèse », d'être ou de non-être, « mais la synthèse, cet acte unique, que nous sommes, nous, la Pensée ». Eternelle, cette pensée n'est pas précédée de son propre néant, mais ce néant (le néant hégélien corrélatif de l'être) est posé par la pensée ; celle-ci est à l'origine de tout :

> « Ce n'est pas la thèse qui rend possible la synthèse, mais, au contraire, la synthèse rend possible la thèse, la créant avec son antithèse, c'est-à-dire se créant soi-même » [2].

Cet « acte pur » qui constitue la pensée est créateur, autocréateur, car il est l'activité originaire et ce qu'il crée ne subsiste pas au dehors de lui. La pensée, et donc le réel qui est pensée, est auto-création, *autoctisi* selon le terme employé par Gentile. Gentile dit encore qu'il n'y a pas de faits spirituels (*fatti*) mais seulement des actes spirituels (*atti*) [3]. Autrement dit, par activité, il entend non pas l'activité telle qu'elle est signifiée (*in actu signato*, dirait-on en langage scolastique), mais *mon* activité *actuellement vécue*, dans le moment même où elle est exercée (*in actu exercito*), et encore dans un exercice séparé d'une essence qui l'exerce. Comme si par pensée on ne désignait que l'efficience de l'acte, en faisant abstraction de la nature de cet acte : dans *cet acte*, on oppose *acte* et *cet, tel* [4].

C'est ainsi que Gentile pourra dire que chaque acte de pensée est l'exclusion d'un autre acte de pensée, de celui qui l'a immédiatement précédé. Il applique à l'ordre de l'efficience pure ce que Spinoza disait de l'ordre des essences : *omnis determinatio est negatio*. Cet acte précédent, c'est l'erreur, et je connais la vérité en me libérant de l'erreur, c'est-à-dire en posant un nouvel acte. « Dans ce nœud vital qui à l'erreur (abstraite)

---

[1] Cf. *Riforma...*, p. 298. [2] *Ibid.*, p. 257. [3] *Ibid.*, p. 255.

[4] Cette notion de *pensiero pensante* comporte des affinités, et aussi des différences, avec la *praxis* marxiste. De celle-ci il est question dans le second essai de Gentile.

lie la vérité (concrète), est la racine de la pensée, et la loi fondamentale de la logique [1]. » Il faut donc rejeter le principe de l'ancienne logique, le principe d'identité.

> « De fait chaque acte de pensée est négation d'un acte de pensée : un présent dans lequel meurt le passé ; il est donc l'unité de ces deux moments... La vérité n'est pas de l'être qui est, mais de l'être qui se nie (*annulla*) et se niant est réellement [2]. »

Proposition impensable au regard de la pensée abstraite, où l'être fixé, figé, ne peut qu'être, mais proposition nécessaire pour la pensée concrète « absolument actuelle ». Il suit encore de là que le vrai concept de devenir est celui de « ce devenir vrai qui est la pensée, la dialectique ».

Quelques observations critiques

Ajoutons à cela quelques observations critiques. D'abord l'appel à la loi de l'exclusion d'un acte de pensée antécédent comme constitutive de tout acte actuel révèle la substitution de l'ordre psychologique à l'ordre cognitif proprement dit. Il est vrai qu'un acte en nous succède à un autre et qu'en vertu de sa propre identité cette actualité présente exclut tout autre acte. Mais que déduire de là touchant la connaissance comme telle ? Un pas en suit également un autre et mon pied ne peut pas occuper simultanément deux portions de l'espace. Il n'y a pas là un caractère propre à la connaissance, qui est présence à l'intelligence de l'autre en tant qu'autre. Le message, la richesse de cet autre sont ici supprimés et le rôle de la pensée n'est plus de connaître, ou du moins on a changé la nature du connaître. L'acte de penser, précise en effet Gentile, consiste à unir le divers, le multiple. De fait, on répond au problème de la connaissance en lui substituant celui de l'un et du multiple. L'activité de la pensée est une sorte de centre de gravitation actif d'un multiple qu'il a d'ailleurs produit. Là encore, l'analogie de l'organisme vivant est sous-jacente ; l'activité unifiante est comme l'âme de la multiplicité. Tout ce qui ressortit à l'essence, à l'intelligible est rejeté de l'activité pure de la pensée ; celle-ci ne doit pas être cherchée en dehors de l'acte de penser : elle est « acte, fonction, penser pur, actualité subjective, Moi dans l'acte de penser [3] ». Et ce Moi absolu (distinct du Moi empirique) « est l'Un comme Moi [4] ».

En d'autres termes, l'activité pensante est l'action par laquelle l'esprit unifie la multiplicité. L'autre, présent dans cet acte, est le divers opposé

---

[1] Cf. *Riforma...*, p. 249. [2] *Ibid.*, p. 250. [3] *Ibid.*, p. 297.
[4] *Ibid.*, p. 252.

à l'unité. Ce que, dans la « connaissance », on connaît, ce n'est plus *ce qu'est* l'autre, un *quid* qui est autre, mais l'altérité de cet autre qu'il s'agit de réassumer dans l'unité. L'autre n'a plus de richesses à livrer au sujet connaissant, il n'est plus que la non-identité à réintégrer.

Dans cette opposition de l'un et du multiple, se retrouve transposée la scission établie entre l'effectivité de la pensée et ce qui est pensé. Car l'un, l'unité *n'est* pas vraiment ; à sa place, il y a l'activité unifiante ; l'un est un acte.

Nous avons dit qu'il y a dans cette théorie passage indû au plan du psychologique. Là réside l'équivoque. Je peux, en effet, poser, l'un à la suite de l'autre, deux jugements qui n'ont rien à voir l'un avec l'autre, comme : « ce cèdre est centenaire » et « ce train de marchandises est lent ». Quand je pose le second de ces jugements, le premier lui laisse la place dans mon esprit. Aussi peut-on parler d'altérité à un double titre. Il y a d'abord deux actes successifs. Ensuite, comme jugements, ils visent deux objets divers. Si je pense deux fois successivement : « ce cèdre est centenaire », il y aura altérité dans le premier sens, non dans le second. Mais si je dis : « ce cèdre est centenaire », puis « ce cèdre n'est pas centenaire », il y aura encore deux actes successifs. Mais l'altérité qui oppose les deux jugements comme jugements est une opposition contradictoire. Il est donc toujours vrai, au plan psychologique, dès lors qu'un acte en suit un autre, qu'il s'en distingue. Mais, si l'on regarde aux contenus de ces jugements, on observe qu'il n'y a pas toujours altérité, ni altérité du même type. Or, Gentile, en vertu de l'assimilation de la pensée à l'effectivité, tend à ramener toute altérité à celle qui existe entre deux actes qui se succèdent. De plus, il confère à cette altérité une certaine nature très caractérisée, comme si, à la suite de Hegel, il voyait en toute relation une corrélation, et même un lien organique (dans les textes que nous avons cités, les notions de *thèse* et *antithèse*, d'*être* et de *néant* vont de pair). C'est ce qui lui permet de dire que « chaque acte de pensée est la négation d'un acte de pensée », où il semble que la négation doive entrer dans la constitution de cet acte et non pas se contenter de désigner l'absence simultanée de l'autre acte comme condition de l'existence de l'acte présent.

La pensée comme dialectique

La connaissance, dira-t-il en conséquence, est intime altérité :

> « ... Chaque processus cognoscitif est acte d'autoconscience. Laquelle n'est pas abstraite identité et immobilité, mais acte concret. S'il était quelque

> chose d'identique, d'inerte, il aurait besoin d'un autre pour se mouvoir. Mais ceci anéantirait sa liberté. Son mouvement n'est pas un *posterius* par rapport à son être : il coïncide avec l'être. L'autoconscience est le mouvement et processus lui-même. Comme processus originaire ou absolu, il n'a pas besoin d'être altéré (*alterato*). Il est intime altérité : non être, mais être qui se replie sur soi-même, se niant en conséquence comme être [1]. »

La pensée, activité originaire, est la dialectique, pensée en mouvement, ennemie de toute fixité : il faut ainsi remplacer le principe d'identité

> « non par celui également abstrait de devenir, pur et simple, mais par le principe de la dialectique ou de la pensée comme activité qui se pose en se niant [2] ».

Gentile reproche à Hegel d'avoir posé un devenir *pensé*, alors qu'il s'agit du devenir *vécu*, du devenir en tant qu'il devient. Et cette activité de la pensée doit donner la réponse au problème de l'un et du multiple, qu'il ne faut pas séparer comme des moments abstraits, mais considérer comme réunis vitalement dans l'acte même de la pensée.

Les concepts présupposent l'acte de penser, la dialectique ; c'est pourquoi il n'y a pas de démonstration. Chez Hegel il y a encore mélange de la nouvelle et de l'ancienne dialectique, dans la mesure où il pose d'abord l'être pour chercher ensuite la contradiction qui le mette en mouvement. Car la contradiction suppose l'identité, catégorie exclue de la dialectique.

> « L'être pour se contredire devrait subsister. Et il subsiste comme devenir ; c'est-à-dire qu'il ne subsiste jamais. Chercher la contradiction est fixer l'être, c'est-à-dire le falsifier... C'est pourquoi le concept du *devenu* est faux [3]... »

La pensée n'est que comme activité ; et c'est pourquoi l'on peut dire qu'elle est éternelle.

Cette pensée est encore *histoire*, puisqu'elle pose ses objets pour les dépasser sans cesse, dans un mouvement inapaisé :

> « si le processus de la réalité, cette dialectique infinie et éternelle qu'est la pensée, est histoire, la philosophie est histoire et est dépassement de l'histoire dans l'acte de la pensée (*pensamento*) : elle est histoire vivante dans la pensée de l'histoire : pensée, il faut le souligner, toujours comme pur acte, et donc jamais sujet aux limitations des déterminations empiriques de l'histoire éparpillée dans l'espace et le temps [4] ».

Le Pensé

Si telle est la pensée, qu'en est-il du pensé, de ce qui est pensé ?

Le pensé (*pensato*) est la pensée essentiellement « adialectique », c'est-à-dire soustraite à la subjectivité, à l'acte du sujet actuellement pensant,

---

[1] *Ibid.*, pp. 256-257.
[2] *Ibid.*, p. 250.
[3] *Ibid.*, p. 44.
[4] *Ibid.*, p. 258.

fixée en soi en face du Moi. La pensée pensée (*pensiero pensato*) doit sans cesse être ramenée à l'actualité de la pensée, sous peine d'être quelque chose de mort, comme est mort un membre arraché à l'organisme auquel il appartient. L'abstraction est cette séparation synonyme de mort.

> « L'idéalisme actuel, écrit Gentile, voit le changement (*il mutare*) de l'être, et donc l'être différent et multiple en dehors de l'actualité de la pensée, dans le pensé considéré d'une manière abstraite, à la manière platonicienne : c'est-à-dire dans la catégorie elle-même qui s'est faite contenu de pensée, et de pensée transcendentale pensée empirique, vue comme coupée du Moi, qui est aussi actif dans la pensée empirique elle-même... Chaque pensée (par exemple toute la *Logique* hégélienne) est réelle dans l'acte unique de la pensée qui le pense, et là seulement a sa vérité... La pensée est une et non multipliable (*immoltiplicabile*) ; et dans cette unité elle est vraiment infinie en tant qu'acte de penser (*il pensare*). Le pensé est multiple : mais le pensé, pris d'une manière concrète (*nella sua concretezza*), parce qu'il est le pensé de l'acte de penser (*il pensare*), c'est-à-dire la pensée elle-même en tant qu'elle est concrète (conscience de soi), résout toute sa multiplicité dans l'unité de l'acte de penser (*il pensare*). D'où tous les actes de la pensée, quand on ne les considère pas comme de purs faits, quand on ne les regarde pas de l'extérieur, sont un seul acte. Et à cause de cela, pour le nouvel idéalisme, les catégories sont infinies en nombre, en tant que catégories de la pensée (*pensare*) regardée comme pensé (l'histoire) ; et elles sont une seule catégorie infinie, en tant que catégorie de la pensée (*pensare*) dans son actualité[1]. »

Et ailleurs :

> « Regardée dans son actualité, la pensée ne se dédouble pas *realiter* en pensée (*pensare*) et pensé, conscience et objet de conscience. La pensée est conscience de soi, de ce soi qu'elle devient en vertu de la conscience elle-même. Et en réalité, ce n'est pas la philosophie qui, acquérant conscience du logos[2], le présuppose, mais la philosophie qui, avec la doctrine du logos, crée ce logos ; et elle crée toujours un nouveau logos en chacune de ses doctrines...
>
> La logique, donc, n'est autre que la vie elle-même de l'esprit, qui n'est pas un fait positif, comme le pensent les positivistes, mais une valeur absolue, parce que autoctisis et liberté. Un fait est ce que l'esprit trouve devant soi, déjà accompli ; non la réalité qu'il actue en l'affirmant[3]. »

Une perspective moniste

La perspective qui commande cette pensée immanentiste est celle d'un monisme qui se voudrait sans entorses. Que l'être soit analogue, c'est-à-dire à la fois un et divers, que la causalité du premier Etre fonde et assure la diversité des êtres, le monisme ne le voit pas. Ce qu'il connaît, c'est l'être monolithique et sans fissures de Parménide et, dans cet être, il s'efforce de faire entrer la multiplicité. Telle prétend être l'œuvre de la dialectique, qui doit unir l'un et le multiple. Mais c'est au prix d'une

---

[1] *Ibid.*, pp. 13-15.

[2] On sait que pour Hegel la *Logique*, identifiée à la métaphysique, est la *science du Logos*, comme si la philosophie remplaçait, non seulement la théologie, mais la vision béatifique elle-même.

[3] *Ibid.*, p. 299.

désarticulation du réel, dès lors incapable de subsister. Ce qui tient lieu de l'unité, c'est l'activité d'un esprit qui enferme dans un réseau de relations un multiple qui jaillit de lui, tend à lui échapper, mais qu'il ressaisit dans un mouvement incessant. Dans la mesure où tout être est foncièrement instable, inconstant, l'esprit, qui est « synthèse », acte d'unir, ne trouvant de repos contemplatif en aucun être, par chacun repoussé, est jeté dans une course inapaisée (c'est le « devenir »). On confond cette instabilité avec la vie. Tout se passe comme si l'esprit, doté d'un appareil de radar, dans le moment où il produit son objet, n'y recueillait qu'une monition répulsive qui l'incite, perpétuel exilé, à « créer » un autre objet. L'unité n'est plus que cette activité inquiète dans laquelle est immergée la constellation du multiple, que cette activité déploie du fait même qu'elle s'exerce.

Ajoutons une dernière remarque pour clore cet aperçu. La « pureté » de l'acte signifie que son effectivité n'a rien d'objectif, qu'entre l'ordre de l'efficience et celui de l'essence, de la structure intelligible, il y a divorce. L'activité « productive » n'est pas autrement définissable que par son opposition à toute détermination, puisque celle-ci est rejetée dans la sphère du pensé, de l'objet. L'acte de penser est « pur » pour autant qu'il échappe à toute donnée intelligible, en soi ou au dehors ; l' « acte » implique absence d'essence dans l'intention de cette philosophie, car l'intelligible c'est l'objet au sens de Platon. Mais alors qu'est-ce qui distingue en propre cette efficience qui s'oppose à tout l'ordre des essences, sinon ceci que la vie qu'on veut lui reconnaître s'identifie à l'expérience indéterminée de *mon* activité, au sentiment, peut-être tonique mais sûrement vague, que j'agis ? Et pourquoi restreindre à la pensée ce qu'on aimerait qualifier de sensation de l'action vécue ? Le boxeur, le condottiere ou le débauché peuvent à titre égal prétendre que l'intérêt de leur agir n'est pas dans *ce qu'est* cet agir mais en ce qu'il est leur agir, un agir actuel tout court. Le philosophe qui étale l'éventail savant de son système de concepts ne saurait exercer une activité privilégiée, puisque pour lui aussi ce qui vaut ce n'est point *ce* système, mais l'acte de le produire. Et ce sujet-fonction, « cette synthèse a priori », ce jaillissement originel, quelle est sa consistance, puisqu'il est privé d'essence propre, puisqu' « activité pure » connote absence d'essence ? Cet esprit qui, pour être source de tout, refuse d'être rien de *ce qui* est, n'est-il pas irrationnel ? En fait, nous pensons que du *pensiero pensante* de l'historicisme gentilien (comme d'ailleurs de la *praxis* marxiste) à un certain existentialisme athée, le chemin est direct et bref.

MARIE-MARTIN COTTIER O. P.

Bibliographies

OSCAR CULLMANN, *La Tradition, Problème exégétique, historique et théologique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1953, 54 pages.

1° La première partie propose une solution nouvelle à un problème ancien. Saint Paul dit d'une part qu'il a reçu son Evangile non d'un homme, mais d'une révélation de Jésus-Christ (Gal., I, 12). Comment peut-il dire, d'autre part, qu'il a reçu du Seigneur le récit de la Cène (I Cor., XI, 23) qu'il doit tenir des apôtres ? Et c'est des apôtres aussi qu'il doit tenir le récit des premières apparitions du Christ (I Cor., XV, 3). M. Cullmann répond : « Saint Paul peut dire d'une tradition qu'il a reçue en réalité par l'intermédiaire d'autres apôtres, qu'il l'a reçue de la part du Seigneur. La transmission par les apôtres n'est pas une transmission opérée par des hommes, mais par le Christ, le Seigneur lui-même, qui communique cette révélation de cette manière-là », p. 26. Cette réponse est très vraie. Est-elle suffisante ? La révélation qui, sous l'influence du Christ, passe d'un apôtre à l'autre n'est immédiate que d'une certaine façon (*virtute*), non absolument (*supposito*). Nous pensons qu'outre cet enseignement médiat par voie de transmission (*paradosis* interapostolique) chaque apôtre a été éclairé immédiatement sur l'Evangile (*apocalypsis*). C'est précisément de *cette* immédiation que parle saint Paul aux Galates. Non de l'autre.

2° Nous sommes d'accord avec l'auteur quand il écrit : « La fixation de la révélation accordée par Dieu aux apôtres — témoins oculaires, a eu lieu à l'époque même que nous avons appelée le milieu du Temps, le centre de l'histoire du salut. Aucune parole prononcée ou écrite plus tard par d'autres hommes appartenant à l'Eglise du Christ ne saurait être placée à côté des écrits apostoliques qui, s'ils n'ont pas été rédigés tous par les apôtres eux-mêmes, prétendent cependant tous être l'expression immédiate de leur témoignage oculaire », p. 35. La question qui reste est de savoir : 1° quel est le *sens* initial du dépôt révélé tel qu'il est résumé dans l'Ecriture ; 2° s'il y a une autorité *infailliblement* assistée pour protéger ce sens et l'expliciter au cours des siècles. Voilà nos points de divergence.

3° Ce que M. Cullmann appelle le *principe scripturaire* consiste à opposer le caractère *divin* de la révélation apostolique au caractère *humain* de sa conservation post-apostolique. La révélation se fait dans la clarté divine, *mais sa conservation suppose inévitablement une chute dans l'humain*. Il écrit : « Affirmer le caractère unique de la révélation accordée aux apôtres, ce n'est pas nier la valeur de toute tradition post-apostolique, mais c'est la rabaisser clairement au niveau d'une donnée humaine, bien que le Saint-Esprit puisse se manifester aussi à travers elle », p. 33. Ainsi la tradition apostolique est divine. Il nous en reste un *texte*. Le *sens* de ce texte, qui nous est donné par la tradition post-apostolique, *est rabaissé au niveau d'une donnée humaine !* Et que veut dire M. Cullmann quand il déclare que la Bible est divine ? Cela signifie-t-il qu'elle soit sans erreur, infaillible ? Ses déclarations nous semblent manquer ici de précision : « Même lorsqu'il y a inspiration du Saint-Esprit, dans toute interprétation de l'Ecriture, il y a un élément humain. Nous répétons qu'il y a cet élément humain aussi dans les écrits apostoliques eux-mêmes qui sont déjà une transposition de la Parole divine dans le langage humain », p. 39. « Certes la Bible a besoin d'être interprétée. Car ses auteurs ont été des hommes de leur temps, et elle contient, pour cette raison, des imperfections inévitables, inhérentes à toute parole humaine qui s'efforce de traduire la parole divine », p. 51. Si la *révélation* du dépôt n'est pas infaillible, il est clair qu'il sera vain de parler, comme font les catholiques, de sa *conservation* infaillible. Dieu a-t-il, oui ou non, dit infailliblement aux hommes ce qu'il voulait leur dire ? *La Bible est-elle sa parole infaillible?* A-t-elle exprimé dès le principe *un sens divin, un sens infaillible?* Voilà la question majeure que le protestantisme nous oblige aujourd'hui à lui poser.

4° Voici en quels termes l'auteur oppose ce qu'il appelle *l'Ecriture et la Tradition*, — nous dirions, nous, la Tradition orale ou écrite (1er et 2e sens du mot tradition) et le Magistère (3e sens du mot tradition) ; ou encore, la norme qui *contient* le dépôt révélé et la norme qui *déclare* le dépôt révélé (voir *Nova et Vetera*, 1950, pp. 292 et suivantes) : « L'alternative : coordination ou subordination de la Tradition à l'Ecriture peut être ramenée à la question de savoir comment il faut entendre le fait que le temps de

l'Eglise est la continuation et le déploiement du temps des apôtres... Par notre thèse développée dans *Christ et le Temps*, de même que par nos études sur les sacrements dans le Nouveau Testament, nous nous sommes rapproché considérablement du point de vue « catholique ». Nous affirmons, en effet, avec force que, *par l'Eglise*, l'histoire du salut continue sur la terre... Et pourtant... nous soumettons la Tradition à l'Ecriture. Vice versa, certains exposés catholiques sur le rôle unique que joue pour la révélation le temps des apôtres semblent se rapprocher singulièrement du point de vue « protestant ». Et pourtant leurs auteurs coordonnent, juxtaposent résolument Ecriture et Tradition en considérant la seconde comme une interprétation infaillible de la première et en même temps comme une expression plus complète de l'enseignement apostolique », p. 29. Ainsi, suivant ce texte, le privilège du protestantisme serait de soumettre la Tradition post-apostolique à l'Ecriture apostolique, tandis que le catholicisme juxtaposerait résolument la Tradition post-apostolique (ou Magistère) à l'Ecriture. Mais toute la position catholique, selon saint François de Sales et Bossuet, consiste au contraire à soumettre résolument les traditions *humaines* à la tradition *divine* post-apostolique (Magistère), et à soumettre non moins résolument celle-ci à l'*Ecriture :* « Ce n'est pas l'Ecriture qui a besoin de règle ni de lumière étrangère, comme Bèze pense que nous croyons : ce sont nos gloses... Nous ne demandons pas si Dieu entend mieux l'Ecriture que nous, mais si Calvin l'entend mieux que saint Augustin ou saint Cyprien. » « Nous ne disons pas que l'Eglise soit juge de la Parole de Dieu, mais nous assurons qu'elle est juge des diverses interprétations que les hommes donnent à la sainte parole de Dieu. » Est-ce là *soumettre* l'Ecriture à l'Eglise ? Ou même les *juxtaposer?* Le point de départ de M. Cullmann est à changer. Charles Journet

CATHERINE COLOMB, *Les Esprits de la Terre*, éd. Rencontre, Lausanne, 1953.

Dès les premières pages, quelque chose vous retient et vous empêche d'abandonner une lecture pourtant hérissée de difficultés : un ton, un style si profondément originaux, une verve si extraordinairement alerte et vigoureuse qu'on se sent entraîné presque malgré soi dans un long récit touffu, qui tire à hue et à dia et met à rude épreuve notre sens de l'équilibre, nos goûts d'ordre et de logique. Où commence cette histoire, où finit-elle, a-t-elle vraiment une fin et un commencement, ou bien n'est-elle fixée qu'à demi dans l'espace et dans le temps, et restée à demi suspendue dans l'imagination de son auteur ?

Il s'agit bien d'une histoire cependant, celle d'une famille de trois frères et une sœur que les circonstances obligent à vivre côte à côte sur deux parts d'héritage (le Château et la Maison d'En-Haut, à Fraidaigue près de Morges), que deux d'entre eux, en fondant un foyer, se sont appropriées, ne laissant aux deux autres (César et Zoé la folle) que le privilège sans cesse discuté de vivre en parasites auprès d'eux.

« Et si César se mariait, s'il allait réclamer sa part ? Il est l'aîné... » Cette phrase est à tout propos jetée par Madame, la souveraine du Château, personnage massif et dominateur, géante aux « yeux royaux », aux « longues mains blanches d'emmurée » (parente à plus d'un titre des héros rabelaisiens) autour de qui vont et viennent, avancent dans la lumière et reculent vers l'ombre, tous les personnages qui animent ce drame burlesque. Drame, parce que ces êtres à la fois sommaires et compliqués, qui vivent d'une vie toute repliée sur ses égoïsmes, ses calculs étroits, ses petites craintes, en sont en même temps tourmentés, et impuissants à hausser leur existence jusqu'à un niveau qui mettrait un rapport plus généreux entre eux et les événements dont ils sont les prisonniers et les victimes. Comédie, car le récit, le dialogue, tout est gonflé de l'humour le plus vif, le plus redoutable aussi. Ce n'est pas la franche et ronde gaîté de Rabelais, mais le rire aigu qui saccage et déchire.

Roman dur, certes, tranchant comme une pierre de silex ; la vie à hauteur de terre, la pauvre comédie humaine, non pas basse (ces êtres ont souvent une grandeur apparente ou réelle indiscutable), mais qui fait ressortir cruellement la vanité de tous leurs désirs, de leur recherche du bonheur. Un livre sans pitié et sans tendresse, et pourtant : il y a César, le migrateur, l'inutile, qui partage l'année entre le Château et la Maison d'En-Haut (« il partait, revenait, repartait, marquant les équinoxes »), et que hante la pensée des enfants : « Où sont mes frères, ma sœur d'autrefois ? Où sont les enfants ? Dans mes rêves, je les rencontre, ils se tiennent debout sur la grève, je leur parle, je touche leurs petites mains épaisses. Entre eux et

nous, Zoé qui feint d'être folle pour échapper à la pitié, Adolphe les yeux fripés derrière son lorgnon, Eugène, ce grand visage rose barré d'une moustache poivre et sel, et moi... César... il n'y a pas de ressemblance, pas de commune mesure. Or, ils ne sont pas morts, on le saurait. C'est donc qu'ils vivent quelque part, qu'ils m'attendent. » César, transparent au milieu de tous ces êtres opaques, exprime sans doute la sourde nostalgie de ses deux frères et de sa sœur pour un ailleurs perdu, un univers de pureté, d'amour, de confiance claire, un monde où les plus belles choses sont possibles et se réalisent. « Mais où sont les enfants ? » Combien de fois revient cette phrase, comme un cri de regret et d'espoir tout ensemble. Après les avoir longtemps cherchés en vain, César partira sur le lac dans sa barque et s'enfoncera dans l'eau avec elle, pour les rejoindre enfin à travers la brume. Et peut-être que c'est cela même, cette chose unique et perdue, assez informe (quel nom faut-il lui donner : Dieu, amour, éternité ?), cette poignante tendresse qui tire César vers la mort, peut-être que c'est cela qui explique la caricature, le ridicule extrême et touchant parfois à l'artificiel, de tous les autres personnages. Devant un monde qu'on sent privé de lumière, il y a deux attitudes possibles : la pitié et les larmes, ou la gaîté qui masque la tristesse, et qui n'est le plus souvent que l'envers d'une sensibilité blessée.

Mais peut-être Catherine Colomb s'est-elle seulement amusée et ne nous a-t-elle livré qu'un théâtre guignol ? On peut se le demander. Et ce qu'on peut alors se demander, c'est jusqu'à quel point elle n'a pas été prise à son propre jeu, créant la vie à travers des êtres nés de sa fantaisie, retrouvant la vie, la réalité, mais une réalité toujours près de basculer dans l'imaginaire.

Vérité ou fiction ? Œuvre authentique ou jeu brillant ? On ne peut le dire, et cette incertitude, qui demeure jusqu'à la fin, pourra retenir certains d'aimer ce livre qui est pourtant parmi les plus intéressants parus chez nous ces dernières années. Catherine Colomb est vraiment un écrivain, douée d'une imagination prodigue et ferme. Que dire aussi de son style exubérant et d'une grande richesse poétique, et de son sens profond de la terre, du ciel, des saisons, qui est peut-être ce qu'il y a chez elle de plus beau et de plus vrai : « Tantôt un peu d'humidité lui indiquait qu'il passait sous le lac, tantôt revenu vers Fraidaigue, il rencontrait les violettes blanches, une taupe, les racines de bruyères, des monnaies vertes, d'immenses fourmis roses, et les ceps qui labourent comme des socs la terre des vignes, traversée d'air et de foudre. »

Anne Perrier

Missel romain, *traduction des Bénédictins d'Hautecombe*, Editions Labergerie, Paris, 1953.

Depuis plusieurs années, les moines bénédictins d'Hautecombe ont entrepris de mettre à la disposition du peuple chrétien une nouvelle traduction du missel romain quotidien. Publiée tout d'abord en feuillets, puis comme missel dominical, cette traduction vient de paraître sous sa forme définitive.

D'autres que nous ont déjà dit tous les avantages de ce missel très complet, tout latin-français et remarquablement présenté, spécialement du point de vue iconographique.

Faut-il l'avouer ? Nous regrettons qu'on ait parfois choisi de paraphraser plutôt que de traduire le texte latin, ce qui est gagné en facilité est perdu en exactitude. Voici, par exemple, comment on a rendu Ephés., III, 18-19 : « ... afin que vous puissiez enfin comprendre, avec tous les chrétiens, l'immensité du plan divin et connaître l'amour du Christ qui dépasse tout ce qu'on peut imaginer. Ainsi vous serez véritablement remplis de Dieu. » Le latin, calqué sur le grec, dit : ... *ut possitis comprehendere, cum omnibus sanctis, quae sit latitudo, et longitudo et sublimitas, et profundum : scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.* Pourquoi ne pas simplement traduire : « ... afin que vous puissiez comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur et la longueur et la hauteur et la profondeur..., et connaître la charité suréminente de la science qui est dans le Christ, pour que vous soyez comblés en entrant dans toute la plénitude de Dieu. » Ce qui est mystérieux (et beau) pour les savants, on le laisse ainsi mystérieux (et beau) pour les simples. C'est la grande manière de les respecter.

Le lecteur pouvant se reporter au texte latin, ces remarques n'ôtent rien aux mérites indiscutables de ce Missel, préparé avec une longue patience et beaucoup d'amour. Et comment ne pas dire notre reconnaissance à l'Abbaye d'Hautecombe — qui nous est chère à bien des titres — d'avoir songé à annexer à son très beau Missel un « Propre pour la Suisse Romande » ?

NOVA ET VETERA

ÉDITEUR L. MÉROZ, GENÈVE

12 Boulevard Georges Favon

Direction : Charles Journet, Fribourg (Suisse).
Secrétaire de rédaction : R. P. Jean de la Croix Kælin, O. P., 12, boulevard Georges Favon Genève.

Administration : Librairie L. Méroz, 12 bd Georges Favon, Genève.
Compte de chèques postaux : Revue *Nova et Vetera* I 10232, Genève.

Conditions d'abonnement :

Suisse : Abonnement ordinaire : frs 10.—.
Abonnement de soutien : frs 15.—.
Le numéro : frs 2.80.
A verser au compte de chèques postaux : I 10232, Genève.

Belgique et Luxembourg :
Abonnement ordinaire : frs b. 100.—.
Abonnement de soutien : frs b. 150.—.
Le numéro : frs b. 30.—.
A verser au compte de chèques postaux I 10232, Genève, par mandat international.

France : Abonnement ordinaire : frs fr. 700.—.
Abonnement de soutien : frs fr. 1000.—.
Le numéro : frs fr. 180.—.
Dépositaire général pour la France :
Librairie St-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^e^. Compte de chèques postaux : Paris 243.60.

Autres pays : Mêmes conditions que pour la Suisse.

Les abonnements sont annuels et partent du N^o^ 1. Les nouveaux abonnés qui souscrivent à n'importe quel moment de l'année en cours reçoivent les numéros déjà parus.